

Capitolo secondo

Il cammino del cristiano. Grazia e Libertà

Premessa

«Perché Grazia? Perché è data gratuitamente. Perché gratuitamente? Perché non furono i tuoi meriti a precedere, ma i benefici di Dio prevennero te. Gloria, dunque, a Colui che ci fa liberi» (sant'Agostino).

Non potevamo iniziare un discorso cristiano sulla Grazia senza dare immediatamente voce a sant'Agostino, il *doctor gratiae*. Partiamo mettendoci in ascolto delle sue parole non solo perché è stato il grande «maestro» della dottrina cristiana della Grazia, ma prima ancora perché la sua riflessione è nata da un'esperienza personale di questo dono. Un modo concreto, in altri termini, per ricordarci che solo i santi possono – o meglio, «sanno» – parlare della grazia: loro che ne hanno fatto esperienza diretta sulla propria pelle. Ciò è stato per il vescovo d'Ippona; ma non si dimentichi san Paolo, il primo e più autorevole teologo della grazia, e tutti gli altri grandi santi. Ciò suggerisce di accostarci con prudenza e discrezione al discorso sulla grazia: poiché è un «qualcosa» di vivo, di reale, che coinvolge la vita, prima ancora delle parole. E tuttavia, non possiamo non parlarne, perché costituisce «uno degli aspetti fondamentali della dogmatica cattolica», siamo al cuore dell'esperienza di fede, anzi, è «ciò di cui viviamo ogni giorno». Sulla scia della testimonianza di fede di chi ci ha preceduto affrontiamo questa ricerca.

«Cos'è la grazia?» Questa è la domanda. Va registrata una duplice fatica a comprenderne il senso oggi. Anzitutto, dal punto di vista culturale per la difficile comprensione della logica di gratuità in un mondo dominato dalla logica produttiva ed efficientista; dal punto di vista religioso e cristiano, poiché il termine è forse ab-usato, ma inteso (o forse incompreso) con molteplici accezioni (si parla delle «grazie», al plurale; si pensa ad un dono, ad «una grazia da chiedere», a un aiuto...).

1. La consegna della tradizione

Come ben ha sintetizzato G. Colombo, sono tre le accezioni in cui è stato usato e si è imposto il termine – ormai divenuto termine tecnico, per indicare il dono di Dio –, all'interno della riflessione teologica e magisteriale: *auxilium Dei* (Agostino), *iustitia Dei* (conc. Trento), *donum Spiritus Sancti* (defini-

zione moderna). Tali definizioni non vanno intese come «esclusive», ma progressivamente sempre più «comprehensive». La teologia di grazia è nata lungo la storia come il risultato di questi successivi dibattiti storici, nel tentativo di interpretare adeguatamente il dono di Dio agli uomini. Si intuisce, sin d'ora, l'origine particolare e polemica di tale riflessione, poiché sono formulazioni nate in un particolare contesto storico, in reazione ad alcune posizioni critiche e, dunque, come risposte limitate a queste. Ripercorriamo queste tappe per cogliere la ricchezza di senso che progressivamente si è stratificata.

AGOSTINO: la Grazia come *auxilium*. In reazione a Pelagio e partendo dalla condizione di peccato in cui si trova ogni uomo, Agostino giustifica la capacità di fare il bene, esattamente ricorrendo alla grazia: «l'uomo non può fare il bene se non riceve un aiuto (*auxilium*) da parte di Dio; aiuto che, data la situazione dell'uomo, non può che essere gratuito (*gratia*)» (Colombo 1970, 1612).

CONC. TRENTO/SCOLASTICA: contro i protestanti – che negano un vero cambiamento nell'uomo anche dopo il battesimo: semplicemente il peccato non è più imputato –, la chiesa insiste sulla reale *modificazione* dell'uomo da parte della grazia: la grazia «è la trasformazione prodotta da Dio nell'uomo peccatore perché diventi giusto e capace di compiere gli atti propri del giusto, cioè gli atti *meritori*» (Colombo 1970, 1617). Si coglie lo spostamento, nella comprensione della grazia, da Dio all'uomo: verso il *dono creato*, una modificazione ontologica della persona.

LA DEFINIZIONE MODERNA: ciò che era rimasto sullo sfondo (lo Spirito Santo), poiché si prestava attenzione ai suoi effetti (ossia, la modificazione dell'uomo), è richiamato urgentemente dalla teologia moderna: «è lo Spirito Santo che inabitava nell'uomo per renderlo giusto» (Colombo 1970, 1617). Il passaggio è decisivo anche dal punto di vista metodologico: per comprendere la grazia non si deve partire dall'uomo, ma da Dio: è un'azione di Dio prima che una qualità dell'uomo.

Questi diversi termini esprimono ciò che in senso tecnico viene definita la Grazia creata, ossia l'effetto che produce nell'uomo (*l'habitus*) e la grazia in-creata, ossia il dono personale dello Spirito Santo. Una simile tradizione costituisce anzitutto una ricchezza da comprendere e da accogliere. Infatti, in positivo, essa segnala lo sforzo costante di descrivere la complessità dell'evento della Grazia, ossia del rapporto di Dio con l'uomo. Questa ricerca ha avuto il merito di sottolineare progressivamente *aspetti* diversi della Grazia, mettendone in luce momenti ed effetti differenti, nel tentativo di definire o quanto meno descrivere ciò che avviene nel mistero dell'incontro uomo-Dio.

Il limite, però, sta nell'irrigidimento di tale schematizzazione, che si è fissata nel tempo: anziché momenti diversificati di una realtà unitaria, si è passati ad indicare realtà distinte e separate. L'origine storica, contingente e polemica, è stata elevata ad ordine sistematico. Al contrario, poiché le varie definizioni sono nate in funzione polemica, evidentemente erano e rimangono selettive. Per

questa ragione si comprende il fatto che, col tempo, la grazia tende ad essere identificata con «una cosa» (un aiuto, una modificazione,...) conducendo ad una progressiva cosificazione (o meglio, «reificazione») nella concezione della grazia, perdendone il primario riferimento alla persona dello Spirito Santo.

Si intuisce, dunque, che la situazione attuale non è tanto quello di criticare i limiti del passato, bensì di superarli integrandoli. Le definizioni del passato non sono alternative le une alle altre. Piuttosto, occorrerà trovare una prospettiva che permetta di integrare il contributo della tradizione, recuperandone una comprensione pacata, positiva e, soprattutto, una visione unitaria ed organica del discorso. Ciò diventa possibile a partire dalla Scrittura, *anima della teologia*.

2. La rivelazione biblica

«Al di là dei singoli termini che ne rendono l'idea nell'AT e nel NT è l'intera storia della salvezza che "racconta" il mistero della grazia. Alla luce della testimonianza biblica si potrebbe affermare che la grazia è l'autocomunicazione del Dio vivente alla creatura libera e quindi è il Dio vivo nel suo relazionarsi salvifico all'uomo» (Forte 1993, 147).

La cifra sintetica che esprime la teologia biblica della grazia è quella di *Alleanza*, che infatti ne è l'espressione storica concreta: «l'alleanza parte da una libera elezione di Dio e culmina in una prossimità spirituale, cioè in una unione tra Dio e l'uomo o più esattamente una filiazione» (Colombo 1970, 1618). Si notino le caratteristiche della grazia: un'azione di Dio (proviene da Dio stesso, non dall'uomo); la gratuità; il contenuto: la filiazione. Evidentemente, la Grazia non è altro che il contenuto e l'attuazione della predestinazione – ad essa, dunque, occorre costantemente ritornare – ossia, di quel piano rivelato pienamente e definitivamente in Gesù Cristo. In lui, anzi, si precisa ulteriormente il contenuto: «la mediazione trascendente di Gesù Cristo, dando forma all'alleanza, rivela il senso dell'alleanza stessa. Essa consiste nella unificazione degli uomini in Gesù Cristo. Ora questa unificazione, secondo la rivelazione neotestamentaria, significa propriamente la filiazione degli uomini rispetto a Dio, come si realizza in Gesù Cristo» (Colombo 1970, 1620). Si noti come correttamente viene declinato il duplice – ma contemporaneo – esito della predestinazione: l'uomo come figlio – la relazione con Dio –, ma nel tempo la relazione con gli altri – la fraternità.

2.1 Antico Testamento

Nell'AT non compare mai il termine grazia, ma c'è una pluralità di categorie che vengono utilizzate per descrivere da punti di vista diversi un'unica esperienza, quella dell'amore di Dio nei confronti dell'uomo. Un testo solo a mo' d'esempio: Dt 7, 6-9.

«Tu infatti sei un *popolo* consacrato al Signore tuo Dio; il *Signore tuo Dio* ti ha scelto per essere il suo popolo privilegiato fra tutti i popoli che sono sulla terra. Il Signore si è legato a voi e vi ha scelti, non perché siete più numerosi di tutti gli altri popoli – siete infatti il più piccolo di tutti i popoli –, ma perché il Signore vi ama e perché ha voluto mantenere il giuramento fatto ai vostri padri, il Signore vi ha fatti uscire con mano potente e vi ha riscattati liberandovi dalla condizione servile, dalla mano del faraone, re di Egitto. Riconoscete dunque che il Signore vostro Dio è Dio, il Dio fedele, che mantiene la sua *alleanza* e *benevolenza* per mille generazioni, con coloro che l'amano e osservano i suoi comandamenti.

Pur schematicamente, evidenziamo i seguenti elementi:

1. *L'elezione è relazione personale*. In primo luogo, il contenuto è un patto di Alleanza tra Dio e Israele: è una scelta che genera un legame interpersonale, al punto da poter essere definito come un rapporto di «appartenenza». L'elezione (*bachar*) consiste nel fatto che Dio separa il popolo affinché sia santo (riservato per Lui) come lui è santo: lo rende simile a sé, e crea un legame con il popolo.

2. *L'elezione è amore gratuito*. Il carattere principale di tale rapporto è la gratuità: dunque, l'Amore. Si insiste sulla convinzione che non esiste alcuna ragione per l'elezione. Semplicemente la benevolenza divina, in se stessa. «Nell'uso religioso di *bachar*, secondo Vriesen, l'accento viene posto sulla grazia come motivo dell'elezione: "l'uomo, in questo caso il popolo d'Israele, nell'AT non ha nei confronti di Dio alcun valore proprio, per amore del quale Dio lo avrebbe eletto"» (Löhrer 1975, 269). L'assoluta gratuità ed il contenuto amoroso è il nucleo dell'elezione: «la comunità sa che è eletta senza una ragione, cioè sa che non esiste nessun altro motivo per il suo stato di elezione se non questo: "perché Dio vi ama": la certezza dell'elezione consiste soltanto nella certezza della promessa di Dio, che rimane fedele al suo agire» (Löhrer 1975, 271). L'elezione è grazia! In questo senso l'elezione parla di Dio, rivela il volto di Dio: «legata all'amore di Dio, a un sentimento cioè che in modo profondissimo rivela e manifesta il centro vitale di una persona, l'elezione appare radicata nel mistero stesso di Dio; dietro all'elezione si staglia ormai il volto di un Dio amante, di un Dio che non desiste dal suo amore nonostante il peccato del popolo» (Colzani 1997, 300). Tale aspetto squisitamente «teologico» è un carattere essenziale dell'elezione, poiché stabilisce il punto di partenza per parlarne e il criterio che la determina: essa fa riferimento anzitutto a Dio e alla sua volontà, non all'uomo e alla sua risposta.

3. *L'elezione fonda la speranza*. Implicitamente in questa definizione dimostra, in negativo, che «in quanto eletto il popolo di Dio non è né un frutto del caso né un semplice fatto storico, ma è il risultato di un preciso agire di Dio» (Colzani 1997, 299). Si rifiuta il «destino» cieco, il timore di un qualsiasi «fatto» inevitabile che guida la storia: la comunità sa di essere sostenuta dall'eterna volontà di grazia di Dio. Di conseguenza, questa convinzione toglie al sin-

golo e alla comunità sia la *desperatio* (ossia, la paura, l'angoscia) sia la *praesumptio* (poiché l'elezione è e rimane assolutamente gratuita).

4. *La dimensione comunitaria dell'elezione.* Aspetto fondamentale e costitutivo dell'elezione è la dimensione comunitaria dell'elezione: il destinatario dell'elezione (sia nell'AT che nel NT) è il popolo. Anche nel caso dei singoli l'elezione va ricompresa nell'insieme dell'elezione del popolo.

5. *Elezione e prova.* Inoltre, il richiamo costante alla fedeltà indica la possibilità di perdere il dono (v. 16): l'elezione avviene in mezzo alla tentazione, ha il carattere della lotta. Ciò sia per le minacce esterne sia per la possibilità reale della propria infedeltà. Questa caratteristica richiama costantemente la comunità da ogni falsa *securitas*: ossia la tentazione è costante e impone la lotta per rimanere fedeli.

6. *Universalismo?* Infine, va denunciato un limite significativo nella presentazione dell'elezione nel Dt: è una visione ancora particolaristica, ristretta al solo Israele, mentre dovrà aprirsi ad un orizzonte universale! Anche se una risposta definitiva si avrà solo nel NT, già nell'AT si trovano ampliamenti significativi: *Is* 42,1-4.5-9; 49,7s; *Mal* 1,11 *Sof* 2,11; 3,9s.

Una simile presentazione non potrà dirsi esaustiva del discorso dell'AT, ma è sufficientemente indicativa e chiarificatrice degli elementi caratterizzanti l'elezione che saranno ripresi e approfonditi nel NT e che, coerentemente, dovranno guidare la riflessione teologico-sistemica del tema. Si chiarisce, infatti, che per comprendere l'uomo quale oggetto dell'agire salvifico di Dio occorre muovere dal progetto di Alleanza da parte di Dio, di cui l'Elezione sottolinea in particolare il carattere «gratuito».

2.2 Nuovo Testamento

Se la tradizione sinottica non usa mai il termine «*karis*» nel senso di «grazia» sulla bocca di Gesù, di fatto nell'annuncio del Regno si rivela nella persona stessa di Gesù Cristo, il Dio della Grazia, poiché la salvezza è data precisamente nell'incontro con Lui. O. Pesch sintetizza efficacemente questa elementare, ma radicale novità notando che «ora la "grazia" ha un nome» (Pesch 1988, 89).

L'evangelista Giovanni, invece, più che insistere sul termine di *karis* (che usa ad es. nel prologo), propone lo stesso messaggio di amore gratuito divino per l'uomo con le categorie di vita e luce. Emblematica può essere la riflessione della prima lettera:

«Carissimi, amiamoci gli uni gli altri, perché l'amore è da Dio: chiunque ama è generato da Dio e conosce Dio. Chi non ama non ha conosciuto Dio, perché Dio è amore. In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi: Dio ha mandato il suo unigenito Figlio nel mondo, perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato

il suo Figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati. Carissimi, se Dio ci ha amato, anche noi dobbiamo amarci gli uni gli altri. Nessuno mai ha visto Dio; se ci amiamo gli uni gli altri, Dio rimane in noi e l'amore di lui è perfetto in noi. Da questo si conosce che noi rimaniamo in lui ed egli in noi: egli ci ha fatto dono del suo Spirito. E noi stessi abbiamo veduto e attestiamo che il Padre ha mandato il suo Figlio come salvatore del mondo. Chiunque riconosce che Gesù è il Figlio di Dio, Dio dimora in lui ed egli in Dio. Noi abbiamo riconosciuto e creduto all'amore che Dio ha per noi. Dio è amore; chi sta nell'amore dimora in Dio e Dio dimora in lui» (1Gv 4,7-16).

