

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

Schede

Programma	3
Programma degli incontri.....	4
1. La vita eterna: dimenticata?	5
1. La rimozione del tema	5
2. Ritorno dell'escatologia nella teologia	6
3. Domande per riflettere.....	7
2. La morte: la censura civile e la speranza cristiana	8
1. La morte rimossa	8
2. Cambiare prospettiva del discorso.....	8
3. La morte 'naturale'	8
4. La morte 'violenta': amico e nemico.....	8
5. La morte del nemico.....	9
6. La legge: non uccidere	9
7. La morte del singolo nei Salmi.....	9
8. Morte, peccato e redenzione.....	9
3. Il giudizio, alla fine dei giorni e alla fine di ogni giorno	11
1. Introduzione	11
2. Il giudizio nell'Apocalisse.....	11
3. Parabole di Gesù e sua predicazione	11
4. L'idea di libertà: Agostino.....	12
5. Il rifiuto dell'idea di inferno	12
6. Dannazione o perdizione	12
7. Il purgatorio.....	13
4. L'inferno, impensabile e innegabile	14
1. Negazione dell'inferno	14
2. La discussione dei teologi	14
3. La predicazione di Gesù	14
4. La predicazione apostolica	16
5. La teologia di Giovanni	16
5. Il paradiso: salvezza dell'anima e risurrezione dei corpi	17
1. Il «paradiso», giardino della vita	17
2. Al centro, la risurrezione di Gesù.....	17
3. Le testimonianze dell'Antico Testamento	17
4. La salvezza nella predicazione di Gesù.....	19
5. Ripresa sintetica	19

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

Testo

1. La vita eterna: dimenticata?	20
La rimozione del tema	20
Le ragioni di sempre	20
Le difficoltà del discorso: l'apocalittica	21
La concentrazione sul destino dell'anima e dualismo	22
La secolarizzazione e la riduzione del cristianesimo a morale	23
Il cattolicesimo popolare	23
L'Ufficio 'Cose Ultime' provvisoriamente chiuso	24
Il ritorno dell'escatologia nella teologia del Novecento	24
La svolta apocalittica nella comprensione di Gesù	24
La comprensione esistenziale	25
Teologia politica e/o della speranza	26
Situazione di impasse	27
Le linee programmatiche del ripensamento necessario	28
2. La morte: la censura civile e la speranza cristiana	30
La morte rimossa	30
Cambiare la prospettiva	31
La morte 'naturale'	32
La morte 'violenta': amico e nemico	33
La morte del nemico	35
La legge: Non uccidere	36
La morte del singolo nei Salmi	37
Morte, peccato e redenzione	38
3. Il giudizio, alla fine dei giorni e alla fine di ogni giorno	40
Introduzione	40
Il giudizio nell'Apocalisse	41
Parabole di Gesù e sua predicazione in genere	42
L'idea di libertà: Agostino	44
Il rifiuto dell'idea di inferno	45
Perdizione o dannazione?	46
Il purgatorio	47
Breve sintesi	49
4. L'inferno, impensabile e innegabile	50
Negazione dell'inferno	51
La discussione dei teologi	52
La predicazione di Gesù	53
La predicazione apostolica	58
La teologia di Giovanni	59
5. Il paradiso: salvezza dell'anima e risurrezione dei corpi	61
Il «paradiso», giardino della vita	61
Al centro, la risurrezione di Gesù	62
Le testimonianze dell'Antico Testamento	64
La salvezza nella predicazione di Gesù	70
Ripresa sintetica	71

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

Programma

Viviamo in una stagione civile segnata dalla secolarizzazione. Essa non ha certo cancellato la religione dall'animo della persona singola; l'ha però costretta a rimanere nascosta appunto entro lo spazio segreto dell'anima. Di tanto in tanto sono ripetute inchieste per accertare il grado di sopravvivenza della religione. Accanto alla domanda radicale; 'Credi in Dio?', sono proposte domande meno radicali, che paiono fatte apposta per consentire all'interrogato di dare espressione alla sua religione 'invisibile' e non confessionale. Pensiamo soprattutto due domande: 'Credi in una realtà oltre la materia?', 'Credi in una vita oltre la morte?'. Prevalgono decisamente le risposte positive; quasi tutti credono nell'invisibile e in una vita oltre la morte. Tali credenze, per altro, definite in forma tanto minimalistica e negativa, paiono rimanere per così dire 'oziose' nella vita del singolo, incapaci di incidere sulla sua vita effettiva, sulle concezioni relative alle cose presenti, e soprattutto sulla qualità dei beni perseguiti nel tempo presente.

La religione 'invisibile' dell'uomo secolare appare in tal senso quasi come un'uscita di sicurezza a fronte dell'inevitabile destino della vita così come essa viene di fatto concepita e vissuta; essa è vita destinata a finire. Mantiene in tal senso una fondamentale ragione di attualità la descrizione sprezzante che della religione, e più precisamente del cristianesimo, proponeva Nietzsche: 'un platonismo per il popolo'.

Nella stessa vita del cattolico praticante, il riferimento alle realtà ultime pare aver perso quel rilievo centrale, che aveva assunto invece nelle forme della pietà prevalenti in epoca moderna; esse erano quelle plasmate dalla periodica predicazione delle missioni popolari, o dalla pratica degli esercizi spirituali così come suggeriti da sant'Ignazio. Il pensiero della morte era allora argomento decisivo per raccomandare con perentorietà la necessità della conversione. L'immaginario del giudizio– il famoso 'occhio di Dio' che ti segue in ogni momento della vita – aveva rilievo preminente nel plasmare il sentimento religioso della vita, dunque il 'timore di Dio'. Anche le immagini dell'inferno e del purgatorio ricorrevano con frequenza nella predicazione, nei libri di pietà e nei 'santini'; sul retro di quei 'santini' spesso era stampata una preghiera la cui recita era raccomandata dalla promessa di tanti giorni di indulgenza.

Il distacco da queste forme di pietà è legato, almeno in parte, al carattere decisamente desueto di tutte queste immagini. Oltre che troppo 'materiali' e ingenui, esse paiono alimentare una figura di Dio segnata in maniera troppo univoca dal suo volto di giudice. Il vangelo di Gesù non raccomanda invece il volto di un Dio che è Padre? La sua 'onnipotenza' non si manifesta soprattutto nella misericordia e nel perdono? Il numero dei credenti che oggi mettono in dubbio l'idea stessa che possa sussistere un giudizio di Dio, e quindi una pena irrimediabile come quella dell'inferno, appare sorprendente.

L'abbandono delle vecchie credenze, la reticenza della stessa predicazione recente sulle realtà ultime, può essere spiegata però solo in parte per riferimento alle forme popolari e 'terroristiche' della predicazione di un tempo. Esso è alimentato anche da due altri ordini di fattori, meno appariscenti, ma in realtà più decisivi: il contesto secolare della civiltà, e gli obiettivi limitati delle formule usate dal catechismo di un tempo per dire delle realtà ultime.

In ogni caso, vale fino ad oggi e senza ombra di dubbio il principio perentorio proclamato da san Paolo: *Se noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini* (1 Cor 15,19). Il contesto in cui egli si esprime così è la risposta che deve dare a quei cristiani 'spirituali' di Corinto che, mal consigliati dalla loro cultura greca, mettono in dubbio la risurrezione di Gesù; pare ad essi che una tale ipotesi sia in contrasto troppo forte con tutto ciò che sanno e apprezzano; essi inclinano a pensare che essa sia soltanto un modo di dire adatto al popolo semplice, ma non vincolante per i sapienti.

Esattamente questo è il criterio che troppo spesso vige anche per la coscienza del cristiano 'colto' di oggi: vero è ciò che è compatibile con la visione secolare e scientifica del mondo.

La ricerca biblica del Novecento, e poi anche la riflessione teologica tutta, staccandosi in questo dalla tradizione 'liberale' del secolo precedente, ha messo da capo l'*escatologia* (la dottrina dunque delle cose ultime) al centro del vangelo di Gesù; in forme per altro assai diverse e anche contraddittorie. Cercheremo dunque di farci aiutare anche dalla teologia per aggiornare il nostro catechismo a proposito delle cose ultime e chiarire in tal modo la qualità della speranza che sostiene la vita del cristiano in questo mondo.

L'indice degli incontri è quello suggerito dallo schema antico: ci occuperemo dunque successivamente dei quattro 'novissimi': morte, giudizio, inferno e paradiso. La considerazione di questi quattro temi sarà preceduta da una considerazione sintetica a proposito del rapporto tra fede e cose ultime nel nostro tempo.

Programma degli incontri

16 ottobre:

La vita eterna, dimenticata?

23 ottobre:

La morte: la censura civile e la speranza cristiana

30 ottobre:

Il giudizio: alla fine dei giorni e ogni giorno (tempo intermedio, purgatorio, suffragio)

6 novembre:

L'inferno, impensabile e innegabile

13 novembre:

Il paradiso: salvezza dell'anima e risurrezione dei corpi

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

1. La vita eterna: dimenticata?

Perché questo tema; perché proprio quest'anno: «Non dobbiamo temere di toccare i grandi temi oggetto della speranza ultima, troppo spesso rimossi dal nostro linguaggio» (C.M. Martini, *La Madonna del sabato*).

1. La rimozione del tema

1.1. Le ragioni di sempre – *Come fu ai giorni di Noè, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Infatti, come nei giorni che precedettero il diluvio mangiavano e bevevano, prendevano moglie e marito, fino a quando Noè entrò nell'arca, e non si accorsero di nulla finché venne il diluvio e inghiottì tutti, così sarà anche alla venuta del Figlio dell'uomo.* (Mt 24, 37-41)

1.2. Le difficoltà del discorso: l'apocalittica – Nella tradizione biblica il tema dell'oltre morte è affrontato soltanto tardi; nel periodo del giudaismo, e ricorrendo ad un genere letterario ostico, l'apocalittica. Anche Gesù parla del tema ricorrendo a questo genere di discorso. Le immagini del catechismo hanno per la gran parte origine nell'apocalittica (fine del mondo, lotta celeste tra gli angeli di Dio e l'esercito delle potenze avverse, giudizio universale, risurrezione dei morti). Esse propongono difficoltà di comprensione quasi insuperabili. Non stupisce che il tema della fine di tutte le cose sia rimosso come troppo oscuro, fantasioso, notturno, non realistico, incredibile. Un esempio: *Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore. Confortatevi dunque a vicenda con queste parole.* (1 Ts 4, 16-18). La predicazione cristiana, la teologia e il magistero cercheranno di ovviare alla difficoltà abbandonando l'escatologia collettiva (fine del mondo) e concentrando l'attenzione sull'escatologia individuale (morte e giudizio particolare).

1.3. Destino dell'anima e dualismo connesso – Questo nesso spiega le difficoltà di fondo dell'escatologia.

a) Il discorso cristiano sul destino escatologico si concentra in termini di destino dell'anima. Sullo sfondo sta la visione dell'uomo quale *composto di anima e di corpo*. La morte è intesa come separazione dell'anima dal corpo; appare dunque come interruzione di ciò che era prima; non invece come un compimento. Essa sorprende, giunge inattesa e inesplicata; non è prevista la possibilità che possa essere un atto dell'uomo. Proprio così invece si dice di Gesù: *offrendosi liberamente alla sua passione*. Il gesto stesso del pane e del vino nell'ultima Cena ha questo significato: dà espressione alla morte di Gesù come sua scelta. Si dovrà parlare allora ancora di morte? O non invece di dono della vita?

b) La fede cristiana non ha potuto certo rinunciare a dire in qualche modo del rapporto tra vita presente e vita futura dell'anima. Decisiva in tal senso diventa la figura del *merito*: «credo nella vita futura e nelle grazie necessarie per meritarsela con le buone opere che io debbo e voglio fare». Il paradiso appare dunque come premio promesso a coloro che obbediscono alla legge. L'immagine della ricompensa è irrinunciabile; anche Gesù la usa (*Chiunque vi darà da bere un bicchiere d'acqua nel mio nome perché siete di Cristo, vi dico in verità che non perderà la sua ricompensa*, Mc 9,41; cfr. Mt 5, 11-12; 6,1 e molti altri passi); e tuttavia da sola non basta.

c) La morte intesa come fine svaluta il presente e il momento sociale della salvezza. Di qui nasce il sospetto moderno nei confronti della religione: illusione per i deboli, che in essa troverebbero compensazione per il loro difetto di speranza e di interesse per tutto ciò che viene intrapreso in questo mondo; *platonismo per il popolo* (Nietzsche).

1.4. Secolarizzazione e lettura moraleggiante della religione – Il fenomeno della secolarizzazione civile toglie la terra sotto i piedi al catechismo, soprattutto alla pietà popolare, che molto si nutre di immagini;

opera soprattutto sui modi di percepire il tempo. Esso è diventato tempo della tecnica, dunque del lavoro e del consumo; cessa di essere tempo del rito. Si afferma correlativamente una visione idealistica e 'disinteressata' della morale, che comanda la lettura moraleggiante del cristianesimo propria della teologia liberale dell'Ottocento di matrice protestante, ma anche di molta parte della coscienza comune.

1.5. Il cattolicesimo polemico – La tendenza liberale è rinforzata dalla qualità della risposta data dalla Chiesa cattolica al tendenziale rifiuto del catechismo da parte della cultura 'laica'. Essa ha intensificato la predicazione dei novissimi; ne ha accentuato i tratti dualistici, in chiave quasi intimidatoria nei confronti dell'uomo autarchico; apologetica popolare, e anche forme del pensiero religioso colto, hanno proposto con insistenza una visione 'tragica' della condizione umana, alla quale la coscienza 'laica' oppone un rifiuto. «L'Ufficio 'cose ultime' chiuso»: la formula di E. Troeltsch ha avuto grande fortuna e continua ad essere assai citata fino ad oggi. Ormai da un secolo che il trattato escatologico pare chiuso, per lavori in corso.

2. Ritorno dell'escatologia nella teologia

Tre momenti della teologia del '900 sul tema.

2.1. Immagine apocalittica della figura di Gesù

All'inizio del 900 la ricerca sui vangeli prende le distanze dall'immagine di Gesù della 'teologia liberale' (un maestro di morale interprete della pura voce della coscienza), a seguito di due conquiste della critica: (a) I vangeli non sono documenti affidabili per ricostruire la 'storia' di Gesù e la sua personalità, come voleva fare la ricerca nei decenni precedenti; la redazione dei vangeli risponde ad un intento 'edificante', promuovere la coscienza dei cristiani. L'adattamento alla situazione storica nuova e alla cultura greca impone la presa di distanza dalle categorie di Gesù. (b) La figura di Gesù, che si intravede sullo sfondo dei detti e dei fatti riportati dai vangeli, è quella di un profeta apocalittico. La prospettiva apocalittica spiega il carattere radicale di quegli imperativi morali apparsi da sempre non praticabili ai più (distacco da tutti i beni, distacco dagli affetti familiari, perdono senza limite e non violenza). Tali richieste sono ora interpretate come riflesso della prospettiva apocalittica: Gesù attende la fine imminente del mondo; la sua etica è in tal senso 'interinale', pensata per un tempo breve. Accostamento a certi predicatori televisivi degli USA, o anche a certi predicatori 'apocalittici' cattolici (Fatima o Medjugorje).

2.2. La comprensione esistenziale – Rispetto a quest'immagine di Gesù si produce poi uno sforzo di 'demitizzazione' (R. Bultmann). Il mito è indebita rappresentazione 'mondana' della realtà trascendente. Dio è 'trascendente', nel senso che è totalmente altro da tutto ciò che ha nome in questo mondo. L'argomento decisivo per affermare la sua esistenza è l'esperienza della morte; non intesa come semplice termine del tempo presente, ma come prospettiva radicale di tutta la vita. La rimozione della morte è la ragione del tratto *inautentico* della vita raccomandata dalle forme civili. Vita autentica è quella che riconosce l'inevitabile destino mortale dell'uomo. Ha un futuro solo ciò che è vissuto nel segno della consegna immediata al segreto dei suoi disegni.

Tre obiezioni. (a) La vita terrena di Gesù è ridotta a niente, Gesù di Nazaret appartenerebbe all'Antico Testamento. (b) I miracoli di Gesù sono interpretati come 'miti', trascrizioni in termini moderni di un messaggio che in realtà non riguarda la vita di questo mondo; essi, essenziali per intendere il vangelo del regno, non possono in alcun modo essere intesi quando si riduca il suo messaggio ad annuncio di un Padre che starebbe solo oltre il velo della morte; i miracoli annunciano la vita, mirano a confermare il valore delle realtà presenti, e non ne proclamano affatto l'inconsistenza. (c) Una terza difficoltà riguarda l'*etica*. Bultmann dipende assai dalla tradizione luterana, che oppone la fede alle opere, e dunque riduce l'etica ad una legge imposta soltanto dalle necessità della vita comune presente; l'etica 'secolare' non rende ragione del fatto che la fede possa dare forma ad una morale, riassunta nel comandamento supremo dell'amore del prossimo. Il nesso tra fede e morale può essere inteso soltanto riconoscendo nel rapporto presente di prossimità tra gli umani un annuncio del 'per sempre' della salvezza.

2.3. Teologia politica e/o della speranza – Proprio sulla negazione che la fede possa avere un rilievo per i rapporti mondani si appunta la critica della teologia 'militante' della fine degli anni '60 e anni '70. Essa denuncia la privatizzazione della fede quale strategia di risposta alla secolarizzazione civile (vedi il caso del nazismo, e la conciliazione tra Chiesa cattolica e borghesia). In alternativa, si propone una concezione secolarizzante dell'escatologia: il regno di Dio come utopia sociale. Non è possibile certo anticipare la figura

di un ordine sociale capace di realizzare la libertà e la fraternità universali; il criterio della critica è quello negativo, della memoria degli oppressi.

Le obiezioni: (a) La speranza cristiana non può essere in alcun modo pensata come progetto storico di rapporti sociali più giusti. La croce di Gesù non ha solo un significato critico per rapporto ai regni di questo mondo, è prima manifesto di speranza per ogni uomo che muore; e provocazione alla confessione del peccato e quindi alla conversione. (b) Rimane qui rimossa, come in genere nella cultura del nostro tempo, il momento morale della vita. L'evidente crisi della coscienza morale smentisce l'idea, comune nell'800, che la coscienza morale sia iscritta infallibilmente nel codice genetico della razza umana. Essa esige condizioni storiche, che la civiltà secolare fa mancare. Per questo la speranza dell'uomo occidentale è a rischio, non per il difetto di ingiustizia sociale; il difetto di certezze morali dipende dal difetto di certezze escatologiche che solo la religione può nutrire. Tra escatologia ed etica il rapporto è stretto.

3. Domande per riflettere

1. *È vero che il pensiero della vita eterna è sostanzialmente rimosso, anche dal cattolico praticante?*
2. *La rimozione è vissuta come indice evidente di una colpa, analoga a quella dei tempi di Noè? O invece è sofferta come incapacità insuperabile, alla quale non paiono offrire rimedio predicazione e catechismo correnti?*
3. *È reale la difficoltà ad intendere paradiso e inferno come premio/castigo, e Dio come 'giudice'?*
4. *Ma il rifiuto del 'giudizio' non equivale forse al rifiuto della stessa idea che l'uomo sia libero? Che cos'è libertà?*
5. *Il dovere morale è 'categorico', dunque disinteressato e senza riferimento al destino personale?*
6. *La speranza che riguarda la salvezza eterna e le speranze per il futuro nel tempo: due sensi diversi di 'speranza', oppure due forme dell'unica speranza?*

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

2. La morte: la censura civile e la speranza cristiana

1. La morte rimossa

(a) La rimozione delle verità ultime è per molta parte conseguenza dell'altra rimozione, quella della morte. Da sempre, i figli di Adamo pare non riescano a vivere i giorni limitati della loro vita che a questo prezzo: rimuovere il pensiero della loro fine. La rimozione diventa facilmente una segreta resa allo strapotere della morte (Sap 1,16–2,9). In realtà, il volto intrattabile della morte non è una necessità fatale, riflette invece la qualità del cuore dell'uomo: *la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza [soltanto] coloro che gli appartengono* (2, 24).

(b) Ci sono però anche difficoltà a pensare la morte che sono legate a difetti del catechismo convenzionale, poco alimentato dalla tradizione biblica e rispettivamente dagli interrogativi di chi muore, assai più da quelli dei filosofi. La 'fisica' (o la 'metafisica') della morte prevale sul discorso morale. Pare invece che, per conoscere la verità della morte decisiva sia la qualità degli atteggiamenti morali del soggetto.

2. Cambiare prospettiva del discorso

a) Occorre anzi tutto recuperare il *punto di vista della coscienza*, e dunque rilievo decisivo deve assumere l'attenzione ai vissuti concreti.

b) Illuminante in proposito è l'apporto della letteratura biblica: in essa si deve cercare non solo e non subito una 'dottrina', ma attestazione di quegli aspetti del morire, che la cultura corrente rimuove e sembrano oggi senza parola.

c) La verità compiuta a proposito della morte è ovviamente da cercare nella morte e risurrezione di Gesù; per intendere quella verità è però indispensabile avere sullo sfondo le immagini proposte dalla preghiera di Israele e dall'Antico Testamento in genere.

3. La morte 'naturale'

La Bibbia propone anche, e anzi prima di tutto, un'immagine della morte assai serena: a tardissima età, quando l'uomo è ormai sazio di giorni. Così in genere è la morte dei patriarchi, di Abramo in particolare (Gen 25, 7.11). Essa non è una 'fine', ma la discesa nello *sheol*, il mondo delle ombre; lì non c'è *vita*, ma c'è esistenza. Che la morte sia un finire in niente, era impensabile per la mentalità antica, e ancora oggi per i bambini.

Il rimedio alla morte è cercato nel figlio; la promessa di una discendenza; la fede di Abramo in essa lo rende padre di tutti i credenti (Gen 15, 1-8). Tale immagine serena della morte dipende da una cultura 'primitiva', corporativa e non individuale? Oppure dice di una verità di sempre? La figura della morte dei patriarchi riflette la qualità del ricordo che ne ebbero i discendenti; esso, vivace e grato, esorcizza l'oscurità della morte.

4. La morte 'violenta': amico e nemico

L'immagine orrida della morte s'impone a procedere dalla morte violenta, che non consente alcuna consegna ai figli. Essa appare sanzione brutale della fatica vana del vivere. Anche quella di Gesù è morte violenta; egli ha conosciuto l'angoscia; nel suo caso appare assai chiaro come l'angoscia non trovi alimento nel generico orrore del sepolcro, ma nel significato ostile che la morte assume per il fatto d'essere inflitta, da altri, da *uno che intinge con me nel piatto*.

In quella morte assume evidenza spietata il nesso tra morte ed odio/violenza; insieme quel nesso è spezzato (cfr. Lc 23, 34). Spesso sono opposti il modo di intendere il nesso nell'Antico Testamento e quello attestato da Gesù; lo schema, facile, è semplicistico. Vale anche qui il principio: *Non pensate che io sia venuto ad*

abolire la Legge o i Profeti (cfr. Mt 5, 17-18). L'aspetto della giustizia 'vendicata' è essenziale per intendere la verità del perdono proclamato dalla croce (cfr. Lc 23, 28ss): esso non cancella il giudizio, ma rinnova l'elezione. La persistente attualità del giudizio è illustrata dalle esigenze severe di Gesù nei confronti dei discepoli (cfr. Mc 8, 32-34).

5. La morte del nemico

Prima immagine del 'regno della morte' è la *terra d'Egitto, casa di schiavitù*. Le molte degli egiziani appare come il modello delle espressioni dei Salmi, che invocano la morte dei nemici. Esse non possono essere cancellate, senza ridurre il discorso cristiano a discorso futilmente consolatorio; l'odio minaccia in forma nascosta tutti i rapporti umani; la preghiera biblica dà espressione a questa evidenza oggi rimossa. Fino alla fine, *le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano resa* gridano a gran voce: «Fino a quando, Sovrano, non vendicherai il nostro sangue sopra gli abitanti della terra?» (Ap 6,10). La liberazione di Israele dall'Egitto è un incoativo giudizio nei confronti di quel sistema civile; esso, propiziato dalla condizione di servitù e dall'odio, assume la consistenza di prima immagine per dire di *questo mondo*. Per giungere da questa prima immagine alla verità intera, è necessario un lungo cammino, istruito anzitutto dalla legge.

6. La legge: non uccidere

Il senso originario del precetto: non farti giustizia da solo. La vendetta approfitta di un'alleanza per usare violenza nei confronti dell'altro. Il senso primo del precetto pare assai limitato; ma proprio quel senso illumina le ragioni di male presenti in ogni uccisione; essa è sempre una 'vendetta', dunque restaurazione di una giustizia offesa. Il divieto di uccidere segnala che nessuno può essere giudice nel contenzioso che lo oppone al fratello. La morte inflitta dal giudice diventa metafora fondamentale per intendere il nesso tra propria morte e peccato. Illumina il senso di tale giudizio il racconto dei due fratelli, Caino e Abele: la violenza è sempre fraticida: la semplice presenza di chi è fratello appare assai impegnativa. Lo voglia o no, lo sappia o no, l'altro diventa sempre testimone e giudice della mia vita (cfr. 1 Gv 3,12).

7. La morte del singolo nei Salmi

La storia di Caino illumina il senso della lotta del singolo con la propria morte incombente, assai attestata dai Salmi di lamentazione, e anche dal lamento di Giobbe. A questi testi di carattere sapienziale la fede cristiana può attingere le più ricche risorse per interpretare il timore della morte. Il posto che la morte ha nei Salmi è assai largo e sorprende; nel caso delle lamentazioni, pare addirittura il tema dominante. Di essa si dice nella forma privilegiata del 'dialogo', meglio della disputa; chi è sull'orlo della morte protesta contro Dio. Nel caso di Giobbe, pare che la partita si giochi tutta tra il singolo e il suo Dio; gli altri non c'entrano; sono rimossi come presenze solo ingombranti. In realtà la protesta riguarda sempre anche gli amici; la fatale conversione in estranei, o addirittura in 'nemici', di coloro che pure erano venuti per consolare mostra quanto sia fragile e dubbia la solidarietà che sta alla base dei rapporti di amicizia, anche quando essi sono sanzionati dalla fede comune. Al termine del dramma, quando Giobbe finalmente ritrova l'amicizia del suo Dio, diventa addirittura 'redentore' degli amici (Gb 42, 8).

L'imminenza della morte è il messaggio che subito i salmi di lamento leggono nella malattia, e in genere nella sofferenza. Chi prega è sempre sul punto di morire. Egli esprime una protesta: contro Dio, e anche contro i fratelli. Il loro abbandono è un motivo essenziale, per capire come accada che la malattia sia vissuta come discesa nella fossa. Il malato vede sospesa l'alleanza di sempre. Coloro che vengono a visitarlo *dicono il falso*; spesso dicono 'buone parole', ma sono solo di circostanza; oppure mantengono un silenzio ostinato. Appena fuori, essi diranno altro. Parole e silenzi appaiono al malato come trame maligne. Gli amici non vedono come tenere ferma le forme di alleanza con il malato vissute nei tempi 'normali'. Non doveva quell'alleanza durare per sempre? La malattia, e in genere l'esperienza della morte imminente, manifesta la fragilità fatale delle forme delle prossimità.

8. Morte, peccato e redenzione

Il morente ha ragione contro gli amici. Ma non ha ragione davanti a Dio. Il senso ultimo dell'angoscia è quello che si nutre della coscienza del peccato. La confessione ha rilievo decisivo per convertire il lamento in invocazione. La percezione della morte imminente come segno della falsità delle sicurezze sulle quali riposava la vita anteriore assume il senso di un giudizio. La morte è sentita come castigo per la rimozione abituale del

riferimento a Dio nella vita precedente. La confessione non nasce dalla consapevolezza di singoli peccati; è risultato invece di questo sentimento: il difetto di autorizzazione della vita di prima.

Appunto questa esperienza trova interpretazione nel testo più importante, quello del peccato di Adamo. Alla sua origine sta proprio la percezione della morte quale pena, della quale l'uomo stenta a trovare spiegazione nelle colpe personali: *nella colpa sono stato generato* (cfr. Sal 51, 7-8). Nonostante questo, Dio cerca *la sincerità del cuore e nell'intimo m'insegni la sapienza*. Che la colpa sia inevitabile non annulla il carattere di colpa. Di tale colpa fatale Gen 3 suggerisce il senso: la scelta compiuta da tutti gli uomini, fin dall'inizio della loro vita in questo mondo, è di affidarsi alla *conoscenza del bene e del male*; e cioè all'esperimento di tutto ciò che il desiderio vago fa apparire attraente. A questo progetto di vita si oppone la fede, essa dissolve il terrore della morte. Rimando al Vangelo.

Le domande più ovvie sollevate dalle cose dette:

- *È vero che dentro di noi cova il desiderio che muoiano per i nostri 'nemici'? Non è questo desiderio all'origine della nostra stessa paura di morire?*
- *È reale il rischio che l'appello alla misericordia di Dio diventi per noi soltanto alibi per rimuovere il terrore della morte, piuttosto che per tradurre quel terrore in motivo di conversione?*
- *Riesci a vedere l'intreccio qui suggerito tra aspetto personale della paura di morire e aspetto dei rapporti sociali?*

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

3. Il giudizio, alla fine dei giorni e alla fine di ogni giorno

(‘tempo intermedio’, purgatorio e suffragio)

1. Introduzione

Il tema del giudizio è centrale per intendere la prospettiva della fede cristiana circa le cose ultime. E tuttavia sul tema del giudizio rigide sono le resistenze opposte dalla sensibilità oggi prevalente. La radice di tali resistenze è da cercare nella segreta fuga dalla libertà: intesa non come possibilità di fare e non fare, ma come necessità di decidere a proposito di noi stessi. Il giudizio non consisterà proprio in questo, nello smascheramento del progetto falso dell'uomo di vivere senza decidere di sé?