Sinteticamente si possono riconoscere alcuni aspetti fondamentali della dottrina della Grazia:

- *Dio è Amore*: la Grazia, Amore gratuito, si identifica con la persona stessa di Dio;
- *amati per primi*: il contenuto e l'esperienza personale della Grazia è l'Amore gratuito e preveniente di Dio;
- il dono dello *Spirito* e il Suo dimorare nell'uomo come effetto di questa esperienza, declinata nella sua dinamica trinitaria;
- l'amore dei fratelli come frutto della Grazia.

È Paolo, invece, il primo grande teologo della grazia. Il termine stesso compare ben 100 volte nel suo epistolario (solo 55 volte nell'intero NT). Alla luce della propria esperienza personale, l'apostolo parla della grazia come «dell'evento dell'incontro personale con Cristo, in forza del quale l'uomo è liberato dalla schiavitù del peccato e della legge e diviene nuova creatura: "Se uno è in Cristo, è una creatura nuova; le cose vecchie sono passate, ecco ne sono nate di nuove" (2Cor 5,17)» (Forte 1993, 148). Tra i tanti passaggi di Paolo – di cui occorrerebbe analizzare almeno la teologia della lettera ai Romani e ai Galati – prendiamo come esempio efficace *Rom 3,21-24*:

«Ora invece, indipendentemente dalla Legge, viene manifestata la giustizia di Dio, testimoniata dalla Legge e dai Profeti; giustizia di Dio per mezzo della fede in Gesù Cristo, per tutti quelli che credono. E non c'è differenza: tutti infatti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio, giustificati gratuitamente per la sua grazia, per mezzo della redenzione che è in Cristo Gesù».

Ciò dimostra che la grazia parla anzitutto di Dio: è la sua Giustizia, la fedeltà al suo progetto d'amore e si rivela come amore gratuito, immeritato, offerto in Gesù Cristo. L'accoglienza da parte dell'uomo avviene per mezzo della fede ed ha come risultato di rendere l'uomo *giusto*, ossia «inaugura nella vita cristiana uno stile nuovo di libertà» (Sanna 1994, 323).

Tale meta, che è l'*uomo nuovo*, però, non è frutto della scelta di un momento, ma esige un cammino lento e costante: «San Paolo considera tutta la vita cristiana, dal battesimo alla gloria, come un'unione progressiva con Cristo. Essere giustificato è unirsi a Cristo» (Flick 1982, 229-230). Ciò che av-

viene è dunque un'unione dinamica con Lui: la vita cristiana tra giustificazione e glorificazione si svolge «in Cristo Gesù» (espressione che in Paolo ricorre 164 volte, da unire alle molte espressioni col genitivo che esprimono l'unione con Lui).

Per Paolo il punto di partenza di tale itinerario è il battesimo, inteso come l'esperienza fondamentale della comunione con Cristo declinata con una serie di espressioni in cui l'apostolo plasma il linguaggio fino a coniare neologismi: il battezzato è con-crocifisso con Cristo (*Gal 2,19*) muore-con lui (*2Tim 2,11*), con-sepolto (*Rom 6,4*), con-risuscitati... Tale il cammino, poi, tende verso la piena maturità (*Ef 4,13*) attraverso quelle opere buone che Cristo stesso opera in noi: facendoci giusti ci permette di agire da giusti (*Ef 4,15*) sino alla meta che è la Gloria.

Efficacemente, l'esegeta S. Lyonnet sintetizza questo dinamismo:

«il cristianesimo non è innanzitutto una filosofia né un sistema di pensiero: è una vita... a dispetto dell'etimologia, il "discepolo" (dal latino *discere*) non è colui che "impara" un catechismo... No: il discepolo è principalmente colui che entra in contatto intimo con Cristo, lo "segue"... Cristiano per san Paolo è colui che è animato dallo Spirito Santo che, essendo lo Spirito del Figlio, gli dà la filiazione e gli permette di rivolgersi a Dio con lo stesso appellativo di *abbà* di cui si serviva "il Figlio". Ben più che una guida o un maestro che lo diriga o lo istruisca dall'esterno, lo Spirito Santo è un principio d'azione interiore, che "opera in lui l'amore", gli fa dono di amare. Così, "animato" dallo Spirito, agendo in virtù di questo principio interiore, il cristiano è libero» (Lyonnet 1975, 59).

3. Sintesi teologico-sistemica

3.1 La Grazia è Dio stesso

A questo punto sarà ormai chiaro che l'interrogativo non è più «Cos'è la Grazia?», bensì «Chi è la Grazia?». Ritornando alle più antiche definizioni dei padri della Chiesa e, con essi, all'annuncio della Scrittura, anche la teologia moderna ha recuperato il cuore di questa dottrina ribadendo che la grazia è lo Spirito Santo! Dunque una *Persona*, non una «cosa». Avere o perdere la grazia, essere in grazia o meno, in definitiva è una questione di «relazione», non tanto di «possesso». Questa iniziale precisazione è decisiva e carica di conseguenze per ricomprendere la teologia della grazia.

3.2 Grazia e libertà: l'incorporazione

«Se la grazia è Dio stesso... non rimane senza effetto... tra Dio e l'uomo si stabilisce una relazione responsabile che sfocia nella nascita di una nuova creatura». Come avviene? Attraverso l'incorporazione, ossia in una *relazione personale*.

«Come di fatto Cristo ci salva? Qual è il *modo* scelto da lui per renderci partecipi delle ricchezze soprannaturali, che ci ha meritato col suo sacrificio? ... La Redenzione non è una redenzione dal di fuori, ma una redenzione dal di dentro. Egli è l'Amore (1Gv 4,16) e all'amore non basta star vicino e sacrificarsi per le persone amate, ma vuol soprattutto unirsi a coloro che si ama. Per questo non si è contentato di farsi uno di noi; ma ha fatto di ciascuno di noi qualcosa di sé. I sacramenti hanno proprio questo scopo: di incorporarci a Cristo, di "unirci in modo arcano e misterioso a lui sofferente e glorioso" (*Lumen Gentium* 7), di fare di noi altrettanti "cristo" in lui» (Biffi 1974, 129-130).

Tale legame tra l'uomo e Cristo, dunque, è un'*unione personale*. La Parola di Dio esprime il mistero di questa relazione utilizzando diverse metafore: la vite e i tralci; il corpo e le membra; oppure l'essere «*in Christo Jesu*» (164 volte in san Paolo e 24 in san Giovanni). Entro questa pluralità di linguaggio possiamo assumere la categoria di incorporazione a Cristo come cifra sintetica dell'intero dinamismo della grazia.

Concretamente la tesi dell'*incorporazione* afferma «l'unione a Gesù Cristo come essenza della giustizia cristiana»; ossia l'uomo è voluto, pensato e creato in unione a Cristo, anzi per la partecipazione alla sua condizione di Figlio di Dio (Colombo 1970, 1633). Così alcuni Padri della Chiesa:

«Da giudei, pagani, schiavi, eccoci diventati ... che cosa? Angeli? No, ma altrettanti Cristi ambulanti, altrettanti Gesù» (san Giovanni Crisostomo). «Il Cristo ci ha incorporati a sé, ci ha fatti suoi membri. Eccoci in lui divenuti Cristo. Siamo realmente il suo Corpo, in lui dipendiamo dal Cristo, "*Christi sumus*"; più ancora "*Christus sumus*", non solamente di Cristo, ma Cristo stesso» (sant'Agostino).

Per questo, una integrale visione cristiana dell'uomo afferma che Dio crea l'uomo come figlio nel Figlio suo Gesù Cristo. In definitiva, la rivelazione di Cristo ci porta ad affermare dal punto di vista antropologico che la salvezza dell'uomo (o, se vogliamo usare i linguaggi odierni, la sua piena «realizzazione», la sua «felicità», ecc.) è l'unione a Gesù Cristo (*incorporazione*), la quale a sua volta si concretizza e assume la forma della filiazione (ecco il contenuto proprio della *conformazione*: assumere la forma del Figlio di Dio). Se la cifra della conformazione indica l'identità *filiale* dell'uomo – appunto, la forma di Gesù Cristo – la categoria di *incorporazione* permette di evidenziare meglio e più esplicitamente il fatto che si include, sin dall'inizio, la *dimensione sociale* o meglio comunitaria/comunionale dell'uomo: l'uomo è creato in Cristo non *individualisticamente*, bensì *comunitariamente*, in quel corpo che è la Chiesa. Si pensi alla dottrina patristica del «*triplex corpus*» (Cristo, Eucaristia, Chiesa), e alla preziosa riflessione di De Lubac, in *Corpus Mysticum* dove ricostruisce storicamente il legame tra Eucaristia e Chiesa, poiché coglie l'intreccio inscindibile tra la comunione personale dell'uomo con Cristo, con la Chiesa e la sua mediazione sacramentale: la comunione storica (sacramentale ed ecclesiale) è sempre un

evento «spirituale», cioè la conformazione operata dallo Spirito alla Pasqua di Gesù in virtù dell'Eucaristia che costituisce la Chiesa. «In virtù dell'unico pane del sacrificio è dunque chiaro che ogni fedele, comunicando al corpo di Cristo, comunica per questo stesso fatto alla Chiesa».

Dentro questa dinamica relazionale si arriva a concludere che la grazia è *l'identità della persona*, il senso della sua vita, poiché porta a compimento la sua struttura comunione con Dio e coi fratelli (predestinazione). Ciò dimostra che il dibattito storico sul rapporto grazia/libertà è «un falso problema», in quanto la grazia non è alternativa alla libertà, ma al contrario la fonda e ne è il compimento.

3.3 Elementi costitutivi

A questo punto, la tradizione esplicita i due *elementi costitutivi* della giustizia cristiana.

Il dono increato

La Grazia increata è il dono stesso dello Spirito Santo, la sua Persona, che «diventa il vincolo più profondo tra noi e Cristo» (Biffi 1974, 137). Nel momento stesso della giustificazione Dio stabilisce una nuova relazione con l'uomo. È ciò che la tradizione, in linea con la Bibbia, ha efficacemente espresso con il tema della inabitazione, ossia della presenza della Trinità nel credente.

«Il testo più ricco sulla inabitazione dello Spirito Santo è senza dubbio Rom 8,9-16.23... Paolo si augura che i cristiani siano inabitati dallo Spirito Santo perché questa è l'unica condizione per appartenere a Cristo "Se qualcuno non possiede lo Spirito di Cristo questi non è suo" (v. 9). Inabitando in noi lo Spirito comunica al nostro essere la sua stessa vita... È per lo Spirito Santo che abita nel cristiano che diventiamo "figli di Dio" (v. 14). Il battesimo ci ha conferito "uno spirito di filiazione adottiva" (v. 15), per cui sentiamo di poter gridare, come Cristo nei Getsemani e in unione con Lui: "Abba, Padre"» (Biffi 1974, 139-140).

San Giovanni insiste ancor di più sulla relazione di mutua immanenza, per cui «noi siamo in Lui ed Egli in noi». Per questo i Padri, soprattutto greci, chiamavano i cristiani «*teofori*» o «*pneumatofori*». In definitiva, possiamo concludere che l'inabitazione non va intesa «metaforicamente, ma realisticamente» (Biffi 1974, 142). Evidentemente questa affermazione impegnerà nel compito di ripensare la teologia della grazia attorno alla categoria della relazionalità.

Il dono creato

Il dono creato indica la grazia santificante, la modificazione indotta nell'anima dal dono increato. Questa tesi non deriva direttamente dalla Bibbia, ben-

si da concezioni antropologiche della Scolastica, in particolare da Trento che, in risposta alla definizione luterana della mera *non-imputazione*, insiste sull'esigenza di salvaguardare la realtà e l'efficacia della giustificazione. Ma ancor prima, il nucleo si può ricondurre ai temi biblici della rigenerazione, della nuova nascita (Gv 1,13; 1Gv 2,29; 3,9) o dell'uomo nuovo di Paolo (2Cor 5,17; Gal 6,15; Ef 2,10; 4,24; Col 3, 9-11).

3.4 Gli effetti antropologici della Grazia

L'analisi della modificazione reale che la grazia opera nell'uomo conduce ad approfondire gli *effetti* della giustizia cristiana: «l'unione col Cristo, prodotta dal dono dello Spirito Santo, esprime la propria realtà nel rendere l'uomo partecipe della condizione propria del Cristo, in particolare della sua condizione di *Figlio* rispetto a Dio, e quindi della sua *natura divina*» (Colombo 1970, 1637). Lo Spirito di Gesù non produce una generica opera di «divinizzazione», bensì rende *crisiformi*, dunque introduce in Dio con quella relazione particolare propria solo di Gesù. Qui il senso di temi tradizionali: la *filiazione* (cf Rom 8,15.23; Gal 4,5; Ef 1,5) e la *partecipazione alla natura divina* (Gv, 2Pt 1,3-4), poiché «non si tratta che di aspetti particolari di *un'unica realtà*» (Colombo 1970, 1637). Il versante negativo è l'obiettiva incompatibilità con lo stato di peccato, per cui si ricava che al dono della grazia «consegue necessariamente, come suo primo effetto, la remissione del peccato». Per questo, il termine stesso *giustificazione* «indica che la grazia concessa trova nell'uomo uno stato di peccato».

In definitiva, la Grazia si rivela come principio di vita per l'uomo, il cui dinamismo è stato descritto dalla tradizione su due versanti: la remissione dei peccati (Giustificazione) e la filiazione divina adottiva.

La giustificazione: la remissione dei peccati

L'incontro con la grazia opera una reale trasformazione dell'uomo: il divenire con-forme a Gesù Cristo «incide» realmente sulla persona, sia positivamente plasmando in lui un figlio, sia negativamente, ossia liberandolo dal male che lo ostacola, che lo rende «dif-forme» rispetto alla propria identità.

In effetti, «nella situazione storica nella quale ci troviamo il primo effetto è un effetto negativo: la giustizia cristiana non si può realizzare in un uomo peccatore se non liberandolo dal suo peccato (peccato originale e peccati personali). Un po' come la luce che fugge le tenebre...» (Biffi 1974, 154).

La stessa categoria di Giustificazione è un termine tecnico, tipicamente biblico. Esso sintetizza «un evento piuttosto complesso e meraviglioso, mediante il quale Cristo dichiara giusto il peccatore e lo rende veramente tale, trasportandolo dallo stato di peccato a quello di grazia, cioè di favore, di

benevolenza, di amicizia. È l'attimo in cui avviene il passaggio dalla carne allo spirito (Gv 3,5-6), dall'ingiustizia alla giustizia cristiana (Rom 5,18-19), dalla morte alla vita in Cristo (Rom 6,6-7.10-11), dalla schiavitù alla libertà (Rom 6,12), dalla sordidezza alla purezza (1Cor 6,9; Ef 5,26), dalle tenebre alla luce (Col 1,12), dall'uomo vecchio all'uomo nuovo (Ef 4,21), dalla dannazione alla salvezza (Tt 3,4)» (Biffi 1974, 135).

Un simile passaggio è talmente incisivo e reale che Agostino concluderà affermando che Cristo «è un tale medico da non far apparire neppure le cicatrici». Momento storico di particolare approfondimento di questa dottrina fu il Concilio di Trento, in reazione alla posizione luterana.

Il Concilio di Trento (Sessione VI – 13 gennaio 1547)

Il Concilio di Trento è il momento in cui la teologia cattolica fissa la propria comprensione della teologia della Grazia: la controversia con Lutero costituisce l'occasione per unificare intuizioni già presenti nella teologia precedente, centrandoli sulla questione della giustificazione del peccatore.