2. Il giudizio nell'Apocalisse

Il rifiuto dell'immagine del giudizio pare propiziato dal carattere assai ‘figurativo’ delle immagini usate: pensiamo agli affreschi delle Chiese, ispirati ai testi apocalittici del Nuovo Testamento, e anche alle parabole di Gesù. Il giudizio cosmico e il giudizio sui singoli: l'immagine del libro; le sue radici nella preghiera dei Salmi (Sal 7, 9-11; 35, 24-25), e di Giobbe (19, 23-25); il nesso tra giudizio e preghiera è suggerito espressamente dalla parabola della vedova e del giudice ingiusto (Lc 18, 2-8).

3. Parabole di Gesù e sua predicazione

Le parabole sono per se stesse un giudizio. Gesù ricorre a questo genere di discorso soltanto dopo gli inizi della sua predicazione, quando già s'è prodotta una crisi nel suo rapporto con le folle, e soprattutto con scribi e farisei. Nel primo annuncio del vangelo del regno in primo piano è il perdono; progressivamente, a misura in cui prende forma la risposta della gente al suo messaggio, assume rilievo crescente il tema del giudizio.

a) Il nucleo più esplicito è costituito da tre parabole di Matteo: il servo posto dal suo signore a capo della casa, le dieci vergini e la parabola dei talenti; esse stanno in fine al discorso di Gesù sulle ultime cose, prima del grande affresco del giudizio universale (Mt 24,45 – 25,46). Si tratta di *parabole della vigilanza*; le accomuna il tratto di dare rappresentazione all'inganno legato al prolungarsi del tempo, che minaccia di alimentare l'illusione che sempre le cose andranno avanti come oggi; verrà invece un tempo di crisi, e allora i criteri usati per il presente appariranno nella loro radicale impertinenza. Cfr. anche le due brevissime parabole; il ritorno del padrone a metà della notte (Mc 13, 33-37) e il ladro che viene di notte (Mt 24, 43s; Lc 12, 39s).

b) Le *parabole della crisi* propongono la necessità di una decisione radicale: mettersi d'accordo lungo la via che conduce al giudice (Mt 5, 25s); l'amministratore infedele (Lc 16, 1-8) lodato per la scaltrezza con la quale provvede al tempo futuro; la veste nuziale (Mt 22, 11-13), contro l'idea che la gratuità della chiamata esoneri da ogni impegno; la costruzione della torre e la decisione di muovere una guerra (Lc 14, 28-32); la parabola dei due servi debitori (Mt 18, 23-30).

c) Le parabole con le quali Gesù pronuncia un giudizio sulla generazione presente: sulle città della Galilea (i fanciulli che giocano in piazza, Mt 11, 16-19; Lc 7, 31-35), sui farisei in genere (i due figli dissimili, Mt 21, 29-32), su quanti a Gerusalemme appaiono custodi della fede d'Israele (la grande cena, Mt 22, 1-10; Lc 14, 15-24; i vignaioli malvagi, Mc 12, 1-11p; il fico che non produce frutti, Lc 13, 6-9).

d) Il tema del giudizio attraversa poi tutta la predicazione morale di Gesù, anche senza riferimento immediato alla prospettiva escatologica. Pensiamo, a titolo emblematico, al discorso della montagna nelle sue ultime parole: *Non chiunque mi dice: Signore, Signore...*, Mt 7, 21-23; e poi anche l'immagine della *sulla roccia...*, 7, 24-27.

La centralità del giudizio nella predicazione di Gesù corrisponde ad un 'dogma' radicale della fede biblica: quello che lega la fede stessa alla pratica dei comandamenti di Dio. Già il formulario dell'alleanza mosaica si conclude con le benedizioni e le maledizioni. Il principio di retribuzione appartiene in tal senso agli elementi essenziali della tradizione biblica. La sintesi breve della lettera agli Ebrei, utilizzata dalla tradizione ecclesiastica per definire le condizioni della salvezza, riassume bene questa centralità dell'idea di retribuzione: *Senza la fede è impossibile essergli graditi; chi infatti s'accosta a Dio deve credere che egli esiste e che egli ricompensa coloro che lo cercano* (Ebr 11,6).

4. L'idea di libertà: Agostino

Dicevamo che la resistenza all'idea del giudizio finale è legata alla fuga dall'idea di libertà come possibilità/necessità per l'uomo di disporre di se stesso attraverso le forme dell'agire. Illustra bene questo progetto di fuga dalla libertà la figura cattiva del desiderio umano (*concupiscentia*), che Agostino oppone alla figura buona (*caritas*). La concupiscenza procede dall'esperienza del piacere, che alimenta l'illusione che le creature possano saturare il desiderio dell'uomo, e prima ancora manifestarne la meta; esse però, nel momento stesso in cui saturano il desiderio, anche lo spengono; il soggetto deve riconoscere di non potersi identificare con quel desiderio senza morire. La carità al contrario identifica invece la meta del desiderio con la *verità increata*; essa, conosciuta, non satura il desiderio, anzi ancor più lo accende.

L'alternativa disegnata da Agostino suscita certo anche perplessità. Essa è assai debitrice nei confronti della tradizione del pensiero platonico, e dunque di un pensiero che troppo in fretta contrappone la realtà sensibile (creatura) e la realtà intellettuale (verità). E tuttavia l'alternativa disegnata da Agostino ha il grande merito di denunciare un criterio dell'agire che dispensa il soggetto dalla necessità della determinarsi. Il criterio vero per essere realizzato esige la determinazione di sé da parte del soggetto; la verità infatti si manifesta soltanto a chi, prima ancora di conoscerla, la ama; o più precisamente crede in essa. Il criterio della *caritas* ha i tratti stessi della fede.

Il limite a cui si espone l'alternativa come descritta da Agostino è la dissociazione tra fede ed esperienza sensibile. Strettamente legato a questo è il limite di rimuovere la considerazione del tempo. Nella vita umana non è subito il tempo della decisione; come e a quali condizioni possa realizzarsi questo tempo, è interrogativo decisivo per comprendere la libertà e la sua relazione alla vicenda storica. Solo su questo sfondo si potrà comprendere anche il senso del tempo cristiano come un tempo 'escatologico' per la libertà umana, e tuttavia diverso dal tempo escatologico' del giudizio e/o della salvezza.

L'idea che mai possa esserci nella vita umana un tempo che rende possibile la determinazione della libertà umana nel quadro dell'alternativa ultima fatica ad essere accettata sullo sfondo di una visione della vita umana quale processo mai concluso. Non dell'eterno, ma sempre e solo dello sviluppo ulteriore dell'esistenza nel tempo, sarebbe questione per l'uomo; è così tolto ogni spazio per pensare l'idea di un giudizio.

5. Il rifiuto dell'idea di inferno

Il rifiuto dell'idea di giudizio è all'origine di quello stesso rifiuto dell'idea di un inferno. Sempre più numerosi sono coloro che dicono: non ci può essere un inferno. Un dubbio: davvero si tratta di una persuasione, o soltanto di un modo di dire? O magari ancora di un tentativo di rimozione? Paragone con il caso dell'adolescente; 'Che cosa c'è di male?'

La negazione dell'inferno è oggi alimentata dalla impressione di assurdità che facilmente suscitano le immagini dell'inferno proposte. Dell'inferno non si può parlare come ne parlava il linguaggio del catechismo (luogo di tormenti). Il discorso sulle realtà ultime deve abbandonare il *registro figurativo*. Inferno, paradiso o purgatorio non sono 'luoghi', ma condizioni 'spirituali'. Vedi la risposta che già Gesù dava all'obiezione dei sadducei sulla risurrezione dei morti (*alla risurrezione non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo*, Mt 22,30). La risposta di Gesù vale come divieto opposto di immaginare la vita oltre la morte.

E tuttavia, scontata questa correzione, la resistenza permane; essa colpisce l'idea che mai possa realizzarsi per l'uomo una condizione di dannazione eterna, o comunque di perdizione.

6. Dannazione o perdizione

Le obiezioni maggiori riguardano l'idea di inferno come condanna pronunciata da Dio; minori resistenze suscita l'idea di una perdizione che scaturisca dalla qualità stessa dei comportamenti umani. Tra le due figure però non si può radicalmente distinguere: cfr. in proposito Gv 3, 18-19; Gv 5, 45-47). La differenza tra

essere perduto ed essere dannato appare nominalmente chiara e convincente. Nelle forme effettive dell'esperienza in realtà essa non è così chiara come si potrebbe supporre.

7. Il purgatorio

Questa preghiera ci offre una delle figure più trasparenti, se non in assoluto la più trasparente, del purgatorio. Esso comporta pena, e tuttavia una pena desiderata e benedetta. La condizione dell'anima 'in purgatorio' è quella di chi ama Dio, e tuttavia porta ancora in sé ciò che resiste a Dio (1 Cor 3, 10-15, testo più esplicito a cui si riferisce la dottrina del purgatorio). La consunzione di queste resistenze comporta pena, ma una pena non inflitta, assai più desiderata; ad essa si associa la preghiera di suffragio (2 Macc 12, 30-43; 2 Tm 1, 17-18; 2 Cor 15, 29).

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

4. L'inferno, impensabile e innegabile

Introduzione (Mt 10, 28-33): l'inferno come verità della paura, in un modo o nell'altro inevitabile.

1. Negazione dell'inferno

Alla radice della negazione dell'inferno sta fundamentalmente la contrazione del cristianesimo alla figura di messaggio 'umanistico', e cioè soltanto 'morale', già proposta in età apostolica (cfr. At 17, 12; 1 Cor 15, 12-14). Il registro del discorso sull'inferno è in ogni caso *simbolico*: non 'descrive' né informa, non usa 'idee chiare e distinte'; offre invece immagini di ciò che certo non può essere detto con chiarezza, ma neppure può essere taciuto.

2. La discussione dei teologi

La discussione dei teologi sull'inferno è stata particolarmente vivace negli anni '70. Le tesi 'nuove' riguardano soprattutto questi punti: (a) La dottrina delle cose ultime dev'essere 'demitizzata', correggendo in tal senso la 'descrizione' dei luoghi oltre terreni, riconoscendo invece in essa l'immagine della alternativa dell'ultimo giorno; (b) La dottrina della purificazione (purgatorio), in particolare, dev'essere intesa come metafora per dire gli effetti dell'incontro personale con Dio che conclude la vita; non sopporta contabilizzazione di pene in giorni e anni; essa è da pensare come evento istantaneo; (c) Non si può escludere l'eventualità che tale incontro manifesti che la vita passata è del tutto perduta; questo conferisce serietà estrema alla vita presente. (d) Il confronto immediato con Dio conduce subito alla fine, senza alcun stato intermedio; è invocata a tale riguardo la non pertinenza della nozione di tempo disteso per riferimento al rapporto immediato con Dio; (e) Non si può affermare che la pena dell'inferno è senza rimedio per Dio; vengono citati come argomento in contrario testi che dicono della volontà universale di salvezza di Dio.

Del 1979 è una Dichiarazione della Congregazione della Dottrina della fede che, contro quanto affermato da alcuni teologi, riafferma: (a) la verità dello stato intermedio, dunque del giudizio individuale, del purgatorio, della salvezza o rispettivamente della dannazione già per l'anima separata; (b) ribadisce il carattere eterno delle pene dell'inferno.

Verifichiamo queste idee mediante una rapida recensione dell'immaginario del NT sull'inferno, assai vario. Possiamo distinguere: (a) la predicazione di Gesù; (b) la predicazione cristiana, che lega il tema al ritorno del Risorto e privilegia il genere apocalittico; (c) la lingua 'teologica' di Giovanni.

3. La predicazione di Gesù

a) La Geenna – È immagine molto legata al giudaismo, tendenzialmente abbandonata dalla predicazione cristiana successiva. La valle di Hinnon è un luogo di Gerusalemme, la cui immagine è legata al ricordo di sacrifici umani: i figli primogeniti erano lì stati sacrificati a Moloch (2 Re 23,10; 16,3; Ger 7, 31-33; 19,6). La valle era diventata simbolo infernale già nel giudaismo, come attesta la letteratura intertestamentaria e poi quella rabbinica. L'immagine della Geenna ricorre con più frequenza in Matteo (7 ricorrenze: 5, 29.30; 10,28; 18,9; 23, 15.33); e tuttavia non è sua esclusiva (Mc 9, 43.45.47 = Mt 18,9; Lc 12,5 = Mt 10,28; Gc 3,6). L'uso dell'immagine può essere fatta risalire secondo ogni probabilità a Gesù stesso. La valenza simbolica dell'immagine è alimentata anche dal fatto che in quella valle si gettavano le immondizie; e dunque lì bruciava il fuoco per sempre. Su questo sfondo nasce in tempi assai brevi la tradizione popolare cristiana che identifica con la valle di Hinnon quel *campo del vasaio*, denominato anche *campo del sangue* (cfr. Mt 27, 7-8; At 1.19), che era stato acquistato con il denaro gettato da Giuda nel tempio ed era stato destinato alla sepoltura degli stranieri.

b) Il fuoco – L'immagine più frequente è quella del *fuoco*, inclusiva della stessa Geenna. Oggi i cristiani 'illuminati' ripetono come un'ovvietà: il fuoco è soltanto rappresentazione ingenua e popolare. E tuttavia,

usata da Gesù, l'immagine attinge ad una tradizione dell'Antico Testamento della quale non possiamo sbarazzarci con il pretesto che sarebbe troppo esteriore e primitiva; occorre invece intenderla, e così comprenderne insieme il tratto irrinunciabile.

La prima ricorrenza del tema è nella predicazione del Battista; *Io vi battezzo con acqua per la conversione; ma colui che viene dopo di me è più potente di me...; egli vi batteggerà in Spirito santo e fuoco*; la conversione è da lui raccomandata come unico mezzo per fuggire all'*ira imminente*. Non è una garanzia essere figli di Abramo, perché Dio può trarre figli di Abramo anche dalle pietre. A meno che producano frutti di conversione, gli alberi saranno gettati nel fuoco (vedi Mt 3, 10-12). Il referente prossimo di tale discorso di Giovanni è il testo del profeta: *Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me e subito entrerà nel suo tempio il Signore, che voi cercate; l'angelo dell'alleanza, che voi sospirate, ecco viene, dice il Signore degli eserciti. Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? Egli è come il fuoco del fonditore e come la lisciva dei lavandai.* (Ml 3, 1-2)

L'uso più frequente dell'immagine del fuoco nell'AT è quella che la riferisce all'opera del fonditore; il fuoco funge in quel caso quale strumento di purificazione (cfr. Is 1,25; Zc 13,9; Sir 2, 4-5). Geremia segnala lo scacco di quest'opera di purificazione; la sua parola è come il mantice di Dio che alimenta il fuoco: *Il mantice soffia con forza, il piombo è consumato dal fuoco; invano si vuol raffinarlo a ogni costo, le scorie non si separano* (Ger 6, 27-28). Il piombo nel fuoco svapora; non è possibile separare da esso le scorie; il fuoco, che dovrebbe appunto consentire tanto, in realtà brucia anche il piombo. Significato analogo esprime l'affermazione che quel fuoco mai si spegne. In Mt 18,8 *fuoco eterno* equivale a *Geenna*. L'immagine del fuoco inestinguibile ricorre già nell'ultimo versetto del libro di Isaia (66, 24), citato da Gesù stesso (Mc 9,47-48).

c) Pianto e stridore di denti – L'immagine ricorre solo in Matteo (salvo un testo della fonte Q, che è anche in Luca). È questa immagine più interiore rispetto a quelle del fuoco e della Geenna; descrive la condizione di dannazione con immediato riferimento alla sua risonanza soggettiva; proprio per questo suona particolarmente cruda ai nostri orecchi. Sullo sfondo sta l'esclusione dal luogo della gioia; tale immagine è associata al gesto della cacciata 'fuori' dalla stanza del banchetto escatologico, come è espressamente detto in tre casi: Mt 8, 11-12; 22, 11-13; Mt 25, 30. Anche questa immagine – sia pur non in forma stereotipa *pianto e stridore di denti* – è presente nella tradizione giudaica, nella letteratura apocalittica (*I libro di Henoc*, libro di grande diffusione nel tardo Giudaismo: *La tenebra è la nostra sede nei secoli*, dicono gli empì, 63, 6; *Voci di grido, pianto, lamenti e grande sofferenza*, 108, 5).

d) La parabola di Lazzaro e del ricco epulone – Considerazione distinta merita questa 'parabola' (?), che rappresenta il caso di più largo ricorso di Gesù ad un immaginario popolare dell'al di là. La narrazione edificante ha due 'punte': (a) La prima è quella del rovesciamento, oltre la morte, delle condizioni presenti, e delle stesse gerarchie di valore indiscusse al presente. Il ricco non è condannato a motivo della sua crudeltà nei confronti del povero; ma a motivo della sua cecità nei confronti di tutto ciò che davvero importa nella vita. La ricchezza rende ciechi, o stupidi. (b) La seconda punta è quella volta a mostrare il carattere irrimediabile del destino finale; Dio stesso non può impedire l'esito tragico. Tale impotenza di Dio impressiona; pare come riflesso di una sua precedente imprevidenza; l'uomo infatti – soltanto il ricco, precisa Gesù – ha l'impressione di non poter prevedere; vive persuaso che ci sia sempre un rimedio a tutto nella vita. La parabola intende smentire questa persuasione. Il ricco dunque la persuasione che si possa rimediare sempre a tutto attraverso due distinte richieste: una goccia d'acqua che lo sollevi dal suo stato presente, e un avviso ai suoi fratelli sulla terra, perché siano informati a proposito di quello che stanno rischiando. Né all'una né all'altra richiesta può essere data evasione.

Le due richieste del ricco danno espressione ad obiezioni simili a quelle fino ad oggi opposte all'idea di un destino irrimediabile come l'inferno. Dalla parabola quelle obiezioni paiono rafforzate; la resistenza di Abramo infatti (in realtà di Dio stesso) alle richieste del ricco appare poco persuasiva; sembra configurare un'impotenza di Dio a fronte di desideri che pure sono buoni. Il rafforzarsi delle obiezioni è da riferire al carattere assai ingenuo della narrazione; in particolare, del dialogo tra il ricco ed Abramo. Ovviamente, tale dialogo non è realistico; è soltanto una risorsa espressiva per dare espressione al messaggio radicale, che è esattamente quello del carattere irrimediabile della scelta umana di non credere. Dio non può fare conoscere i suoi beni se non a chi li apprezza; quell'apprezzamento d'altra parte non può essere prodotto dai segni, ma esige la determinazione libera dell'uomo. *Se non ascoltano Mosè e i Profeti, neanche se uno risuscitasse dai morti saranno persuasi*. Queste parole costituiscono l'unico punto della narrazione nel quale emerge un preciso riferimento cristologico, qualificante perché si possa parlare di parabola; esso è presente dunque, ma in forma obliqua, e certo formulato alla luce della fede pasquale.

e) Non vi conosco – La forma più ‘cristiana’ che Gesù usa per dire dell’inferno è quella che lo descrive come la condizione di colui che, nell’ultimo giorno, mancherà d’essere riconosciuto dal Figlio dell’uomo. La nozione di inferno si collega strettamente a quella di giudizio. Se ci sarà un giudizio, non potrà essere altro che di condanna. La speranza è di sfuggire al giudizio ed essere invece riconosciuti come figli benedetti del Padre suo. Il mancato riconoscimento comporta l’esclusione dalla comunione col Figlio.

I passi che descrivono la dannazione come mancato riconoscimento da parte del Figlio dell’uomo sono molteplici: Mt 7, 23; 25, 11-12.41-43.

4. La predicazione apostolica

Testi di carattere apocalittico: 1 Ts 5, 1-6; 2 Ts 1, 6-10; 2, 7-10; 1 Cor 1, 18; 2 Cor 2, 15; 4,3; Fil 3, 18-19; Ap 14, 19-11; 20, 10-15; 21,8.

5. La teologia di Giovanni

Un testo emblematico: Gv 12, 37-50; asimmetria tra promessa (escatologica) e giudizio (sul presente); essa non può essere ignorata. Basta ad autorizzare la speranza che Dio alla fine troverà rimedio anche per gli empi? Ad autorizzare una ‘speranza’ così, certamente no; a trattenere ogni sentenza, e ad invocare la sua misericordia per tutti certo sì.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

5. Il paradiso: salvezza dell'anima e risurrezione dei corpi

1. Il «paradiso», giardino della vita

La parola privilegiata dalla tradizione catechistica per indicare la salvezza ricorre raramente nel NT: essa dev'essere letta in relazione all'annuncio del regno di Dio (Lc 23,43); e come restaurazione della speranza dell'Eden (*albero della vita*, Ap 2,7); appare per se stessa oggetto di una visione sognante e irreali (2 Cor 12, 3-4), che può e deve trovare concretezza soltanto per riferimento alla risurrezione di Gesù. In questo senso intendiamo l'alternativa suggerita dal titolo (O. Cullmann): salvezza dell'anima o risurrezione dei corpi? La tradizione catechistica ha sviluppato una visione della vita eterna come *visio Dei*, salvezza dell'*anima*, poco nutrita alla meditazione biblica, alla meditazione cristologica in specie.

2. Al centro, la risurrezione di Gesù

La risurrezione di Gesù è certezza della *fede*; non di un 'dato di fatto' che stia sotto gli occhi. Confronto con la risurrezione di Lazzaro: proprio perché questi stava sotto gli occhi di tutti, *i sommi sacerdoti deliberarono di uccidere anche Lazzaro perché molti Giudei se ne andavano a causa di lui e credevano in Gesù* (Gv 12, 10-11). Gesù risorto non sta sotto gli occhi di tutti; soltanto *apparve* a molti (vedi Mc 16, 9-14); attraverso la 'visione' costoro dovettero rivedere la precedente relazione con Gesù (vedi Gv 20, 1-18). Soprattutto, dovettero rivedere l'immagine che si erano fatti della sua passione, e prima ancora di Mosè e dei profeti: *cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui*. (Lc 24, 25-27). Intendere *ciò che si riferisce a lui in tutte le Scritture* è la condizione perché dalla visione dei segni si giunga alla fede nella verità del Risorto. Lo stesso itinerario dovremo percorrere anche noi.

3. Le testimonianze dell'Antico Testamento

A quali testi dell'AT si riferì il Risorto? La risposta è in tutto il NT. I riferimenti più immediati sono quelli ai testi che dicono della speranza del singolo, che può realizzarsi soltanto oltre alla morte.

3.1. Daniele e l'apocalittica in genere

La fede nella risurrezione era diffusa in Israele; rifiutavano tale fede soltanto i sadducei, *i quali dicono che non c'è risurrezione* (Mc 12, 18-27). Quella fede era stata alimentata soprattutto dalla letteratura apocalittica, caratteristica di una stagione in cui i pii sono minoranza marginale e perseguitata. La speranza in Dio salvatore del giusto è differita oltre la morte in specie a procedere dall'esperienza del martirio, della morte subita proprio a motivo della loro fede. Su tale sfondo nasce il libro di Daniele, il documento più importante dell'apocalittica dell'Antico Testamento: *Vi sarà un tempo di angoscia, come non c'era mai stato dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre. [...] Tu, va pure alla tua fine e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni.*(12, 1-3.13). Il riferimento al martirio è esplicito in 2 Macc 7, primo esempio di 'atti dei martiri', che descrive il caso di *sette fratelli che, presi insieme alla loro madre, furono costretti dal re a forza di flagelli e nerbate a cibarsi di carni suine proibite* (7,1). Il secondo dei fratelli muore dicendo: *«Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna»*. (7,9; cfr. anche le parole di incoraggiamento della madre, 7, 21-23).

3.2. Il libro della sapienza

L'apocalittica è strettamente legata alla letteratura sapienziale; non sorprende trovare espressa con chiarezza la speranza oltre la morte in un libro sapienziale, che ha lo stesso sfondo di esperienza del martirio. La speranza è formulata in *Sapienza* ricorrendo non al lessico della risurrezione, ma a quello di immortalità; *Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio, nessun tormento le toccherà. [...] la loro speranza è piena di immortalità* (Sap 3, 1-3). La terminologia *immortalità, incorruttibilità* (2,23; 12,1; 18,4) è legata allo schema corpo/anima, come pure a quello terra/cielo. L'immortalità è però qui rappresentata quale oggetto di una speranza, e non invece come un attributo 'naturale' delle anime. Immortale non è l'anima, ma la giustizia; l'immortalità è la speranza di chi pratica la giustizia; sullo sfondo della speranza dei giusti sta il conflitto con gli empi, che vivono arresi allo strapotere della morte: *invocano su di sé la morte con gesti e con parole, ritenendola amica si consumano per essa e con essa concludono alleanza, perché sono degni di appartenerele.* (1, 16)

Il libro riconduce la morte alla 'fede' nel diavolo, al credito cioè accordato alla sua invenzione; la figura della morte quale destino triste e inesorabile non è affatto ovvia e inesorabile.

3.3. La speranza 'mistica' dei salmi

La *speranza dell'immortalità delle anime dei giusti* è da leggere in stretta continuità con la tradizione della spiritualità dei *poveri di Jahvè* come attestata dalla preghiera dei Salmi. La fedeltà a Dio è accompagnata dal disprezzo degli empi arroganti, e da molte tribolazioni, che hanno il potere di suscitare nell'anima del giusto il sospetto radicale: tutti i guai della vita non derivano forse proprio dalla mia fede in Dio? Di questa tentazione è documento il Salmo 73, che propone una delle prime affermazioni chiare della speranza oltre la morte: *Riflettevo per comprendere: ma fu arduo agli occhi miei, finché non entrai nel santuario di Dio [...]. Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo io ero stolto e non capivo, davanti a te stavo come una bestia. Ma io sono con te sempre: tu mi hai preso per la mano destra. Mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai nella tua gloria.* (Sal 73, 15-17. 20-24). La certezza della vita oltre la morte assume qui (come pure in Sal 49, 6-9.13.16, e ancora in Sal 16, 5-11 forma per così dire 'mistica': essa è sostenuta da un'esperienza di un'intimità con Dio che è tutta interiore, senza riscontri a tutti evidenti in questo mondo. Per conoscere tale speranza occorre *entrare nel santuario di Dio.*

3.4. La risurrezione nei libri profetici

La spiritualità dei *poveri di Jahvè* ha alla sua remota origine la testimonianza dei profeti, e soprattutto di Geremia. Le sue 'confessioni' di Geremia sono modello della preghiera dei *poveri di Jahvè*. Per esempio: *Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre; hai suscitato cioè in me un entusiasmo, che poi mi ha reso oggetto di scherno ogni giorno. Ho perso la possibilità di vivere in pace coi miei fratelli; ogni volta che parlo, devo gridare, devo proclamare: «Violenza! Oppressione!». Così la parola del Signore è diventata per me motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno. Il profeta conosce la tentazione di non pensare più a lui, né parlare più in suo nome. Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente, che mi costringeva a parlare. Cantate inni al Signore, lodate il Signore, perché ha liberato la vita del povero dalle mani dei malfattori.* (Ger 20, 7-13; cfr. 15, 10-29).

Immagini di 'risurrezione' sono da sempre impiegate dalla predicazione profetica per dire della promessa di Dio, anche quando essa è riferita al popolo.

Venite, ritorniamo al Signore:

gli ci ha straziato ed egli ci guarirà.

gli ci ha percosso ed egli ci fascerà.

Dopo due giorni ci ridarà la vita

e il terzo ci farà rialzare

e noi vivremo alla sua presenza. (Os 6, 1-2)

La mano del Signore fu sopra di me e il Signore mi portò fuori in spirito e mi depose nella pianura che era piena di ossa [...]. Mi disse: «Figlio dell'uomo, potranno queste ossa rivivere?». Io risposi: «Signore Dio, tu lo sai». Egli mi replicò: «Profetizza su queste ossa e annunzia loro: Ossa inaridite, udite la parola del Signore. Dice il Signore Dio a queste ossa: Ecco, io faccio entrare in voi lo spirito e rivivrete. (Ez 37, 1-5; leggi anche Is 26, 19)

4. La salvezza nella predicazione di Gesù

Sullo sfondo della speranza di Israele occorre dunque comprendere la speranza di Gesù stesso; la speranza da lui predicata, e anche quella da lui praticata. Le immagini da lui usate per annunciare la salvezza ai *poveri* della terra sono quelle connesse all'annuncio del regno di Dio, l'immagine fondamentale alla quale deve essere riferita la speranza escatologica del discepolo. Tutto il vangelo di Gesù si riassume nella beatitudine: *Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli*. Questa beatitudine, come tutte le altre, nasce da un'esperienza concreta: quella del fatto che mostrano di avere interesse alla parola di Gesù soprattutto poveri, malati, ciechi e storpi, peccatori pentiti e disprezzati della terra; prima che forme dell'esortazione morale, le beatitudini sono proclamazioni di speranza per coloro che di fatto ascoltano il Maestro. Tale speranza viene espressa ricorrendo a molte immagini: la sazietà (e strettamente connessa a questa quella del banchetto), la consolazione, la visione di Dio, la misericordia, la giustizia, la pace, il possesso della terra. Le immagini fanno riferimento all'aspetto comunitario della salvezza; in tal senso dobbiamo intendere l'immagine della città santa, della Gerusalemme dei cieli, l'equivalente neotestamentario della comunione dei santi. Le immagini sono tutte di *risurrezione*, nel senso che la salvezza annunciata consiste non in un'altra vita, ma nell'adempimento di questa, al di là dell'esperienza di morte che il giusto sempre vive. Dio stesso ha a cuore la vita dei suoi; Egli alla fine vincerà e al suo *regno* avranno parte quanti in Lui hanno sperato.