Il *Decreto sulla Giustificazione* (Sessione VI, 22 giugno 1546-13 gennaio 1547, DS 1520-1583) è un documento ampio, con una presentazione espositiva (non anzitutto di condanna) della dottrina in 16 capitoli, più 33 canoni. Schematizzando, individuiamo cinque blocchi: 1-4. 5-6. 7. 8-15. 16.

Necessità ed esistenza della Giustificazione cristiana (Capp. 1-4: DS 1521-1524)

Il primo capitolo muove dalla condizione umana segnata dal PO (Cap 1, DS 1521): tutti sono peccatori e impotenti a risollevarsi da soli con le forze della natura o con l'osservanza della legge, ma possono essere salvati solo tramite la Redenzione di Cristo (Cap. 2-3, DS 1522-1523) che dona quella «grazia che rende giusti». Si comprende così la «definizione»: «la giustificazione del peccatore è il passaggio dallo stato in cui l'uomo nasce figlio del primo Adamo, allo stato di grazia e "di adozione dei figli di Dio" (Rom 8,15) per mezzo del secondo Adamo, Gesù Cristo nostro Salvatore» (cap. 4, DS 1524). L'accento cade sul cambiamento (*translatio*) reale che avviene nell'uomo: da peccatore a figlio, da figlio di Adamo a figlio di Dio. Il soggetto di tale operazione è uno: Gesù Cristo Salvatore. E concretamente ciò avviene «non senza» il battesimo o «il desiderio di ciò».

Necessità e modi della preparazione alla giustificazione (capp. 5-6: DS 1525-1527)

Recuperando la tradizione, si descrive il cammino spirituale della libertà storica dell'uomo peccatore, dalla preparazione alla giustificazione. È un «processo» che si svolge all'insegna della «grazia preveniente», che «sollecita e aiuta» l'uomo a convertirsi: di fronte alla Grazia, la libertà non viene annullata, ma colta «nella relazione» poiché è attiva (*assentiendo et cooperando*) e può

persino rifiutarsi (*abdicere potest*). Il cap. 6 offre una presentazione «descrittiva», delle *disposizioni* con cui gli uomini si preparano, cooperando alla Grazia: la fede a cui segue il «riconoscersi peccatori», ma anche «la misericordia di Dio», che fonda la speranza e che porta a un iniziale amore per Dio, mettendo in moto un cammino penitenziale che condurrà al battesimo.

La natura della giustificazione (Cap. 7: DS 1528-1531)

Il cuore del decreto definisce l'essenza della Giustificazione: «*non è una semplice remissione dei peccati, ma anche santificazione e rinnovamento dell'uomo interiore, mediante la libera accettazione della grazia e dei doni che l'accompagnano, per cui da ingiusto diviene giusto e da nemico amico, così da essere "erede secondo la speranza della vita eterna" (Tt 3,7)*».

La teologia scolastica insisterà contro Lutero anzitutto sulla «reale modificazione dell'uomo», ribadendo il ruolo attivo del libero arbitrio (*mediante la libera accettazione della grazia e dei doni che l'accompagnano*). Inoltre, va notata la distinzione (non separazione!) tra l'effetto negativo nei confronti del peccato (remissione) e l'ulteriore effetto positivo di santificazione e rinnovamento.

Proprietà della giustificazione (Cap 8-15: DS 1532-1544)

L'ulteriore sezione descrive il dinamismo concreto della vita di grazia: essa non si limita al momento della fede fiduciale (che non comporta crescita, perdita, recupero), ma comprende un complesso di atteggiamenti della libertà umana che, con la sua concreta storicità, introduce nella giustificazione un elemento di drammaticità e di dinamicità: peccabilità anche del credente, necessità di osservare i comandamenti, amissibilità della grazia, ricuperabilità, incertezza dello stato di grazia, crescita, perseveranza nella grazia, ecc.

Il frutto della giustificazione: il merito (Cap 16: DS 1545-1550)

Il capitolo finale, sul discusso tema del merito, supera l'equivoca contrapposizione tra l'iniziativa di Dio e le capacità dell'uomo. Cogliendo l'essenziale della vita di grazia nell'incorporazione, ricorda che tutto ciò che il cristiano compie avviene sotto l'influsso di Cristo, il quale non mortifica la libertà, anzi la potenzia così da rendere meritorie le opere del cristiano.

Infatti, «*lo stesso Gesù Cristo, come il capo nelle membra (Ef 4,15) e la vite nei tralci (Gv 5,15), trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati*» (DS 1546). Non c'è alcun dubbio che l'unica giustizia che salva sia quella di Cristo, ma insieme si rifiuta ogni separazione tra Cristo e noi: «*in tal modo né si esalta la nostra giustizia come se provenisse proprio da noi, né si ignora o si rifiuta la giustizia di Dio. Infatti, quella giustizia che si dice nostra, perché inerendo a noi, ci giustifica, è quella stessa di Dio, perché ci viene infusa per i meriti di Cristo*» (DS 1547).

Su tale presupposto, ossia chiarita la natura cristologica della giustizia, si può argomentare anche la sua relazione all'uomo ossia la reale «inerenza» della giustizia di Dio che viene «infusa» nell'uomo. Così si comprende come l'agire dell'uomo possa divenire realmente meritorio: è precisamente la *virtus* di Cristo, che è la grazia donata all'uomo, a rendere capace l'uomo di operare il bene e di realizzare un agire meritorio: infatti, quella virtù «*sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone e senza la quale non potrebbero per nessuna ragione piacere a Dio e essere meritorie*» (DS 1546).

La filiazione adottiva

Il fatto stesso che Dio entri in una relazione personale con l'uomo, addirittura «incorporandolo a sé», non può non implicare una *mutazione reale* della persona stessa, che diviene così santa. La tradizione ha utilizzato diversi termini per esprimere il versante positivo di questa trasformazione: la partecipazione alla vita divina (2Pt 1,3-7); la divinizzazione, la figliolanza adottiva.

Parlando di divinizzazione si scopre, con meraviglia, che ciò che «Adam» – su istigazione del serpente – pensava di dover «rubare» a Dio o di doversi conquistare, è in realtà il dono che Dio stesso – da sempre – vuole fare ad ognuno. Ma Cristo rivela ancora di più. La predestinazione mostra che il dono non è una generica comunione. Piuttosto, ha un carattere ben preciso: si entra in comunione con Dio nello stesso «modo» di Gesù, da figli.

«l'uomo è stato chiamato alla configurazione con Gesù Cristo e soltanto in essa si compie il disegno di Dio su di lui. L'identità di Gesù si manifesta soprattutto nella sua filiazione divina, nella sua relazione unica e irripetibile con il Padre. Nella misura in cui l'uomo è stato chiamato alla configurazione con Cristo, è stato per ciò stesso chiamato a condividere la sua unica e irripetibile relazione con il Padre» (Ladaria 1995, 130).

Poiché «la filiazione divina è una partecipazione a quella relazione unica e irripetibile che Gesù ha con il Padre» ne deriva che «non è possibile viverla senza la comunione con Gesù» e la conformazione a Lui (Ladaria 1995, 133). Così I. Sanna sintetizza, riconoscendovi la piena realizzazione dell'umano:

«la filiazione divina è la massima dignità e perfezione a cui Dio ha destinato l'umanità. Essa ha primariamente un aspetto cristologico. Gesù Cristo infatti, nella sua condizione di Figlio, è unico e irripetibile, perché solo lui ha la relazione al Padre». Ma «il suo essere uomo diventa paradigmatico per quello di tutti gli altri uomini. Grazie allo Spirito Santo che si concede a noi come Spirito di Gesù, possiamo partecipare tutti nella filiazione divina, che solo lui possiede originariamente». L'esito – si noti – non è una perdita della propria identità né tantomeno un dissolvimento dell'umano nel divino. Piuttosto, in Gesù Cristo stesso si dimostra che «maggior unione con Dio significa maggior realizzazione possibile della propria essenza e del proprio essere creaturale» (Sanna 1994, 326).

Contemporaneamente a questo primo esito se ne ha un secondo (distinguibile solo dal punto di vista logico, ma che in realtà si dà immediatamente e contemporaneamente al primo): la fraternità.

«Una conseguenza pratica molto importante della filiazione divina e della paternità di Dio è la fraternità fra gli uomini. Anzi, secondo san Giovanni (1Gv 4,19-21), la fraternità umana è la verifica necessaria e il riscontro effettivo della filiazione divina». Coerentemente, «il nostro essere personale si realizza, per un verso, nella filiazione rispetto a Dio e, per un altro verso, nella fraternità con tutti gli uomini... La motivazione cristiana della solidarietà tra gli uomini, quindi, affonda le sue radici nel mistero stesso dell'amore divino» (Sanna 1994, 327).

Questa è la concretezza della *incorporazione* che apre il discorso sulla comunione dei santi e sulla dimensione ecclesiale.

L'incontro con Dio genera una storia: la vita secondo lo Spirito

Il dono personale della Grazia «è una relazione nuova con Dio, che trasforma interiormente e sostanzialmente la persona, senza alterarne la sua natura umana», anzi valorizzandola pienamente. Si apre a questo punto il momento dinamico della grazia: il *cammino storico* della giustificazione:

«la chiamata di Dio non si esaurisce in un intervento puntiforme che crea, salva e poi abbandona al proprio destino un uomo... Essa è piuttosto un dialogo, una relazione interpersonale, che trasforma tutti i momenti dell'esistenza dell'uomo in risposte salvifiche, in una storia responsoriale di amore di libertà... La vita di Grazia è, quindi, un itinerario di perfezione, un cammino verso il Regno, un pellegrinaggio di gratuità sotto la guida permanente dello Spirito» (Sanna 1994, 356-357).

Il dono dello Spirito Santo, infatti, produce nell'uomo nuovo una novità di vita, un nuovo *ethos* (Colzani 1992, 138-139), la «vita spirituale», ossia – ed è il senso «cristiano» di tale termine – la vita secondo lo Spirito di Gesù. Il frutto della grazia, così, non è ricercato in alcuni «doni preternaturali», bensì è riconosciuto concretamente nelle *virtù teologali* (Colzani 1992, cap.2). Questa è la manifestazione della grazia nell'uomo. Per questo occorre ricordare – per sé e per gli altri – che l'esperienza della Grazia si dà e genera un cammino, una storia di conversione. In tale itinerario si dovranno tener presenti alcune condizioni.

- La certezza che Dio non abbandona mai l'uomo.
- La coscienza che il rapporto dell'uomo con Dio è fragile, poiché anche dopo la Giustificazione ognuno rimane capace di peccare. La vita cristiana rimane costantemente nella lotta spirituale.
- Il dono di Grazia (inteso coerentemente, come la relazione personale di «amicizia», di comunione tra Dio e l'uomo) può crescere, ma anche esser perso.

- La meta di tale cammino rimane la pienezza dell'*escaton*, nella certezza, però, che l'esperienza della grazia è, sin d'ora, «l'inizio in noi della vita eterna» (Biffi 1974, 135).

Questa, in definitiva, è la vita nello Spirito: il cammino lungo cui ci guida, ogni giorno, lo Spirito di Gesù, lo *Spirito del Figlio*. Così compresa, ormai, non si pone più alcuna alternativa né contrapposizione tra Grazia e Libertà. Al contrario, se ne può concludere che «la libertà appare come il frutto della grazia» (Ladaria 1995, 143) e da questa viene resa capace della sua massima realizzazione. *E questo è Grazia!*

Bibliografia

- BIFFI, GIACOMO - BENI, ARIALDO
1974 *La Grazia di Cristo*, Marietti, Torino.
- COLOMBO, GIUSEPPE
1970 «Grazia», in *Enciclopedia delle religioni*, vol. I, coll. 1612-1646, Firenze.
- FORTE, BRUNO
1993 *L'eternità nel tempo. Saggio su antropologia ed etica sacramentale*, EP, Cinisello B. (MI).
- LÖHRER, MAGNUS
1975 «Azione della grazia di Dio come elezione dell'uomo», in *Mysterium Salutis*, vol. IX, Queriniana, Brescia.
- LUBAC, HENRI DE
1944 *Corpus Mysticum. L'eucaristia e la chiesa nel Medioevo*, Jaca Book, Milano 1982.
- LYONNET, STANISLAS
1963 *Dieci meditazioni su san Paolo*, Paideia, Brescia 1975³.
- PESCH, OTTO HERMANN
1988 *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia.
- SERENTHÀ, LUIGI
1977 «Giustificazione», in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, vol. II, Marietti, Casale Monf. (AL), 235-245.
- SCHILLEBEECKX, EDWARD
1980 *Il Cristo. La storia di una nuova prassi*, Queriniana, Brescia.

Capitolo terzo
Dalla morte alla Vita

Premessa. Il Natale del 1833

1.
Sì che tu sei terribile!
Sì che in quei lini ascoso,
In braccio a quella Vergine,
Sovra quel sen pietoso,
Come da sopra i turbini
Regni, o Fanciul severo!
È legge il tuo vagir.

2.
Vedi le nostre lagrime,
Intendi i nostri gridi;
Il voler nostro interroghi,
E a tuo voler decidi.
Mentre a stornar la folgore
Trepido il prego ascende
Sorda la folgor scende
Dove tu vuoi ferir.

3.
Ma tu pur nasci a piangere,
Ma da quel cor ferito
Sorgerà pure un gemito,
Un prego inesaudito:
E questa tua fra gli uomini
Unicamente amata

.....
.....
4.
Vezzi or ti fa, Ti supplica
Suo pargolo, suo Dio,
Ti stringe al cor, che attonito
Va ripetendo: è mio!
Un dì con altro palpito,
Un dì con altra fronte
Ti seguirà sul monte
E ti vedrà morir.

5.
Onnipotentel... . . .
.....
.....
.....
Cecidere manus.

Intense e drammatiche queste parole di A. Manzoni, capace di dare voce alle risonanze più tragiche del cuore umano di fronte al mistero della morte, smarrito per la perdita della moglie, Enrichetta Blondel, nel giorno di Natale del 1833. Hanno il tono delle lamentazioni bibliche, la forza del grido di Giobbe: l'urlo di un uomo provato dal dolore, ribellione di fronte all'ineluttabile e all'impotenza, preghiera di un credente che lotta col Suo Dio.

Poesia o preghiera?

La morte suona come un interrogativo drammatico, un enigma oscuro. Soprattutto perché, al di là di molte parole, non ci si interroga genericamente sulla «morte» – quasi fosse un concetto o una realtà astratta, esterna a noi. Ma, piuttosto, dietro a tante ricerche, dubbi e paure, sta una percezione – forse inespresa –: la morte degli altri mi parla della mia morte, rammenta la mia. Al di là dell'interrogativo astratto e generico «Cos'è la morte?», si cela in realtà la domanda più acuta e intima, il dramma totale: «Perché *io* devo morire?». Questa è la profondità dell'interrogativo: la morte mi interpella personalmente, mi riguarda. Ne parlo come fosse una cosa oggettivabile, ma ogni volta dovrei dire: *io* morirò. Mi riguarda. Dunque, qual è la *Buona Novella* per me?

1. Il dramma totale

La morte è il «dramma totale» dell'esistenza, che non cessa di interrogare e scuotere l'uomo (cf una panoramica storica in Ariés 1978). Anche i grandi pensatori di tutte le epoche non hanno potuto evitare di misurarsi con questo scomodo dato di realtà: dalla negazione dell'epicureismo («Quando ci siamo noi non c'è la morte, quando c'è la morte noi non siamo più», Epicuro, *Lettera a Meneceo*), al nichilismo di J.-P. Sartre e A. Camus che ne colgono unicamente il «non-senso», che toglie ogni significato all'esistenza («la vita ha la prima parola, ma la morte ha sempre l'ultima... la vita non ha senso, è assurda, è meglio sopprimerla»), sino alla celebre definizione di M. Heidegger: «l'uomo è un essere per la morte». In ogni caso, indipendentemente dalle risposte, si conferma che, in ogni epoca, resta un dato di realtà con cui ineluttabilmente confrontarsi e che la riflessione (teologica o meno) sul mistero del morire umano è intrecciata con la comprensione della vita, dell'uomo e persino di Dio stesso.

In questo contesto, stride ancor di più l'atteggiamento della cultura contemporanea nei confronti della morte, che si trova accomunata in una sostanziale *rimozione* dallo *shock* che la morte può provocare. Sia che venga «spettacolarizza-

ta» attraverso i mezzi di comunicazione, sia che venga emarginata o relegata nella *privacy* dell'ospedale, la morte viene sostanzialmente allontanata dal discorrere comune, dalla vita quotidiana, nella pretesa di potersene liberare o almeno di non doverci pensare! È diventata un moderno tabù, un argomento sconveniente e angosciante, per l'uomo moderno. Ma «egli sfugge il pensiero della morte perché gli sfugge il senso ultimo della vita» (Bonora 1988, 1012-1025).

Un simile cambiamento rende ancor più urgente l'annuncio cristiano, la «buona notizia», anche nel momento drammatico della morte, poiché «alla disumanizzazione della morte consegue necessariamente la disumanizzazione della vita» (Auer-Ratzinger 1979, 85-88). O, come afferma Latourelle, occorre parlarne

«perché la vita ha il senso che noi diamo alla morte. Se la morte è per la vita allora possiamo sperare. Ma se la vita deve finire con un naufragio totale, persone e cose, allora la vita stessa non ha senso poiché non ha sbocchi!» (Latourelle 1990, 817).

2. La riflessione biblica sul morire

Dall'analisi del testo biblico constatiamo l'assenza dell'interrogativo «cos'è la morte?» e pure una alta discrezione nel suo simile «perché la morte?». Piuttosto essa presenta l'esperienza del morire, nella varietà delle sue forme: da quella serena e pacifica dei patriarchi, «sazi di anni», a quella eroica dei martiri, a quella sofferta e angosciante, sino al dramma acuto che Gesù stesso vive (se ne veda una sintetica carrellata in: Bonora 1988, 1012-1025).

Ciò mostra sin dall'inizio la singolarità dell'approccio biblico, che muove non da un interrogativo metafisico ma da un approccio squisitamente esistenziale, che, pur senza escludere riflessioni di carattere generale, rimanga costantemente in ascolto delle esperienze concrete delle singole persone. Significativo al proposito il modo stesso con cui la Bibbia ne parli. L'analisi terminologica dell'AT mostra che la radice ebraica *mwt* su 1000 ricorrenze ben 630 sono nella forma verbale e solo 151 in quella sostantivata (*mawet*); inoltre, «morire» è un'azione dell'uomo (solo in 20 casi si dice degli animali e solo in Gb 14,8 delle piante). Bonora ne conclude:

«La Bibbia, dunque, sembra porre l'accento più sul morire come processo ed evento che sulla morte. Si colloca infatti in una prospettiva esistenziale, concreta, e considera l'evento finale dell'umana esistenza come accadimento umano più che nella sua astrattezza designata dal termine morte» (Bonora 1988, 1014).

Questo modo di procedere rende cauti nella ricerca affrettata di risposte, ma invita ad un ascolto pacato del testo biblico: e forse si propone come provocazione istruttiva, che invita ad accostare ad una ad una le vicende umane del morire, come qualcosa di unico di fronte al quale avvicinarsi con religioso rispetto.

3. L'AT: l'uomo di fronte alla morte

L'esegeta francese P. Grelot e il monaco E. Bianchi (Bianchi 1996 e Grelot 1971) assumono la varietà del discorso biblico riconoscendovi un lento e progressivo cammino nella comprensione di fede. Sinteticamente, si possono riconoscere le seguenti tappe:

3.1 La morte come evento «naturale-biologico»

Un primo ed iniziale livello di lettura della morte è il riconoscimento che, per quanto appaia in contrasto col desiderio di felicità dell'uomo, tuttavia essa costituisca un'esperienza comune a tutte le creature, senza distinzioni. Infatti, l'uomo è creato dalla polvere (*Gen 2,7*) come pure tutte le bestie selvatiche e gli uccelli dell'aria, *plasmati dal suolo* (*Gen 2,19*). La mortalità appare dunque un aspetto costitutivo dell'uomo.

«Uomo e animale sono dunque creature, hanno la stessa origine: non dovranno avere allora anche la stessa fine? Vita e morte non fanno entrambe parte della condizione umana? E la morte non è destino ineluttabile dell'uomo come lo è degli animali?» (Bianchi 1996, 16). «Poi riguardo ai figli dell'uomo mi son detto: Dio vuol provarli e mostrare che essi di per sé sono come bestie. Infatti *la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa*; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti. Non esiste superiorità dell'uomo rispetto alle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso la medesima dimora: tutto è venuto dalla polvere e tutto ritorna nella polvere » *Qo 3,19-20*.

A differenza della visione greca che pensa l'uomo come composto di due elementi (anima e corpo), l'antropologia biblica pensa l'uomo nella sua unità personale, per cui la morte riguarda tutto l'uomo, il cui destino è lo «*sheol*», ossia quel mondo segnato dalla incomunicabilità con Dio e tra gli uomini, in cui i morti sono come «l'ombra di se stessi», i «*refaim*» (*Is 26,19; 14,9; Sal 88,11*), dove Dio non è neppure presente.

Di fronte a questa constatazione l'AT dimostra anzitutto un atteggiamento di *rassegnazione*, poiché la morte appare una *necessità ineluttabile*, da accettare (*2Sam 14,14*). Il giudizio di E. Bianchi, tuttavia, è negativo, poiché vi vede uno stadio iniziale della fede d'Israele, anzi «infantile».

«questo, anziché farci concludere che l'uomo in quel tempo sapeva morire, ci prova proprio il contrario: non conoscendo ancora pienamente la morte, l'uomo moriva come un bambino. Doveva ancora imparare a vedere nella morte il grande nemico da denunciare e di conseguenza era lontanissimo dal presentire una vittoria di Dio sulla morte» (Bianchi 1996, 18).

3.2 La percezione del dramma

A fronte di questa iniziale interpretazione della morte si affianca la perce-

zione del dramma: «l'uomo non può avere della morte che una conoscenza negativa, in contrasto con la vita terrena e la sua felicità»:

«quando si tratta dell'uomo, la morte non può essere ridotta ad un fatto "naturale" come gli altri, conseguenza di leggi fisiche fisse in base alle quali il suo essere corporale deve dissolversi. Qualcosa nell'uomo si ribella a questa fatalità ed è appunto questo qualcosa che lo costituisce come persona. "Non c'è una morte naturale. Tutti gli uomini son mortali: ma per ogni uomo la sua morte è una disavventura e, anche se egli la accetta e vi consente, una violenza assurda" (S. de Beauvoir)».

La morte è in contrapposizione col desiderio di vita dell'uomo. Anziché come un evento «naturale» è percepito drammaticamente come un assurdo. Emerge l'opposizione tra morte e desiderio di vita, che genera angoscia (*Gb* 9,25-26; 14,1-12; 17,11-16) e scatena la domanda:

«c'è qui la lucida visione di una situazione cui l'uomo non può sfuggire: da un lato, una sete inestinguibile di felicità e di vita; dall'altro, la certezza di essere inghiottito nell'oscurità della morte. Lo sheol non è solo l'antitesi di Dio, è anche una potenza ostile all'uomo. Ma perché Dio permette ad essa di portare a compimento in tutta libertà la sua azione? Perché Dio ha destato nella sua interiorità un desiderio destinato a rimanere irrealizzato, una speranza che la morte viene violentemente a stroncare?» (Grelot 1971, 55).

Il confronto tra l'innata volontà di vita che l'uomo porta in sé e la necessità ineluttabile della morte porta all'esplosione del dramma che non si accontenta dell'accomodante interpretazione «naturale» dell'evento. Anzi, proprio l'esperienza delle fede ne acutizza il contrasto:

«di fatto, nella rivelazione biblica, *soltanto* la vita è un dono di Dio. Senza dubbio nella sua provvidenza sovrana Dio ha stabilito che l'uomo deve morire "tu sei polvere e in polvere ritornerai" (*Gen* 3,19). Ma ciò non toglie che l'uomo, in virtù della tensione che Dio stesso ha posto nel suo essere senta la morte come una necessità contro natura, quando si tratta della morte di persone care o della propria... L'uomo vi intuisce invece una Potenza misteriosa, una presenza malefica, che si oppone all'esigenza più profonda del suo essere» (Grelot 1971, 47).

Progressivamente la fede in Dio porta a pensare che la necessità della morte «è così antitetica al disegno misericordioso del creatore che si deve vedervi l'impronta del mistero del Male, presente attivamente nel mondo». Ciò conduce ad approfondire il rapporto della morte col peccato.

3.3 Morte e peccato

Il contrasto evidente tra il dono di vita di Dio e l'esito della morte porta progressivamente il credente a scoprire che il mistero di questo dramma non è pie-

namente comprensibile se lo si disgiunge dalla realtà del peccato. La comprensione della morte cresce, invece, con la conoscenza del peccato, anzi con la conoscenza di Dio, poiché conduce alla rivelazione che «la morte è entrata nella creazione non per volontà di Dio, ma strettamente legata al peccato, alla disobbedienza» (Bianchi 1996, 19). Ciò è esplicitamente affermato dalla Sapienza:

«non provocate la morte con gli errori della vostra vita, non attiratevi la rovina con le opere delle vostre mani, perché Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli infatti ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte» (Sap 1,12-14).

«Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono» (Sap 2,23-24).

Progressivamente, dunque, il credente scopre che il morire appare «non soltanto *non voluto da Dio*, ma come *non naturale*, come il frutto del peccato, cioè di una scelta operata contro Dio» (Bianchi 1996, 21): è una realtà *anti-umana*. Anzi, *contro Dio stesso e il suo progetto*.

3.4 La Speranza nella/di fronte alla morte

Man mano cresce la conoscenza di *Jhwh*, si impone anche la speranza. Qui si sperimenta il criterio genetico della fede di Israele, che arriva alla comprensione di una vita al di là della morte non a partire da una riflessione razionale, bensì alla luce dell'esperienza della salvezza. È la conoscenza progressiva di *Jhwh*, come il Dio della vita, che conduce ad una comprensione sempre più autentica del senso dell'esistenza e, coerentemente, anche della morte! «È stata l'esperienza della vita in cui Dio si mostrava salvatore, riscattatore potente nei confronti del credente a costringere l'israelita alla meditazione sul rapporto fra Dio e la morte» (Bianchi 1996, 35).

«La morte gli è apparsa come minaccia al "suo vivere fino alla vecchiaia e alla sazietà dei giorni", una frode dei giorni assegnatigli e una presenza di fatto operante già nella durata della vita attraverso l'esperienza della miseria, della malattia, della vergogna, della disgrazia, della fame, della privazione. La fede però nel Dio che è la fonte della vita (cf Sal 36,8-10) gli ha impedito di rassegnarsi di fronte a questo evento che ha finito per sembrare una contraddizione radicale dell'opera di Dio, un assurdo rispetto al compimento delle sue meraviglie operate per viventi. Com'è possibile che il Signore, che ha strappato un popolo dall'oppressione in Egitto, che lo ha sostenuto nel cammino del deserto dandogli da mangiare e da bere e dunque lottando contro la sua morte permetta poi che ciascuno dei membri di questo popolo ritorni alla polvere, magari in modo improvviso, alla metà dei suoi giorni o addirittura quando, ancora bambino, riceve su di sé tutte le speranze di quelli che lo hanno generato? Colui che ha agito contro l'Egitto con braccio disteso, procurando la morte ai primogeniti di quel paese ma risparmiando i primo-

geniti di Israele, non è capace di tentare una lotta contro la morte, contro lo Sheol? La contraddizione fra storia di salvezza di un popolo e la sorte finale di ogni credente era troppo forte: a poco "a poco l'israelita ha finito per protestare contro la morte, dichiarandola il suo grande nemico e supplicando il suo Signore di mettere fine a questo scandalo. È così che lentamente ma con tenacia la speranza si è fatta posto anche nell'evento della morte; non poteva essere altrimenti: solo Dio è il Signore, e solo Lui dispone della morte per ratificarla o per impedirla. E quando anche la morte sopraggiunge, avrà per questo l'ultima parola?... Sì, è stato davvero un lungo cammino, sono stati necessari molti eventi di morte e di distruzione, interi olocausti del popolo di Dio, ma alla fine Dio è stato riconosciuto come vincitore della morte, capace di risuscitare quelli che sono nella polvere e di strapparli dalla gola divorante dello Sheol» (Bianchi 1996, 34-35).

Questa è la logica sottesa alla fede dell'orante: se Dio ha una sovranità assoluta, contro gli dei e gli idoli, non potrà fare qualcosa contro la morte? Nel *Salmo 49* diviene speranza audace: «Dio potrà riscattarmi, mi strapperà dalla mano della morte», e il *Salmo 16* la esplicita: «*per questo gioisce il mio cuore, esulta la mia anima, anche la mia carne riposa sicura: perché tu non abbandonerai la mia vita allo Sheol non lascerai che il tuo santo veda la fossa*» (vv. 9-10). «Ormai l'israelita sa confidare in Dio e abbandonarsi a lui per il presente prima della morte e per il futuro dopo la morte. Non che abbia acquistato una visione chiara e sicura dell'al di là, ma quel che per lui è certezza è la comunione con Dio in ogni situazione, anche oltre la vita: non ha più paura della morte, perché quel momento è ormai secondario rispetto all'intimità con Dio che non può venire meno» (Bianchi 1996, 36-37). Si noti la precisazione: la comunione con Dio è ciò che dà pace e speranza!

Un simile cammino di conoscenza di Dio e di progressiva scoperta del senso della vita e, dunque, della morte avviene solo col tempo. L'apocalittica evoca il trionfo di Dio sulla morte: *molti di quelli che dormono nella polvere si risveglieranno: gli uni per la vita eterna, gli altri alla vergogna e all'infamia eterna* (*Dan 12,1-2* e cap. 7). Nel libro dei Maccabei i martiri confessano la certezza della vita eterna: «Tu ci strappi dalla vita presente; ma il re del mondo farà risorgere per una vita eterna noi che siamo morti per le sue leggi» (*2Mac 7,9s*).

«Siamo al culmine della rivelazione veterotestamentaria: l'uomo ha ormai imparato a morire nella speranza della risurrezione... Tutto quello che era enigma intorno alla morte, con Gesù diventa mistero e mistero d'amore» (Bianchi 1996, 41).

3.5 Conclusione sull'AT

La rivelazione dell'AT, entro una pluralità di elementi, evidenzia lo sviluppo progressivo di un itinerario di fede: quanto più si conosce il volto di Dio tanto più si comprende la realtà della morte. Si rivela che *Jhwh* è il Dio della vita e, per questo, si può riconoscere la morte come «non sua», anzi come anti-

tetica al suo progetto. La ricerca di risposta conduce a un duplice esito: da un lato, la fede nella risurrezione, dall'altro la meditazione sapienziale che scagiona Dio dall'origine del male, poiché ha fatto tutto «*tob*». Per la Scrittura il male e la morte conservano un aspetto enigmatico, ma inequivocabilmente rivelano come un dato certo la bontà di Dio.