La speranza annunciata da Gesù assume sotto questo profilo la figura dell'eredità del regno: *Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo* (Mt, 25,23; cfr. anche Mt 5,5).

L'immagine prevalente è però quella dell'ingresso nel regno (Mt 5, 20; 7, 21; Mt 18,3), improbabile per i ricchi (*difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli*, Mt 19, 23-24). In senso equivalente Gesù può dire *entrare nella vita*, a documento del fatto che il regno è come una risurrezione (Mt 18, 8).

5. Ripresa sintetica

La sintesi di tutte queste molteplici immagini si produce mediante la risurrezione di Gesù; ma insieme la verità della sua risurrezione esige il rimando a quelle immagini per essere compresa. Senza tale rimando, minaccia di assumere aspetto 'mitologico'.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

1. La vita eterna: dimenticata?

La scelta di dedicare la catechesi di quest'anno all'escatologia non ha bisogno di giustificazione. Dedichiamo ogni anno il primo ciclo all'uno o all'altro tema del *Credo*, avrebbe comunque dovuto toccare anche alle verità ultime, che ultime sono anche nel Simbolo della fede: *Aspetto la risurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà*.

Ci sono tuttavia motivi precisi che raccomandano di trattare al livello di catechesi questo argomento, e di trattarlo proprio quest'anno. Per questo secondo aspetto mi riferisco all'indicazione in tal senso contenuta nella lettera pastorale del cardinale Martini, *La Madonna del sabato santo*. Il clima nel quale vivono i discepoli in quel giorno è oscuro; essi vivono «nella paura e nel timore del peggio. Perché il futuro sembra riservare loro sconfitte e umiliazioni crescenti»; sullo sfondo di ciò che è qui detto dei discepoli allora c'è un modo di sentire facile anche tra i discepoli di oggi: la tradizione del cattolicesimo mostra crescenti segni di frammentazione e dispersione. Di contro a questa disposizione è ricordato che «Maria vive un'attesa fiduciosa e paziente; ella sa che le promesse di Dio si avvereranno». Essa offre un'immagine di ciò che soprattutto noi oggi dobbiamo avere a cuore; «l'assenza della speranza è forse la malattia mortale delle coscienze nell'epoca segnata dalla fine dei sogni ideologici e delle aspirazioni ad essi connesse»; la fede in Cristo morto e risorto ci candida al compito «di testimoni di speranza con la parola e con la vita». Appunto per ciò che si riferisce alla parola, il cardinale dice che «non dobbiamo temere di toccare i grandi temi oggetto della speranza ultima, troppo spesso rimossi dal nostro linguaggio: la vita eterna e l'insieme dei novissimi che ad essa si connettono».

La raccomandazione stessa del Cardinale accenna alla ragione specifica che raccomanda il tema della vita eterna alla meditazione cristiana di oggi: essa è tema rimosso. Le ragioni di tale rimozione sono molteplici e complesse. Vale la pena di tentarne una sommaria esplorazione; la considerazione di quelle ragioni consente infatti una prima istruzione delle difficoltà del discorso escatologico nella situazione spirituale del nostro tempo. Come spesso accade, in queste mie catechesi, comincio con il sollevare problemi, anziché chiarirli. Questo pare un inconveniente. In realtà, per capire, è sempre indispensabile avere delle domande.

La rimozione del tema

Le ragioni della rimozione sono certo anche quelle legate alla vicenda moderna della cultura; sono però prima quelle legate alla qualità che il discorso escatologico ha assunto nella tradizione della teologia e della stessa pietà cattolica; sono più remotamente ancora quelle di sempre, legate alla qualità obiettiva del tema. Vale la pena di ricordarle espressamente, e di cominciare proprio da esse.

Le ragioni di sempre

Premono nel senso della rimozione del tema escatologico anzitutto ragioni che sono di sempre, legate al nesso strettissimo che lega il tema escatologico al fatto che la fede cristiana impegna ad un cammino di conversione. Cristiani non si nasce; si può diventare soltanto a prezzo di un distacco violento dai luoghi comuni sottesi alla nostra vita 'normale' di figli di Adamo. Le ragioni della rimozione sono in tal senso ricordate chiaramente già nel vangelo, dunque nella predicazione di Gesù stesso. La documentazione che si

potrebbe addurre è assai vasta. Mi limito qui a citare un testo più esplicito, tratto dal discorso che Gesù fa ai discepoli sugli ultimi tempi, quelli che egli descrive come i giorni della venuta del Figlio dell'uomo:

Come fu ai giorni di Noè, così sarà la venuta del Figlio dell'uomo. Infatti, come nei giorni che precedettero il diluvio mangiavano e bevevano, prendevano moglie e marito, fino a quando Noè entrò nell'arca, e non si accorsero di nulla finché venne il diluvio e inghiottì tutti, così sarà anche alla venuta del Figlio dell'uomo. Allora due uomini saranno nel campo: uno sarà preso e l'altro lasciato. Due donne macineranno alla mola: una sarà presa e l'altra lasciata. (Mt 24, 37-41)

La vita comune ordinaria dei figli di Adamo si cristallizza quasi inevitabilmente in forme che rimuovono la finitezza del tempo. Gesù segnala appunto come alimenti questa rimozione il lavoro, nei campi o alla mola, il lavoro che costituisce uno dei motivi più consistenti di legame reciproco tra gli umani; alimenta quella rimozione ma anche e più ancora il matrimonio, come in genere la vita familiare. La vita comune sembra avere quasi bisogno di questa illusione, d'essere per sempre. Essa ovviamente non è per sempre. Ma per riconoscere questa cosa ovvia pare indispensabile che l'uomo e la donna sospendano quella vita comune, e con essa le molte illusioni che ne scaturiscono. Per potersi interessare al tema dell'*al di là* l'uomo deve dissolvere una specie di torpore, o di sonno; una specie di narcosi, attivamente alimentata dalle forme convenzionali della vita.

Le difficoltà del discorso: l'apocalittica

Alla prima difficoltà di sempre così segnalata, corrisponde poi una sistemica difficoltà di tutti i discorsi che l'uomo può fare sulle realtà che stanno oltre la morte. Nella stessa tradizione biblica il tema è affrontato soltanto assai tardi; nel periodo del Giudaismo; e soprattutto esso è affrontato ricorrendo ad un genere letterario assai ostico, quello dell'apocalittica. Della fine di tutte le cose Gesù stesso parla esplicitamente, non a caso, ricorrendo proprio a questo genere apocalittico di discorso.

Anche nei tempi successivi la predicazione cristiana a proposito delle cose ultime ricorrerà ad immagini che per la gran parte hanno la loro origine esattamente nella letteratura apocalittica. Pensiamo ad immagini come quelle della fine del mondo, della lotta celeste tra l'esercito di Dio e l'esercito dell'Avversario, tra angeli e demoni, del giudizio universale, della risurrezione dei morti. Queste immagini, come in genere tutta la letteratura apocalittica, propongono difficoltà di comprensione note e quasi insuperabili. Non stupisce troppo, in tal senso, che lo stesso tema della fine di tutte le cose sia rimosso; esso è troppo oscuro, quasi inesorabilmente condannato ad apparire fantasioso, notturno, onirico, sostanzialmente non realistico e incredibile. È questa una seconda ragione di rimozione del tema.

Illustriamo questa difficoltà con un testo di Paolo che si riferisce all'immagine del giudizio universale, e quindi a quella strettamente legata della risurrezione dei morti:

Perché il Signore stesso, a un ordine, alla voce dell'arcangelo e al suono della tromba di Dio, discenderà dal cielo. E prima risorgeranno i morti in Cristo; quindi noi, i vivi, i superstiti, saremo rapiti insieme con loro tra le nuvole, per andare incontro al Signore nell'aria, e così saremo sempre con il Signore. Confortatevi dunque a vicenda con queste parole. (1 Ts 4, 16-18)

In questo testo possiamo verificare come Paolo stesso si affidi, per parlare delle attese che dovrebbero alimentare la speranza del cristiano, a rappresentazioni che appaiono inevitabilmente deperate e distanti da noi. Egli immagina che la fine del mondo debba intervenire tra poco; alcuni di coloro che vivono attualmente saranno allora ancora in vita; Paolo stesso, dicendo *noi, i vivi*, si mette nel numero di coloro che saranno ancora in vita al ritorno del Signore.

A questa fonte di difficoltà la predicazione cristiana successiva, e poi anche la teologia e il magistero della Chiesa, cercheranno di ovviare con una scelta assai drastica e semplificante: sarà abbandonata cioè quasi del tutto la considerazione della fine del mondo, dell'escatologia collettiva dunque, per concentrare l'attenzione esclusivamente sull'escatologia individuale. I temi considerati saranno soltanto quelli della morte e del giudizio individuale. Gli altri temi, quelli della fine del mondo, del giudizio universale, della

risurrezione dei morti, senza certo essere del tutto cancellati, sono lasciati inoperanti in un angolo, stanno sempre e solo sullo sfondo.

La concentrazione sul destino dell'anima e dualismo

Alla concentrazione sull'escatologia individuale sono legate altre scelte, gravide di conseguenze profonde, le quali concorrono ad alimentare un progressivo distacco del discorso catechistico, come di fatto proposto dalla tradizione storica del cristianesimo, dai testi biblici. Cerchiamo di sintetizzare queste conseguenze in due punti essenziali.

a) La considerazione del destino escatologico del singolo trova la condizione essenziale che le consente di articolarsi nella visione dell'uomo come *composto di anima e di corpo*. La morte appare a quel punto come separazione dell'anima dal corpo. L'*al di là* è destino che riguarda esclusivamente l'anima. Da questa concentrazione conseguono inconvenienti molteplici.

La morte appare ora soltanto come un'interruzione; non invece come un compimento di ciò che era prima. Quando sia ridotta ad una 'fine', la morte non può essere riconosciuta in alcun modo quale forma dell'esperienza dell'uomo, o addirittura quale atto che l'uomo stesso deve compiere. La morte solo sorprende; essa accade; si precipita sull'uomo sempre e di necessità come cosa inattesa e inesplicata. In tal senso, non può in alcun modo essere voluta. E invece proprio questo è detto di Gesù: che egli si *offerì liberamente alla sua passione*. In molti modi la testimonianza del vangelo dice che Gesù va incontro con consapevolezza libera alla propria morte. Il gesto stesso del pane e del vino nell'ultima Cena ha proprio questo significato: dare espressione alla morte di Gesù come sua scelta. La si potrà chiamare ancora morte? Non si deve dire piuttosto dono della vita?

Più radicalmente, che cos'è morte, e che cosa è vita? *la tua grazia vale più della vita*, dice il salmo, è *le mie labbra diranno la tua lode* (Sal 63, 4). Nell'ottica della visione dell'uomo come composto di corpo e di anima è difficile pensare la vita altro che come esperienza del corpo. La vita è semplicemente interrotta dalla morte. Magari si dirà che c'è un'*altra vita*; ma è possibile connettere questa altra vita con quella che solo conosciamo? A proposito dell'anima separata, più che di vita, si dice di esistenza. Addirittura si dice che l'anima è immortale per sua qualità intrinseca. Si potrà forse anche dire che l'anima per sua natura *non finisce* con la morte dell'uomo; non si deve invece dire che *non muore*. L'esperienza della morte coinvolge corpo e anima; e anzi, soprattutto l'anima. C'è un legame stretto tra la difficoltà di parlare della morte come esperienza dello spirito e la divisione tra anima e corpo.

b) Ovviamente, la tradizione cristiana ha dovuto esprimere in qualche modo il rapporto di continuità tra vita presente e vita futura dell'anima. La categoria assolutamente privilegiata a tale proposito è stata quella del *merito*: «credo nella vita futura e nelle grazie necessarie per meritarsela con le buone opere che io debbo e voglio fare», dice l'atto di speranza. L'immagine del paradiso diventa in tal senso quella del premio promesso a coloro che obbediscono alla legge di Dio.

L'immagine della ricompensa certo è irrinunciabile per dire della vita eterna; essa non può però essere l'unica immagine, né la prima. Tale immagine è usata con certa frequenza anche da Gesù. Ricordo qualche esempio:

Chiunque vi darà da bere un bicchiere d'acqua nel mio nome perché siete di Cristo, vi dico in verità che non perderà la sua ricompensa. (Mc 9,41)

Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli. (Mt 5, 11-12)

Guardatevi dal praticare le vostre buone opere davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli. (Mt 6,1)

Ma molti altri esempi potrebbero essere ricordati. Gesù usa dunque l'immagine, ma solo insieme a molte altre; soprattutto insieme all'immagine fondamentale del regno di Dio. Quando l'immagine della ricompensa sia usata in maniera esclusiva, genera fraintendimenti e sospetti.

Alimenta anzi tutto una decisa svalorizzazione del presente: del presente non contano nulla i contenuti concreti, ma solo il fatto che si obbedisca o si disobbedisca al comandamento di Dio. Svalutati sono soprattutto gli aspetti della vita connessi alla relazione umana, per privilegiare invece l'aspetto rigorosamente individuale e solitario della salvezza. Il paradiso al quale sono interessato – così possiamo esprimere l'obiezione – non può essere soltanto la salvezza della mia anima; dev'essere insieme la salvezza del mio fratello; senza di lui, la vita eterna non sarebbe il compimento di questa mia vita.

Per questa via nasce uno dei sospetti più tenaci dello spirito moderno nei confronti della religione convenzionale: essa sarebbe un'illusione attraente per i deboli e gli sconfitti; per coloro che vivono il presente con risentimento e dispetto; essi troverebbero nella religione una specie di compensazione per la loro sconfitta in questo mondo. Nietzsche ha coniato la formula sintetica: la religione sarebbe come un *platonismo per il popolo*. Il rifiuto dell'immagine del paradiso come premio, e certo anche dell'inferno come castigo, ha alla sua base questa considerazione di fondo: il bene morale dev'essere fatto per amore del bene stesso, e non invece per amore del premio. Più concretamente, il bene che io voglio per il mio fratello è incondizionato; lo voglio per lui, e non per avere salva l'anima. Soltanto a condizione che il bene del fratello sia voluto in maniera 'disinteressata', e dunque senza pensiero del premio, l'amore è vero.

La secolarizzazione e la riduzione del cristianesimo a morale

Queste difficoltà sono assai antiche. E tuttavia conoscono una netta intensificazione soltanto in epoca moderna. Il fenomeno rilevante a tale riguardo è, ancora una volta, quello della 'secolarizzazione' civile. Essa toglie la terra sotto i piedi, non solo al catechismo, ma anche e soprattutto alla pietà popolare. La pietà popolare infatti si nutre largamente dell'immaginario del cielo, dell'inferno e anche del purgatorio. Pensiamo all'invocazione fino ad oggi recitata ad ogni decina del rosario: «Signore, portate in cielo tutte le anime, specialmente le più bisognose della vostra misericordia»; l'espressione suona oggi troppo materialistica; un tempo essa aveva una forza suasive connessa alla consistenza complessiva delle rappresentazioni dell'*al di là* nella vita comune.

La secolarizzazione ha operato, soprattutto, sulle forme della percezione del tempo. Il tempo oggi è ormai soprattutto quello della tecnica, dunque del lavoro e del consumo; pare mancare lo spazio per il tempo del rito.

Su questo sfondo trova alimento il tratto 'idealistico' della morale; essa è sempre più decisamente definita per riferimento a 'valori ideali' appunto, e senza riferimento invece alle forme concrete e secolari del rapporto umano in questo mondo. L'obbedienza alla voce della coscienza è in tal senso 'disinteressata', senza rapporto con gli scopi perseguiti nella vita comune. L'interpretazione moraleggiante del cristianesimo, teorizzata dalla teologia liberale dell'Ottocento di matrice protestante, è oggi ormai largamente diffusa anche presso la coscienza cattolica comune.

Il cattolicesimo popolare

La tendenza ad un'interpretazione liberale e senza dogmi del cristianesimo è stata rinforzata dalla qualità della risposta che la Chiesa cattolica di fatto ha opposto al rifiuto delle catechismo da parte della coscienza 'laica' e borghese. Essa ha proposto nella predicazione con rinnovata insistenza i novissimi; e lo ha fatto accentuandone i tratti dualistici, usati ora in chiave deliberatamente intimidatoria nei confronti dell'atteggiamento autosufficiente dell'uomo morale moderno. Il tema della morte e del giudizio ha avuto una parte assai grande nella polemica del cattolicesimo contro lo spirito laico e borghese. La predicazione popolare delle missioni ha poi ripreso il tema anche nei confronti del popolo tutto.

D'altra parte, non è solo la predicazione apologetica o quella popolare che accentua i tratti escatologico; anche il pensiero religioso più alto e impegnato ha proposto in epoca moderna un'immagine 'tragica' della condizione storica dell'uomo. Tanto più presenti a Dio, quanto meno presenti a questo mondo. Pensiamo a pensatori come Lutero, Pascal, Kierkegaard, Dostoevski.

L'Ufficio 'Cose Ultime' provvisoriamente chiuso

Queste forme del cattolicesimo popolare (ma anche del protestantesimo pietista) ha determinato la provvisoria chiusura dell'Ufficio cose ultime.

La formula coniata già da E. TROELTSCH, all'inizio del secolo, riproposta da H. U. von BALTHASAR nel suo saggio su *I novissimi nella teologia contemporanea* del 1957, ha avuto grande fortuna e continua ad essere assai citata fino ad oggi. È dunque ormai un secolo che il palazzo dell'escatologia è chiuso, perché sono in corso lavori. La speranza che essi finiscano prima della fine della nostra vita appaiono scarsi.

Il ritorno dell'escatologia nella teologia del Novecento

La teologia del Novecento ha dedicato un'attenzione significativa al tema escatologico. Essa per un lato ha registrato la crisi dell'escatologia convenzionale, ed ha preso in molti modi distanza dalla tradizione di scuola. E tuttavia per altro lato essa ha riconosciuto il nesso decisivo tra l'escatologia e struttura complessiva della verità cristiana; tale nesso è raccomandato soprattutto dalla ricerca biblica, e da quella sui vangeli in modo particolare. Non pare tuttavia essere giunta fino ad oggi a formulazioni proporzionalmente precise e persuasive nel suo discorso sulle cose ultime. L'incertezza del discorso teologico costituisce un ulteriore fattore che concorre a raccomandare la rimozione pura e semplice del tema escatologico dalla predicazione corrente.

In estrema sintesi, possiamo distinguere tre grandi momenti della riflessione teologica sul tema.

La svolta apocalittica nella comprensione di Gesù

Il primo momento si realizza intorno agli anni venti del secolo 20°; lascerà però un segno incisivo sulla teologia di tutto il secolo. In quegli anni la ricerca sui vangeli prende decisamente le distanze dagli indirizzi complessivi della 'teologia liberale', e in particolare dall'immagine che essa aveva proposto di Gesù; ci riferiamo all'immagine di lui quale maestro di morale, quale interprete cioè della voce della coscienza universale, di ogni uomo e di tutti i tempi. La ricerca sui vangeli mette ora in luce due aspetti di questi brevi scritti, che paiono condannare il tentativo della vecchia teologia liberale al fallimento:

a) Il primo aspetto è questo: i vangeli non offrono documenti attendibili per ricostruire la figura del 'Gesù della storia', per ricostruire dunque in particolare la sua personalità, come era invece stata intenzione della ricerca storica e critica sui vangeli nei decenni precedenti. Prevale infatti decisamente nella redazione dei vangeli una preoccupazione edificante, quella di promuovere la fede delle comunità cristiane successive alla Pasqua; esse sono distanti dal punto di vista culturale e religioso dall'ambiente nel quale Gesù realizzò la sua missione. I vangeli non hanno la preoccupazione di ricordare detti e fatti di Gesù; hanno invece a cuore di proporre il messaggio colto dalle fede apostolica nella croce di Gesù adattandolo ad una situazione culturale (greca) profondamente diversa.

b) Rilevante è soprattutto un secondo aspetto: l'immagine del Gesù della storia, che è possibile intravedere sullo sfondo di detti e fatti suoi riportati in forma frammentaria nei vangeli, è quella di un profeta apocalittico. L'apocalittica era stata la forma nuova e sorprendente assunta dalla predicazione profetica nell'ultima stagione del giudaismo. La profezia era allora diventata esclusivamente scritta, e non orale; aveva assunto la forma della visione notturna e onirica; suo oggetto assolutamente privilegiato erano stati gli eventi ultimi della storia universale; di essi l'apocalittica parlava a procedere da un punto di

osservazione posto in cielo e non sulla terra. In tal senso essa si staccava decisamente da ogni interesse alle cose presenti, e quindi anche dal compito di distinguere entro il presente la qualità del cammino che il credente avrebbe dovuto percorrere in questa terra, per corrispondere al disegno di Dio sul presente. Ad ogni altra particolarità dei singoli e dei popoli si sostituiva ora la sola contrapposizione netta di due gruppi: i giusti e gli empi, gli eletti e i dannati. Gli ultimi eventi sarebbero consistiti appunto nella separazione dei due generi di uomini.

Il riconoscimento della prospettiva apocalittica della predicazione di Gesù consentirebbe di comprendere il carattere radicale delle sue richieste morali. Pensiamo alle richieste relative al distacco da tutti i beni, e anche al distacco dagli affetti familiari, al perdono senza limite e alla non violenza (l'altra guancia). Queste richieste radicali di Gesù erano apparse da sempre non praticabili ai più, a quanti cioè vivono in condizioni 'normali'; al massimo esse avrebbero potuto essere prese in considerazione da coloro che rinunciavano al matrimonio, alla casa, alla professione. Quelle richieste sono ora interpretate come riflesso appunto della prospettiva apocalittica: Gesù avrebbe pensato alla fine imminente del mondo; la sua etica è da intendere in tal senso come etica 'interinale', per un tempo breve.

Questa interpretazione apocalittica della figura di Gesù riconosce dunque un rilievo determinante all'attesa delle ultime cose per intendere tutto il suo messaggio; perviene per altro ad un'immagine complessiva di Gesù assai 'inattuale'. Egli appartiene ad un'altra epoca, irrimediabilmente lontana dalla nostra. Eredi al suo messaggio parrebbero certi predicatori televisivi degli USA di oggi, o anche certi predicatori cattolici 'apocalittici', che si ispirano ai messaggi di Fatima o di Medjougorie assai più che alla parola del vangelo di Gesù.

La comprensione esistenziale

Nei confronti di quest'immagine di Gesù si produce lo sforzo demitizzante realizzato della teologia di ispirazione esistenziale. Il nome più importante è quello di R. Bultmann. La demitizzazione, o la smitologizzazione definisce il suo programma ermeneutico. Esso procede da una precisa *concezione del mito*: esso consisterebbe nell'indebita rappresentazione in immagini 'mondane' della realtà trascendente, dunque di Dio stesso. La qualità essenziale di Dio sarebbe infatti proprio questa, la sua 'trascendenza', intesa come sua radicale differenza rispetto a tutto ciò che ha nome in questo mondo.

Come allora parlare di Dio, come è possibile dire di lui, se Egli non ha alcuna proporzione con le realtà note? O più radicalmente, perché parlare di Dio? In base a quale argomento affermare la sua esistenza? L'argomento decisivo per Bultmann è proprio quello offerto dall'esperienza umana della morte. La morte non può essere compresa semplicemente come la fine della vita; come il termine dunque di un tempo che, fino a che dura, potrebbe e dovrebbe essere vissuto semplicemente ignorando la morte. La morte è invece la prospettiva costante della vita. La rimozione della morte è l'origine del carattere falso – 'inautentico' – della vita ordinaria quale raccomandata dalle forme comuni della civiltà. La vita autentica comporta la conversione al pensiero dell'inevitabile destino mortale dell'uomo. Moriamo ogni giorno (*cotidie morimur*), come diceva Agostino, e non soltanto alla fine dei giorni. Ogni nostra azione ha un futuro che non appartiene a noi, e soltanto a condizione che essa sia consegnata immediatamente nelle mani di Dio, al segreto dei suoi disegni, è possibile evitare la sua dissoluzione nel nulla.

Questo appunto sarebbe il senso sintetico del messaggio di Gesù. Esso è bene sintetizzato dall'affermazione di Gesù. *chi vorrà salvare la propria vita, la perderà*; occorre arrendersi alla necessità della morte e assumere francamente tale necessità quale prospettiva di fondo di tutta la vita; occorre prendere sulle spalle la propria croce per seguirlo. La morte comporta per l'uomo l'ineluttabile sottrazione del suo controllo sulla propria vita. Su ciò poi che sta oltre la morte i nostri occhi non si possono portare. Se dietro il velo della morte stia il nulla eterno o un Padre benevolo non può essere deciso in base ad alcun argomento di ragione. L'uomo deve scegliere, tra la fede e la disperazione. Il vangelo di Gesù è appunto un invito a credere nella misericordia del Padre dei cieli.

Esso è espresso dalla sua predicazione apocalittica in forma 'mitica'; è però espresso poi e soprattutto in forma esistenziale mediante la sua stessa morte in croce. A giudizio di Bultmann il cristianesimo inizia con

la fede degli apostoli e la loro predicazione successiva alla Pasqua, assai più che dal ministero terreno di Gesù.

Questa interpretazione esistenziale del vangelo contiene certo anche molti aspetti di verità. Nei suoi confronti tuttavia vengono giustamente elevate anche molte obiezioni. L'obiezione più radicale è questa: tale visione riduce a niente la vita terrena di Gesù, non a caso Bultmann giunse a dire che Gesù di Nazaret appartenerrebbe ancora all'Antico Testamento. Alla radice di questo aspetto più appariscente, che rende decisamente poco convincente la sua interpretazione dei vangeli, stanno due altre difficoltà, meno appariscenti ma non meno gravi.

a) Anzitutto la difficoltà di rendere ragione dei *miracoli* di Gesù nella prospettiva della demitizzazione. Essi sono interpretati da Bultmann appunto come 'miti': come trascrizioni in termini modani di un messaggio che in realtà non riguarda la vita di questo mondo. I miracoli di Gesù non possono in alcun modo essere intesi nella luce di quella concentrazione del suo messaggio che tutto lo riduce all'annuncio di Dio Padre che starebbe oltre il velo della morte. I miracoli annunciano la vita, e non la morte. Mirano a confermare il valore delle realtà presenti, e non ne proclamano affatto l'inconsistenza. La considerazione dei miracoli, d'altra parte, è essenziale per intendere il messaggio centrale di Gesù, e cioè la presenza del Regno di Dio, così come per intendere la fede che molti ebbero in quel messaggio. Il miracolo – certo occorre riconoscere – è soltanto un segno: esso dice di altro, rimanda ad altro. Rimanda prima di tutto al perdono, come espressamente indicato nel racconto del paralitico: *Ora, perché sappiate che il Figlio dell'uomo ha il potere sulla terra di rimettere i peccati, ti ordino – disse al paralitico – alzati, prendi il tuo lettuccio e va a casa tua* (Mc 2, 10-11). Rimanda, più in generale, alla verità dell'amore di Dio per l'uomo che è senza pentimenti. Rimanda dunque alle cose ultime.

Tale rimando è assolutamente essenziale per intendere le cose ultime. Di esse non si può dire né in esse si può sperare in altro modo che a procedere dai segni. Il miracolo in tal senso è profezia della risurrezione: non solo i miracoli di che hanno la consistenza della restituzione della vita ai morti, ma proprio tutti i miracoli dicono della risurrezione; la salvezza sperata dal cristiano non è un'altra vita, è invece il compimento perfetto di quella presente.

b) Una seconda difficoltà è quella dell'*etica*. Sotto tale profilo, Bultmann dipende assai dalla tradizione luterana, che oppone la fede alle opere, e dunque riduce l'etica ad una legge imposta soltanto dalle necessità della vita comune presente. L'etica è in tal senso 'secolarizzata'. Egli stenta a rendere ragione del fatto che la fede possa dare forma ad una morale, e più precisamente ad una morale riassunta nel comandamento supremo dell'amore del prossimo. Non si può intendere il nesso tra fede e morale se non intendendo il profilo per il quale il rapporto presente di prossimità tra gli umani costituisce appunto l'annuncio del 'per sempre' della salvezza; costituisce il segno presente del regno di Dio imminente.

Teologia politica e/o della speranza

Non a caso, proprio su questo aspetto della teologia esistenziale, e cioè la negazione che la fede possa avere un rilievo per ciò che si riferisce alla qualità dei rapporti mondani, si appunta la critica di quegli indirizzi 'militanti' della teologia, che trovano vivace sviluppo tra la fine degli anni '60 e gli anni '70. Viene allora denunciato il processo di privatizzazione della fede, che ha caratterizzato la risposta del cristianesimo alla secolarizzazione civile. Quel processo è interpretato come rinuncia della fede ad esprimere una critica nei confronti della società. Gli esiti più scandalosi di tale rinuncia si sono manifestati in rapporto al nazismo. Le chiese protestanti tedesche hanno giustificato la loro adesione al nazismo appunto a procedere dal teorema della distinzione luterana tra i due regni di Dio. Quello 'della mano destra' è il regno della misericordia e dell'amore; esso è tutto interiore; trova il suo fondamento nel nudo annuncio del vangelo e quindi nella soggezione libera dell'uomo realizzata mediante l'atto della fede; esso si esercita unicamente nei confronti dell'anima del singolo e non tollera in alcun modo il ricorso al potere. Quello della mano sinistra invece è tutto esteriore, trova il suo fondamento nella sovranità potente di Dio e mira a garantire la pace esteriore mediante la sovranità della legge. Alla tradizione luterana, e alla critica della Chiesa confessante nei confronti dei cristiani tedeschi, si riferisce la teologia della speranza di J. Moltmann. Nel caso del cattolico J.B. Metz e della sua teologia politica la critica si riferisce alla dottrina sociale della Chiesa, che avrebbe

legittimato come 'naturali' ordinamenti civili i quali invece sancivano l'oppressione dei deboli e la censura della loro voce.