4. Il NT: la risposta di Gesù

4.1 *L'agire di Gesù in lotta col male*

Il volto di Dio si rivela definitivamente in Gesù: dunque, in Lui cerchiamo luce per comprendere il mistero della morte.

Anzitutto nella sua vita *Gesù si rivela in lotta contro il potere del male*, le malattie e la morte stessa. Partendo dalla concezione biblica della malattia come dominio della morte sull'uomo, si potrebbe già dimostrare che ogni guarigione operata da Cristo manifesta la presenza di una forza capace di trionfare sulla morte: «In questa prospettiva la morte umana non è un evento fortuito, privo di senso, ma una manifestazione della potenza di Satana sul mondo peccatore, allo stesso modo che le malattie e le infermità. È precisamente per opporsi a questa potenza nelle sue diverse manifestazioni che Gesù interviene. La sua lotta contro Satana è indissociabile dalla lotta contro la Morte: le due realtà, infatti, si identificano».

4.2 *Gesù di fronte alla morte dell'amico*

Dentro questo combattimento, un momento rivelativo è il racconto della morte di Lazzaro (Gv 11,1-44). Giovanni coglie Gesù davanti alla tomba dell'amico, registrandone con finezza i sentimenti, sullo sfondo dei vari atteggiamenti che animano quel corteo funebre: i discepoli che non comprendono (v. 8), le sorelle cariche di speranze deluse (vv. 21, 32), i giudei critici e distaccati (v. 37). Ma Gesù reagisce così:

«Gesù allora quando la [Maria] vide piangere e piangere anche i Giudei che erano venuti con lei, *si commosse profondamente, si turbò* e disse: "Dove l'avete posto?". Gli dissero: "Signore, vieni a vedere!". *Gesù scoppiò in pianto*».

Gesù piange per la morte del «suo amico» (v. 35). Ciò ne mostra l'autentica umanità e apre uno scorcio inatteso sul cuore di Dio, così da far esclamare con verità: anche Dio piange di fronte alla morte!

Ma questa prima emozione, che colpisce immediatamente, suggerendo una immediata sintonia di Gesù con le risonanze del cuore umano, non deve far trascurare la seconda, apparentemente simile, descritta con quel «*si commosse profondamente e si turbò*» (v. 34). Solo una ripetizione? In realtà, lo

sguardo attento dell'evangelista vuol rivelare ben altro nel cuore di Gesù. Infatti, il termine greco (*embrimesato to pneumati*) indica non una semplice «commozione», ma una reazione molto forte. Letteralmente significa: «sbuf-fare, fremere, sdegnarsi»; un semitismo che indica una vera e propria reazione di rabbia! Per Giovanni, in definitiva, Gesù – che è Dio – «si arrabbiò profondamente» di fronte alla morte.

In Gesù vediamo non solo un Dio in pianto dinnanzi alla tomba, ma anche in un fremito di rabbia, in un sussulto di stizza rispetto a quell'epilogo. Gesù piange e si adira. Dolore e rabbia abitano anche il cuore di Dio di fronte alla morte. Segno, forse, che anche Lui si trova innanzi a qualcosa che non ha voluto? Così almeno scrive sant'Ambrogio, che già si era accorto di questo frammento:

«Forse per questo è triste: perché, dopo la caduta di Adamo, era necessario che noi lasciassimo questo mondo con un passaggio siffatto, dovendo morire ineluttabilmente: "Dio non creò la morte e non gode per la distruzione dei viventi" (*Sap* 1,13) e per questo prova ripugnanza per una cosa che non ha creato».

4.3 Gesù di fronte alla propria morte

Il combattimento con questo nemico ha il suo sbocco nel morire di Gesù:

«non è tuttavia in virtù di questi miracoli strepitosi che Gesù sconfigge definitivamente la Morte, ma piuttosto perché la affronta nel suo stesso dominio "Poiché i figlioli hanno comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe, *per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte aveva il potere, cioè il diavolo* e affrancare quanti per timore della morte durante tutta la vita erano soggetti a schiavitù (*Eb* 2,14-15)» (Grelot 1971, 65).

È evidente che, per Gesù, la morte è un *nemico*, un dramma contro cui lottare. Pertanto la riconduce non a Dio, bensì al *diabolos*. Il suo ministero è stato fino all'ultimo contro costui e contro un simile dramma. Una tale convinzione è ribadita anche in *1Cor* 15:

«Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo... Bisogna infatti che egli regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. *L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte*, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi» (*1Cor* 15,20-27).

Per questo anche Gesù ha vissuto la morte come un dramma: non tanto un evento *naturale*, ma «come rottura di ogni comunicazione dovuta al peccato». Gesù è certamente attivo e si consegna per obbedienza alla volontà del Padre (*Mc* 8,31-33), ma quanto avviene non è legato solo a questo, c'è in atto anche l'agire del male, l'ora delle tenebre (*Lc* 22,53): «il peccato del mondo raggiun-

gerà la sua radicale espressione con la condanna a morte del Figlio di Dio. In quel momento Satana sembrerà trionfare e la Morte sconfiggere chi aveva la pretesa di sconfiggerla. In questa situazione tragica l'atteggiamento di Gesù è complesso e contrastante con quello freddamente sereno di un Socrate e per niente avvicicabile all'atarassia stoica. Gesù è preda della paura e dell'angoscia e prova una indicibile tristezza».

L'interpretazione che Gesù dà della sua morte

Cos'è stata la morte di Gesù? La risposta più adeguata viene sia dalle sue parole (quelle con cui ha preannunciato il suo esito cruento e quelle durante la passione) sia dai suoi gesti (uno per tutti l'ultima cena). Nella logica di sviluppo dell'AT, però, dovremmo dire che Gesù Cristo risponde definitivamente al mistero della morte poiché rivela pienamente il volto di Dio.

La parabola dei vignaioli: Mc 12,1-12

Tra i discorsi che annunciano e, insieme, danno la chiave di lettura della sua morte, sta questo testo:

«Dio, che ama la vigna-Israele e vuole da lei frutti di vita secondo l'Alleanza stipulata, ha mandato tanti servi a visitarla ma questi sono stati percossi, bastonati, uccisi. Nel suo grande amore pensa allora di inviare suo figlio, l'unico e il prediletto, sperando così un ravvedimento, ma "al solo vederlo" decidono di ucciderlo» [...] «Questa è l'ultima lettura pubblica che Gesù fa della sua morte imminente: essa non è fatale, non è sete di morte da parte di Dio, ma è necessaria come conseguenza inevitabile dell'amore di Dio per gli uomini e dell'amore del Figlio che obbedisce al cuore del Padre. Il Padre doveva tentare tutto per amore della vigna; il Figlio, conoscendo il cuore del Padre, doveva assecondarlo in tutto; gli uomini potevano accettare questa visita o rifiutarla» (Bianchi 1996, 47).

Importante una simile parabola, poiché mostra il significato che per Gesù aveva la sua morte. Basti evidenziare i protagonisti del dramma nei ruoli specifici:

il PADRE: è lui il padrone che fa di tutto per la vigna-Israele, nonostante il rifiuto e che manda il figlio convinto che «avranno rispetto per mio figlio». Il padre, dunque, *non* lo manda a morire, ma a rinnovare l'alleanza con il suo popolo;

il FIGLIO: totalmente *con-corde* col Padre. Il Figlio sa che la volontà del Padre è questo sentimento di amore – unicamente questo, insistito, immutabile –: dunque, questa è la volontà che segue. Ciò che chiede il Padre a Gesù, non è affatto di andare a morire, bensì di attuare questo piano d'amore, nonostante il rifiuto. Non è forse ciò che si rivela sulla croce? In sostanza, non si tratta di una volontà che Gesù muoia, ma della rivelazione unica e insuperabile dell'amore che Dio ha – ed è! – per l'uomo;

i VIGNAIOLI: di fronte all'offerta d'amore di Dio Padre l'umanità ha storicamente risposto con rifiuto. Questo è il motivo reale della morte di Gesù.

L'ultima cena: Mc 14,17s

Nel cuore della Pasqua, Gesù rivela il senso che attribuiva alla propria morte con un gesto unico:

«quel pane era la carne-corpo di Gesù e quel vino il suo sangue violentemente versato, entrambi offerti in sacrificio per molti. Così egli offre la sua vita e la sua morte, *concludendo un'alleanza* nel sangue, sangue che è la vita consegnata, data, partecipata ai dodici che rappresentano il resto di Israele. Liturgicamente Gesù dà un senso pieno e definitivo alla sua morte: con il sangue ingiustamente sparso, offerto in sacrificio *egli unisce gli uomini a Dio* e quell'evento è la nuova Pasqua» (Bianchi 1996, 49).

Nuovamente il senso che Gesù attribuisce alla sua morte non è «volontà, da parte del Padre, che Gesù muoia», né «una soddisfazione», ma piuttosto un atto di *comunione*, per fare alleanza tra Dio e l'uomo. Gesù entra persino nella morte per mostrare all'uomo che neppure l'estremo rifiuto da parte dell'uomo (il più alto che poteva osare: ucciderlo) non muta il progetto d'amore del Padre. In altri termini, è la conferma che la predestinazione è *l'unica* volontà del Padre nei confronti dell'uomo ed ora si attua. In definitiva, lo scopo della morte di Gesù non è tanto la riparazione, ma la costruzione della comunione. Il Padre *non vuole la morte di Gesù*, ma egli stesso la patisce come conseguenza del rifiuto dell'uomo e la vive come rivelazione della propria assoluta, unilaterale volontà di amore.

4.4 Le parole di Gesù morente

Tra i tanti ulteriori riferimenti possibili nella Pasqua (si pensi al Getsemani), indichiamo ancora solo le ultime parole di Gesù in croce: il grido (Mc 15,37); il perdono (Lc 23,34); Oggi sarai con me (Lc 23,39-43); la parola alla donna (Gv 19,26-27); Dio mio, perché? (Mc 15,34); ho sete (Gv 19,28); Padre nelle tue mani (Lc 23,46); tutto è compiuto (Gv 19,30). (per un commento cf: Bianchi 1996, 53s).

Con la sua morte si raggiunge il «telos», la fine e il compimento del progetto del Padre: poiché si è raggiunto l'*agape*, l'amore divino. Per questo la Pasqua è il centro ed il culmine della Rivelazione cristiana: mostra definitivamente e pienamente che il volto di Dio è Amore. In questo modo, rivelando che Dio ama sino alla fine, Gesù affronta e vince anche il dramma della morte, entrando nel suo stesso abisso.

4.5 La risurrezione

La Pasqua di Gesù non si chiude il venerdì santo, bensì il mattino della risurrezione: questo è il sigillo della sua vita, come esprime il grido di vittoria dell'Apocalisse:

«Io ero morto ma ora vivo per sempre e ho potere sulla morte e sugli inferi» (Ap 1,18).

In definitiva, la bontà della pretesa di Gesù Cristo, la verità della sua rivelazione di Dio e dell'annuncio d'amore insistito sia a parole che coi gesti pasquali (e prepasquali), è sigillata dalla Risurrezione, conferma del Padre su quanto il Figlio ha compiuto. Questo è veramente il volto di Dio, il Suo progetto. Questa è la parola ultima di Dio: la Risurrezione! Ossia, la Vita! Gesù muore affidandosi al Padre e questi rivela che l'ultima parola non è la morte, ma la vita, non la croce, ma la Risurrezione. È la risposta invocata dai salmi. È l'intervento sperato dai giusti, fiduciosi nel Dio dell'Alleanza. Ora, in Gesù è un fatto e una certezza.

In conclusione, la Pasqua di Gesù rivela pienamente il volto di Dio, come il Dio della vita. In questo modo, rivela il senso della vita e, coerentemente, anche quello della morte. La Pasqua non termina il venerdì santo, ma il mattino di Pasqua: questa è la risposta alle nostre attese.

5. La morte del cristiano: con-morire con Cristo

È precisamente la Pasqua di Gesù, mistero di morte e Risurrezione, a mutare radicalmente la morte e il morire del cristiano: «Ormai il cristiano può vivere la morte!» (Bianchi 1996, 59).

«Quando Gesù muore si può affermare che la morte, pur senza perdere il carattere esistenziale che le è proprio nel mondo sottomesso al giudizio di Dio *cambia radicalmente di significato* in virtù di colui che ne ha fatto l'atto supremo della propria esistenza terrena: il Figlio di Dio venuto nella carne. La morte cessa di essere il segno della potenza di Satana sul mondo in ragione del peccato al quale essa strettamente era connessa fin dalle origini per divenire via di accesso alla vita eterna con Dio» (Grelot 1971, 74)

In questo senso, la morte non è divenuta buona, ma in essa si è aperta una possibilità di viverla. Non si propone una visione «addolcita» della morte: il dramma e l'angoscia del Getsemani si propongono semmai come conforto per i momenti in cui noi stessi ci troveremo. Piuttosto, Gesù ha definitivamente mostrato il volto di Dio, come Dio della vita: anche oltre la morte; come il Signore dell'Amore anche oltre il nostro rifiuto! Il Dio che ha sognato quel piano di predestinazione lo ha tenacemente perseguito e realizzato! Così l'uomo ha appreso il *senso della vita*: un cammino di comunione con Dio e con i fratelli.

Ma, coerentemente, il senso della vita rischiarava il *senso del morire*: esso era e resta legato al peccato. È l'estremo sforzo del *diabolos* – il divisore! – di separarci da Dio e dagli altri, poiché fa percepire la morte come l'estrema solitudine e abbandono. Smascherata, però, nel suo inganno maligno, la morte può essere affrontata e vinta: *con e come* Gesù Cristo. «Dall'evento della croce in

poi la morte ha cambiato il suo significato perché ormai si compie e si attua con il Cristo in una comunione che non può essere mai spezzata... l'amore più grande della morte, più forte della morte e degli inferi (Ct 8,6) può farci gridare che nessuno ormai ci separerà dall'amore di Cristo (Rom 8,37-39)» (Bianchi 1996, 61).

C'è un solo cristiano di cui il NT racconta la morte: Stefano. Non a caso *Stefano muore come Gesù*. Per questo il credente cerca di vivere la morte «come Gesù». È soprattutto Paolo a scrivere su questo tema, invitando il cristiano a viverla come Gesù, senza subirla come si trattasse di tragica fatalità, ma cercando di farne il compimento della vita, un'attestazione del nostro amore per Dio.

«La morte del corpo conserverà per noi gli stessi caratteri che comportò per Cristo: conosceremo la medesima angoscia, la medesima paura, il medesimo terrore di sprofondare nell'annichilimento dell'essere. Tuttavia, *dopo la croce, la morte ha cambiato senso, perché la viviamo con il Cristo*: questa comunione con Lui e per mezzo di Lui con Dio di cui già in questo mondo abbiamo esperienza, non può essere soppressa da quell'atto supremo di amore che ci farà morire nel Signore» (Grelot 1971, 80).

6. La riflessione teologica

Dentro una storia troppo ampia, raccogliamo solo due spunti, in tensione tra loro.

Anzitutto, il *modello classico* vede prevalere la linea interpretativa che collega la morte *direttamente* al peccato, nel senso che il peccato avrebbe causato la morte, mentre, senza il peccato, la morte (in senso stretto, ossia la morte biologica/corporale) non sarebbe neppure esistita. Non ci sarebbe stato il decesso bensì una trasposizione dell'uomo nella Gloria di Dio: (Gozzelino 1991, 422-423). Una simile visione parte da una interpretazione letteralistica di Genesi e da una lettura storicizzante dello SO e dei «doni preternaturali», per cui l'immortalità costituiva un dato di fatto per l'uomo. In questo senso ne era seguita una interpretazione rigidamente causale rispetto al PO: è il PdA ad aver causato l'*esistenza* stessa della morte.

Rispetto a questo modello si comprende la preoccupazione moderna di recuperare la dimensione «naturale» del morire: in quanto appare una necessità propria della finitudine umana. Questo primo tentativo, evidenziato ad es. da T. de Chardin e G. Martelet, ha il pregio di recuperare ciò che la tradizione trascurava, ma il limite di perdere ciò che quest'ultima affermava, ossia il ruolo del PO.

7. Appunti per un discorso teologico sulla morte

Più che una sintesi conclusiva, una pista che possa ordinare una riflessione teologica sulla morte e orientare la ricerca.

1. *Dio*. Il punto di partenza è il volto di Dio, che si dimostra il Dio della Vita. Con la Pasqua di Gesù Dio rivela pienamente e definitivamente se stesso, mostrandosi come il Signore della Vita. Per questo, alla luce dell'agire divino e del suo progetto – la predestinazione – occorre partire dal primato della vita: Dio è il Dio dei viventi, non dei morti. Questo è il senso della creazione ed è il contenuto della volontà divina. È impensabile che Dio abbia propriamente «creato» la morte: come il cosmo è il trionfo sul caos, così la vita è il trionfo sulla morte. Caos e morte non sono creati da Dio... Non si può, dunque, dire che Dio crei tanto la vita quanto la morte, come se fossero due elementi del mondo da Lui voluto: «Dio è l'amante della vita» (*Sap* 11,26) e tutta la Bibbia è persuasa che «Dio non ha fatto la morte» (*Sap* 1,13). E alla fine «non vi sarà più morte» (*Ap* 21,4). La morte a causa del peccato è il doloroso ritorno alla terra, nella direzione inversa alla creazione.

Coerentemente questo dev'essere il punto di partenza, il *primum*: altrimenti la morte non diviene comprensibile. Anzi, condizionerebbe la comprensione del senso della vita, poiché diverrebbe il baricentro – emotivamente e drammaticamente catalizzante – attorno a cui ricomprendere il senso della vita, di sé e di Dio stesso. Ma ciò ne pregiudicherebbe la comprensione. La predestinazione, in definitiva, si conferma teologicamente come il dato primario; allora la morte può e deve essere ricompresa a partire da questo e non viceversa.

2. In questo orizzonte, la morte conserva una certa dimensione «*naturale*»: se ne può parlare, in un certo senso, come di un evento biologico connaturale all'esistenza umana. Infatti, rimane una dimensione costitutiva ed ineludibile della persona, in quanto appartiene alla finitudine dell'uomo. Non è «prodotta» direttamente dal peccato.

3. *Finire e morire*. Tuttavia, la morte nella sua identità rigorosamente intesa, quale esperienza antropologica, quale dimensione prettamente umana, svela tutta la sua natura drammatica. Rimane un evento angosciante: è percepita come perdita di sé, come smarrimento totale e definitivo. Qui si coglie l'identità ultima della morte che non è semplice esperienza del *finire*, legata alla condizione limitata di ogni esistente. Piuttosto, il *morire* è esperienza prettamente antropologica: è l'uomo che muore, lui solo fa questa esperienza (Sanna 1994, 416-417).

In questo senso si rivela decisiva la connessione della morte al peccato: non si comprende solo come un mero dato biologico, ma è determinato dall'esperienza della libertà. Questa ne caratterizza la connotazione antropologica. In questo senso la tradizione cristiana afferma che la morte si comprende in relazione al peccato. Questo, però, non ha dato origine al finire dell'uomo, ma ne ha determinato la connotazione drammatica ed angosciante. Il trapasso da questo mondo all'eternità ora è colto come tragico pericolo di perder-si, la paura del nulla e dell'annientamento. Ma ciò è esattamente frutto del peccato, una percezione della realtà in cui è evidente la difficile e scarna comunione tra Dio e l'uomo.

In questo senso, appare più rigoroso distinguere tra il mero *finire* biologico,

corporale – proprio di ogni atomo dell'universo, come afferma T. de Chardin – dal *morire*, esperienza prettamente antropologica. Qui interviene l'influsso, il condizionamento reale e drammatico del PO, che ha reso la percezione di questo momento della vita umana un evento angoscioso e fatale. A causa del peccato, infatti, l'uomo non si trova in comunione con Dio e questa situazione ha un riflesso rilevante su tutta la percezione della realtà. In questo senso, una visione della morte che la riduca ad un mero fatto biologico tende a trascurare e a mistificare la figura del male insita nella morte, che resta un male. Certo, il peccato non produce la morte, ma il modo di viverla. Non introduce un *novum* nella vita, bensì una percezione nuova di essa: ed una percezione distorta e difforme rispetto all'intenzione originaria e benevola di Dio.

Ne può esser, in qualche modo, un segnale opposto l'esperienza dei santi, i quali vivono una tale coscienza della comunione con Dio da poter vivere questo trapasso come «*dies natalis*», come momento di comunione e non di separazione.

4. «*Il morire con Cristo*» (Rm 6,3-4): l'annuncio cristiano sulla morte. Con Gesù Cristo abbiamo la rivelazione piena della vita – in tutta la sua ampiezza: anche eterna; e nella sua sensatezza: una vita spesa nell'amore – e, per questo, anche della morte. Significativamente, tale rivelazione avviene nella sua stessa morte, centro della stessa rivelazione. Questo dato rivela che il morire, pur apparendo come il momento drammatico dell'annullamento dell'uomo, in realtà può essere vissuto come il suo compimento. Nel luogo della massima esperienza della perdita di sé e della lontananza da Dio, Gesù rivela la massima attuazione dell'uomo – certo, non nell'ordine del successo bensì nell'ordine dell'amore – ed il compimento dell'esperienza di fede: l'incontro con Dio.

Qui si apre lo spazio per la vita cristiana: come il cristiano affronta la morte? Ciò che è – e resta! – un dramma può essere vissuto con senso. La Pasqua di Cristo non ha tolto la necessità di morire né il suo nesso col male. Pertanto sarebbe una mistificazione l'affermare una bontà della morte, quasi fosse scomparso il suo legame con il peccato. Tutt'altro. Ciò che invece Gesù ha fatto è stato attuare la possibilità di vita anche nella morte. Non ha stravolto l'ordine storico, ma dall'interno dell'esperienza del male – che resta tale – ne ha attuato la sconfitta.

Ora, per il cristiano il morire con Cristo significa vivere la medesima esperienza pasquale di vittoria del male e della morte nella propria carne. Ognuno è chiamato a «passare» attraverso questa ultima prova da parte del male – estremo tentativo del *diabolos* di separarci da Dio – uscendone vincitori con Cristo. È l'estremo momento in cui dichiarare la nostra fede nel Padre: «Padre nelle tue mani abbandono il mio spirito». È il definitivo affidamento alla vita: poiché questa continua.

5. VITA. L'ultima parola cristiana sulla morte è come la prima: la vita, la Risurrezione. Questa è la conferma, la certezza che Dio – il Padre di Gesù Cristo – è il Dio della vita e non della morte: «perché cercate tra i morti il Vivente?».

8. Conclusione

Di fronte al volto di Dio, il credente scopre il senso della vita e della morte. La Pasqua di Cristo ha definitivamente aperto una nuova speranza, anzi una certezza, in forza della quale oramai si può dire che l'ultima parola non è più la morte, ma la Vita. Una parola da dire con quello stesso grido di esultanza con cui Paolo chiude la sua riflessione sulla morte:

*«Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura:
La morte è stata ingoiata per la vittoria.
Dov'è, o morte, la tua vittoria?
Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?
Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo!» (1Cor 15,-57).*

Bibliografia

- ANCONA, GIOVANNI
1990 *Il significato escatologico cristiano della morte*, PUL, Roma.
- ARIÈS, PHILIPPE
1978 *Storia della morte in occidente: dal Medioevo ai giorni nostri*, BUR, Milano.
- AUER, JOAHNN - RATZINGER, JOSEPH
1977 *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979.
- BIANCHI, ENZO
1983 *Vivere la morte*, Gribaudi, Milano 1996⁵.
- BONORA, ANTONIO
1988 «Morte», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, san Paolo, Cinisello B. (MI), 1012-1025.
- 1985 *Credere Oggi* 29/5 (1985).
- GRELOT, PIERRE
1971 «L'uomo di fronte alla morte», in *Dalla morte alla vita*, Marietti, Torino 1975, 40-84.
- KÜBLER-ROSS, ELISABETH
1976 *La morte e il morire*, Cittadella, Assisi.
- LATOURELLE, RENÉ
1990 «Morte», *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella Ed., Assisi, 816-819.
- LÉON-DUFOUR, XAVIER
1979 *Di fronte alla morte. Gesù e Paolo*, LDC, Torino-Leumann 1982.
- MICHEL, A.
1929 «Mort», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, t. XII, coll. 2489-2500.
- 1996 *La morte e il morire*, *Parola Spirito Vita* 32/1996.
- SCHÜRMAN, HEINZ
1983 *Gesù di fronte alla propria morte. Riflessioni esegetiche e prospettive*, Morcelliana, Brescia.

Essere con Cristo. Il compimento dell'umanità

1. «*Dies Irae*»: Giorno del Giudizio o Giorno di Salvezza?

Giorno d'ira sarà quel giorno, quando il mondo diventerà cenere, come annunziarono Davide e la Sibilla. / Quale spavento ci sarà nell'apparire del Giudice, che su tutto farà un esame severo. / L'alto squillo di tromba passerà ovunque sulle tombe e raccoglierà tutti dinanzi al trono. / Natura e morte, con stupore, vedranno gli uomini risorgere per rendere conto al Giudice. / Allora sarà aperto il libro sul quale tutto è segnato per il giudizio del mondo. / Davanti al giudice, assiso in trono, apparirà ogni segreto, niente rimarrà impunito. / Nella mia miseria, che dirò? Che avvocato inviterò, se il giusto è appena sicuro? / O re di terribile maestà, che salvi chi vuoi, per tuo dono: salvami, o sorgente di amore! / O Gesù amoroso, ricorda che per me tu sei venuto, non lasciarmi perire in quel giorno. / Per cercarmi, ti sei affaticato: per salvarmi, hai sofferto la croce, non sia inutile tanta sofferenza! / O giudice, giusto nel punire, concedimi il perdono prima del giorno del giudizio. / Come un colpevole, io tremo, e il rossore è sul mio volto: o Dio perdona chi ti supplica! / Tu che hai perdonato Maria ed esaudito il ladrone, a me pure hai dato speranza. / Le mie suppliche non sono degne: ma tu, buono, concedi benigno che io non bruci nel fuoco eterno. / Mettimi fra gli agnelli, e, separandomi dai capri, ponimi alla tua destra. / Mentre saranno confusi i maledetti, e condannati al fuoco divorante, tu chiamami insieme ai benedetti. / Ti supplico umilmente prostrato, con il cuore spezzato, come polvere: prendi a cuore il mio destino. / Giorno di pianto sarà quel giorno, quando dalle ceneri risorgerà il peccatore per ascoltare la sentenza. / O Dio, concedigli il perdono! O pietoso Signore Gesù, dona a loro il riposo. Amen

Timore e tremore è il sentimento che incutono le prime strofe, richiamando l'annuncio di Sofonia 1,14-16 «*Giorno d'ira sarà quel giorno ... Quale spavento ci sarà nell'apparire del Giudice... Allora sarà aperto il libro sul quale tutto è segnato per il giudizio del mondo*»: quel libro che nell'iconografia medievale diventa sempre più importante nelle raffigurazioni del Giudizio Universale. Nel celebre affresco di Michelangelo, proprio sotto il Cristo – minaccioso giudice del mondo – stanno gli angeli con due volumi: da un lato, il grande libro dei dannati, al lato opposto, quello degli eletti, piccolo e minuto.

E tuttavia, l'inno non è solo questo. La seconda parte è una lunga e accorata preghiera, un'invocazione alla Misericordia. Il punto di svolta sta in quella domanda posta a metà: «*Nella mia miseria, che dirò? Che avvocato inviterò, se il giusto è appena sicuro?*». Qual è il nostro avvocato presso il Padre se non

quell'Unico indicato dalla Scrittura: Gesù Cristo, il giusto? «O Gesù amoroso, ricorda che per me tu sei venuto, non lasciarmi perire in quel giorno. / Per cercarmi, ti sei affaticato: per salvarmi, hai sofferto la croce, non sia inutile tanta sofferenza!». A Lui, alla Sua Grazia ci si affida per avere speranza.

Anche il *Dies Irae*, allora, anche quest'inno che con toni tanto forti richiama il timore del Giudizio, si apre alla Misericordia. Anzi, l'invocazione tremante del fedele prova persino a squarciare uno spiraglio di luce per i peccatori stessi: «Giorno di pianto sarà quel giorno, quando dalle ceneri risorgerà il peccatore per ascoltare la sentenza. / O Dio, concedigli il perdono! O pietoso Signore Gesù, dona a loro il riposo».

In definitiva, per quanto i richiami all'ira e al timore risuonino dominanti, l'esito è un'apertura alla speranza: per tutti! È un'implorazione di perdono: anche per i peccatori!

2. Dal «*De Novissimis*» all'«*Escatologia*»

Qual è l'oggetto dell'escatologia, dell'ultima tappa del cammino storico della libertà umana, ossia il compimento del progetto originario di Dio, la predestinazione?

Si tratta non della «fine» della vita umana, ma del suo «fine». Più precisamente, alla luce della rivelazione, giungiamo al compimento del progetto originario di Dio, la predestinazione: il sogno eterno di Dio giunge alla sua meta!

Nella tradizione, quest'ultimo capitolo era titolato il «*De Novissimis*», i Novissimi, ossia le «ultimissime cose», le realtà ultime della vita e della storia. Quali? Nell'ordine: *morte, giudizio, Paradiso, Inferno* (insieme alla questione del Purgatorio). Di fronte alla diffusa «rinuncia» a rispondere agli interrogativi radicali, a cui persino il credente sempre più «ha paura di dover dare risposta» un intervento della Congregazione per la dottrina della Fede (1983) ha richiamato la necessità dell'annuncio cristiano su questo momento della vita umana. Come farlo nel presente?

Anzitutto, la teologia ha cambiato la *prospettiva* dell'annuncio. Il titolo stesso lo suggerisce, passando dal *De Novissimis* all'*Escatologia* (Moioli 1973). Non più «le ultime realtà» o gli avvenimenti finali, bensì «*l'eschaton*», il compimento. Non tanto, dunque, «la» fine della vita ma piuttosto «il» fine. Un sottile mutamento di accento che condiziona e determina l'intera prospettiva. Infatti, cambia tutto, poiché *l'Escaton* è *Gesù Cristo*!

Cosa significa ciò per un discorso cristiano? Semplicemente che l'escatologia riguarda Cristo, anzitutto, e solo derivatamente l'uomo; non tratta genericamente del futuro, ma di Cristo: «l'annuncio della risurrezione del Cristo è senz'altro il cuore dell'escatologia cristiana» (Sanna 1994, 381). È Lui il futuro che aspettiamo! Quel giorno si renderà manifesto che Gesù Cristo è da sempre il Fondamento e il Centro che dà senso all'intera realtà e alla storia una-

na. Egli è «il primo e l'ultimo e il vivente» (Ap 1,18); «Colui che era, che è e che viene» (Ap 1,8). In definitiva, si può concludere che l'escatologia:

«non è nient'altro che il discorso (*logos*) sulla realtà ultima, decisiva e definitiva, che conta *alla fine* (*eschaton*) della nostra storia: Dio in Cristo» (Nitrola 1998, 10).