Questi indirizzi della teologia approdano ad alla secolarizzazione dell'escatologia. Il regno di Dio è inteso come utopia sociale. È certo riconosciuta l'impossibilità di anticipare la figura dell'ordine sociale capace di realizzare la libertà e la fraternità universali. Il pensiero della fede e la critica che essa produce dell'ordine sociale esistente non si appoggia in tal senso su un positivo progetto di società; ma sul criterio negativo della memoria degli oppressi.

Si muove in direzioni analoghe rispetto alla teologia della speranza e alla teologia politica la teologia della liberazione latino americana. Ad istanze analoghe risponde anche la 'teologia' (si fa per dire) sottesa a molti pronunciamenti pubblici della Chiesa universale e soprattutto delle Chiese nazionali; come pure la 'teologia' sottesa alle forme del giudizio sociale della *Caritas*.

Le obiezioni che debbono essere sollevate nei confronti di questi indirizzi di teologia 'militante' sono molte. Ne ricordiamo due, che più ci interessano per rapporto al tema dell'escatologia.

La prima obiezione è quella di operare una problematica secolarizzazione della escatologia cristiana. Il vangelo del regno di Dio non è certo irrilevante per rapporto alle forme che può e deve assumere l'impegno del cristiano nella società. E tuttavia la speranza cristiana non può essere in alcun modo pensata come progetto di una società più giusta. La teologia di Metz, che pure molto insiste sul tema della croce e sul significato critico che essa assume per rapporto ai regni di questo mondo, non sviluppa invece gli altri e più radicali suoi significati: quello di manifesto di speranza per ogni uomo che muore, e insieme quello provocazione alla confessione del peccato e quindi alla conversione.

La seconda obiezione, connessa per altro alla precedente, si riferisce appunto alla persistente rimozione della questione morale ad opera di tali indirizzi. Parlo di persistente rimozione, perché una rimozione in tal senso è caratteristica in genere della cultura pubblica del nostro tempo. Il tema della colpa e dell'innocenza non è mai affrontato nei discorsi che si fanno in società: Neppure è affrontato nel pensiero filosofico del Novecento. La stessa predicazione ecclesiastica, la quale certo non può evitare totalmente l'argomento, ne parla però soltanto in forma assai convenzionale e generica; non si pone quegli interrogativi che invece dovrebbe obiettivamente porsi. Penso agli interrogativi suscitati dall'evidente deperimento della coscienza morale nell'esperienza del nostro tempo. Nell'Ottocento ancora si poteva pensare che la coscienza morale fosse così sicuramente iscritta nel codice genetico della razza umana, da non temere in alcun modo le oscillazioni degli umori e delle mode; secondo il famoso detto di Kant, «due cose mi riempiono di stupore, il cielo stellato sopra di me, e la legge morale in me». Alla fine del Novecento invece tale stupore non è più possibile; appare invece con tutta evidenza che la coscienza morale è legata alla qualità dell'educazione, dei rapporti con i genitori e in genere del contesto civile e culturale complessivo.

Il contesto, d'altra parte, pare avere abbandonato l'idea di imperativi categorici, ai quali la libertà del singolo deve incondizionatamente attenersi. La coscienza morale del singolo continua ad avvertire l'imperativo; lo sente, ma non sa dare ad esso alcun contenuto preciso. La coscienza morale minaccia di assumere la forma di un oscuro sentimento di colpa, al quale non si accompagna alcuna precisa consapevolezza di colpa. Proprio questo sentimento di colpa rende precaria la speranza. La dell'uomo occidentale è infatti decisamente a rischio. Le minacce non sono quelle che vengono dalla ingiustizia sociale; ma quelle che vengono dal difetto di persuasiva giustificazione della vita personale. La vita umana infatti è così fatta, da non consentire alcun obiettivo convincente. Alcun obiettivo, dico, che possa essere immaginato quale risultato della fatica umana. In tal senso occorre intendere il detto di Gesù che dice: *chi vorrà salvare la propria vita, la perderà*; perché la vita non sia persa, occorre trovare qualcuno o qualcosa a cui donarla; Gesù dice anche: *chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà*; la causa alla quale consacrare la vita è dunque quella di Gesù e del suo vangelo, è dunque il regno di Dio e la sua giustizia. *Cercate prima il regno di Dio e la sua giustizia, – è detto nel discorso del monte (Mt 6,33) – e tutte queste cose vi saranno date in aggiunta.*

Situazione di impasse

Il regno di Dio è dunque l'oggetto della speranza, e la causa che deve diventare cara alla libertà dell'uomo, perché la vita non sia persa. Tra escatologia ed etica sussiste un rapporto stretto, che dovremo cercare di chiarire: Proprio tale rapporto impedisce alla morale di ridursi alla figura dell'osservanza della legge, e al messaggio di Gesù d'essere inteso come messaggio che riguarda soltanto il mondo che deve venire, o alternativamente il futuro sociale dell'umanità. Il messaggio di Gesù riguarda il destino di ciascuno di noi.

Le linee programmatiche del ripensamento necessario

Occorre riconoscere la verità dell'osservazione fatta da K. Barth proprio agli inizi del nuovo corso della ricerca teologica del Novecento: il discorso sulle cose ultime non può assumere la consistenza scadente piccolo capitolo tardivamente aggiunto come appendice marginale al catechismo cristiano. Il riferimento alle cose ultime deve plasmare tutta la predicazione cristiana, e soprattutto tutta la fede cristiana.

La restituzione all'escatologia del posto che le compete esige una riforma radicale di tutta la riflessione cristiana; gli schemi di pensiero, ai quali essa per lungo tempo si è affidata, non sono affidabili. Non serve, in particolare, opporre alla comprensione del vangelo del Regno come annuncio della fine del mondo la comprensione che vi vede un messaggio morale. Occorre invece comprendere da capo, e diversamente da come si è fatto fino ad oggi, la stessa morale, e più in generale il momento pratico della vita dell'uomo. La stessa verità della morale rimandi alla storia, e quindi al suo compimento escatologico.

Il vizio dualistico, che fa apparire il cristianesimo come un platonismo per il popolo, non ha alla sua base la cultura greca, così di solito si dice. Ha semmai il pensiero dei filosofi, e dello stesso Platone. I filosofi cercano una verità che se ne stia ferma davanti agli occhi come uno 'spettacolo'.

La verità del vangelo, la verità della rivelazione di Dio in genere, non è così. Non è così più in generale la verità della quale soltanto l'uomo può vivere. Per vivere, infatti, l'uomo ha bisogno di una parola che esca dalla bocca di Dio, come è detto già mediante Mosè e come Gesù stesso ripete. Ha bisogno di una verità che si può ridurre a parole. Non a caso, *dabar* nella lingua ebraica, e soprattutto nella lingua biblica, significa anche fatto, evento, messaggio.

La forma originaria della *parola*, della promessa dunque che dà da vivere, è quella dell'esperienza pratica. La promessa fatta a Mosè e al popolo è quella di una terra. Non però di una terra paragonabile a quella dell'Egitto. La terra promessa dovrà alla fine essere riconosciuta come quella che il catechismo chiama paradiso. Per intendere il 'paradiso' in forma non mitica, occorre comprendere che la qualità della terra è strettamente legata alla qualità del cuore dell'uomo.

La promessa fatta ad Abramo è quella di un figlio. È Isacco? Sì, è Isacco, riconosciuto come 'sorriso di Dio'. Ma per capire chi è Isacco, o più in generale qual è la verità del figlio nella vita umana occorre percorrere tutto il cammino che conduce da Abramo a Gesù. *Abramo, vostro padre*, dice infatti Gesù ai Giudei, *esultò nella speranza di vedere il mio giorno; lo vide e se ne rallegrò* (Gv 8, 56).

Comprendere la verità escatologica vuol dire comprendere la verità della promessa scritta dentro gli eventi sorprendenti, nei quali da sempre la vita deriva la propria possibilità. Essi non hanno consistenza definita e conclusa fin dall'inizio. La loro verità può trovare articolazione adeguata soltanto attraverso una storia. Più precisamente, può trovare articolazione soltanto attraverso la risposta pratica e obbediente dell'uomo alla promessa iniziale; attraverso quella risposta che sola realizza la figura della fede. È profondamente sbagliato il modo di pensare che immagina la verità della Rivelazione come definita a monte rispetto alla fede, la quale interverrebbe soltanto dopo aver conosciuto quella verità. La Rivelazione di Dio può prendere forma nel mondo soltanto per mezzo di chi l'accoglie.

In questa luce occorre l'affermazione che Rivelazione di Dio è Gesù stesso. In tal senso occorre intendere anche l'affermazione che egli è l'Ultimo; è l'*Amen* di tutte le promesse di Dio: *in realtà tutte le promesse di Dio in lui sono divenute «sì»*. *Per questo sempre attraverso sale a Dio il nostro Amen per la sua gloria* (2 Cor 1,20). È anche il compimento della legge: *Ora, il termine della legge è Cristo, perché sia data la giustizia a chiunque crede* (Rm 10,4).

*Perché piacque a Dio
di fare abitare in lui ogni pienezza
e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose,
rappacificando con il sangue della sua croce,
cioè per mezzo di lui,
le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli. (Col 1, 19-20)*

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

2. La morte: la censura civile e la speranza cristiana

La morte è stata ingoiata per la vittoria.

Dov'è, o morte, la tua vittoria?

Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?

Il pungiglione della morte è il peccato e la forza del peccato è la legge. Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo! Perciò, fratelli miei carissimi, rimanete saldi e irremovibili, prodigandovi sempre nell'opera del Signore, sapendo che la vostra fatica non è vana nel Signore.

(1 Cor 15, 54c-58)

Che cosa c'è dopo? O addirittura, c'è qualcosa dopo? Così viene prospettata di solito la domanda sulla morte. La domanda prima e più urgente è invece l'altra: che cosa accade prima? che cosa accade quando un uomo muore? La risposta non è affatto ovvia. Anzi, la domanda appare come rimossa. Appunto tale rimozione pregiudica la possibilità di impostare in termini pertinenti anche la domanda sul dopo.

La morte rimossa

La rimozione delle verità ultime nella vita del credente appare infatti come una conseguenza della rimozione della morte e degli interrogativi che essa propone nella vita di ogni uomo, credente o non credente.

(a) La rimozione non è soltanto di oggi. Da sempre, da Adamo in poi, pare che tutti i suoi figli riescano ad apprezzare i giorni limitati della loro vita soltanto a questo prezzo, di rimuovere il pensiero che essi un giorno finiranno.

La rimozione del pensiero della morte corrisponde alla figura paradossale di una resa nei suoi confronti. Il libro della Sapienza propone un ritratto della vita degli *empi*, di coloro dunque che non conoscono *pietà*, non conoscono il *timore di Dio*, esattamente come alleanza con la morte.

*Gli empi invocano su di sé la morte
con gesti e con parole,
ritenendola amica si consumano per essa
e con essa concludono alleanza,
perché sono degni di appartenerle. (Sap 1,16)*

Le espressioni paiono iperboliche e dettate dal gusto della provocazione; ma in realtà sono alla lettera vere. Il senso di tale alleanza è poi descritto in questi termini. Gli empi *dicono fra loro sragionando: La nostra vita è breve e triste; non c'è rimedio, quando l'uomo muore, e non si conosce nessuno che liberi dagli inferi*. Certo essi non dicono sempre parole così esplicite, anzi evitano in tutti i modi di nominare la morte, e anche di proporre interrogativi troppo grandiosi a proposito della vita. E tuttavia la loro vita è obiettivamente attraversata da una persuasione come quella alla quale il libro della Sapienza dà spudorata espressione. La resa al carattere inevitabile della morte si traduce nella persuasione che la vita tutta è frutto del caso, ed è dunque senza senso. *Siamo nati per caso e dopo saremo come se non fossimo stati*. L'anima non ha affatto un destino eterno; essa è solo *un fumo* inconsistente, un *soffio precario delle nostre narici*. Il pensiero non è affatto l'indice di un destino che ci costringe a cercare la verità; è invece soltanto *una scintilla* provvisoria

che scocca dal *palpito del nostro cuore*. Quando il cuore più non batterà, anche la scintilla si spegnerà. *Il corpo diventerà cenere e il cosiddetto spirito si dissiperà come aria leggera*. Da considerazioni come queste nasce una conclusione precisa, per ciò che si riferisce alle forme pratiche nelle quali riempire l'intervallo breve tra il nulla che ci precede e il nulla che ci attende: *Su, godiamoci i beni presenti, facciamo uso delle creature con ardore giovanile!* Soltanto l'ardore del desiderio, che accompagna l'età giovanile, consente quell'illusione che è la vita.

Di contro a tale immagine della vita quale paradossale alleanza con la morte, che concede ad essa un potere senza limiti, il libro della Sapienza propone la tesi estrema e provocatoria, secondo la quale la morte addirittura non esisterebbe; *Dio infatti non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi. Egli ha creato tutto per l'esistenza; le creature del mondo sono sane, in esse non c'è veleno di morte, né gli inferi regnano sulla terra*. Argomento per un'affermazione come questa, che pare contraddire ogni evidenza, offre questo principio: *la giustizia è immortale* (cfr. 1, 13-15). Come a dire, la giustizia persegue un obiettivo che infallibilmente si realizzerà, perché è l'obiettivo stesso perseguito da Dio. Vedono morte dappertutto soltanto coloro che non conoscono i suoi segreti. E non conoscono i suoi segreti quanti rifiutano di credere in Lui. In questo appunto consiste la *giustizia*: non certo nel dividere equamente le poche cose che si trovano su questa terra, le quali in ogni caso mai basterebbero alla vita; ma nel credere alla sua promessa.

In tale prospettiva dunque si comprende anche come il libro della Sapienza possa affermare che *la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono* (2, 24). La dichiarazione, come subito si capisce, costituisce una libera ripresa del racconto del peccato di Adamo; egli si arrese alla suggestione del serpente, qui inteso senz'altro come il *diavolo*, e dunque come colui che divide; alla suggestione cioè di misurare il valore di tutte le cose, del bene e del male, attraverso la bocca. Tentò di scoprire che cos'è vita attraverso l'esperimento di tutto quello che il desiderio, ossia l'ardore giovanile, proponeva come attraente, e subito scoprì che la morte era inevitabile. Accettò questa evidenza come inconfutabile, ma in fretta la nascose, e decise di occuparsi del desiderio, finché la giovinezza glielo permettesse. La visione della morte che viene qui proposta è di carattere decisamente 'morale', e non 'fisico'; neppure 'metafisico'.

La rimozione del pensiero della morte è dunque di sempre; essa dev'essere compresa come un riflesso del peccato di origine. Quella rimozione può essere corretta soltanto attraverso la confessione del peccato e la fede nella perdono di Dio. Il suo disegno buono nei confronti della sua creatura non è sospeso a seguito della troppo evidente e troppo prolungata incredulità di tale sua creatura. Documento supremo del perdono di Dio è la pazienza del Figlio suo, Gesù Cristo. La visione cristiana della morte, quella che sola può sospendere la millenaria rimozione di essa, scaturisce appunto dalla confessione di fede sollecitata da Colui che morì dicendo: *Padre, perdonali, perché non sanno quello che fanno*.

(b) Alla pressione più radicale, esercitata dalla rimozione collettiva della morte nella vita dei figli di Adamo, si aggiungono però in questo nostro tempo anche difficoltà che nascono dal preciso contesto civile e dalla tradizione catechistica. Essa appare troppo povera, poco alimentata dalla tradizione biblica della fede, per questo incapace di correggere i pregiudizi alimentati dalla tradizione civile. Più precisamente, il limite della tradizione catechistica è quello di dipendere troppo dagli interrogativi dei filosofi, piuttosto che affrontare gli interrogativi dell'uomo che vive e che muore, e dunque rispondere ad essi come risposero i santi, gli apostoli e i profeti, e soprattutto il Maestro per eccellenza Gesù Cristo. Gli interrogativi dei filosofi riguardano la 'fisica' (o la 'metafisica') della morte, assai più che la morale; mentre la verità della morte, come quella di tutte le cose, può essere conosciuta soltanto rivedendo la qualità morale delle disposizioni morali che stanno a fondamento dell'immagine complessiva che abbiamo della vita.

Cambiare la prospettiva

Non potremo qui dire tutto ciò che si potrebbe e si dovrebbe dire a proposito della morte. Scegliamo di concentrare l'attenzione su ciò che è più urgente, e cioè il recupero della tradizione biblica. Tale recupero è urgente non solo per le ragioni che subito si intuiscono: la Bibbia è il libro ispirato, nel quale dunque la fede deve cercare in linea di principio la verità che conta. È urgente anche perché la letteratura biblica dà parola a ciò che ogni uomo vive, e invece la cultura comune rimuove, anche a proposito della morte. Il recupero della tradizione biblica dev'essere, in tal senso, non 'biblicistico': non deve assumere cioè la forma di ripetizione

ossessiva della lettera, ma realizzare una lettura spirituale, la quale mostri come il Libro manifesti i segreti di tutti i cuori.

a) Occorre in tal senso recuperare, prima ancora della Bibbia, il punto di vista proprio della coscienza. Della morte non si può parlare in termini 'fisici', definendo cioè la sua consistenza essenziale a procedere da un assunto di questo genere: di essa si potrebbe dare una definizione senza necessità di riferirsi a ciò che sente, da ciò spera o teme, da ciò che pensa o non riesce in alcun modo a pensare, colui che muore. La verità a proposito della morte va cercata invece proprio a procedere dalla considerazione di ciò che accade all'anima. Assume in tal senso rilievo assolutamente centrale la 'psicologia' del morente; o più precisamente, l'attenzione fenomenologica ai vissuti di coscienza.

b) Appunto in questa prospettiva appare evidente l'apporto decisivo della tradizione biblica. Essa non propone propriamente, o in ogni caso non propone subito, una 'dottrina' della morte. Propone invece un repertorio di immagini, in grado di illuminare e dare espressione ad un lato della complessa esperienza della coscienza del morente.

c) La verità compiuta della rivelazione cristiana a proposito della morte è poi in radice quella espressa dalla morte di Gesù. Nel Nuovo Testamento si trovano certo anche espressioni di carattere sintetico e generalizzante a proposito della morte; il loro senso deve essere sempre da capo cercato ricorrendo al criterio cristocentrico; cercando cioè di riconoscere come esse siano testimonianza della fede nella vittoria sulla morte di Gesù.

Gli aspetti antropologico e cristologico rimarranno qui soltanto sullo sfondo; attenzione maggiore sarà accordata appunto all'immaginario proposto dai libri dell'Antico Testamento a proposito della morte. Il resto risulterà, così spero, subito chiaro.

Anche così delimitato il compito, non potremo svolgerlo in maniera analitica. Azzarderemo una traccia sintetica delle linee di fondo, suggerendo una *tipologia della morte*, e cioè identificando alcuni nuclei di immagini ciascuna delle quali descrive un aspetto della morte.

La morte 'naturale'

Una prima immagine della morte attestata nella tradizione biblica è quella della morte che potremmo qualificare come 'naturale', in tardissima età, quando l'uomo è ormai sazio di giorni. È questa figura la figura della morte tipicamente riferita ai patriarchi. Essa è ricordata senza enfasi, con poche parole le quali suggeriscono come anche mediante la morte trovi conferma l'alleanza di Dio con loro, di generazione in generazione.

La durata della vita di Abramo fu di centosettantacinque anni. Poi Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati. [...]Dopo la morte di Abramo, Dio benedisse il figlio di lui Isacco e Isacco abitò presso il pozzo di Lacai-Roi. (Gen 25, 7.11)

Si riunì ai suoi padri: gli Ebrei, come gli uomini di tutti i popoli e di tutte le culture – con l'unica eccezione della cultura europea moderna – pensano ovviamente che la morte non è una fine, ma una discesa nello *sheol*, in un mondo umbratile, nel quale non c'è più *vita*, certo, e tuttavia continua ad esserci sussistenza. Che l'uomo morendo potesse finire in niente, era impensabile per la mentalità antica, come continua ad essere impensabile per il bambino fino ad oggi. Non si deve riconoscere in questo modo di sentire l'indice di una verità che vale fino ad oggi?

La benedizione pronunciata da Dio all'indirizzo di Abramo fa riferimento fin dall'inizio alla sua discendenza. La fede di Abramo, quella fede per la quale egli sarà considerato come il padre di tutti i credenti, assume appunto la forma di fede nella promessa del figlio. *Non temere, io sono il tuo scudo*, così Dio lo assicura. Ed egli risponde: *Mio Signore Dio, che mi darai? Io me ne vado senza figli; [...] e un mio domestico sarà mio erede*. Non la morte è avvertita da Abramo quale scandalo e obiezione alla speranza della vita; ma il difetto di figli. *Ed ecco gli fu rivolta questa parola dal Signore: «Non costui sarà il tuo erede, ma uno nato da te sarà il tuo erede».* Poi lo condusse fuori e gli disse: *«Guarda in cielo e conta le*

stelle, se riesci a contarle» e soggiunse: «Tale sarà la tua discendenza». Abramo credette al Signore, che glielo accreditò come giustizia (Gen 15, 1-8).

In noi, uomini 'moderni', è facile un'obiezione radicale nei confronti di quest'immagine troppo irenica della morte: nessuno, nemmeno la vita pure tanto cara e preziosa del figlio, può offrire medicina all'amarezza inevitabile che comporta la perdita della nostra stessa vita in questo mondo. La vita del figlio infatti non può e non deve essere considerata come continuazione della nostra. Così potevano forse sentire e pensare gli uomini in un tempo nel quale la coscienza individuale non era ancora così precisa; il singolo si confondeva con la famiglia, e con la sua stirpe. Per intendere la morte serena dei patriarchi occorre certo tenere conto anche di questa diversa cultura. E tuttavia in quella cultura è da riconoscere anche una verità che vale per sempre. L'uomo non può raccogliere presso di sé il vantaggio della propria vita; egli deve dare la propria vita per non perderla; e questa della generazione è la forma prima, più ovvia e universale, di dedizione della vita.

Per il modo di sentire di Abramo d'altra parte troviamo conferma facile nelle forme che assumono i sentimenti della morte fino ad oggi. La presenza dei figli, e dei nipoti, soprattutto la presenza di figli e nipoti nei quali sia possibile vedere raccolto il nostro testamento spirituale, allevia la pena del morire, anche fino a dissolverla.

La figura che assume la morte di Abramo, di Isacco, e di Giacobbe nel racconto biblico, d'altra parte, non riflette certo la loro esperienza biografica, troppo lontana nel momento in cui sono fissate le loro memorie; riflette invece la qualità del ricordo di loro da parte della discendenza. Proprio la vivacità di quel ricordo, e la gratitudine che l'accompagna, pare esorcizzare l'oscurità della morte.

La morte 'violenta': amico e nemico

L'esperienza che nutre l'aspetto terrorizzante della morte è quella della morte violenta, che non interviene sullo sfondo della sazietà dei giorni, e neppure è addomesticata attraverso la consegna del frutto delle proprie fatiche in altre mani; quella morte non consente alcun testamento ai figli. Essa appare in tal senso come sanzione brutale della vanità della fatica del vivere. Appunto la meditazione su questa figura della morte alimenta la certezza del nesso tra morte e peccato. Quel nesso non può essere riferito alla morte che abbiamo qualificata 'naturale'; dev'essere riferita soltanto alla morte nella quale trova il suo esito tragico l'ostilità e la violenza dei rapporti umani. La verità del nesso tra morte e peccato dev'essere compresa appunto a procedere da questa associazione, che troverà la sua manifestazione suprema nella morte stessa di Gesù.

Anche Gesù infatti ha conosciuto l'angoscia che accompagna l'imminenza della morte. I vangeli attestano tale angoscia nella maniera più chiara attraverso il racconto della preghiera nel giardino: *Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura e angoscia. Gesù disse loro: «La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate»* (Mc 14, 33-34). E tuttavia nel caso di Gesù appare assai chiaro che l'angoscia non trova alimento in un generico orrore del sepolcro, ma nel significato ostile che quella morte assume per il fatto d'essere inflitta da *uno dei Dodici*, da *colui che intinge con me nel piatto*. Essa è inflitta, più in generale, da un popolo di dura cervice. Sotto altro profilo, la violenza del popolo è scatenata dalla predicazione stessa di Gesù; in tal senso in essa Gesù raccoglie quello che ha seminato.

Il nesso tra morte e odio, estremamente chiaro nel caso della morte di Gesù, di evidenza addirittura spietata, da quella morte è insieme spezzato. *Padre, perdona, perché non sanno quello che fanno* (Lc 23, 34). Anche così si esprime la verità dell'*agnello di Dio che toglie il peccato del mondo*; anzi, soprattutto così. Pare raccomandarsi in tal senso come ovvia una opposizione tra modo di intendere il nesso tra morte e peccato nell'Antico Testamento e il nesso che si stabilisce invece mediante la morte di Gesù. Ora la morte non sarebbe più stipendio del peccato, ma prezzo della redenzione. La pazienza di Gesù morente porrebbe fine allo schema sacrificale e vendicativo che stava alla radice dell'Antico Testamento. Il cristiano potrebbe semplicemente cancellare i primitivi schemi 'vendicativi' dell'Antico Testamento, le crudeli formule dei Salmi imprecatori, la sempre rinnovata invocazione del castigo sugli empi.

Lo schema che contrappone Antico e Nuovo Testamento appare in realtà troppo semplicistico. Vale anche sotto profilo il principio generale proclamato da Gesù nel discorso del monte: *Non pensate che io sia venuto ad abolire la Legge o i Profeti; non son venuto per abolire, ma per dare compimento. In verità vi dico: finché non siano passati il cielo e la terra, non passerà neppure un iota o un segno dalla legge, senza che tutto sia compiuto.* (Mt 5, 17-18). Per intendere la verità dello perdono proclamato da Gesù sulla croce, occorre che comprendiamo prima la verità della 'vendetta' invocata dai Salmi.

D'altra parte lui stesso, secondo Luca (23, 28ss), alle donne che lo piangono su di lui dice: *Figlie di Gerusalemme, non piangete su di me, ma piangete su voi stesse e sui vostri figli. Ecco, verranno giorni nei quali si dirà: Beate le sterili e i grembi che non hanno generato [...]. Perché se trattano così il legno verde, che avverrà del legno secco?».*

La morte di Gesù, esito per un lato dell'odio suscitato dalla sua parola, pure da lui accettata senza invocare la morte dei nemici, rimane un giudizio nei confronti dei suoi persecutori, e addirittura un giudizio nei confronti del mondo intero, che arma la mano di chi prossimamente infierisce su di lui. In tal senso, la sua morte, se per un lato proclama il perdono, per altro lato invoca la conversione. Essa non può essere intesa come univoco messaggio di rassicurazione; dev'essere invece riconosciuta come rivelazione inquietante del significato omicida iscritto in atteggiamenti e pensieri che consideravamo 'naturali'.

Ci illumina a tale riguardo soprattutto la considerazione dell'atteggiamento dei discepoli seguaci, e di Pietro sopra tutti. Il suo 'amore' per Gesù è giudicato in maniera severa dal Maestro respinto in termini severi. Mi riferisco al dialogo che segue al primo annuncio della passione. *Gesù faceva questo discorso apertamente*: così Marco commenta quell'annuncio; la franchezza della parola di Gesù è da intendere come rottura della censura obiettiva che gli uomini oppongono al nesso tra morte e peccato. Una tale franchezza è corretta da Pietro; egli non si oppone soltanto alla previsione della morte di Gesù, si oppone prima ancora all'incauta scelta di Gesù di parlare apertamente di queste cose; e dunque *prese Gesù in disparte, e si mise a rimproverarlo*. Correlativamente, la risposta di Gesù, oltre e addirittura prima di correggere alla fuga dalla morte che Pietro gli propone, respinge quella sorta di rifugio nel quale Pietro ha cercato di trascinarlo, il rifugio dico costoituito dal discorso sommerso e nascosto: infatti *Gesù voltatosi e guardando i discepoli, rimproverò Pietro e gli disse: «Lungi da me, satana! Perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini»* (Mc 8, 32-34).

Considerazioni analoghe dovrebbero essere svolte a proposito delle due altre correzioni nei confronti dei discepoli, che seguono agli altri due annunci della passione, e che riguardano la discussione a proposito di chi tra loro è più grande, e rispettivamente la richiesta di Giacomo e Giovanni di sedere l'uno alla sua destra e l'altro alla sua sinistra nel suo regno. Ambedue quelle richieste paiono essere suggerite dall'amore per Gesù, dal desiderio cioè di rimanere accanto a lui per sempre. Gesù denuncia il carattere distorto di quel desiderio, e anzi il carattere addirittura omicida di quel desiderio. La condizione perché si possa avere un posto accanto a lui è che si accetti come lui la croce, che si accetti cioè di servire, e dunque di dare la vita in riscatto di molti.