Molto più semplicemente: «Gesù Cristo è il vero e l'unico *futuro dell'uomo*, la meta del suo pellegrinaggio terreno» (Nitrola 1998, 77). In questo senso, l'escatologia non è la fine, ma il *compimento*, la *piena rivelazione* di ciò che era all'inizio: la Predestinazione. Perciò, anche in questo caso si deve applicare il criterio ermeneutico dell'antropologia teologica: da Cristo all'uomo. In definitiva, Gesù Cristo è il contenuto e la norma dell'Escatologia cristiana:

«se sin dall'inizio abbiamo cercato di dare a questa nostra introduzione all'antropologia una piega spiccatamente cristocentrica [cf la Predestinazione]... lo stesso dobbiamo fare adesso in questo capitolo dedicato all'escatologia. Non ha senso considerare le "cose ultime" se non partendo dalla prospettiva dell'"ultimo" o, ancora meglio, *a partire da Gesù*, l'"ultimo", dopo il quale non c'è da aspettare nessun altro (Mt 11,3; 1Cor 15,45)... *Gesù è l'evento escatologico alla luce del quale devono essere considerati tutti i contenuti della speranza cristiana*» (Ladaria 1992, 149).

Il centro ed il contenuto è la Parusia del Signore, la Sua manifestazione gloriosa: riguarda Lui, anzitutto, non noi; parla di Lui non di noi. Per questo da Lui va condotto il discorso. Ancora una volta è Gesù Cristo a rivelare l'uomo a se stesso, anche nel suo esito finale. Del resto, Cristo è l'*Eschaton* della vita e della storia, in quanto ne è l'inizio. È l'omega in quanto ne è l'alfa: Cristo è il compimento della vita e della storia, poiché ne è il fondamento. Abbiamo qui l'attuazione della Predestinazione. Se Lui è il nucleo del discorso escatologico allora il contenuto non è casuale, ma assume il suo volto, si comprende in riferimento a Lui.

«La speranza cristiana non ha altro oggetto se non Dio stesso, il futuro assoluto e definitivo dell'uomo. L'escatologia cristiana non ha quindi come oggetto primario nessun futuro intramondano, nessun evento che si colloca semplicemente nella cornice di questa storia. Solo Dio rivelato in Cristo è il contenuto dell'escatologia ed anche di ognuna delle cose ultime in cui noi speriamo... Non si tratta di una descrizione del mondo futuro né degli eventi finali della storia» (Ladaria 1992, 149).

Coerentemente si comprende che il contenuto dell'escatologia, più che parlare di un «futuro» lontano e ignoto, «se ha Cristo come centro, è un messaggio di salvezza. Ci annuncia la realizzazione piena della salvezza avvenuta in Gesù» (Ladaria 1992, 150). A partire da Gesù Cristo, infatti, si comprende anche il destino reale dell'uomo:

«la risurrezione di Cristo ha un valore escatologico, perché fa già parte della realtà definitiva, rivela il compimento della storia e dell'umanità e anticipa quello che

sarà lo stato definitivo dell'uomo... Gesù, primizia di coloro che sono morti (1Cor 15,20) è la causa, l'origine e il modello della nostra risurrezione futura» (Sanna 1994, 387).

In altri termini il destino di Gesù manifesta anche il nostro, che ormai non risulta più oscuro e incerto, bensì di Grazia (coerente attuazione della predestinazione iniziale). Se ne deve concludere, dal punto di vista antropologico, che

«il futuro dell'uomo, nella prospettiva della grazia di Cristo, è un futuro di salvezza. Esso riguarda particolarmente l'uomo nel suo rapporto di comunione con Dio, con gli altri uomini e con il suo mondo, e si compendia nel linguaggio di risurrezione, che apre orizzonti di eternità a una vita precaria e mortale» (Ladaria 1992, 381).

3. Il criterio cristologico

Da tali premesse ricaviamo l'*indicazione metodologica* che deve guidare la comprensione cristiana del compimento finale della vita umana e della storia e, conseguentemente, anche il contenuto dell'Escatologia cristiana. È stata proposta già negli anni '50 da uno dei più grandi teologi del nostro secolo, H. U. von Balthasar e si può sintetizzare efficacemente in uno slogan: *dal figurativo al cristologico*. Ossia, per comprendere adeguatamente il senso ed il contenuto dell'escatologia cristiana occorre passare dalle «figure» con cui comunemente/spontaneamente ci si raffigura il contenuto di Paradiso, Inferno, ecc., ad una sua comprensione alla luce di Cristo, in relazione a Lui:

«è Dio il "fine ultimo" della creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da Lui, il purgatorio per chi è purificato da Lui» (Balthasar 1967, 44).

Accanto al criterio cristologico, occorre mantenere anche quella che L. Ladaria definisce una «*necessaria ignorantia*». Si deve, infatti, accettare di dire «il minimo» indispensabile, mettendo da parte ogni curiosità o deleteria fantasia.

4. L'Escatologico cristiano: la Parusia del Signore e il Giudizio

La prima questione che incontriamo è quella tradizionalmente legata al tema del Giudizio. Poiché con la morte termina la vita terrena e quindi lo spazio per la scelta della libertà umana, costituisce anche il compimento del nostro itinerario storico: essa dà definitività a quanto abbiamo vissuto. Pertanto, esso viene «valutato» di fronte a Cristo.

Per comprendere il senso di questo momento della dottrina, tuttavia, occorre anzitutto tornare ad uno sguardo più complessivo su ciò che ci attende alla fine della vita. Prima del Giudizio sull'uomo si deve tornare alla Parusia del

Signore. Infatti, l'ultimo articolo del credo «*aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà*» si può comprendere adeguatamente solo alla luce del precedente riferimento cristologico: «*e di nuovo verrà nella Gloria per giudicare i vivi e i morti*». La Parusia, in definitiva, illumina il contenuto dell'annuncio cristiano e – come vedremo – determina radicalmente il senso del Giudizio:

«il centro del futuro che aspettiamo è la manifestazione gloriosa di Nostro Signore Gesù Cristo, la fine e il compimento della sua opera salvifica. La Parusia del Signore è stata l'oggetto della speranza dei primi cristiani, che la credevano imminente. Se nella Risurrezione Gesù è stato intronizzato come Signore, questa signoria dovrà essere pienamente manifestata... La Parusia è il culmine dell'evento Cristo» (Ladaria 1992, 152).

4.1 La Parusia di Cristo come Giudizio

Alla luce della manifestazione di Cristo e della sua persona si precisa il senso «cristiano» del Giudizio. In riferimento a Cristo, dunque, occorre definirne le qualità. «La Parusia del signore è, contemporaneamente manifestazione e rivelazione piena della sua gloria, e precisamente per questo, giudizio». Essendo il centro della storia ed il criterio di verità dell'umano, «la sua stessa apparizione significa lo svelamento dell'ambiguità propria della storia umana e di ognuno di noi. *Gesù è nello stesso tempo il giudice e il criterio di giudizio*» (Ladaria 1992, 154).

4.2 Raffigurazioni tradizionali del «giudice»

Anzitutto, non si può dimenticare un abbondante filone della tradizione che ha interpretato il Giudizio secondo i canoni di un «processo penale», con un atto che «soppesasse» le azioni dell'uomo e, conseguentemente, sancisse l'esito eterno dell'anima. Basterebbe dare uno sguardo alle raffigurazioni artistiche per vedere l'evoluzione in questo senso (Ballala 1999). In esse il Cristo compare come il giudice dell'uomo e della storia. La rappresentazione del giudizio si ispira a Mt 25, come Michelangelo stesso ha raffigurato: una separazione, una divisione tra pecore e capri, tra «buoni» e «cattivi». Il metro di riferimento la carità: le opere. Testimone di queste il libro della vita e della morte. In alcune raffigurazioni, invece, appaiono degli angeli con una «bilancia» per «pesare» le singole anime. Il criterio pare evidente: il Giudizio ha la forma di un processo penale. È un tribunale che «giudica» valutando il bene e il male compiuto.

4.3 Linee di riflessione teologica: i caratteri cristiani del Giudizio

In definitiva, a partire dalla Risurrezione di Gesù Cristo, l'annuncio cristiano afferma anche per noi uomini la realtà della risurrezione, dopo la mor-

te: così entriamo nella vita eterna. Questa, concretamente, significa l'incontro con Cristo. Il Giudizio consiste semplicemente nell'incontro personale e illuminante con Lui. Con efficacia Balthasar scrive:

«se ci si attiene a questo tema dell'incontro, sarà facile presentare biblicamente il giudizio come un "guardarsi negli occhi" tra il peccatore e il Giudice Salvatore» (Balthasar 1967, 54).

In questo ricentramento cristologico, si precisano definitivamente i caratteri cristiani del giudizio.

1. Il giudizio è l'incontro con la persona stessa del Cristo glorioso: «Gesù è nello stesso tempo il giudice e il criterio di giudizio» (Ladaria 1992, 154).

2. La modalità è un auto-giudizio, non tanto un processo con un'applicazione esterna della pena. Così lo spiega I. Sanna: «il giudizio non va inteso come un'azione giudicante di Dio dall'esterno, quanto piuttosto come un venire alla luce delle proprie decisioni personali. Nell'incontro con Cristo risulta chiaro che cosa l'uomo è diventato grazie alle decisioni prese durante la sua vita. Per questo si deve parlare di autogiudizio: nel momento dell'incontro con la Verità della persona, la verità della propria vita viene finalmente alla luce. L'eventuale condanna non viene dall'esterno, ma l'uomo stesso vede le conseguenze della sua colpa» (Sanna 1994, 419-420).

3. Ma soprattutto, il riferimento a Gesù Cristo dimostra che nella Pasqua il Giudizio sul mondo è stato pronunciato ed è, dunque, ormai noto: va posta in primo piano la dimensione salvifica di tale avvenimento, poiché la giustizia di Dio si manifesta nel giustificarci (Rm 3,26). Anzi, nella croce di Cristo il mondo è stato giudicato ed è stato cacciato fuori il principe di questo mondo (Gv 12,21). Coerentemente ciò fonda l'atteggiamento di speranza e di attesa con cui il cristiano è chiamato ad andargli incontro. Ancor meglio esprime questa apertura alla speranza A. Nitrola: «il mistero di Dio rivelatosi in Cristo... ci porta a guardare all'evento della morte con tutta la serietà possibile, perché è la nostra morte e il fine e la fine della nostra storia di libertà, ma anche con tutta la speranza che è possibile fondare nella morte e risurrezione con Dio in Cristo» (Nitrola 1998, 142).

4.4 Risurrezione della carne e del mondo

Per le varie questioni particolari relative alla risurrezione e al giudizio dell'uomo si tenga presente il criterio cristologico. Per quanto siano ancora dibattute, e necessitano di precisazioni ed approfondimenti, accenniamo ad alcune questioni.

La risurrezione della carne

«Se la risurrezione di Gesù riguarda la sua intera umanità, nessun aspetto o dimensione del nostro essere può restare ai margini della salvezza. Anche

noi dobbiamo partecipare alla gloria del Signore in modo completo» (Ladaria 1992, 155). Dunque, non è coerente che ciò riguardi solo «una parte» di noi. In effetti, «se il dominio di Cristo risorto è universale, anche la risurrezione deve raggiungere tutti in tutti gli aspetti del loro essere» (Ladaria 1992, 156). Dunque, nuovamente a partire da un'affermazione cristologica – si noti – si ricava che l'escatologia riguarda anche la nostra *corporeità*, per poter essere pienamente noi stessi. Cosa significa, concretamente? Ladaria lo sintetizza nei seguenti termini:

«Il corpo risorto è il corpo in cui sono scomparse tutte le *ambiguità* che caratterizzano adesso la nostra esistenza corporea... La risurrezione implica una piena identità con noi stessi ed una piena possibilità di comunione con gli altri» (Ladaria 1992, 157).

La risurrezione del mondo

Sulla questione del *cosmo* si deve ripetere l'annuncio, sia AT che NT, di una sua *trasformazione*: Cieli nuovi e terra nuova, poiché il dominio del risorto non ha confini. Il senso tuttavia si comprende nuovamente solo in relazione all'uomo: «non si tratta soltanto di una trasformazione del cosmo come tale, ma della trasformazione del cosmo come elemento della pienezza dell'uomo (l'unico essere dell'universo che Dio ha voluto per se stesso, quindi, l'unico a rigore di cui può dirsi che Dio vuol salvare). Se l'uomo non è tale senza il suo rapporto col cosmo, allora anche la sua pienezza include una nuova relazione con il mondo trasformato» (Ladaria 1992, 157)

5. Paradiso: il compimento della predestinazione

Se la manifestazione e l'incontro con il Signore risorto costituisce l'essenza dell'*escaton* che ci attende, allora il primo tema che dobbiamo affrontare è il *paradiso*: l'incontro con il Risorto comporta la partecipazione alla Sua vita divina, e, dunque, alla vita eterna.

5.1 Riferimenti biblici

La Parola di Dio ha cercato di spiegare tale meta della vita umana con una varietà di immagini che, da un lato, confermano la «sobrietà» con cui il vangelo ne parla, e dall'altro si rivelano significativamente dense in quanto richiamano «esperienze umane che non sono solo la figura del paradiso ma in qualche misura una sua anticipazione» (Maggioni 2001, 50-51). Questo, in altri termini, è il senso della vita eterna, di quella particolare e piena relazione dell'uomo a Dio, in Cristo, biblicamente descritta con varie *raffigurazioni*: la partecipazione alla vita che è Cristo (Gv 3,26; 6,35; 11,24;14,6); lo «stare con Gesù» (Lc 23,43; Fil 1,23; 2Cor 5,8; Ap 3,20); la visione di Dio (1Cor 13,12, 1Gv 3,2).

Senza pretesa di esaustività ne indichiamo alcune: il termine «*paradiso*» (Lc 23,42; 2Cor 12,4; Ap 2,7): «Il termine paradiso viene dal greco *paradeisos* che riprende il persiano *pardès*, e significa “giardino”. Nelle religioni del Medio Oriente, la rappresentazione della vita degli dei desume le sue immagini dalla vita dei potenti della terra... (cf P. Grelot, «Paradiso», *Dizionario di Teologia biblica*, Marietti 1980, 841). La *somiglianza* a Dio: «carissimi noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando Egli si sarà manifestato noi saremo simili a Dio, perché lo vedremo così come Egli è» (1Gv 3,2). Evidente quanto il Paradiso sia pensato in termini personali e relazionali e non spaziali: la *visione* di Dio (1Cor 13,12, 1Gv 3,2; Ap 22,4); la «*gloria futura*» (Rom 8,18-24); la partecipazione alla vita che è Cristo (Gv 3,26; 6,35; 11,24;14,6; Gv 17,24-26). Il linguaggio classico di «*vita eterna*» che va intesa «non tanto nel senso temporale che “non avrà fine”, ma nel senso della vita stessa di Dio!» (cf Gv 3,15; 4,14; Rom 5,21). È dunque categoria teologica e non tanto «cronologica». Infine il *pasto*, simbolo della fraternità e della comunione.

5.2 Linee di riflessione teologica

«La configurazione a Cristo implica la partecipazione alla vita divina. La vita eterna, partecipazione alla vita che è Dio stesso, è il destino finale dell'uomo» (Ladaria 1992, 158).

Questo è ciò che – per Ladaria – determina il *contenuto* del Paradiso: la *con-formazione a Cristo* che, propriamente è l'attuazione della predestinazione. Per questo l'escatologia non è la fine della vita cristiana, bensì il suo fine: se la predestinazione di tutti gli uomini in Cristo è il progetto originario del Dio Trinità e la creazione è il primo passo storico verso l'attuazione di tale disegno, l'escatologia non è altro che la meta e il compimento del piano salvifico. È evidente il nesso indissolubile tra inizio e fine, tra protologia ed escatologia. Ecco perché Cristo è l'alfa e l'omega della storia: il punto di partenza e il polo d'attrazione della storia universale. Coerentemente il senso e il contenuto del Paradiso si comprenderà in linea col senso e il contenuto degli inizi: esso ne è il compimento pieno e definitivo! Questo, in altri termini, è il senso della vita eterna, di quella particolare e piena relazione dell'uomo a Dio, in Cristo, come figlio; della relazione fraterna con tutti gli uomini e persino dell'armonia col creato.

6. Inferno: il dramma della perdizione

«Un teologo ha detto in maniera provocatoria e paradossale: “l'inferno esiste perché Dio è Amore”. Questa è una profonda realtà dal punto di vista teologico... Soltanto se abbiamo presente ciò che Dio vuole per noi, qual è il destino umano in Gesù Cristo, qual è la vocazione cristiana dell'uomo, possiamo capire la profonda logica interna dell'insegnamento della Chiesa sull'inferno» (Ladaria 2001, 75).

Dopo – e solo dopo – aver considerato l'annuncio positivo della vita che è donata per sempre in Cristo, si può comprendere anche, per contrapposizione, il senso dell'*inferno*, della *morte eterna*.

«*Lasciate ogni speranza o voi che entrate*»: la nostra cultura è segnata dalle raffigurazioni dantesche più che dalla Parola di Dio. Si comprende, dunque, che occorre molta attenzione per interpretare questa dottrina secondo la logica del Vangelo: soprattutto ritornando alla sobrietà propria della Scrittura.

Da questa possiamo raccogliere alcuni elementi:

1. *L'esistenza*: anzitutto, si deve riconoscere la possibilità reale, per quanto drammatica, della morte eterna, dell'*inferno*. Gesù stesso ne parla (Mt 25,31). Esso rivela la «definitività» di una storia contro Dio, la «possibilità distruttiva» della libertà umana (Nitrola 1998, 148).

2. *Il senso* di un simile e tragico esito sta nella tutela della libertà: questa possibilità «è la conseguenza della serietà della libertà umana. Se l'uomo non ha la possibilità reale del rifiuto di Dio non può nemmeno accettarlo; la comunione di amore con Dio non si concepisce senza l'accoglienza libera della medesima. Pertanto la stessa pienezza umana non si concepisce senza la possibilità della perdizione. Le due possibilità sono profondamente in rapporto e si sostengono l'una con l'altra» (Ladaria 1992, 161). Così pure Sanna: «il più forte argomento razionale a favore della possibilità di un inferno eterno è quello della libertà umana. L'amore di Dio non è concepibile senza la libertà dell'uomo. Il fatto che Dio possa non essere accolto attraverso una scelta pienamente libera e responsabile, il fatto che egli possa essere totalmente e definitivamente rifiutato è ciò che costituisce la possibilità dell'*inferno*... Questa libertà umana, paradossalmente, può limitare la libertà divina» (Sanna 1994, 424-425).

3. *Il contenuto*. Anzitutto, dal punto di vista metodologico, va chiarito che il discorso sull'*Inferno*, sulla morte eterna, avviene per *contrasto* all'annuncio positivo della vita: «lo stesso NT, oltre ad alcune espressioni di tipo positivo, come il fuoco eterno, il pianto e lo stridore di denti, ecc., parla anche del non essere conosciuti dal Signore, del rimanere esclusi nelle tenebre esteriori, la separazione da Dio e quindi la radicale solitudine, l'incapacità di amare, la rottura della comunione con il resto degli uomini e dell'universo. Se si prende in considerazione che l'uomo è stato fatto per Dio, la morte eterna è l'esistenza nella *contraddizione*» (Ladaria 1992, 161). Chiarita la prospettiva, si comprende che il contenuto non va pensato fisicamente né descrittivamente ma in senso cristologico: è la privazione della comunione con Lui.

4. *Inferno-Paradiso*. Va infine affermato che *Inferno* e *Paradiso* non sono due possibilità sullo stesso piano. Se infatti, si parte dalla vittoria di Cristo nella Pasqua, si comprende che l'Escatologia cristiana è una Escatologia di speranza. Dio vuole la salvezza di tutti e che non esiste predestinazione al male.

(cit. in Balthasar 1988, 44-45), sia di W. Kasper, che scrive: «né nella sacra scrittura, né nella tradizione ecclesiastica si dice di alcun uomo che egli sia effettivamente all'inferno. L'inferno è piuttosto sempre prospettato come una "possibilità reale". Io ho appreso la trasformazione di questa "possibilità reale" in una "sicurezza oggettiva" dal grande padre della chiesa Agostino» (Balthasar 1988, 9).

4. Di qui *la Speranza*. In positivo, la proposta avanzata da Balthasar è semplicemente: dobbiamo sperare che non ci sia nessuno. Evidentemente non intende imporre in alcun modo la certezza opposta a quella negativa precedente. Tuttavia, risulta fondata e si mostra come l'atteggiamento cristiano adeguato: *il dovere di sperare per tutti*. In definitiva, in questo ragionamento occorre evitare di passare dall'affermazione della possibilità a quella di *realtà*: in questo modo, senza imporre una certezza (né negativa di condanna, né positiva di salvezza universale) si apre lo spazio – o meglio si deve lasciare lo spazio – alla speranza che, cristianamente, può essere solo positiva (ossia di salvezza, non di condanna) (Balthasar 1988, 57-59). Questo in effetti è l'*animus* cristiano: la coscienza che non ci si salva da soli e che non si può non coinvolgere gli altri nella nostra salvezza. Questa è «personale», mai individualistica e solitaria. La serietà dell'amore apre alla Speranza e alla preghiera:

«Voi mi avete detto, o mio Dio, di credere all'Inferno. Ma mi avete anche proibito di pensare con assoluta certezza, perfino di un uomo solo, che possa essere o sia dannato. Che le fiamme dell'Inferno non raggiungano me né nessuno di coloro che amo. Che non raggiungano nessuno, mio Dio!» (Teilhard de Chardin).

7. Purgatorio: la necessità della purificazione definitiva

Rimane un'ultima questione, anch'essa dibattuta: il purgatorio. Il termine si impone nel medio evo quando – a partire dal XII sec. – da aggettivo che indicava la condizione di «purga», di *purificazione* dell'anima, in vista della piena visione di Dio, è divenuto sostantivo imponendosi progressivamente come un «luogo» intermedio tra Inferno e Paradiso. Il limite dipende dalle degenerazioni (non dunque dalla dottrina) avvenute progressivamente, poiché «si è disgiunta l'idea di purificazione da quella dell'incontro con Dio e con Gesù Cristo; si è dato all'evento personale una dimensione spaziale e temporale; si sono interpretati i simboli e le immagini (specialmente quella del fuoco) come descrizioni obiettive, quasi si trattasse di un luogo geograficamente localizzabile, di punizioni stabilite su un piano giuridico, ecc.». su questa base si svilupparono *anche* (ma non solo!) concezioni magiche, che ritenevano di poter calcolare cronologicamente la riduzione della pena. Il magistero, a Trento, ha preso le distanze da simili abusi, da «curiosità e superstizioni» e chiarito semplicemente che «il purgatorio esiste e le anime lì tenute possono essere aidate dai suffragi dei fedeli e in modo particolarissimo col santo sacrificio dell'altare» (DS 1820).

Il Concilio Vaticano II parla semplicemente di «purificazione» e recupera il carattere comunitario della chiesa (LG 49-51).

7.1 *Riflessione teologica*

Se ormai si è colto che la chiave ermeneutica è Gesù Cristo, si supererà facilmente ogni visione spaziale o cosificata del purgatorio. Esso non è uno spazio ma indica la necessità di una purificazione, ossia di una trasformazione piena e definitiva, attuazione di quella piena conformazione a Cristo che non è nelle nostre forze ma che ci è data in *dono*. Il nucleo ed il senso di questa dottrina, dunque, si riconduce alla necessità di una pienezza di configurazione a Cristo. In buona sostanza, il purgatorio non è un castigo da parte di Dio, ma il dono di una metamorfosi trasformatrice, oltre che un'esigenza del suo amore. Esso è l'espressione della grande pazienza di Dio, che mantiene fino nell'aldilà della nostra vita la possibilità del compimento della conversione totale», naturalmente in Cristo.

Merita sottolineare la radicale distanza dal dramma dell'inferno (nell'immaginario invece è stato talvolta pensato come un «inferno a scadenza»: «pene, fuoco, tormento a termine più o meno breve», Maggioni 2001, 31). Esattamente il contrario. Al punto tale che Maggioni conclude che «non devo avere compassione delle anime del purgatorio, al contrario dovrei invidiarle», poiché sono arrivate al traguardo. Come sottolinea Guardini: «il modo di dire “le povere anime del purgatorio” è tutto grondante di amorevoli cure ma contiene nello stesso tempo il pericolo di molte grettezze. I morti nelle mani di Dio non hanno nulla in sé che desti commiserazione. Attraversano un impensabile dolore ma un dolore dignitoso e grande». Anzi, «dovremmo condividere il desiderio che le anime del purgatorio hanno di purificarsi. E con loro purificarci anche noi in questa vita». Acquista così un senso nuovo e pieno anche la preghiera: come espressione di comunione con loro e come condivisione del cammino di conversione. La preghiera non va pensata come «un tributo da pagare a Dio», nella logica della retribuzione: «Dio non ne avrà bisogno, ma ne ho bisogno io per esprimere la mia fede, la mia gioia davanti a Dio... il mio desiderio di purificazione, la voglia di condividere la situazione di coloro che stanno compiendo questo cammino di rinnovamento» (Maggioni 2001, 47-48).

Ciò mette in luce un altro versante della purificazione tipicamente cristiana: ossia che Dio ne è l'autore (se l'uomo non si oppone): *Is* 6,1-7; *Sal* 50. Il compimento della vita umana, infatti, non è conquista, ma dono; non è successo dell'uomo, ma Grazia. Ed è ciò che accogliamo pienamente e definitivamente.

«Tu sai, Signore e Padre mio, che voglio abbandonare a te la mia vita e la mia morte, come Gesù. Ma tu sei la purezza assoluta, la luce che illumina ogni angolo oscuro del mio cuore, ogni angolo che non si apre a te nella vigilanza, che resta

prigioniero del tempo e della frustrazione. Così dopo la morte mi darai ancora qualche altro misterioso tempo diverso da quello terreno per realizzare in me, pienamente, il nome nuovo che da sempre mi hai dato, la condizione di figlio che sola mi permetterà di chiamarti – guardandoti negli occhi – “Padre”. Vado incontro con pace a questo tempo di purificazione, senza angoscia, sapendo che mi ami, nell’unico desiderio di presentarmi a te con la veste bianca delle nozze. Ci vado incontro con sollievo perché esso mi libera dall’ossessione di una perfezione assoluta rimettendo tutto me stesso e quel poco che ho fatto e il molto che non ho fatto al tuo amore purificatore» (Carlo M. Martini).

7.2 *Giudizio universale – Giudizio particolare*

A questo livello si colloca la questione dello stato intermedio: ossia il nesso tra giudizio intermedio individuale e giudizio universale definitivo. Questo viene riconosciuto come il «problema oggi più discusso nel campo della teologia cattolica», per quanto riguarda l’escatologia. La tensione dinamica tra ciò che avviene per il singolo e la dimensione universale, cosmica, della Parusia di Cristo, può essere conciliata se si considera il fatto che

«chi si trova con Gesù nel paradiso gode di una pienezza umana superiore alla nostra, non è separato da coloro i quali sono pellegrini in questo mondo (*Lumen Gentium* 49-51), anche se “ancora” attende (secondo le nostre categorie temporali) la pienezza del corpo di Cristo, la trasformazione dell’universo e insieme ad esse la piena identità con se stesso in tutte le sue dimensioni personali e sociali» (Ladaria 1992, 166).

In definitiva, anche se già nella gloria, l’uomo è nella comunione dei santi, è in relazione a Cristo e ai fratelli, e dunque attende la pienezza del corpo di Cristo, la trasformazione dell’universo.

8. Dalla paura al desiderio

Un discorso cristiano sull’escatologia, sulla fine della vita e della storia, non può che essere un annuncio sulla vita: non getta luci particolari sul futuro, bensì, all’opposto, sul presente, sulla concretezza della nostra esistenza e sul suo senso. Sapere in che direzione si cammina, permette di farlo a testa alta. Accettata la sobrietà del discorso rivelato forse rimangono deluse molte curiosità e fantasie, ma restano i fondamenti della fede e l’essenziale per sperare.

Il tuffo biblico con cui abbiamo rinfrescato le dottrine tradizionali legate alla morte, al senso del cosiddetto «giudizio», agli esiti contrapposti dell’esistenza con (il paradiso) o senza (l’inferno) Cristo, non può che indurre nel credente un atteggiamento nuovo rispetto a quello che invocava la conoscenza dell’inferno, per suscitare il timore della condanna e un forte impegno morale. In realtà, è solo l’annuncio della grazia ad avere la forza attraente di una conversione libera.

L'Escatologia è l'ultima parola, il discorso ultimo. Ma se «l'escaton» non sono le «ultime cose», bensì Cristo, non dei luoghi, ma una Persona, allora l'ultima parola è come la prima: ed è una parola di speranza: Gesù Cristo nostro salvatore!

Per questo, in definitiva, il cristiano di fronte ai «novissimi», passa dalla paura al desiderio, dalle note del *Dies Irae* all'invocazione *Maranatha: Vieni Signore Gesù* (Ap 22,20).

Sì, una sana antropologia cristiana abbandona la paura di Dio e, al contrario, lo invoca, lo chiama. Tutta la Bibbia, dialogo tra Dio e l'uomo, non chiude con la parola «fine», bensì con un'invocazione, una preghiera, con un desiderio: *Maranatha, Vieni Signore*.

Come i santi, il desiderio di un cristiano potrebbe essere di avere sulle labbra queste ultime parole: *Sì, Amen, vieni Signore Gesù*.

Bibliografia

BALTHASAR, HANS URS VON

1967 *I novissimi nella teologia contemporanea* (= GdT 13), Queriniana, Brescia.

1987 *Breve discorso sull'Inferno* (= GdT 73), Queriniana, Brescia 1988.

1997 *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano.

BIFFI, GIACOMO

1984 *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano.

BONORA, ANTONIO

1988 «Giustizia», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Ed. Paoline, Cinisello B. (MI), 713-726.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE

1990 «Alcune questioni di escatologia (17 maggio 1979)», *Enchiridion Vaticanum* (1990) 1537-1545.

CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE

1983 «Alcune questioni di escatologia», in *Enchiridion Vaticanum*, vol VI, EDB, Bologna, nn. 1528-1549, pp. 1034-1043.

Credere Oggi 43 (1988).

LADARIA, LUIS F. - MAGGIONI, BRUNO - MOLARI, CARLO - CACCIARI, MASSIMO

2001 *L'aldilà. Ha ancora senso parlarne?*, Paoline, Milano.

MOIOLI, GIOVANNI

1973 «Dal "De Novissimis" all'Escatologia», *Scuola Cattolica* 101 (1973) 553-576.

NITROLA, ANTONIO

1998 *Escatologia. Manuali di Base n. 26*, Piemme, Casale Monf. (AL).