Le richieste radicali e inesorabili di Gesù hanno l'effetto di brutalizzare i sentimenti assai umani, troppo umani, di Pietro nei suoi confronti. Penso in particolare al tradimento di Pietro; ad esso il discepolo si espone a motivo della sua più ostinata fedeltà al Maestro. A molti sinceri ammiratori di Gesù, trattenuti però a più confortevole distanza nei suoi confronti, è evitata la vergogna di rinnegare il Maestro. La scelta di Gesù, di andare decisamente incontro alla sua morte, trascina il discepolo in un cimento che è al di sopra delle sue forze. È al di sopra delle forze di tutti. Ma soltanto nel caso del discepolo la cosa viene alla luce. Appunto per riferimento al discepolo seguace, al discepolo dunque impegnato nel compito della testimonianza della sua fede, appare evidente come il perdono di Gesù istituisca con urgenza il compito della conversione, del distacco dunque dai modi di pensare, di sentire e di fare di tutti; non renda invece in alcun modo superflua quella conversione, come potrebbe suggerire un'interpretazione precipitosa del tema della 'sostituzione'. *Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stesso maledizione per noi* (Gal 3, 13), certo; ma il riscatto dalla legge che inesorabilmente condanna non significa certo liberazione dal comandamento di Dio; anzi, solo ora quel comandamento diventa praticabile.

Per comprendere dunque quale sia la verità della vittoria di Gesù nei confronti del regno della morte e del peccato, è indispensabile portare alla luce la qualità di quel regno, in molti modi illustrata dalla tradizione della fede di Israele.

La morte del nemico

La prima immagine del regno della morte, destinata a rimanere punto di riferimento indimenticabile per la fede di Israele, è costituita dalla *terra d'Egitto, casa di schiavitù*. Nella celebrazione solenne della notte di Pasqua i cristiani ascoltano da capo il racconto dell'Esodo e rimangono perplessi se non addirittura francamente scandalizzati dalla violenza di quel racconto. Israele celebra con gioia la potenza di Jahvè, che *mirabilmente trionfato, ha gettato in mare cavallo e cavaliere* (Es 15,1). Questa gioia di Israele appare così poco consona all'amore del nemico predicato da Gesù. Certo siamo ancora assai lontani dalla rivelazione di Gesù. E tuttavia non possiamo sbarazzarci del canto di Mosè quasi esso possa essere ridotto a semplice espressione di sentimenti arcaici di 'vendetta'. La stessa figura della 'vendetta' non può essere cancellata dal repertorio delle immagini di cui ha bisogno la fede cristiana per professare la sua speranza escatologica. Nel libro dell'Apocalisse è scritto che *le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano resa* gridano a gran voce:

*«Fino a quando, Sovrano,
tu che sei santo e verace,
non farai giustizia
e non vendicherai il nostro sangue
sopra gli abitanti della terra?». (Ap 6,10)*

Non può essere cancellato il cantico di Mosè, e neppure possono essere cancellate le molteplici espressioni dei Salmi (cosiddetti imprecatore), che invocano la morte dei nemici. Tale cancellazione comporterebbe la riduzione del discorso cristiano, e della speranza da essa proclamata contro la morte, all'immagine di un discorso futilmente consolatorio; la verità nascosta sotto l'odio, che innegabilmente minaccia tutti i rapporti umani, sarebbe semplicemente rimossa, e non rivelata.

La prima forma che assume la coscienza religiosa è quella collettiva; il rapporto con Dio è possibile soltanto nel quadro dell'appartenenza ad un popolo da lui scelto. Più in generale la prima forma della coscienza umana è collettiva; alle origini neppure si può distinguere tra coscienza religiosa e coscienza umana in genere, perché la coscienza appare per sua natura religiosa. In corrispondenza a tale qualità 'corporativa' della coscienza dev'essere intesa anche la forma letteraria delle memorie più antiche della salvezza: essa è la forma dell'epica. Successivamente si afferma la coscienza individuale, e dunque le immagini epiche della salvezza appaiono condannate ad apparire troppo approssimative, o addirittura estranee. C'è tuttavia una verità indimenticabile in esse: all'inizio della coscienza del singolo sta di necessità una lingua, un costume, un'appartenenza familiare e tribale, un popolo. Proprio per questo motivo la rivelazione di Dio nella storia è possibile soltanto attraverso la via lunga che procede dalla elezione di un popolo, del popolo che si chiama appunto 'eletto'.

La liberazione di Israele dalla terra di schiavitù è un giudizio incoativo nei confronti del sistema civile egiziano; il giudizio è certo propiziato dalla condizione di servitù, e più ancora di odio, nella quale i figli di Israele sono tenuti. La loro presenza è avvertita come un pericolo; la loro stessa vita una minaccia, come mostra in maniera esplicita e brutale la disposizione relativa all'uccisione dei primogeniti. Il potere enorme del faraone ha la forma qualificante del potere di dare la morte. Certo, gli abitanti d'Egitto non sono tutti 'cattivi'; non sono presumibilmente più cattivi, né più buoni dei figli di Israele. E tuttavia il potente sistema civile da essi realizzato assume agli occhi di Israele la consistenza di una prima immagine di quello che diverrà poi il potere di *questo mondo*. Appunto questa è la verità 'escatologica' iscritta in maniera incoativa nel gesto di liberazione di Dio.

Al riconoscimento di quella verità 'escatologica' non provvede in maniera adeguata e sicura il canto entusiasta che Mosè e gli Israeliti cantarono appena passato il mare. Passato quel mare, il popolo non è subito nella terra della promessa. Per raggiungere quella terra, per riconoscere dunque la verità 'escatologica'

della liberazione dalla terra d'Egitto, è indispensabile percorrere un lungo cammino. Esso è rappresentato in prima battuta dal cammino del deserto. È rappresentato in seconda battuta dal cammino della storia intera di Israele. In quel cammino Israele è istruito anzi tutto dalla legge di Mosè; poi dalla parola dei profeti e dei saggi. La riflessione sul preciso tema della morte sarà opera soprattutto dei saggi. E tuttavia la riflessione della sapienza credente è preparata e resa possibile soltanto dalla parola di Mosè e dei profeti.

La legge: Non uccidere

Tra i precetti della legge rilievo essenziale ha il *non uccidere*. Il significato originario del precetto si riferisce precisamente all'uccisione che nasce dalla vendetta, al gesto cioè di colui che uccide l'altro per farsi giustizia¹. Una tale uccisione è resa facile dal fatto che l'altro è 'amico', nel senso che appartiene allo stesso popolo, vive nella stessa città, o comunque nell'ambito delle persone abitualmente frequentate; con una parola sola, è 'prossimo'. La vendetta approfitta in tal senso di una tacita alleanza, per usare violenza nei confronti dell'altro.

Il senso originario del precetto è in tal senso assai limitato, rispetto alla comprensione successiva. E tuttavia proprio quel significato originario offre un'immagine perspicua alla ragione di male presente in ogni uccisione; o anche solo in ogni uso della violenza nel rapporto con l'altro. La violenza tipicamente si configura presso la coscienza di chi la commette come 'vendetta': come restaurazione dunque della giustizia offesa dall'altro. Il divieto di uccidere segnala questa circostanza essenziale: che nessuno può essere giudice nel contenzioso che lo oppone al fratello. Nell'età arcaica, in cui Mosè propone la sua legge – ma purtroppo fino ad oggi – è certo previsto che per certi crimini possa essere prevista la pena di morte. Appunto questa morte inflitta come pena al peccatore, conosciuta da Gesù stesso, costituisce il modello primo di quell'associazione tra morte e peccato che costituisce una delle costanti della visione della morte proposta dalla fede di Israele, e dalla stessa fede cristiana. La verità di tale immagine giudiziale della morte è irrinunciabile; e tuttavia, per essere bene compresa, essa deve passare attraverso un lungo approfondimento.

Un approfondimento notevole è proposto dalla meditazione sapienziale che trova espressione nel racconto del primo omicidio, quello consumato da Caino contro il fratello Abele. Il racconto è 'eziologico', come si dice; intende cioè dare risposta alla domanda circa la diffusione epidemica della violenza nei rapporti umani. A introduzione del racconto del diluvio è detto: *Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male*; e ancora: *la terra era corrotta davanti a Dio e piena di violenza* (Gen 6, 5.11); appunto di tale visione della condizione umana si cercano le ragioni nel racconto di Caino e Abele. Anche nel caso di Caino all'origine del progetto omicida sta il desiderio di vendetta. L'offesa che egli intende vendicare è però assai singolare e sottile. La 'colpa' di Abele è di essere buono; questo appunto vuol dire il fatto che *il Signore gradì Abele e la sua offerta, ma non gradì Caino e la sua offerta*. Per questo fatto *Caino fu molto irritato e il suo volto era abbattuto* (Gen 4, 4-5). Tra questa diagnosi e il successivo racconto del gesto fraticida il testo colloca un'ammonizione di Dio a Caino, assai interessante: *Perché sei irritato e perché è abbattuto il tuo volto? Se agisci bene, non dovrai forse tenerlo alto? Ma se non agisci bene, [vuol dire che] il peccato è accovacciato alla tua porta; verso di te è il suo istinto [come a dire, esso ti tenta], ma tu dominalo [tu puoi e devi riconoscerlo e sconfiggerlo]*.

Alla radice dell'offesa che Caino avverte iscritta nella vicinanza del fratello inerme sta la sua ingiustizia. Il fratello buono è fastidioso, perché con la sua sola presenza accusa. La violenza si rivolge dunque contro il prossimo – chi più prossimo di un fratello? – l'altro sentito come testimone inquietante della propria vita. Al suo giudizio non posso sottrarmi in altro modo che cercando attivamente la sua amicizia. In tal senso, per *non uccidere* è necessario che io rinnovi la mia alleanza con lui, appellandomi alla giustizia di Colui che è più grande di me e di lui. Caino preferisce farsi giustizia da solo.

La semplice presenza reciproca è la prima e più elementare forma di prossimità tra gli umani. Essa appare trasmette un messaggio impegnativo. Lo voglia o non lo voglia, lo sappia o non lo sappia, l'altro è testimone della mia vita. Le sue attese, la sua stima, o eventualmente il suo giudizio, ancor prima il suo semplice sguardo, hanno rilievo essenziale per me; stanno tra me e me. Non posso evitare di chiedere la sua

¹ Cfr. al riguardo, per esempio, H. SCHUNGEL-STRAUMANN, op. cit., pp. 51-53.

approvazione per la mia vita. La presenza reciproca dunque, e prima di tutto appare grata, poi appare anche come assai 'pericolosa'. Da sé sola costituisce un'obiezione ad ogni mio arbitrio. In tal senso, quella presenza può assumere la consistenza di un inciampo sul cammino della mia vita. Il primo omicidio intende chiaramente valere quale paradigma di ogni omicidio, e più in generale della violenza nei rapporti umani; esso nasce dall'insofferenza per la presenza inquietante del fratello. Del fratello gradito a Dio, occorre precisare, ossia giusto. Pur senza che egli parli, Caino avverte l'accusa (*cf.* 1 Gv 3,12).

La morte del singolo nei Salmi

Sullo sfondo di questo modello che la storia di Caino suggerisce del desiderio di uccidere si chiariscono anche le figure che assume la lotta del singolo con la morte imminente come attestata soprattutto dai Salmi di lamentazione, e rispettivamente dal lamento di Giobbe; appunto questi testi sono quelli di carattere sapienziale ai quali la fede cristiana deve rivolgersi, per attingere il patrimonio simbolico più ricco al fine di una comprensione del timore della morte. La morte ha infatti in questi testi una presenza assai cospicua; sembra essere addirittura il tema dominante. La forma privilegiata del discorso sulla morte è quella del 'dialogo', ma meglio della disputa, tra chi si sente sull'orlo della morte e il suo Dio.

Specie nel caso di Giobbe, pare in primissima approssimazione che la partita si giochi tutta e solo nel confronto tra il singolo e il suo Dio; gli altri non c'entrano. Gli altri, e cioè gli 'amici', sono respinti come presenze ingombranti e fastidiose. In realtà anche nel caso di Giobbe gli amici c'entrano. Proprio la fatale conversione in estranei, se non addirittura in 'nemici' di coloro che pure erano venuti per consolarlo, mostra come dubbia sia la qualità della solidarietà sulla quale si basa l'amicizia ordinaria; anche nel caso in cui essa pare essere amicizia sanzionata dalla fede comune. Al termine del dramma, nel momento in cui Giobbe finalmente ritrova l'amicizia del suo Dio, egli dovrà addirittura diventare 'redentore' degli amici:

Prendete dunque sette vitelli e sette montoni e andate dal mio servo Giobbe e offriteli in olocausto per voi; il mio servo Giobbe pregherà per voi, affinché io, per riguardo a lui, non punisca la vostra stoltezza, perché non avete detto di me cose rette come il mio servo Giobbe. (Gb 42, 8)

Sussiste un nesso stretto tra i dubbi proposti dall'imminenza della morte e la qualità del rapporto che lega il sofferente con i suoi vicini. Esso è descritto nella maniera più esplicita dalla preghiera dei Salmi.

L'imminenza della morte è il messaggio che i Salmi di lamento leggono in particolare nell'esperienza di malattia. Nei confronti di essa non si conoscevano allora ancora rimedi consistenti, che consentissero di dilazionare la questione più radicale della morte. Chi prega protesta sempre e subito d'essere sull'orlo della morte. Non solo nell'esperienza della malattia, ma in generale in ogni esperienza di scacco è riconosciuta la prossimità della morte; esperienza di scacco è quella che sospende il carattere ovvio che il cammino della vita sembrava assumere nei giorni 'normali'. La distinzione tra la prova della malattia e altri generi di prova è difficile, perché l'immaginario della malattia assume in fretta la consistenza di metafora per dire di qualsiasi esperienza di scacco.

Posto di fronte all'evidente vicinanza della propria morte, l'orante protesta. Si rivolge anzitutto contro Dio. Accompagna però quella protesta con molte recriminazioni contro i fratelli. L'abbandono da parte dei fratelli è uno degli aspetti essenziali che concorrono a rendere l'esperienza della malattia una discesa sull'orlo della fossa. L'insistenza di questo tema sorprende il lettore moderno; lascia increduli la folla di nemici dai quali il malato si sente assediato. Alla sorpresa è stato cercato rimedio ricorrendo ad ipotesi stravaganti: la presenza inerziale di credente antiche e 'mitologiche'²; l'esagerazione retorica congeniale al

² «Alcuni scienziati preferiscono ricercare ciò che è proprio di epoche passate e di climi lontani, e bisogna ammettere che questo piano (che io chiamo *etnologico*) ha la sua importanza»: così si esprime P. BEAUCHAMP, *Salmi notte e giorno*, op. cit., p. 65; il riferimento d'obbligo sul tema è S. MOWINCKEL, *Psalmenstudien*, vol. 1, Kristiania, Oslo 1921, che per altro ha avuto diversi seguaci; essi sono citati da G. RAVASI, *Il libro dei Salmi*, op. cit., vol. 1, p. 152, n. 8; la tesi si concentra sull'interpretazione della figura dei *po'alé 'awen*, i «facitori di male», o più precisamente gli «operatori di vanità»; essi sono interpretati quali operatori di sortilegi malefici miranti a sanzionare la separazione del malato dal suo Dio, ad impedire in particolare che la sua preghiera raggiunga Colui al quale si rivolge; qualche appiglio in tal senso offrono forse testi come *Sal 38,13; 69,24; 2Sam 3,29*.

gusto degli orientali. Presupposto iniziale di tutte queste ipotesi è l'estraneità di questa idea, di un'inimicizia generalizzata di quanti stanno intorno, dai nostri modi di sentire. In realtà, quel sentimento appare assai plausibile, e documenta il rilievo decisivo che, per rapporto alle forme concrete del morire, assume la precarietà del rapporto con gli altri.

Ne troviamo illustrazione esplicita e persuasiva nel dramma di Giobbe. Quelli che pure erano venuti presso il sofferente come amici si trasformano di fatto in 'nemici'. La metamorfosi non è legata alla qualità dei sentimenti personali che legano gli interlocutori, ma ad una questione di consistenza appunto 'cosmica'. Se ascoltassero il lamento di Giobbe, gli amici dovrebbero mutare la loro immagine del mondo. A tale conversione essi resistono; così nasce la frattura inesorabile dell'alleanza che un tempo li legava con chi oggi sta per morire. L'inquietante estraneità nei confronti di quanti un tempo erano amici dà forma fa apparire la morte vicina addirittura come un 'riposo'. Un riposo tragico, certo, che cancella ogni speranza di vita; e tuttavia pur sempre un riposo, che interrompe l'insopportabile affanno del presente.

'Nemici' diventano gli altri per il morente, perché essi intendono la sua malattia come compromissione senza rimedio, tale dunque da imporre la semplice interruzione dei precedenti rapporti di familiarità con lui. Essi appaiono al malato addirittura in attesa della sua fine. Interpretiamo in tal senso testi come questo:

*I nemici mi augurano il male:
"Quando morirà e perirà il suo nome?".
Chi viene a visitarmi dice il falso,
il suo cuore accumula malizia
e uscito fuori parla.
Contro di me sussurrano insieme i miei nemici,
contro di me pensano il male:
"Un morbo maligno su di lui si è abbattuto,
da dove si è steso non potrà rialzarsi".
Anche l'amico in cui confidavo,
anche lui, che mangiava il mio pane,
alza contro di me il suo calcagno (Sal 41, 4-10).*

Quelli che lo vengono a visitare *dicono il falso*, e questo fatto che è da lui interpretato come augurio di male. Dicono il falso, nel senso che dicono certo 'buone parole', che sono però solo di circostanza; oppure mantengono un ostinato silenzio in sua presenza. Fuori dalla stanza, diranno saranno altro; questa consapevolezza è sufficiente perché il malato consideri parole e silenzi come falsi, e addirittura come trame maligne. Il linguaggio usato dai Salmi è certo assai enfatico. E tuttavia esso interpreta un dato di fatto obiettivo: l'incapacità cioè degli amici di un tempo a mantenere ferma quell'alleanza con il malato, che definiva la figura dei loro rapporti reciproci in tempi 'normali'. Non doveva quell'alleanza durare per sempre? Questa è la persuasione del malato; questa è però anche la verità obiettiva professata dalla fede.

Morte, peccato e redenzione

Nella sua recriminazione contro gli altri, il morente ha ragione. E tuttavia questo non basta perché egli abbia ragione davanti a Dio. Il motivo di angoscia più profondo è quello che viene dalla coscienza del peccato.

Il riferimento al peccato, e quindi la confessione, ha un rilievo decisivo perché il lamento possa convertirsi in invocazione. La morte imminente appare come documento dell'innegabile falsità delle certezze sulle quali riposava la sua vita anteriore. Non stupisce che essa sia sentita come sanzione di una vita sbagliata, che aveva al suo fondo una sostanziale rimozione del riferimento a Dio. La confessione si produce senza la precisa consapevolezza di singoli peccati; essa risulta da un sentimento prevedibile: la vita precedente era senza autorizzazione. Da chi avrebbe potuto venire tale autorizzazione, se non da Colui che è signore della vita? Il peso della morte imminente è inteso in tal senso come peso della sua mano:

*Giorno e notte pesava su di me la tua mano,
come per arsura d'estate inaridiva il mio vigore (Sal 32,4).
Allontana da me i tuoi colpi:*

*sono distrutto sotto il peso della tua mano (Sal 39,11)³.
Le tue frecce mi hanno trafitto,
su di me è scesa la tua mano (Sal 38,3; cfr. Gb 6,4; 13,13).*

Il passaggio da queste immagini ad altre di sapore più francamente morale è facile e del tutto prevedibile; esse intendono la malattia appunto come sanzione del peccato. Il peso della sua mano diventa in tal senso perso della propria iniquità (Sal 38,5; cfr. anche Is 53,4-5). Il nesso tra lo svanire della vita e la qualità morale dell'intenzione che anima lo sforzo di vivere è suggerito dall'immediata qualità psicologica dell'esperienza.

Appunto questa esperienza trova articolazione riflessa nel testo più esplicito e più importante del peccato di Adamo. All'origine di quel testo sta la percezione della morte come pena. L'uomo certo stenta a trovare spiegazione per tale pena nelle colpe personali. *Nella colpa sono stato generato*, dirà infatti il Salmo, *nel peccato mi ha concepito mia madre*; e tuttavia Dio continua a cercare *la sincerità del cuore*; il peccatore confessa: *nell'intimo m'insegna la sapienza* (cfr. Sal 51, 7-8). Il fatto che la colpa sia inevitabile non basta a concludere che essa dunque non è colpa. Appunto di tale colpa ineluttabile Gen 3 suggerisce il senso nascosto. Alla sua origine sta una scelta compiuta da tutti gli uomini, fin dall'inizio della loro vita comune in questo mondo. La scelta è quella di affidarsi alla *conoscenza del bene e del male* come a traccia sicura per trovare la via della vita, e quindi per trovare la sapienza. La metafora descrive il progetto di vita che affida all'esperimento del desiderio il valore di criterio della bene e del male.

La morte pena del peccato è la morte spaventosa, non la morte definita in termini 'fisici' o 'metafisici'. In tal senso non si può dire che l'uomo muore perché Adamo ha compiuto il peccato. L'uomo muore così, perché quella vita comune, alla quale egli si affida, non offre risorse per vedere la speranza. La morte è pena, perché la vita è falsa. Ed è falsa perché essa si affida al desiderio della bocca e degli occhi, anziché alla fede nella promessa di Dio, per trovare il cammino. Gesù redimerà dalla morte, proprio perché proclamerà il perdono per le colpe nelle quali siamo nati e insieme indicherà la via per uscire da quella condizione; la via della sua sequela.

Piccola bibliografia:

- L. BOROS, *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Queriniana, Brescia 1969;
E. JÜNGEL, *Morte*, Queriniana, Brescia 1972;
K. RAHNER, *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia 1968;
J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979;
S. ZUCAL, *La teologia della morte in K. Rahner*, EDB, Bologna 1982;

³ Cfr. nello stesso senso Gb 1,11; 2,5; 19,21; 30,21; Ger 15,21; Lam 3,3ss; Os 2,12; Am 9,2.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

3. Il giudizio, alla fine dei giorni e alla fine di ogni giorno

Ipocriti! Sapete giudicare l'aspetto della terra e del cielo, come mai questo tempo non sapete giudicarlo? E perché non giudicate da voi stessi ciò che è giusto? Quando vai con il tuo avversario davanti al magistrato, lungo la strada procura di accordarti con lui, perché non ti trascini davanti al giudice e il giudice ti consegni all'esecutore e questi ti getti in prigione. Ti assicuro, non ne uscirai finché non avrai pagato fino all'ultimo spicciolo».
(Lc 12, 56-59)

Gesù apostrofa come *ipocriti* i suoi ascoltatori; si tratta della gente comune, di una *folla* – come è precisato poco prima – la quale appare molto attenta e abile nel riconoscere i segni del tempo meteorologico, ma non sa giudicare i segni *di questo tempo*: Questo tempo è quello segnato sull'orologio della storia dei figli di Adamo dalla presenza di Gesù. Di tempo Gesù stesso parla come del tempo compiuto, nel quale il regno di Dio si è fatto vicino, nel quale più nulla manca perché l'uomo possa convertirsi e credere. In questo tempo la gente della folla appare invece tutta preoccupata di giudicare Gesù; assai meno preoccupata essa appare del giudizio che essa deve esprimere su se stessa. Questo fatto appare agli occhi di Gesù come ipocrisia. Per raccomandare l'immagine del giudizio (*krinein*), che invece gli *ipokrytes* rimuovono, Gesù propone l'immagine dei due contendenti che camminano verso il giudice; la loro preoccupazione prevedibile e affannosa sarà di tentare una conciliazione per al strada. Se riusciranno a conciliarsi, neppure sarà necessario per loro comparire davanti ad un giudice; una comparizione come questa è sempre gravida di grossi rischi. Dio è giudice? Dipende. Se riesci a metterti d'accordo con il tuo avversario, non incontrerai Dio come giudice, ma come Padre. *Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo.* Ripetiamo il nostro proposito di conciliazione (*rimetti a noi i nostri debiti, come anche noi li rimettiamo*) e invociamo Dio come Padre e non come giudice.

Introduzione

Per intendere la prospettiva generale della fede cristiana circa le cose ultime il tema del giudizio è assolutamente centrale. Naturalmente, esso è assolutamente centrale anche per intendere le cose 'penultime'; queste infatti non possono essere intese che nella prospettiva di quelle. Nonostante questo, proprio a proposito del tema del giudizio appaiono particolarmente rigide le resistenze opposte dalla sensibilità religiosa oggi prevalente.

Il simbolo apostolico, a struttura trinitaria, a conclusione della seconda formula che si riferisce al Signore Gesù Cristo, dice: *siede alla destra di Dio Padre onnipotente; di là verrà a giudicare i vivi e i morti.* Del tutto simile la formula del simbolo niceno-costantinopolitano: *di nuovo verrà nella gloria per giudicare i vivi e i morti.* Questi antichi simboli della fede si riferiscono dunque al tema del giudizio, e lo intendono per riferimento a quello che il catechismo definisce *giudizio universale*, e distingue da giudizio particolare.

Appunto questa immagine del giudizio universale è stata una delle più frequentate dall'iconografia cristiana, per esprimere il senso del tempo. Sull'abside di ogni Chiesa paleocristiana sta il Cristo *Pantokrator*; dietro la facciata invece (oppure nella parete del tiburio che fronteggia l'altare) sta l'immagine del giudizio ultimo. L'iconografia del giudizio è insieme quella entro la quale trovano insieme rappresentazione il cielo e l'inferno, o meglio i santi e i dannati.

Di immagini si tratta, dunque di figure dipinte, anche assai 'pittoresche', inclini cioè a sfruttare l'aspetto visivo ed esteriore per commuovere gli animi. Il loro messaggio per altro va chiaramente al 'cuore' di chi guarda: egli è invitato a situarsi nel dramma rappresentato davanti ai suoi occhi. Deve ricordare dunque che le sue azioni di oggi saranno un giorno giudicate. Anzi, esse sono già oggi giudicate; egli porta nascosto dentro di sé quel giudizio; le immagini esteriori debbono aiutarlo a riconoscere il senso di quel giudizio.

L'immaginario pittorico trova alimento nei testi del Nuovo Testamento. Essi sono fondamentalmente di due generi: quello della letteratura apocalittica, e in specie l'*Apocalisse* di Giovanni, e quello delle parabole di Gesù.

Il giudizio nell'*Apocalisse*

L'*Apocalisse* ha nel suo insieme la struttura di un giudizio universale; oggetto di tale giudizio sono in primo luogo le forze 'cosmiche' della storia, dunque imperi e regni; sono anche, e anzi prima di tutto, le chiese stesse, come appare da quelle sette lettere alle Chiese di Asia che aprono il libro. Ci sono però anche immagini che si riferiscono ai singoli; esse fanno ricorso alla suggestiva metafora del *libro*:

Poi vidi i morti, grandi e piccoli, ritti davanti al trono. Furono aperti dei libri. Fu aperto anche un altro libro, quello della vita. I morti vennero giudicati in base a ciò che era scritto in quei libri, ciascuno secondo le sue opere (Ap 20, 12).

L'immagine è ripresa dal *Dies irae*, che sostituisce questi libri con l'unico libro:

*Liber scriptus proferetur
in quo totum continetur
unde mundus judicetur.*

La metafora del libro è assai eloquente: esprime la tenacia della traccia lasciata dalle opere umane nella memoria di Dio. L'appello alla memoria di Dio interviene spesso nella preghiera dei Salmi, di contro alla cancellazione inesorabile che la morte pare produrre di tutto ciò che gli uomini fanno, dicono e pensano. Quella preghiera esprime infatti spesso l'invocazione del giudizio di Dio. Non certo il giudizio in cui chi prega sarà egli stesso imputato, ma il giudizio con il quale Dio dovrà rendere giustizia all'orante.

*Il Signore decide la causa dei popoli:
giudicami, Signore, secondo la mia giustizia,
secondo la mia innocenza, o Altissimo.
Poni fine al male degli empi;
rafforza l'uomo retto,
tu che provi mente e cuore, Dio giusto.
La mia difesa è nel Signore,
egli salva i retti di cuore. (Sal 7, 9-11)*

*Giudicami secondo la tua giustizia, Signore mio Dio,
e di me non abbiano a gioire.
Non pensino in cuor loro: «Siamo soddisfatti!».
Non dicano: «Lo abbiamo divorato».(Sal 35, 24-25)*

Il salmista invoca dunque il giudizio che riconoscerà il suo buon diritto. Una tale invocazione suppone che il salmista abbia in sé la certezza di un accordo della sua volontà con quella volontà più grande di Dio stesso.

Per capire l'invocazione dei Salmi nella sua verità compiuta e cristiana, dobbiamo accostarla alle immagini del vangelo; per esempio alla parabola della vedova e del giudice, una parabola che Gesù propone per raccomandare *la necessità di pregare sempre, senza stancarsi*:

C'era in una città un giudice, che non temeva Dio e non aveva riguardo per nessuno. In quella città c'era anche una vedova, che andava da lui e gli diceva: Fammi giustizia contro il mio avversario. Per un certo tempo egli non volle; ma poi disse tra sé: Anche se non temo Dio e non ho rispetto di nessuno, poiché questa vedova è così molesta le farò giustizia, perché non venga continuamente a importunarmi». E il Signore soggiunse: «Avete udito ciò che dice il giudice disonesto. E Dio non farà giustizia ai suoi eletti che gridano giorno e notte verso di lui, e li farà a lungo aspettare? Vi dico che farà loro giustizia prontamente. Ma il Figlio dell'uomo, quando verrà, troverà la fede sulla terra?» (Lc 18, 2-8)

Come qui chiaramente si vede, il tema del giudizio è strettamente legato alla verità della speranza cristiana; non invece solo, e neppure prima di tutto, alla verità del castigo. Se noi sentiamo poco il tema del giudizio, tale circostanza deve probabilmente essere messa in relazione al nostro difetto di speranza; al difetto cioè di un'attesa sicura e grande per tutte le cose che facciamo, e per tutti i beni che perseguiamo. Ci manca persuasione per esprimere un desiderio grandioso come quello espresso dal giovane ricco: *Maestro buono, che cosa devo fare per avere la vita eterna?* Ci accontentiamo di una vita meno che eterna; dunque neppure facciamo gran conto sul giudice che ci dovrà rendere giustizia.

Desiderio grande è quello sotteso alle opere che mirano a realizzare nientemeno che la giustizia di Dio. *Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia*, proclama Gesù; la giustizia a cui egli si riferisce è quella che realizza tra gli umani quel rapporto di amicizia, che è acceso e autorizzato dalle prime e più radicali forme della prossimità umana, ma stenta ad essere realizzato nelle forme della vita effettiva.

I libri scritti, di cui si dice nell'Apocalisse realizzano la speranza di Giobbe, che sente con angoscia svanire la sua voce:

*Oh, se le mie parole si scrivessero,
se si fissassero in un libro,
fossero impresse con stilo di ferro sul piombo,
per sempre s'incidessero sulla roccia!
Io lo so che il mio Vendicatore è vivo
e che, ultimo, si ergerà sulla polvere! (Gb 19, 23-25)*

Il termine *vendicatore* si espone a fraintendimento; esso corrisponde al termine ebraico *Go'el*, che è il nome del *redentore*, di colui che difende la causa dei poveri e delle vedove, in genere di tutti coloro che non riescono ad ottenere giustizia dai giudici di questa terra.

Parabole di Gesù e sua predicazione in genere

La parabola della vedova dice del giudizio invocato. Le altre parabole di Gesù dicono invece per lo più del giudizio minacciato; non quello atteso dal povero che lo invoca, piuttosto quello che incombe sul superbo che lo nega. La verità delle parabole è quella stessa che sarà poi ripresa dai testi di carattere apocalittico. Nell'ottica dell'apocalittica si colloca già il discorso di Gesù sulla fine di Gerusalemme, del tempio e del tempo; esso certo associa la venuta del Figlio dell'uomo alla raccolta degli eletti dai quattro venti, assai più che al giudizio. E tuttavia ciò che si dice di tale raccolta – uno sarà preso e l'altro lasciato – suppone con chiarezza l'idea del giudizio. Le parabole in ogni caso fanno espresso riferimento al giudizio.

Che esse facciano riferimento insistente al giudizio, non deve sorprendere; è circostanza strettamente legata alle ragioni di fondo per le quali Gesù ricorre al discorso in parabola. Si tratta di un genere di discorso che appare in nessun modo perspicuo, come dimostra la domanda stupita dei discepoli: *Perché parli loro in parabole?* (Mt 13,10). La risposta di Gesù ribadisce che la scelta di quel genere di discorso non è affatto quello della perspicuità didattica del suo insegnamento, ma è piuttosto quello di provocare una crisi tra gli ascoltatori:

A voi è stato confidato il mistero del regno di Dio; a quelli di fuori invece tutto viene esposto in parabole, perché guardino, ma non vedano, ascoltino, ma non intendano, perché non si convertano e

venga loro perdonato. (Mc 4, 11-12)

Le parabole dunque costituiscono per sé stesse una sorta di giudizio. A questo genere di discorso Gesù ricorre soltanto dopo gli inizi della sua predicazione, quando già è intervenuta una crisi nei suoi rapporti con le folle, e soprattutto con scribi e farisei. Alle parabole Gesù ricorre nel dialogo stesso con i discepoli, ma solo nel momento in cui essi resistono alle sue parole circa il destino di umiliazione del Figlio dell'uomo. Mentre nel primo annuncio del vangelo del regno è in primo piano il tema del perdono, progressivamente, a misura in cui prende forma la risposta della gente al suo messaggio, assume rilievo crescente il tema del giudizio.

a) Il nucleo più esplicito di parabole del giudizio è costituito da tre parabole di Matteo: il servo posto dal suo signore a capo della casa, le dieci vergini e la parabola dei talenti; esse stanno in fine al discorso di Gesù sulle ultime cose, subito a ridosso del grande affresco del giudizio universale del Figlio dell'uomo, che dividerà i capri dalle pecore (Mt 24,45 – 25,46). Queste parabole sono state talora catalogate come *parabole della vigilanza*; le accomuna questo tratto, esse danno rappresentazione ad un inganno strettamente legato al prolungarsi del tempo: esso minaccia di alimentare l'illusione che sempre le cose andranno avanti come oggi; a tale illusione è associata la persuasione che quindi occorra cercare in riferimento al presente senso e valore per tutto quello che viene intrapreso. Le parabole suggeriscono invece l'idea di un tempo radicalmente altro, che irromperà improvviso sulla terra e mostrerà come i criteri di apprezzamento usati per il presente siano radicalmente sbagliati.

Analogo significato, e anzi ancor più esplicito significato di questo genere, hanno due brevissime parabole, in realtà immagini concise senza dramma, quella del ritorno del padrone a metà della notte (Mc 13, 33-37 e paralleli) e quella del ladro che viene di notte (Mt 24, 43s; Lc 12, 39s).

b) Il tema del giudizio è però presente anche in altre parabole. Pensiamo alle *parabole della crisi*, quelle cioè che intendono raccomandare la necessità di una decisione radicale: pensiamo alla parabola letta all'inizio, del debitore esortato a mettersi d'accordo con l'avversario lungo la via che li conduce insieme davanti al giudice (Mt 5, 25s; Lc 12, 58s); quella dell'amministratore infedele (Lc 16, 1-8), lodato dal Signore per la scaltrezza con la quale egli provvede ad un tempo diverso da quello presente; alla parabola della veste nuziale (Mt 22, 11-13), che corregge l'illusione che può essere alimentata dalla gratuità della chiamata del vangelo; alla parabola della costruzione della torre e dell'iniziativa di fare una guerra (Lc 14, 28-32), la quale pure sottolinea la necessità di prevedere in anticipo quale sarà il costo della scelta cristiana.

Significato più precisamente morale hanno due altre parabole: quella dei due servi a cui è rimesso il debito (Mt 18, 23-30); e anche quella della zizzania (Mt 13, 3-9), che corregge l'impazienza dei discepoli di affrettare il giudizio già nel presente, rimanda chiaramente alla prospettiva di un giudizio futuro, reso più esplicito dalla successiva spiegazione allegorizzante (Mt 13, 18-23).

c) Finalmente, il tema del giudizio è in primo piano nelle *parabole di giudizio vere e proprie*, quelle cioè mediante le quali Gesù pronuncia un giudizio sull'accoglienza a lui riservata dalla generazione presente: sulle città della Galilea (i fanciulli che giocano in piazza, Mt 11, 16-19; Lc 7, 31-35); sui farisei in genere (i due figli dissimili, Mt 21, 29-32); su quanti a Gerusalemme appaiono quasi come custodi della fede d'Israele (la grande cena, Mt 22, 1-10; Lc 14, 15-24; i vignaioli malvagi, Mc 12, 1-11p; il fico che non produce frutti, Lc 13, 6-9).

d) Il tema del giudizio attraversa d'altra parte proprio tutta la predicazione di Gesù, anche quando esso non fa riferimento così chiaro alla prospettiva escatologica, del ritorno del Figlio dell'uomo. Possiamo soltanto accennare a questo profilo, che pervade troppo fittamente la predicazione di Gesù per poter essere riassunto in poche parole. Riferiamoci, a titolo emblematico, al discorso della montagna. Esso termina con il riferimento esplicito alle condizioni per entrare nel regno di Dio:

Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli. Molti mi diranno in quel giorno: Signore, Signore, non abbiamo noi profetato nel tuo nome e cacciato demòni nel tuo nome e compiuto molti miracoli nel tuo nome? Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità. (Mt 7,

21-23)

Questa sentenza è ribadita, e insieme spiegata dalle parole che seguono, a proposito della necessità di mettere in pratica la parola; esse non ricorrono espressamente all'immagine del giudizio, ma alla rappresentazione della vita umana come costruzione di una casa; la qualità dell'opera determina la qualità del destino:

Perciò chiunque ascolta queste mie parole e le mette in pratica, è simile a un uomo saggio che ha costruito la sua casa sulla roccia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa, ed essa non cadde, perché era fondata sopra la roccia. Chiunque ascolta queste mie parole e non le mette in pratica, è simile a un uomo stolto che ha costruito la sua casa sulla sabbia. Cadde la pioggia, strariparono i fiumi, soffiarono i venti e si abbattono su quella casa, ed essa cadde, e la sua rovina fu grande (7, 24-27)

La centralità dell'idea di giudizio nella predicazione di Gesù come in tutta la tradizione biblica – nei profeti certo assai più evidente che nei libri della Legge – è indubitabile. Tale centralità è strettamente legata ad un 'dogma' radicale della fede biblica – se così possiamo chiamarlo –: quello che lega la fede stessa alla pratica dei comandamenti di Dio. Già il formulario dell'alleanza mosaica si conclude con le benedizioni e le maledizioni. Il principio di retribuzione appartiene in tal senso agli elementi essenziali della tradizione biblica. La sintesi breve della lettera agli Ebrei, utilizzata dalla tradizione ecclesiastica per definire le condizioni della salvezza, riassume bene questa centralità dell'idea di retribuzione: *Senza la fede è impossibile essergli graditi; chi infatti s'accosta a Dio deve credere che egli esiste e che egli ricompensa coloro che lo cercano* (Ebr 11,6).

L'idea di libertà: Agostino

Nonostante l'abbondanza delle testimonianze del vangelo e della scrittura tutta in favore della prospettiva del giudizio, Molti nel nostro tempo – credenti e non credenti – resistono all'idea che Gesù possa pensare ad un giudizio universale. In tempi recenti questo rifiuto trova espressione, tra l'altro, nell'interesse che ha suscitato l'idea indiana della reincarnazione; essa pare sdrammatizzare, per così dire, il senso del tempo; esso consentirebbe sempre da capo un tempo supplementare.

Le resistenze all'idea del giudizio hanno alla loro base – così sembra di poter dire – una segreta *fuga dalla libertà*, che è caratteristica dell'uomo del nostro tempo. L'affermazione potrebbe apparire improbabile. Mai come nei tempi moderni, infatti, sembra essere stata forte la rivendicazione della libertà. La rivendicazione di quale libertà? Proprio perché di 'rivendicazione' si tratta, la libertà in questione è quella che dovrebbe essere riconosciuta a noi da altri: non è invece la libertà che è nostro compito. Di fatto, proprio questa è la libertà cara alla cultura 'laica' moderna: quella che dovrebbe essere riconosciuta al singolo dai poteri politici. Anzi, non solo riconosciuta, ma addirittura concessa. Alla prima generazione dei diritti soggettivi, quella dei diritti liberali, dunque dei diritti di libertà, segue la seconda generazione dei diritti, quelli cosiddetti sociali, che non consistono nel riconoscimento di facoltà naturali dell'uomo, ma nella soddisfazione di bisogni primari: la salute, la casa, l'istruzione, il lavoro, la pensione.

Il profilo più radicale e vero della libertà è invece l'altro: quello per il quale la libertà appare appunto come un compito. Essa consiste infatti nella necessità per il soggetto di decidere di sé stesso. La necessità di cui si dice è quella morale, e cioè quella del *dovere*: È però insieme anche una necessità ontologica, alla quale cioè non si sfugge neppure volendo; anche l'eventuale rifiuto del compito di decidere di sé stessi infatti assume l'aspetto di una decisione. Si tratta in tal caso di una decisione 'cieca', di una decisione cioè che il soggetto prende senza vedere, senza voler vedere.

Una delle figure qualificanti del giudizio subito è proprio questa: il soggetto, che fugge dal compito di decidere di sé stesso, scopre all'improvviso con timore e terrore che anche in realtà, così facendo, egli non può sottrarsi alla necessità di decidere inconsapevolmente di sé. Egli decide però per la propria perdita anziché per la sua salvezza. La figura del giudizio da noi subito, temuto e non desiderato, è sempre questa: quella di uno smascheramento del nostro progetto illusorio di poter vivere senza necessità di decidere di noi stessi.

La figura di tale progetto è descritta con certa chiarezza da Agostino. Essa consiste nell'incauta attribuzione alle creature del potere di dare la vita. L'uomo è infatti come un desiderio (*amor*) in cerca di meta. L'identificazione di tale desiderio si può produrre in due forme alternative, che Agostino chiama *concupiscentia* e *caritas*. Questa terminologia è chiaramente a lui suggerita dalla tradizione della fede. La prima alternativa trova il suo punto di partenza nella esperienza del piacere; essa alimenta l'illusione che le creature possano saturare il desiderio dell'uomo, e prima ancora manifestarne la meta. E tuttavia, nota Agostino, la creature, nel momento stesso in cui saturano il desiderio, anche lo spengono; in quello stesso momento la creatura umana deve riconoscere di non potersi identificare con il desiderio saturato senza morire. L'immagine della vita come *prolixitas mortis* è alimentata appunto da questa figura di esperienza. La scelta alternativa è invece quella che rifiuta pregiudizialmente di accordare alle creature un potere tanto grande, come sarebbe quello di manifestare e insieme anche saturare il desiderio dell'uomo; essa identifica invece la meta del desiderio con la *verità increata*; dunque con la verità stessa di Dio. La verità è oggetto del desiderio più vero; quello che, saturato, non si spegne, anzi ancor più si accende.

L'alternativa, come disegnata da Agostino, suscita certo anche molte perplessità. Essa è assai debitrice nei confronti della tradizione del pensiero platonico, e dunque di un pensiero che troppo in fretta contrappone la realtà sensibile (creatura) e la realtà intellettuale (verità). E tuttavia l'alternativa disegnata da Agostino ha questo grande merito: di chiarire la differenza tra due criteri per giudicare l'agire. Il primo criterio dispensa il soggetto dalla necessità della decidersi; esso rimanda infatti ai referti della 'passione' (il piacere). Il secondo criterio invece, per essere realizzato, chiede che l'uomo decida quello che soprattutto vuole fare di sé. La verità infatti si manifesta soltanto a chi, prima ancora di conoscerla, la ama; o più precisamente crede in essa. Il criterio della *caritas* ha i tratti della stessa fede.

Il limite a cui si espone l'alternativa, così come descritta da Agostino, è quello della dissociazione tra fede ed esperienza sensibile. Strettamente legato a questo è l'altro limite, quello della rimozione della considerazione del tempo; appare subito evidente che nella vita umana non è subito il tempo della decisione; chiarire come e a quali condizioni possa realizzarsi questo tempo, è interrogativo decisivo per comprendere la libertà e la sua relazione alla vicenda storica. Solo su questo sfondo si potrà comprendere anche il senso del tempo cristiano come un tempo 'escatologico' per la libertà umana, e tuttavia diverso dal tempo escatologico' del giudizio e/o della salvezza.

L'idea che mai possa esserci nella vita umana un tempo tale da rendere possibile e necessaria la determinazione della libertà umana nel quadro dell'alternativa ultima fatica ad essere accettata nel quadro di un'antropologia come quella oggi corrente, che concepisce la vita umana quale processo mai concluso. Mai concluso, quanto meno, per ciò che si riferisce alle competenze proprie della libertà umana. Non a proposito dell'eterno, ma sempre e solo a proposito dello sviluppo ulteriore della sua esistenza nel tempo, sarebbe questione per lui. In tal senso, è tolto lo spazio logico, entro il quale soltanto sarebbe possibile pensare il giudizio.

Il rifiuto dell'idea di inferno

Esattamente il rifiuto dell'idea di giudizio è all'origine di quello stesso rifiuto dell'idea di un inferno, al quale già abbiamo fatto cenno. Un tale rifiuto è alquanto diffuso tra i cristiani di oggi. Sempre più numerosi sono coloro che dicono: non ci può essere un inferno.

A riguardo di tale rifiuto è possibile un dubbio: davvero si tratta di persuasione, oppure soltanto di un modo di dire? O magari ancora di un tentativo di rimozione? L'adolescente, quando è rimproverato dal genitore, o comunque da persona autorevole, a proposito di comportamenti, che pure nella sua compagnia sono giudicati normali, facilmente risponde: che male c'è? Egli protesta dunque di non vedere alcun male. E certo non mente in questa sua protesta; effettivamente non *vede* che male c'è. Forse però lo *sente*; se non altro, un timore di colpa è suscitato in lui dalla disapprovazione dei genitori. Il timore però non basta a cambiare il suo modo di dire e giudicare, avvallato dal modo di dire e giudicare dei suoi simili.

La negazione dell'inferno pare oggi alimentata da un'impressione di palese assurdit , che facilmente suscitano nella persona di cultura secolare tutte le immagini dell'inferno che gli vengano proposte, o che egli porta dentro dalla sua et  infantile. Effettivamente, dell'inferno non si pu  parlare come ne parlava il linguaggio del catechismo, come di luogo di tormenti.

Vale a tale riguardo un principio pi  generale: un compito urgente che deve affrontare il discorso cristiano sulle realt  ultime   quello di abbandonare il *registro figurativo*. Questo compito   riconosciuto oggi con certa facilit  da molti. Non si deve parlare di inferno, paradiso o purgatorio come di 'luoghi', ma come di condizioni 'spirituali'. Istruttiva a questo riguardo   la risposta che gi  Ges  dava all'obiezione dei sadducei sulla risurrezione dei morti. Penso al caso che alcuni sadducei che gli avevano proposto: una donna aveva sposato successivamente sette fratelli; *Alla risurrezione, di quale dei sette essa sar  moglie?* – essi chiedono. Ges  risponde che *alla risurrezione non si prende n  moglie n  marito, ma si   come angeli nel cielo* (Mt 22,30). Il testo ha nutrito nella tradizione cristiana la rappresentazione della scelta della verginit  consacrata come scelta di una vita angelica. In realt  Ges  non vuol dire che allora saremo simili agli angeli, solo vuol dire che, come loro, non ci sposeremo. La risposta di Ges  vale appunto come divieto opposto ad ogni tentativo di immaginare la vita oltre la morte.

Che l'inferno non possa essere un 'luogo', nel quale le anime sono torturate,   troppo evidente perch  si debba indugiare sul tema. L'inferno, si dir  (nel tentativo di 'demitizzare')   una condizione. E tuttavia, anche scontata questa correzione dell'idea di inferno, la resistenza permane. Essa infatti non colpisce soltanto l'immagine troppo materiale dell'inferno quale luogo di tormenti; colpisce anche la figura dell'inferno spogliata da queste immagini troppo materiali. Colpisce l'idea di esso come condizione di dannazione eterna, o comunque di perdizione.

Perdizione o dannazione?

Introduciamo cos  una distinzione tra perdizione e dannazione; essa merita di essere precisata. Le obiezioni maggiori contro l'inferno sono quelle che si riferiscono alla concezione di esso quale esito di una positiva condanna, pronunciata da Dio; la figura della *dannazione* fa riferimento appunto ad una condanna, dunque ad un giudizio pronunciato da Dio. Minori sono le resistenze nei confronti dell'inferno quale *perdizione*, e cio  quale esito che in ipotesi scaturisca dalla qualit  stessa dei comportamenti umani, senza che Dio voglia infierire; perdizione   termine che dice di una condizione obiettiva, senza precisare che essa risulta da una sentenza, pronunciata in ipotesi da Dio stesso. Effettivamente, appare difficile credere che Dio possa positivamente castigare. Pi  accettabile pare l'idea di una perdizione, che non sia positivamente inflitta da Dio, ma consegua di necessit  dalla qualit  delle proprie scelte.

Per rispondere alla obiezione di un Dio 'torturatore' viene dunque invocata spesso questa distinzione: l'inferno non   voluto da Dio, ma realizza quello che una persona ha voluto in tutta la sua vita. In tal senso pare esprimersi Abramo nella parabola del ricco epulone; alla richiesta del ricco che brucia in inferno e chiede una goccia d'acqua, Abramo risponde ricordando che il ricco ha ricevuto i beni che apprezzava gi  nella sua vita terrena, e aggiunge: *Per di pi , tra noi e voi   stabilito un grande abisso: coloro che di qui vogliono passare da voi non possono, n  di cost  si pu  attraversare fino a noi* (Lc 16,26). Per rapporto ad Abramo, dunque, la pena del ricco non corrisponde ad una scelta, ma ad una necessit . Cos  potremmo esprimerla: ciascuno avr  per sempre quello che sempre ha voluto nel tempo.

C'  un adagio della teologia medievale che dice: *in quo quisquam peccatur in eo etiam torquetur*; essa si trova alla lettera nel libro della *Sapienza: con quelle stesse cose per cui uno pecca,   poi anche castigato* (11, 16). Si parla al riguardo di 'pena del contrappasso'; essa suggerisce appunto questa idea: la pena consegue alla qualit  della volont  di ciascuno. Alla fine si realizzer  proprio quello che tu hai sempre voluto. Se hai voluto la salvezza promessa da Dio, ti sar  data; se ha voluto altro, ti sar  dato. Ma questo 'altro' apparir  di necessit  come un niente, come solo illusione. Ti sar  data per sempre illusione. La sofferenza dell'inferno non dev'essere intesa come sofferenza deliberatamente inflitta da un giudice che punisce; ma come esperienza dello scarto che divide l'intenzione perseguita da una volont  che si illude e la sempre ritornante evidenza che appunto solo e sempre di illusione si tratta. Quella volont    in tal senso finta,   una menzogna. Tale esperienza assume in tal senso la fisionomia di un giudizio; ma si tratta di un giudizio, per

così dire, senza giudice; senza giudice esteriore. Il giudizio è già scritto dentro la volontà stessa di chi è giudicato.

Troviamo testi che suggeriscono questa figura del giudizio in particolare nel vangelo di Giovanni.

Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie. (Gv 3, 18-19)

Non crediate che sia io ad accusarvi davanti al Padre; c'è già chi vi accusa, Mosè, nel quale avete riposto la vostra speranza. Se credeste infatti a Mosè, credereste anche a me; perché di me egli ha scritto. Ma se non credete ai suoi scritti, come potrete credere alle mie parole? (Gv 5, 45-47).

La differenza tra essere perduto ed essere dannato appare nominalmente chiara e convincente. Nelle forme effettive dell'esperienza in realtà essa non è così chiara come si potrebbe supporre.

Serviamoci di qualche esempio tratto dalle esperienze di questo mondo. Una donna perde un figlio; il suo dolore è assai grande, addirittura inconsolabile; essa non solo non può essere consolata, proprio non lo vuole. La vita le appare dimezzata, o meglio ridotta ancor a meno che a metà, ridotta a nulla; la sua condizione è in tal senso di perdizione, non di dannazione. E tuttavia essa quasi inevitabilmente nutrirà molti dubbi. Essi si esprimono talora anche in forma molto esplicita: 'Che cosa ho fatto di male, per meritare questo?'. Anche senza parole tanto esplicite, spesso per altro ripetute più per una sorta di inerzia più che per vera convinzione, accade facilmente che la donna viva insieme al dolore il timore: quello di poter essere stata forma arcana e sfuggente responsabile della morte del figlio.

Se il timore è possibile a margine di un rapporto tanto sicuro, com'è appunto quello tra una madre e il figlio, esso è tanto più vissuto in rapporti assai meno sicuri. 'Sicuro' appare il rapporto tra madre e figlio, nel senso che per ciò che si riferisce ad esso è proporzionalmente facile la certezza di un'univoca e buona qualità morale. Quando si tratti di rapporti che impegnano assai più decisamente alla reciprocità, come nel caso del rapporto matrimoniale ad esempio, il timore di cui sopra si dice appare proporzionalmente più facile. Una donna è abbandonata dal marito, che ama. I suoi sentimenti non mutano neppure dopo l'abbandono. Con l'amore rimane viva la fiducia nei confronti del marito; o forse solo la volontà di credere in lui. Questa donna assai più facilmente vive il dolore e la delusione nella forma del timore: 'Cosa ho fatto di male per meritare questo?'. Chi la potrà assicurare? Possiamo capire su questo sfondo una preghiera come quella espressa in molti modi nei Salmi, quella cioè che Dio stesso cioè porti luce nel cuore confuso. Per esempio:

*Scrutami, Signore, e mettimi alla prova,
raffinami al fuoco il cuore e la mente. (Sal 26, 2)*

*Scrutami, Dio, e conosci il mio cuore,
provami e conosci i miei pensieri:
vedi se percorro una via di menzogna
e guidami sulla via della vita. (Sal 139, 23-24)*

Anche una preghiera come questa assume la forma dell'invocazione di un giudizio. Non del giudizio contro i nemici; e certo neppure del giudizio contro se stessi. Ma del giudizio mediante il quale soltanto è possibile distinguere nel nostro stesso animo quello che effettivamente e confusamente c'è, ma non è nelle nostre possibilità distinguere. Il giudizio di Dio, invocato e dunque considerato come propizio, sarà tuttavia anche prevedibilmente cruento.

Il purgatorio

Questa preghiera ci offre una delle figure più trasparenti, e anzi in assoluto la più trasparente, del purgatorio. Esso comporta pena, e tuttavia una pena desiderata e benedetta. La condizione dell'anima 'in

purgatorio' – ma ancora una volta occorre precisare che non si tratta di un luogo – è quella di chi ama Dio, e tuttavia porta ancora in sé ciò che resiste a Dio. La consunzione di queste resistenze comporta pena, e tuttavia una pena non inflitta, assai più una pena desiderata.

La dottrina cristiana del purgatorio trova il suo fondamento prossimo in un testo di Paolo, e soprattutto nella pratica del suffragio, attestata già in uno scritto dell'Antico Testamento e poi ma in testi meno univoci – nel Nuovo.

Il testo di Paolo è questo:

Ma ciascuno stia attento a come costruisce. Infatti nessuno può porre un fondamento diverso da quello che già vi si trova, che è Gesù Cristo. E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco. (1 Cor 3, 10-15)

Si intuisce subito come il testo possa offrire appiglio facile alla dottrina convenzionale del purgatorio; all'immagine del fuoco che purifica. Al di là delle immagini, il pensiero qui espresso da Paolo è effettivamente quello di una vita che conosce uno scarto tra il fondamento su cui obiettivamente si appoggia e la forme complessive nelle quali si articola. A chiarimento dell'idea di purgatorio, Rahner ha invocato la dottrina della *concupiscenza*: non però intesa alla maniera agostiniana o luterana, quale forma cattiva del desiderio; piuttosto come forma opaca e inerziale del desiderio, che sembra resistere ineluttabilmente alla scelta libera compiuta alla radice dell'anima. È fatto di esperienza comune che i peccati da noi compiuti nella vita, anche dopo che ce ne siamo pentiti, facilmente continuano ad esercitare un'efficienza cattiva su di noi attraverso la memoria e le abitudini contratte; o magari attraverso l'immagine che in tal modo abbiamo di noi stessi agli altri; quell'immagine sempre da capo incontriamo, ed essa diventa motivo di scoraggiamento sulla nuova via. La nostra conversione, per essere perfetta, esigerebbe il consenso di tutti quelli che amiamo. Intravediamo in tal modo il profilo della solidarietà, che vale per riferimento alla penitenza come per riferimento al peccato.

La dottrina del suffragio è da intendere appunto sullo sfondo di questa solidarietà della penitenza. Il testo dell'Antico Testamento che ne dà esplicita testimonianza è in 2 *Maccabei*:

Il giorno dopo, quando ormai la cosa era diventata necessaria, gli uomini di Giuda andarono a raccogliere i cadaveri per deporli con i loro parenti nei sepolcri di famiglia. Ma trovarono sotto la tunica di ciascun morto oggetti sacri agli idoli di Iamnia, che la legge proibisce ai Giudei; fu perciò a tutti chiaro il motivo per cui costoro erano caduti. Perciò tutti, benedicendo l'operato di Dio, giusto giudice che rende palesi le cose occulte, ricorsero alla preghiera, supplicando che il peccato commesso fosse pienamente perdonato. Il nobile Giuda esortò tutti quelli del popolo a conservarsi senza peccati, avendo visto con i propri occhi quanto era avvenuto per il peccato dei caduti. Poi fatta una colletta, con tanto a testa, per circa duemila dramme d'argento, le inviò a Gerusalemme perché fosse offerto un sacrificio espiatorio, agendo così in modo molto buono e nobile, suggerito dal pensiero della risurrezione. (2 Macc 12, 30-43)

I testi del Nuovo Testamento non sono così espliciti, si diceva; sono più precisamente testi che, senza parlare espressamente della cosa, lasciano però chiaramente trasparire come la pratica di pregare per i defunti fosse già in uso nelle comunità apostoliche. Il testo più esplicito in tal senso è nella 2 *Timoteo*:

Il Signore conceda misericordia alla famiglia di Onesiforo, perché egli mi ha più volte confortato e non s'è vergognato delle mie catene; anzi, venuto a Roma, mi ha cercato con premura, finché mi ha trovato. Gli conceda il Signore di trovare misericordia presso Dio in quel giorno. (2 Tm 1, 17-18)

Non propriamente di suffragio, ma sì di solidarietà tra vivi e morti, si dice in un testo di Paolo che parla di risurrezione dei morti; tra i diversi argomenti che l'apostolo usa c'è anche questo, tratto dalla pratica del battesimo in favore dei fratelli morti:

Altrimenti, che cosa farebbero quelli che vengono battezzati per i morti? Se davvero i morti non risorgono, perché si fanno battezzare per loro? (2 Cor 15, 29)

Breve sintesi

Del giudizio si parla nei testi del Nuovo Testamento, e della Bibbia in genere, in tre prospettive distinte, e insieme reciprocamente legate.

a) Il giudizio è oggetto dell'invocazione di quanti in questo mondo soffrono ingiustizia. Al loro numero apparteniamo tutti noi, perché tutti dobbiamo avere fame e sete di una giustizia, che non è di questo mondo.

b) Il giudizio è anche oggetto del timore di noi tutti; contro questo timore deve esprimersi l'invocazione che esso sia anticipato, e che Dio dunque faccia conoscere a noi stessi quello che dentro di noi e ad opera di noi stessi deve essere ripudiato.

c) Il giudizio è la minaccia che Dio, e rispettivamente Gesù, prospetta nei confronti di quanti in tutti i modi – e certo soprattutto nei modi del loro vivere effettivo – respingono l'idea che la giustizia di Dio possa attendere qualche cosa da loro.

Appunto a questa terza accezione ci si riferisce prevalentemente quando si parla di giudizio nell'ottica delle realtà ultime. Ma questa è una mortificazione indebita. Occorre che la coscienza cristiana, la meditazione personale e la predicazione tutta, imparino a frequentare anche l'idea del giudizio come oggetto di un desiderio e non di un timore.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

4. L'inferno, impensabile e innegabile

E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna. Due passeri non si vendono forse per un soldo? Eppure neanche uno di essi cadrà a terra senza che il Padre vostro lo voglia. Quanto a voi, perfino i capelli del vostro capo sono tutti contati; non abbiate dunque timore: voi valete più di molti passeri! Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli. (Mt 10, 28-33)

Queste parole di Gesù offrono un efficace spunto per entrare subito al cuore del discorso di Gesù sull'inferno; al cuore sta l'identificazione della paura che opprime la vita dell'uomo.

Il pensiero 'laico' moderno rifiuta l'inferno, non tanto per amore del prossimo, ma per rifiuto della paura; per il rifiuto cioè di riconoscere che la paura ha un posto innegabile nella vita dell'uomo. La paura è 'infantile', e l'uomo moderno intende essere 'adulto'. Della paura i potenti si sono serviti per dominare. La Chiesa stessa appartiene al numero dei potenti che hanno dominato. La paura attraversa tutta la storia dell'Occidente⁴.

Gesù invece riconosce che effettivamente la paura è al centro della vita. Denuncia però una cattiva identificazione della paura, quella che la riferisce agli altri, a coloro che uccidono il corpo. «L'inferno sono gli altri», dichiara francamente e spietatamente J.P. Sartre⁵. Essi suscitano timore, perché hanno il potere di uccidere. La paura dunque sarebbe sempre quella di morire. Morire, e cioè? soltanto perdere la vita del corpo? Oppure la paura di morire è addirittura paura dell'inferno? Come distinguere tra la paura di morire e la paura dell'inferno?

La morte non è sempre oggetto di timore; in certe condizioni, essa può essere addirittura desiderata. Non basta per questo soltanto l'età avanzata; occorre invece che la mia vita sia in certo modo compiuta; che sia approvata dalle persone che amo. Nel caso di coloro che uccidono il corpo, è timore si riferisce a quella precisa morte, inflitta da chi ha il potere, e usa il potere per dimostrare vana la tua pretesa di esistere, e di affermare una speranza per la tua vita. Con il suo potere egli intende dimostrare che la tua speranza è nulla. In tal senso il timore che egli suscita è timore grande come può essere solo il timore dell'inferno. Gesù dice: non è quello minacciato da loro l'inferno. Essi *hanno il potere di uccidere il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima*. Il timore vero che occorre avere è quello nei confronti di *colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna*.

L'orizzonte del discorso di Gesù a quel punto però si allarga, e si riferisce in genere ai giudizi di valore espressi dagli uomini sulla terra. Essi *vendono due passeri per un soldo*; il loro valore è dunque davvero basso. In realtà il valore dei passeri non è quel poco; la vita dei passeri sta a cuore al *Padre vostro dei cieli*, e nessuno di essi cade senza che egli dia il permesso. *Quanto a voi, perfino i capelli del vostro capo*

⁴ Delumeau, ma prima Marx, e prima ancora il filosofi illuministi, moderni e già antichi (pensiamo allo stoicismo).

⁵ Nel suo lavoro teatrale *A porte chiuse (Huit clos*, del 1947), trad. it. in J.P. SARTRE, *Tutto il teatro*, Modandori, Milano 1960.

sono tutti contati; non abbiate dunque timore: voi valete più di molti passeri! Dunque, voi dovete cercare quale sia il valore della vostra vita davanti al Padre stesso.

Anzi, non spetta a voi cercare il valore della vostra vita; io stesso riconoscerò quel valore davanti a Lui. *Chi dunque mi riconoscerà davanti agli uomini, anch'io lo riconoscerò davanti al Padre mio che è nei cieli; chi invece mi rinnegherà davanti agli uomini, anch'io lo rinnegherò davanti al Padre mio che è nei cieli.* L'inferno, prima descritto come morte dell'anima e del corpo nella Geenna, è ora descritto come ripudio della vita dell'uomo davanti al Padre ad opera del Figlio. La seconda immagine, molto più personale e spirituale, non rende inutile la prima. La seconda immagine può essere apprezzata soltanto da Colui che riconosce come proprio nell'accoglienza misericordiosa da parte di Gesù la sua vita trova quella speranza, che altrimenti gli manca.

L'inferno – così potremmo tentare una definizione concisa – è la perdita di ciò che è più caro nella nostra vita; è la perdita di ciò che solo può rendere la vita tutta preziosa. Il discepolo, che ha conosciuto il valore della sua vita proprio attraverso la sorprendente accoglienza a lui riservata dal Gesù, capisce che un inferno sarebbe appunto il fatto di essere rinnegato da lui davanti al Padre che è nei cieli. Rinnoviamo la nostra speranza nel Padre del Signore nostro Gesù Cristo, per rinnovare insieme la nostra comprensione del timore dell'inferno. Capisce l'inferno soltanto colui che lo teme.

Negazione dell'inferno

Esiste l'inferno? La domanda è male formulata. L'inferno infatti, come il paradiso e come il purgatorio, non è un luogo, ma una condizione spirituale. La domanda deve essere formulata invece in questi altri termini: davvero è possibile per l'uomo una perdita della propria vita senza rimedio?

I testi del vangelo, dunque le parole di Gesù, che suppongono tale possibilità sono troppo numerose, perché si possa negare che proprio questa era la convinzione di Gesù.

La negazione della possibilità della dannazione eterna dell'uomo non nasce in tal senso dall'interpretazione delle parole del vangelo, ma da una segreta selezione di quelle parole, comandata da assunti pregiudiziali.

Nel primo incontro abbiamo ricordato come la lettura dei vangeli proposta dalla teologia liberale dell'Ottocento riducesse pregiudizialmente il messaggio di Gesù a messaggio morale. Più precisamente, ad una certa morale: quella romantica che riduce l'ideale morale all'utopia di un rapporto amichevole e non violento tra tutti gli uomini. In questa luce, tutte le affermazioni di Gesù che si riferiscono ad una vita oltre la morte sono pregiudizialmente intese come espressioni di un'indulgenza di Gesù alla mentalità popolare, e dunque al modo di pensare, meglio di immaginare, proprio della gente semplice.

Effettivamente, Gesù ricorre anche a modalità espressive proprie della mentalità popolare del tempo, come vedremo. In ogni caso, anche quando l'immaginario utilizzato da Gesù non è quello popolare, ma quello raccomandato dalla tradizione di Mosè e dei profeti, si tratta sempre di discorso per immagini. Il discorso sulle realtà ultime non è possibile se non nella forma del discorso simbolico. Occorrerà certo meglio precisare che cosa si debba intendere per discorso simbolico. È comunque da escludere che il discorso simbolico possa obbedire al canone delle "idee chiare e distinte" di cartesiana memoria. È per altro da escludere ogni discorso a proposito della vita oltre la morte che possa essere semplicemente cancellato soltanto per questo motivo, che esso non può essere fatto per idee chiare distinte.

È da notare che la difficoltà non è soltanto moderna; non nasce soltanto con il programma illuminista del '700. Già ad Atene, quando Paolo propose il primo annuncio del vangelo agli intellettuali curiosi che affollavano l'Areopago, una resistenza assai rigida scattò esattamente quando egli cominciò a parlare di una vita oltre la morte, e più precisamente di una risurrezione dai morti: *Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: «Ti sentiremo su questo un'altra volta»* (At 17,

12). La resistenza trova riscontro nella chiesa di Corinto; nella sua prima lettera a quella chiesa egli deve confrontarsi anche con il rifiuto di alcuni cristiani con l'idea della risurrezione.

Ora se si predica che Cristo è risuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste risurrezione dei morti? Se non esiste risurrezione dai morti, neanche Cristo è risuscitato! Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede. (1 Cor 15, 12-14)

La riconduzione di tutta la predicazione cristiana alla verità fondamentale della risurrezione di Gesù dai morti non potrebbe essere più perentoria. Anco più esplicitamente Paolo aggiunge che *Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini (15,9)*. Appunto questa è l'immagine della fede cristiana alimentata da molta parte della cultura contemporanea, rigorosamente secolare, che tuttavia non rinuncia a riferirsi come a tradizione ideale irrinunciabile appunto alla tradizione cristiana. Del cristianesimo sono apprezzati i 'valori', come si dice; più precisamente i valori di fraternità, solidarietà, rispetto della persona. Manca invece ogni disponibilità a riprendere, o addirittura anche solo a considerare, la dottrina escatologica.

Il rifiuto dell'idea di un inferno dev'essere intesa nel suo fondo come un riflesso del rifiuto più generale a considerare la dottrina escatologica. In tal senso, il rifiuto dell'inferno è legato al rifiuto dell'idea di salvezza dell'uomo quale risurrezione dei morti. Esattamente il tema della risurrezione sottolinea la ragione di stretta contiguità tra destino eterno e forme dell'esperienza storica. Soltanto perché la salvezza ha la forma della risurrezione è possibile capire perché una certa qualità della vita presente può pregiudicare la salvezza stessa.

La discussione dei teologi

La discussione dei teologi sull'inferno è stata particolarmente vivace negli anni '70. Le tesi 'nuove' riguardano, detto assai schematicamente, questi punti.

- (a) La dottrina delle cose ultime dev'essere 'demitizzata', correggendo in tal senso la 'descrizione' dei luoghi oltre terreni, riconoscendo invece in essa l'immagine della alternativa dell'ultimo giorno.
- (b) La dottrina della purificazione (purgatorio), in particolare, dev'essere intesa come metafora per dire gli effetti dell'incontro personale con Dio che conclude la vita; non sopporta contabilizzazione di pene in giorni e anni; essa è da pensare come evento istantaneo.
- (c) Non si può certo escludere l'eventualità che tale incontro manifesti che la vita passata ha mancato il suo obiettivo, che essa è del tutto perduta; questo conferisce inevitabilmente serietà estrema alla vita presente.
- (d) Il confronto immediato con Dio conduce subito alla fine, senza alcun stato intermedio; è invocata a tale riguardo la non pertinenza della nozione di tempo disteso per riferimento al rapporto immediato con Dio.
- (e) Non si può per altro affermare con certezza che la pena dell'inferno sia senza rimedio per Dio; vengono citati come argomento in contrario testi che dicono della volontà universale di salvezza di Dio.

Del 1979 è una Dichiarazione della Congregazione della Dottrina della fede che, contro quanto affermato da alcuni teologi, riafferma:

- (a) la verità dello stato intermedio, dunque del giudizio individuale, del purgatorio, della salvezza o rispettivamente della dannazione già per l'anima separata;

(b) ribadisce il carattere eterno delle pene dell'inferno.

Verifichiamo queste idee mediante una rapida recensione dell'immaginario del NT sull'inferno, assai vario. Possiamo distinguere: (a) la predicazione di Gesù; (b) la predicazione cristiana, che lega il tema al ritorno del Risorto e privilegia il genere apocalittico; (c) la lingua 'teologica' di Giovanni.

È possibile certo parlare di una teologia anche per riferimento ai vangeli o rispettivamente per riferimento alle formule dell'apocalittica, sia di quella comune che quella specifica dell'*Apocalisse* di Giovanni. E tuttavia nel caso di questi scritti rilievo prevalente ha il riferimento alle formule usate da Gesù stesso, o rispettivamente usate dalla predicazione cristiana comune.

La predicazione di Gesù

Passo in rapida rassegna le immagini usate da Gesù per dire del destino di dannazione dell'uomo. Indugio su queste immagini più che su quelle apocalittiche, e anche più che sulle dottrine 'teologiche', perché penso che proprio esse siano il referente fondamentale per articolare la fede cristiana per riferimento a questo tema.

a) La Geenna

Un'immagine popolare usata da Gesù è anzitutto quella della *Geenna*. Di fatto essa non troverà riscontro nella predicazione cristiana successiva. Il termine è la trascrizione ellenizzante di un'espressione ebraica (*Gei-Hinnon*) che significa 'valle di Hinnon'. Si tratta di un luogo a sud di Gerusalemme la cui immagine rimane legata al ricordo di sacrifici umani; i figli primogeniti erano stati sacrificati a Moloch. Nel 2 libro dei Re (23,10) è scritto che il pio re *Giosia profanò il Tofet, che si trovava nella valle di Ben-Hinnon, perché nessuno vi facesse passare ancora il proprio figlio o la propria figlia per il fuoco in onore di Moloch*. Il *Tofet* era probabilmente un tempio cananeo. Di tali sacrifici si parla poco prima nello stesso libro (16,3), ma soprattutto nel libro di Geremia:

Hanno costruito l'altare di Tofet, nella valle di Ben-Hinnon, per bruciare nel fuoco i figli e le figlie, cosa che io non ho mai comandato e che non mi è mai venuta in mente. Perciò verranno giorni - oracolo del Signore - nei quali non si chiamerà più Tofet né valle di Ben-Hinnon, ma valle della Strage. Allora si seppellirà in Tofet, perché non ci sarà altro luogo. I cadaveri di questo popolo saranno pasto agli uccelli dell'aria e alle bestie selvatiche e nessuno li scaccerà. (Ger 7, 31-33; vedi anche 19,6)

La valle della Geenna era diventata simbolo infernale già nel giudaismo contemporaneo di Gesù, come attesta il ritorno della stessa immagine nella letteratura intertestamentaria e poi in quella rabbinica⁶. L'uso dell'immagine della Geenna ricorre con più frequenza in Matteo (7 ricorrenze: 5, 29.30; 10,28; 18,9; 23, 15.33); e tuttavia non è suo esclusivo; nel vangelo di Marco Gesù ricorre tre volte a quell'immagine, ma sempre in un unico contesto (quello della mano, del piede e dell'occhio che scandalizzano, Mc 9, 43.45.47, corrispondente a Mt 18,9); in Luca l'immagine ricorre una sola volta (12,5, corrispondente a Mt 10,28); è da segnalare anche una ricorrenza del termine nella lettera di Giacomo (3,6). Questi dati autorizzano a concludere che l'uso dell'immagine può essere fatta risalire secondo ogni probabilità a Gesù stesso. Matteo, più vicino alla tradizione giudaica la usa, anche là dove invece i più ellenistici Marco e Luca la omettono. L'uso di tale immagine è indice del fatto che Gesù è nel caso accogliente anche nei confronti della tradizione orale del Giudaismo.

La valenza simbolica dell'immagine della Geenna è alimentata anche dal fatto che in quella valle si gettavano le immondizie; e dunque lì bruciava il fuoco per sempre. Su questo sfondo nasce anche, e in tempi

⁶ Sono citati le seguenti testimonianze: 1. Enoch 21,1; 56,4; 90, 24-27; IV. Esdra 7, 36; Apc. Bar. 59,10; Sanh. XI,6.

assai brevi, la tradizione popolare cristiana che identifica con la valle di Hinnon quel *campo del vasaio*, denominato anche *campo del sangue* (cfr. Mt 27, 7-8; At 1.19), che era stato acquistato con il denaro gettato da Giuda nel tempio ed era stato destinato alla sepoltura degli stranieri.

b) Il fuoco

L'immagine della Geenna rimanda all'altra, più frequente e inclusiva, che è l'immagine del *fuoco*. Tutti i cristiani 'illuminati' ripetono come un'ovvietà che l'immagine del fuoco dell'inferno sarebbe soltanto rappresentazione ingenua e popolare. Essa in realtà è usta da Gesù e attinge il suo senso da una tradizione che risale già a testi dell'Antico Testamento. Certo, soltanto di immagine si tratta; e tuttavia non possiamo sbarazzarci di essa con il pretesto che essa sarebbe troppo esteriore e primitiva; occorre invece intenderla, e così comprenderne insieme il tratto irrinunciabile.

La prima ricorrenza di tale immagine è nella predicazione del Battista, che la riferisce però all'opera imminente del *più grande* che viene dopo. La predicazione di Giovanni condivide con quella di tutti i profeti, e diversamente da quella di Gesù, una prospettiva inizialmente giudiziale. La conversione è raccomandata dal battista come l'unico mezzo per fuggire all'ira imminente. Non costituisce una garanzia il fatto d'essere figli di Abramo, perché Dio può trarre figli di Abramo anche dalle pietre. A meno che producano frutti di conversione, gli alberi saranno gettati nel fuoco.

Già la scure è posta alla radice degli alberi: ogni albero che non produce frutti buoni viene tagliato e gettato nel fuoco. Io vi battezzo con acqua per la conversione; ma colui che viene dopo di me è più potente di me e io non son degno neanche di portargli i sandali; egli vi battezerà in Spirito santo e fuoco. Egli ha in mano il ventilabro, pulirà la sua aia e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile». (Mt 3, 10-12)

Il referente prossimo di tale discorso di Giovanni pare il testo del profeta Malachia, citato espressamente in Mt 11,10:

Ecco, io manderò un mio messaggero a preparare la via davanti a me e subito entrerà nel suo tempio il Signore, che voi cercate; l'angelo dell'alleanza, che voi sospirate, ecco viene, dice il Signore degli eserciti. Chi sopporterà il giorno della sua venuta? Chi resisterà al suo apparire? Egli è come il fuoco del fonditore e come la lisciva dei lavandai. (Ml 3, 1-2)

L'uso più frequente dell'immagine del fuoco è proprio quella che la riferisce all'opera del fonditore; il fuoco funge in quel caso quale strumento di purificazione. Riportiamo i testi profetici più importanti:

*Stenderò la mano su di te,
purificherò nel crogiuolo le tue scorie,
eliminerò da te tutto il piombo. (Is 1,25)*

*Farò passare questo terzo per il fuoco
e lo purificherò come si purifica l'argento;
lo proverò come si prova l'oro.
Invocherà il mio nome e io l'ascolterò;
dirò: «Questo è il mio popolo».
Esso dirà: «Il Signore è il mio Dio». (Zc 13,9)*

*Accetta quanto ti capita,
sii paziente nelle vicende dolorose,
perché con il fuoco si prova l'oro,
e gli uomini ben accettati nel crogiuolo del dolore. (Sir 2, 4-5)*

Il profeta Geremia segnalava come quest'opera di purificazione, perseguita da Dio, fosse destinata allo scacco; l'opera è quella realizzata attraverso la stessa predicazione del profeta, paragonata al mantice che

alimenta il fuoco:

*Io ti ho posto come saggiatore fra il mio popolo,
perché tu conoscessi e saggiassi la loro condotta.
Essi sono tutti ribelli,
spargono calunnie,
tutti sono corrotti.
Il mantice soffia con forza,
il piombo è consumato dal fuoco;
invano si vuol raffinarlo a ogni costo,
le scorie non si separano.*(Ger 6, 27-28)

Il piombo posto sul fuoco evapora e svanisce; non è possibile separare da esso le scorie; il fuoco, che dovrebbe consentire questa separazione, in realtà consuma il piombo. Questa è effettivamente un'immagine assai efficace dell'inferno.

Significato analogo rispetto a questa impossibilità di portare a termine la purificazione esprime il fatto che il fuoco non si spenga mai. Mt 18,8 parla di *fuoco eterno*, in senso del tutto equivalente a *Geenna*. L'immagine del fuoco inestinguibile ricorre già nell'ultimo versetto del libro di Isaia, che è un testo escatologico; i salvati sono paragonati a *i nuovi cieli e la nuova terra, che io farò*; essi dunque *dureranno per sempre davanti a me*; vedranno invece i non credenti morire per sempre:

*Uscendo, vedranno i cadaveri degli uomini
che si sono ribellati contro di me;
poiché il loro verme non morirà,
il loro fuoco non si spegnerà
e saranno un abominio per tutti.* (Is 66, 24)

Il testo appare particolarmente eloquente, perché citato da Gesù stesso secondo il vangelo di Marco, in quell'unica occorrenza in cui egli mette in bocca a Gesù un riferimento alla Geenna:

*Se il tuo occhio ti scandalizza, cavalo: è meglio per te entrare nel regno di Dio con un occhio solo,
che essere gettato con due occhi nella Geenna, dove il loro verme non muore e il fuoco non si estingue.* (Mc 9,47-48).

c) Pianto e stridore di denti

Un'altra immagine ricorrente in Matteo, e solo in lui (salvo un testo della fonte Q, che compare anche in Luca), è quella sintetizzata dalla espressione: *là sarà pianto e stridore di denti*. L'immagine è più interiore rispetto a quelle del fuoco e della Geenna, nel senso che descrive la condizione in questione con preciso riferimento alla sua risonanza soggettiva; proprio per questo essa suona come particolarmente cruda ai nostri orecchi. L'immagine ha uno sfondo preciso: pianto e stridore di denti seguono all'esclusione dal luogo della gioia, dalla stanza del banchetto escatologico, cioè, come è espressamente detto in tre casi.

Ora vi dico che molti verranno dall'oriente e dall'occidente e sederanno a mensa con Abramo, Isacco e Giacobbe nel regno dei cieli, mentre i figli del regno saranno cacciati fuori nelle tenebre, ove sarà pianto e stridore di denti. (Mt 8, 11-12)

Il re entrò per vedere i commensali e, scorto un tale che non indossava l'abito nuziale, gli disse: Amico, come hai potuto entrare qui senz'abito nuziale? Ed egli ammutolì. Allora il re ordinò ai servi: Legatelo mani e piedi e gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti. Perché molti sono chiamati, ma pochi eletti. (Mt 22, 11-13)

E il servo fannullone gettatelo fuori nelle tenebre; là sarà pianto e stridore di denti. (Mt 25, 30)

Anche questa immagine – anche se non proprio nella forma stereotipa della coppia *pianto e stridore di denti* – è presente anche nella tradizione giudaica; più precisamente, dalla letteratura apocalittica; compare infatti nel *1 libro di Henoc*, libro di grande diffusione nel tardo Giudaismo: *La tenebra è la nostra sede nei secoli*, dicono gli empi (63, 6); *Voci di grido, pianto, lamenti e grande sofferenza* (108, 5).

d) Non vi conosco

La forma più ‘cristiana’, nella quale Gesù parla dell’inferno, è quella che lo descrive come la condizione di colui che, nell’ultimo giorno, mancherà d’essere riconosciuto dal Figlio dell’uomo. Sotto tale profilo la nozione di inferno si collega strettamente a quella di giudizio. Quando nell’ultimo giorno effettivamente si produca un giudizio, esso non potrà essere altro che una condanna. La speranza, in tal senso, è quella di sfuggire del tutto al giudizio ed essere invece riconosciuti come figli benedetti del Padre suo. Il mancato riconoscimento comporta per sua natura l’esclusione dalla comunione col Figlio.

I passi nei quali la dannazione finale è descritta come mancato riconoscimento da parte del Figlio dell’uomo sono molteplici; oltre a quelli già citati che fanno riferimento all’immagine delle tenebre ‘esteriori’, dove ranno pianto e stridore di denti, possiamo ricordare i passi seguenti:

Io però dichiarerò loro: Non vi ho mai conosciuti; allontanatevi da me, voi operatori di iniquità. (Mt 7, 23)

Più tardi arrivarono anche le altre vergini e incominciarono a dire: Signore, signore, aprici! Ma egli rispose: In verità vi dico: non vi conosco. Mt 25, 11-12

Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. ⁴²Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ⁴³ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato. (Mt 25, 41-43)

e) La parabola di Lazzaro e del ricco epulone

Una considerazione a parte e più distesa merita la parabola del ricco epulone, il testo nel quale il ricorso all’immaginario popolare dell’al di là appare particolarmente diffuso. Si tratta di parabola assai singolare; anzi, è dubbio che si possa parlare in questo caso di una vera e propria ‘parabola’; essa pare piuttosto una narrazione edificante. In ogni caso, il racconto ha due punte, e non una sola, come invece accade in genere nelle parabole.

a) La prima punta è quello del rovesciamento, oltre la morte, delle condizioni presenti, e delle stesse gerarchie di valore che paiono indiscusse al presente. Il ricco non è condannato a motivo della sua crudeltà nei confronti del povero; ma a motivo della sua cecità nei confronti del povero, e più in generale nei confronti di tutto ciò che veramente è importante nella vita. La ricchezza rende ciechi, istupidisce. Questa prima punta della parabola trova espressione sintetica attraverso la successiva sentenza, con la quale Abramo risponde alla invocazione del ricco: *Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita e Lazzaro parimenti i suoi mali; ora invece lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti.*

b) La sentenza appartiene già alla seconda punta della parabola, quella volta a mostrare il carattere irrimediabile del destino finale, contro il quale nulla può neppure Dio. Tale impotenza di Dio scandalizza. L’impressione dell’uomo è infatti quella di non essere stato avvisato a proposito della gravità del rischio imminente. Tale impressione non è dell’uomo in generale, precisa Gesù, ma soltanto del ricco. L’uomo ricco nutre facilmente l’illusione che ci sia sempre rimedio per tutto nella vita. La seconda punta della parabola intende appunto smentire questa persuasione, e quindi rendere ragione dell’impossibilità per Dio stesso di rimediare alla cecità del ricco.

Il ricco esprime dunque la sua persuasione che si possa e si debba rimediare al destino da lui conosciuto al presente attraverso la formulazione di due distinte richieste: una goccia d'acqua che lo sollevi dal suo stato presente, e un avviso ai suoi fratelli sulla terra, perché siano informati a proposito di quello che stanno rischiando. Né all'una né all'altra richiesta può essere data evasione.

Le due richieste del ricco danno espressione ad obiezioni assai simili a quelle fino ad oggi opposte all'idea che possa darsi un destino tanto irrimediabile e crudele come quello rappresentato dall'inferno. Dalla narrazione per altro quelle obiezioni paiono uscire come rafforzate; la resistenza di Abramo infatti – ma in realtà di Dio stesso – alle richieste del ricco appare poco persuasiva; sembra dare corpo ad una sorta di impotenza di Dio a fronte di desideri che appaiono buoni. Che le obiezioni si rafforzino dipende dal carattere assai ingenuo del racconto. Pensiamo in particolare all'ingenuità del dialogo familiare tra il ricco e il padre Abramo. Ovviamente, tale dialogo non è realistico; è soltanto una risorsa espressiva per dare espressione al messaggio radicale, che è esattamente quello del carattere irrimediabile della scelta umana di non credere. Dio non può fare conoscere i suoi benefici se non a chi li apprezza; tale apprezzamento d'altra parte non può essere prodotto da segni esteriori, esige invece la determinazione libera dell'uomo.

Le linee complessive della narrazione edificante fin qui indicate ci dispongono a comprendere il suo preciso messaggio escatologico: decide del destino eterno la qualità delle opere presenti; meglio ancora, la qualità dell'amore presente, la qualità dunque di ciò che al presente l'uomo sceglie come motivo di vita. Il destino eterno ha due forme alternative: *il povero morì e fu portato dagli angeli nel seno di Abramo. Morì anche il ricco e fu sepolto*. Già questa prima laconica descrizione dei due destini alternativi appare eloquente. Quello che noi chiamiamo paradiso è qui descritto come *seno di Abramo*; Abramo è venerato nella tradizione di Israele come padre di tutti i credenti; in lui saranno benedette tutti i popoli della terra; e cioè quelli che credono, al di là della distinzione tra ebrei e pagani. Che il povero sia accolto nel seno di Abramo significa appunto che si realizza per lui la promessa fatta ad Abramo e alla sua discendenza. Il luogo di perdizione, in cui finisce il ricco è descritto, in prima battuta, soltanto come un sepolcro: effettivamente, il sepolcro per se stesso è luogo di perdizione e di morte. Gli inferi, il luogo dei morti come pensato nell'immaginario dell'Antico Testamento, sono come una prigione, nella quale non è più possibile vita.

La descrizione tuttavia procede poi e nomina espressamente i tormenti: *Stando nell'inferno tra i tormenti, levò gli occhi e vide di lontano Abramo e Lazzaro accanto a lui*. La sua condizione diventa chiara soltanto mediante il confronto con quella diversa di Lazzaro. Il ricco si appella all'antica consuetudine con il padre Abramo, perché certo anche lui come ogni figlio di Israele era devoto ad Abramo. *Gridando disse dunque: Padre Abramo, abbi pietà di me e manda Lazzaro a intingere nell'acqua la punta del dito e bagnarmi la lingua, perché questa fiamma mi tortura*. La risposta di Abramo sottolinea la corrispondenza della condizione presente alla qualità del rispettivo desiderio sulla terra: *Figlio, ricordati che hai ricevuto i tuoi beni durante la vita*; come a dire, quello che tu hai voluto nella vita era quello che già avevi; non avevi dunque alcun desiderio per ciò che si riferisce all'oltre vita; mentre Lazzaro nella vita ha ricevuto *i suoi mali*; questa circostanza appunto lo ha indotto a proiettare il suo desiderio oltre il presente. Per questo lui *ora lui è consolato e tu sei in mezzo ai tormenti*.

Suggeriamo un accostamento, quello alle parole con le quali Gesù raccomanda di *praticare le buone opere non davanti agli uomini per essere da loro ammirati, altrimenti non avrete ricompensa presso il Padre vostro che è nei cieli*; l'indicazione è illustrata per riferimento distinto alla elemosina, al digiuno e alla preghiera; nei tre casi ritorna la sentenza che giudica le opere di coloro che fanno dell'ammirazione degli altri il criterio di valore delle loro opere buone: *hanno già ricevuto la loro ricompensa*. Opera davvero buona è soltanto quella che rimane senza riconoscimento sulla terra; essa dispone all'attesa della ricompensa che potrà dare soltanto il *Padre tuo, che vede nel segreto*. La diversa qualità dei desideri dei pii e degli empi è sancita da *un grande abisso* scavato tra di loro, che non consente in alcun modo il passaggio.

La seconda richiesta del ricco è quella di mandare Lazzaro sulla terra alla casa di suo padre per ammonire i suoi fratelli; essa è richiesta sostanzialmente identica a quella sempre da capo ripetuta dai farisei a Gesù, di avere un segno dal cielo; Gesù rifiuta tale richiesta, affermando che a questa generazione incredula non sarà dato altro segno che quello di Giona, quello dunque costituito dall'invito alla conversione. Lo stesso messaggio esprime Abramo, rimandando a Mosè e ai profeti: *Se non ascoltano Mosè e i Profeti, neanche se uno risuscitasse dai morti saranno persuasi*. Queste parole costituiscono l'unico punto della narrazione nel

quale emerge un preciso riferimento cristologico; tale riferimento è quello qualificante perché si possa parlare di parabola; esso è presente, ma in forma obliqua, e certo formulato alla luce della fede pasquale.

La predicazione apostolica

Il riferimento all'inferno, nella predicazione apostolica, è proporzionalmente raro; interviene, con assoluta prevalenza, nei contesti apocalittici, e dunque sullo sfondo della esperienza di persecuzione dei cristiani. Il caso più esplicito è certo l'*Apocalisse* di Giovanni. Ma anche gli altri testi lasciano trasparire con chiarezza questo sfondo.

I testi più antichi, e anche più espliciti, sono quelli delle due lettere ai Tessalonicesi:

¹Riguardo poi ai tempi e ai momenti, fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva; ²infatti voi ben sapete che come un ladro di notte, così verrà il giorno del Signore. ³E quando si dirà: «Pace e sicurezza», allora d'improvviso li colpirà la rovina, come le doglie una donna incinta; e nessuno scamperà. ⁴Ma voi, fratelli, non siete nelle tenebre, così che quel giorno possa sorprendervi come un ladro: ⁵voi tutti infatti siete figli della luce e figli del giorno; noi non siamo della notte, né delle tenebre. ⁶Non dormiamo dunque come gli altri, ma restiamo svegli e siamo sobrii. (1 Ts 5, 1-6)

In un testo come questo il tema del giudizio, meglio della condanna, è certo presente; ma senza alcuna determinazione dello stato futuro; solo è detto di una rovina senza scampo. Più esplicita è la *2 lettera ai Tessalonicesi*:

E' proprio della giustizia di Dio rendere afflizione a quelli che vi affliggono ⁷e a voi, che ora siete afflitti, sollievo insieme a noi, quando si manifesterà il Signore Gesù dal cielo con gli angeli della sua potenza ⁸in fuoco ardente, a far vendetta di quanti non conoscono Dio e non obbediscono al vangelo del Signore nostro Gesù. ⁹Costoro saranno castigati con una rovina eterna, lontano dalla faccia del Signore e dalla gloria della sua potenza, ¹⁰quando egli verrà per esser glorificato nei suoi santi ed esser riconosciuto mirabile in tutti quelli che avranno creduto, perché è stata creduta la nostra testimonianza in mezzo a voi. Questo accadrà, in quel giorno. (2 Ts 1, 6-10)

Il mistero dell'iniquità è già in atto, ma è necessario che sia tolto di mezzo chi finora lo trattiene. ⁸Solo allora sarà rivelato l'empio e il Signore Gesù lo distruggerà con il soffio della sua bocca e lo annienterà all'apparire della sua venuta, l'iniquo, ⁹la cui venuta avverrà nella potenza di satana, con ogni specie di portenti, di segni e prodigi menzogneri, ¹⁰e con ogni sorta di empio inganno per quelli che vanno in rovina perché non hanno accolto l'amore della verità per essere salvi. (2 Ts 2, 7-10)

Paolo poi parlerà soltanto di *quelli che vanno in perdizione* in correlazione a *quelli che si salvano* (1 Cor 1, 18; cfr. anche 2 Cor 2, 15-16; 4,3-4; Fil 3, 18-19; 1 Tm 6,9).

Poi, un terzo angelo li seguì gridando a gran voce: «Chiunque adora la bestia e la sua statua e ne riceve il marchio sulla fronte o sulla mano, ¹⁰berrà il vino dell'ira di Dio che è versato puro nella coppa della sua ira e sarà torturato con fuoco e zolfo al cospetto degli angeli santi e dell'Agnello. ¹¹Il fumo del loro tormento salirà per i secoli dei secoli, e non avranno riposo né giorno né notte quanti adorano la bestia e la sua statua e chiunque riceve il marchio del suo nome». (Ap 14, 9-11)

E il diavolo, che li aveva sedotti, fu gettato nello stagno di fuoco e zolfo, dove sono anche la bestia e il falso profeta: saranno tormentati giorno e notte per i secoli dei secoli. ¹¹Vidi poi un grande trono bianco e Colui che sedeva su di esso. Dalla sua presenza erano scomparsi la terra e il cielo senza lasciar traccia di sé. ¹²Poi vidi i morti, grandi e piccoli, ritti davanti al trono. Furono aperti dei libri. Fu aperto anche un altro libro, quello della vita. I morti vennero giudicati in base a ciò che era scritto in quei libri, ciascuno secondo le sue opere. ¹³Il mare restituì i morti che esso custodiva e la morte e gli inferi resero i morti da loro custoditi e ciascuno venne giudicato secondo le sue opere. ¹⁴Poi la morte e gli inferi furono gettati nello stagno di fuoco. Questa è la seconda morte, lo stagno di fuoco. ¹⁵E chi non era scritto nel libro della vita fu gettato nello stagno di fuoco. (Ap 20,

10-15)

Ma per i vili e gl'increduli, gli abietti e gli omicidi, gl'immorali, i fattucchieri, gli idolàtri e per tutti i mentitori è riservato lo stagno ardente di fuoco e di zolfo. E` questa la seconda morte». (Ap 21,8)

La teologia di Giovanni

Già in san Paolo può essere rilevata la tendenza a passare da un immaginario apocalittico alle immagini più sobrie della salvezza e della perdizione. Lo stesso fenomeno è ancora più esplicito in Giovanni, il cui vangelo è in tutta la sua parte centrale un'articolazione del giudizio che la presenza di Gesù tra gli uomini di fatto realizza. Per rapporto a tale giudizio si può rilevare questa asimmetria: mentre esplicita e perentoria è la promessa della vita eterna per i credenti, la condanna dell'empio, pur esplicita e perentoria, non è pronunciata da Gesù stesso sulla terra: Il Figlio infatti non è venuto nel mondo per giudicare, ma perché il mondo sia salvato.

Chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito Figlio di Dio. ¹⁹E il giudizio è questo: la luce è venuta nel mondo, ma gli uomini hanno preferito le tenebre alla luce, perché le loro opere erano malvagie. ²⁰Chiunque infatti fa il male, odia la luce e non viene alla luce perché non siano svelate le sue opere. ²¹Ma chi opera la verità viene alla luce, perché appaia chiaramente che le sue opere sono state fatte in Dio. (Gv 3, 18-21)

Un testo emblematico è quello con il quale nel vangelo di Giovanni si conclude il 'giudizio' pronunciato – anzi, non pronunciato, e tuttavia di fatto prodotto dalla sua testimonianza – sui *Giudei*, e rispettivamente su *questo mondo*:

³⁷*Sebbene avesse compiuto tanti segni davanti a loro, non credevano in lui;* ³⁸*perché si adempisse la parola detta dal profeta Isaia:*

Signore, chi ha creduto alla nostra parola?

E il braccio del Signore a chi è stato rivelato?

³⁹*E non potevano credere, per il fatto che Isaia aveva detto ancora:*

⁴⁰*Ha reso ciechi i loro occhi*

e ha indurito il loro cuore,

perché non vedano con gli occhi

e non comprendano con il cuore, e si convertano

e io li guarisca!

⁴¹*Questo disse Isaia quando vide la sua gloria e parlò di lui.*

⁴²*Tuttavia, anche tra i capi, molti credettero in lui, ma non lo riconoscevano apertamente a causa dei farisei, per non essere espulsi dalla sinagoga;* ⁴³*amavano infatti la gloria degli uomini più della gloria di Dio.*

⁴⁴*Gesù allora gridò a gran voce: «Chi crede in me, non crede in me, ma in colui che mi ha mandato;*

⁴⁵*chi vede me, vede colui che mi ha mandato. ⁴⁶Io come luce sono venuto nel mondo, perché chiunque crede in me non rimanga nelle tenebre. ⁴⁷Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. ⁴⁸Chi mi respinge e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho annunziato lo condannerà nell'ultimo giorno. ⁴⁹Perché io non ho parlato da me, ma il Padre che mi ha mandato, egli stesso mi ha ordinato che cosa devo dire e annunziare. ⁵⁰E io so che il suo comandamento è vita eterna. Le cose dunque che io dico, le dico come il Padre le ha dette a me».*

(Gv 12, 37-50)

Questa asimmetria non può essere ignorata. Basta ad autorizzare la speranza che Dio alla fine troverà rimedio anche per gli empi? ad autorizzare una 'speranza' in tal senso, certamente no; ma a trattenere ogni sentenza, e ad invocare la sua misericordia per tutti sì.

Abbiamo fatto soltanto un esercizio di lettura delle immagini dell'inferno. Non una teoria. Ma una teoria è alla fine impossibile. Il discorso sull'inferno non può assumere l'aspetto di una 'visione dell'inferno', ma solo quella di discorso volto a rivolgere la nostra speranza in Dio.

Parrocchia di san Simpliciano – Cinque incontri di catechesi su

La vita presente e l'al di là Una catechesi sulla speranza del cristiano

tenuti da don Giuseppe Angelini, nei lunedì di ottobre/novembre 2000

5. Il paradiso: salvezza dell'anima e risurrezione dei corpi

Il «paradiso», giardino della vita

Abbiamo intitolato quest'ultimo incontro al *paradiso*. La scelta corrisponde alla volontà di riprendere lo schema del catechismo. Il tema è quello della salvezza cristiana oltre la morte. La sua designazione con il termine *paradiso* non è del tutto ovvia è scontata alla luce della tradizione biblica. Il termine appare infatti abbastanza raro e marginale nella Bibbia. È termine di origine persiana, che significa 'giardino'. Esso compare nel Nuovo Testamento soltanto tre volte, in tre testi che, per diverse ragioni, appaiono tutti assai significativi.

(a) Il testo più noto è quello delle parole che Gesù rivolge al 'buon ladrone' sulla croce: *In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso* (Lc 23,43). Queste parole di Gesù hanno certo influito sul successo del termine nella tradizione cristiana più di tutte le altre. Le parole di Gesù rispondono ad una domanda di quell'uomo così formulata: *Gesù, ricordati di me quando entrerai nel tuo regno* (v. 42); le sue parole fanno riferimento al regno che è al centro della predicazione di Gesù: l'annuncio del regno è il nucleo centrale del suo ministero messianico. Gesù dunque con il termine 'paradiso' si riferisce alla stessa realtà della quale per lo più parla come del regno di Dio o dei cieli.

(b) Un secondo uso è dell'Apocalisse; esso identifica il *paradiso* escatologico con il giardino di Eden: *Chi ha orecchi, ascolti ciò che lo Spirito dice alle Chiese: Al vincitore darò da mangiare dell'albero della vita, che sta nel paradiso di Dio* (Ap 2,7). Come si vede, l'accostamento della salvezza ultima, nel paradiso di Dio, con il giardino di Eden è propiziata dal riferimento all'*albero della vita*, di cui si parla appunto nella descrizione di quel giardino. Il testo di Gen 2 – come molte volte già abbiamo segnalato – è di genere sapienziale; nasce cioè sullo sfondo della riflessione sulla questione del *male*; la questione è quella sollevata dalla esperienza delle molte ostruzioni sul cammino della vita, che paiono per un lato smentire la speranza che sta all'inizio della vita, e paiono per altro aspetto senza possibile rimedio. La presenza dell'*albero della vita*, dell'albero cioè i cui frutti consentono di non morire, nel giardino perduto esprime fin dall'inizio la percezione della morte ineluttabile come un *male*, una ostruzione cioè del cammino della vita che non dovrebbe esserci; essa è entrata nel mondo come riflesso del peccato. In tal senso, attraverso la figura dell'albero già si esprime un'attesa di salvezza, quale quella che il Cristo realizzerà.

(c) Il terzo da ricordare è di Paolo, e corrisponde all'uso più problematico del termine *paradiso*. Parlando delle sue esperienze estatiche, o forse potremmo dire mistiche, delle quali per altro egli dice di non volersi gloriare, Paolo afferma tra l'altro: *E so che quest'uomo - se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio - fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare* (2 Cor 12,3-4). Il contesto è quello di un'esperienza 'visionaria'; il corpo non si sa bene se ci sia o non ci sia. L'immagine del *paradiso* è dunque riferita ad un'esperienza estranea alla trama abituale della vita. Spesso nella tradizione cristiana i discorsi sul paradiso assumeranno l'aspetto di referti a proposito di visioni. Dobbiamo avere a tale riguardo lo stesso atteggiamento di Paolo: un atteggiamento cioè di distacco cauto; non si può negare la qualità

autentica di tali esperienze; ma la loro decifrazione appare sempre difficile; in ogni caso, non a tali esperienze deve riferirsi, come a suo criterio supremo, la fede cristiana.

Abbiamo poi posto la nostra riflessione sul tema del 'paradiso' sotto il titolo di un'alternativa: salvezza dell'anima o risurrezione dei corpi. Tale alternativa è suggerita da un preciso dibattito, svoltosi in anni ormai lontani (P. ALTHAUS nel 1930, ma conosciuto in Italia soprattutto attraverso un piccolo saggio di O. CULLMANN, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei corpi*, Paideia, Brescia 1970). Alcuni teologi protestanti, riprendendo un polemica già propria di Lutero, hanno contestato la concezione troppo 'greca' dell'uomo quale composto di anima e corpo, come pure l'idea di una 'essenziale' o 'metafisica' proprietà dell'anima di non morire perché puro spirito; contro tale concezione della salvezza come immortalità hanno proposto la ripresa della concezione biblica di risurrezione dei corpi. Di fatto anche i nuovi rituali cattolici delle esequie e delle liturgia funebre in genere evita di parlare delle *anime* dei defunti.

Alla rappresentazione della vita eterna quale immortalità dell'anima corrisponde poi la più rappresentazione della beatitudine quale *visione di Dio*. Tale immagine è certo presente nella tradizione biblica, soprattutto nella beatitudine dei *puri di cuore* che *vedranno Dio*; essa è però un'immagine tra le molte. La riduzione della salvezza all'immagine della visione di Dio appare assai parziale; in particolare essa manca il riferimento alla mediazione cristologica della speranza cristiana. È certo riconosciuto che Gesù Cristo ha redento l'uomo, dunque ha meritato la sua salvezza; attraverso la sua passione e morte, assai più che attraverso la sua risurrezione. Non è invece riconosciuto che l'identità stessa della salvezza cristiana può essere pensata (o forse solo immaginata) unicamente a procedere dalla risurrezione di Gesù.

Al centro, la risurrezione di Gesù

Ora invece appare subito del tutto chiaro che la certezza radicale a procedere dalla quale la fede cristiana intende la speranza dell'uomo oltre la morte è appunto la risurrezione di Gesù.

La risurrezione di Gesù è una certezza della *fede*; non invece certezza a proposito di un 'dato di fatto', che stia sotto gli occhi di tutti. Per essere un poco più espliciti, la risurrezione di Gesù non può essere intesa allo stesso modo della risurrezione di Lazzaro. I racconti del vangelo offrono testimonianza univoca di tale differenza. Lazzaro, risuscitato da Gesù, è sotto gli occhi di tutti; è una presenza innegabile, anche coloro che non credono in Gesù e sono infastiditi da quella risuscitazione, non possono negarla; il vangelo di Giovanni riferisce che *i sommi sacerdoti allora deliberarono di uccidere anche Lazzaro*, – oltre Gesù – *perché molti Giudei se ne andavano a causa di lui e credevano in Gesù* (Gv 12, 10-11). Gesù risorto non sta sotto gli occhi di tutti; egli soltanto *apparve* a molti, come risulta ad esempio da questa sintesi di Marco, che bene evidenzia il rimando delle apparizioni alla fede:

Risuscitato al mattino nel primo giorno dopo il sabato, apparve prima a Maria di Màgdala, dalla quale aveva cacciato sette demòni. Questa andò ad annunziarlo ai suoi seguaci che erano in lutto e in pianto. Ma essi, udito che era vivo ed era stato visto da lei, non vollero credere.

Dopo ciò, apparve a due di loro sotto altro aspetto, mentre erano in cammino verso la campagna. Anch'essi ritornarono ad annunziarlo agli altri; ma neanche a loro vollero credere.

Alla fine apparve agli undici, mentre stavano a mensa, e li rimproverò per la loro incredulità e durezza di cuore, perché non avevano creduto a quelli che lo avevano visto risuscitato. (Mc 16, 9-14)

La differenza tra la *visione* del risorto e la *fede* in lui non può essere intesa – come si potrebbe immaginare a procedere da questa breve sintesi – nel senso troppo banale, per il quale

alcuni effettivamente lo vedono, altri invece debbono accontentarsi di credere nelle parole di coloro che lo hanno visto. Per tutti, anche per coloro che lo hanno visto, conoscere la verità del Risorto è possibile soltanto a condizione si produca per loro una conversione e una fede.

La necessità di questo passaggio sottolineata in forma assai univoca da quei racconti che dicono di personaggi i quali *vedono* il Risorto, ma lì per lì non lo riconoscono; riescono a riconoscerlo soltanto in un secondo momento, quando cambia qualche cosa nel loro 'occhio', o per dir meglio nel loro animo. Pensiamo a Maria di Magdala; essa piangeva presso il sepolcro vuoto; diversamente da ciò che è detto appena prima del *discepolo che Gesù amava*, che *vide e credette*, la visione del sepolcro vuoto per lei non è segno sufficiente a determinare la fede. Neppure la visione di due angeli è sufficiente a riscuoterla dalla tristezza. Ma poi:

si voltò indietro e vide Gesù che stava lì in piedi; ma non sapeva che era Gesù. Le disse Gesù: «Donna, perché piangi? Chi cerchi?». Essa, pensando che fosse il custode del giardino, gli disse: «Signore, se l'hai portato via tu, dimmi dove lo hai posto e io andrò a prenderlo». Gesù le disse: «Maria!». Essa allora, voltatasi verso di lui, gli disse in ebraico: «Rabbuni!», che significa: Maestro! Gesù le disse: «Non mi trattenere, perché non sono ancora salito al Padre; ma va dai miei fratelli e di loro: Io salgo al Padre mio e Padre vostro, Dio mio e Dio vostro». (Gv 20, 1-18)

Maria che *si volta* verso Gesù è Maria che si converte. L'espressione *voltatasi verso di lui*, tradotta nella vulgata *conversa*, usa un verbo greco, *strepheo*, che è lo stesso da cui viene *epistrophein*, convertirsi. Non si allude qui soltanto alla necessità di una conversione; si dice anche della forma scadente che essa può assumere, quella cioè per la quale essa si configura come ritorno ai rapporti con Gesù precedenti la sua passione. Maria non deve *trattenere* Gesù, o forse meglio non deve *abbracciarlo*, ma testimoniare a tutti la necessità di seguire Gesù nella sua ascensione al Padre. Il 'paradiso' di Gesù è il *Padre suo e Padre nostro*.

Il racconto evangelico più esplicito è però certo quello dell'incontro con i discepoli sulla strada di Emmaus. Esso dice della prima visione cieca, non accompagnata dal riconoscimento, e poi anche della visione vera, che sopporta la sparizione dell'immagine di Gesù dagli occhi senza viverla come rinnovata separazione. A procedere da quella narrazione possiamo verificare con particolare chiarezza la qualità della conversione necessaria per giungere a conoscere la verità del Risorto. Tale conversione esige anzitutto la 'ripetizione' del cammino già percorso al seguito di Gesù paziente; quello che i due discepoli hanno 'visto' la prima volta che hanno vissuto 'corporalmente' l'evento non è la verità; esige di conseguenza una 'ripetizione'. E tale ripetizione comincia dell'ascolto dei profeti. Dopo che essi hanno raccontato quello che è accaduto in quei gironi a Gerusalemme, dopo che hanno confessato la delusione della loro speranza in Gesù, lo straniero li interPELLA infatti così:

«Sciocchi e tardi di cuore nel credere alla parola dei profeti! Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?». E cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò loro in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. (Lc 24, 25-27)

Intendere *in tutte le Scritture ciò che si riferisce a lui* è indispensabile perché la visione dei segni conduca alla fede nella verità del Risorto.

Il racconto indica l'itinerario che dovremo percorrere anche noi, per credere e comprendere la verità della risurrezione di Gesù, e così insieme la verità della nostra speranza ultima.

Cercare nell'Antico Testamento le testimonianze della speranza nella risurrezione dei morti non vuol dire in tal senso cercare solo e subito quei testi che documentano come *già* in quegli scritti fosse presente una speranza paragonabile a quella dei cristiani; vuol dire invece ritrovare le forme dell'attesa, sul cui sfondo soltanto è possibile intendere la verità singolare e irripetibile del Risorto.

Le parole dei profeti infatti non avevano una verità compiuta; esse rimandavano ad un'opera futura di Dio che soltanto in Gesù si realizza. Passare attraverso tale rimando è indispensabile per intendere l'opera di Dio che appunto in Gesù si realizza. I due discepoli di Emmaus *partirono* infatti *senza indugio e fecero ritorno a Gerusalemme*, poi anche *riferirono ciò che era accaduto lungo la via e come l'avevano riconosciuto nello spezzare il pane* (Lc 24, 33.35). Appunto il loro racconto, e quello degli apostoli tutti, giunge fino a noi; fino ad oggi non si può capire il loro racconto vangelo del Risorto, se non entrando nella verità di Mosè e dei profeti.

Appunto questa è l'ottica nella quale consideriamo le testimonianze dell'Antico Testamento: ci chiediamo come esse si riferiscano alla risurrezione di Gesù e ne consentano l'intelligenza. Questa è anche l'ottica nella quale considereremo la predicazione di Gesù stesso precedente la Pasqua, come pure le opere da lui compiute: cercano in esse la testimonianza di quella sua speranza, per lui e per noi, che la sua risurrezione compiutamente rivela.

Le testimonianze dell'Antico Testamento

Cominciando da Mosè e da tutti i profeti spiegò in tutte le Scritture ciò che si riferiva a lui. A quali testi si fa qui riferimento? Il racconto di Luca certo non può certo essere letto come una cronaca degli eventi; è un racconto assai 'teologico', che afferma la necessità di passare per Mosè e i profeti per entrare nella verità della risurrezione di Gesù. Di questa lettura cristiana di Mosè e dei profeti alla luce della risurrezione troviamo traccia in tutti gli scritti del Nuovo Testamento; in particolare, nelle citazioni profetiche con le quali i vangeli – Matteo più di tutti – interpretano gli eventi della vita di Gesù. Testi dell'Antico Testamento che si riferiscono a Gesù sono assolutamente tutti. Il riferimento più immediato alla speranza del singolo, e più precisamente a quella speranza che può realizzarsi soltanto oltre alla morte, si trova però nei testi che parlano di una risurrezione.

Le testimonianze più esplicite appartengono soltanto allo stadio più tardo della storia del Giudaismo: ai libri apocalittici e a quelli sapienziali. Questi testi più espliciti sono preparati da quelli profetici e dalle preghiere dei Salmi riferibili alla pietà dei poveri di Jahvè. A loro volta i testi profetici hanno alle spalle la fede del popolo del deserto, e rispettivamente la speranza di Abramo e di tutti i patriarchi. Procederemo dunque, molto schematicamente, secondo questa logica regressiva.

Daniele

Ai tempi di Gesù la fede (o la credenza) nella risurrezione dei morti era già diffusa in Israele; la negavano soltanto i sadducei, la corrente religiosa delle famiglie ricche, che era insieme la più conservatrice, la più legata ad una interpretazione temporale e arcaizzante della fede. Si ricordi la disputa che Gesù ebbe con quei *sadducei, i quali dicono che non c'è risurrezione, e lo interrogarono* sulla donna andata sposa a sette fratelli (Mc 12, 18-27). La credenza nella risurrezione dei morti era stata alimentata soprattutto dalla letteratura di carattere apocalittico, di cui più volte già abbiamo dovuto parlare. Essa è caratteristica di una stagione religiosa caratterizzata dalla sostanziale scomparsa dell'Israele etnico e politico; i credenti hanno allora la fisionomia di una 'comunità' di devoti socialmente marginali, disprezzati da quanti sono adattati a convivere in una società ellenistica e secolare. Il ritorno dall'esilio babilonese, avvenuto sotto l'impero persiano, ha deluso le attese; le speranze di questa comunità si erano allora spostate oltre i confini della terra e del tempo presente. Tale differimento della speranza era stato sollecitato, in particolare, dalla esperienza del martirio, e dunque della morte dei pii conosciuta proprio a motivo della loro fede.

Appunto su tale sfondo nasce il libro di Daniele, che rappresenta il documento più importante della letteratura apocalittica compreso nel canone dei libri dell'Antico Testamento. In esso ci sono affermazioni molto precise della fede nella risurrezione dei giusti.

Or in quel tempo sorgerà Michele, il gran principe, che vigila sui figli del tuo popolo. Vi sarà un tempo di angoscia, come non c'era mai stato dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna. I saggi risplenderanno come lo splendore del firmamento; coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre. [...]Tu, va pure alla tua fine e riposa: ti alzerai per la tua sorte alla fine dei giorni.(12, 1-3.13)

I *molti* che risorgeranno sono da intendere come i *molti* per i quali è versato il sangue di Cristo; sono *una moltitudine*, sono addirittura tutti; ma quei tutti dei quali non si può individuare al presente il numero e l'identità. *Quelli che dormono nella terra* sono ovviamente i morti; il risveglio dalla morte non è per se stesso un ritorno alla vita; alcuni si sveglieranno per la *vita eterna*, gli altri per la *vergogna*. Si noti come già nell'ultimo versetto citato sia suggerita la distinzione tra il *riposo* immediato e il *risveglio* alla fine dei giorni. La *vita eterna* dei giusti è poi descritta con immagini astrali, quasi a significare la fissità per sempre della nuova vita.

Rappresentazioni simili si trovano in 2 Macc 7, in un testo che ha esplicito riferimento al martirio, che può essere considerato anzi come il primo esempio di atti dei martiri; è quello in cui si descrive il caso di *sette fratelli che, presi insieme alla loro madre, furono costretti dal re a forza di flagelli e nerbate a cibarsi di carni suine proibite* (7,1). Il secondo dei fratelli muori pronunciando queste parole:

«Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci risusciterà a vita nuova ed eterna». (7,9)

Le parole di incoraggiamento della madre riprendono il tema della speranza nella risurrezione raccordandolo a quello della prima generazione, prospettandolo dunque come una nuova creazione. Ella si rivolge infatti ai suoi figli con queste parole:

Non so come siate apparsi nel mio seno; non io vi ho dato lo spirito e la vita, né io ho dato forma alle membra di ciascuno di voi. Senza dubbio il creatore del mondo, che ha plasmato alla origine l'uomo e ha provveduto alla generazione di tutti, per la sua misericordia vi restituirà di nuovo lo spirito e la vita, come voi ora per le sue leggi non vi curate di voi stessi

Il libro della sapienza

La ricerca biblica recente sottolinea il nesso stretto che lega l'apocalittica alla letteratura sapienziale. Non sorprende in tal senso che la speranza oltre la morte si trovi espressa con chiarezza esattamente in un libro di genere sapienziale, che manifesta in maniera del tutto trasparente il medesimo sfondo di esperienza del martirio sotteso alla letteratura apocalittica. Pensiamo al *libro della Sapienza*. La speranza è lì formulata non impiegando il lessico della risurrezione, ma quello dell'*immortalità* riferita alle *anime* dei giusti:

*Le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio,
nessun tormento le toccherà.
Agli occhi degli stolti parve che morissero;
la loro fine fu ritenuta una sciagura,
la loro partenza da noi una rovina,*

*ma essi sono nella pace.
Anche se agli occhi degli uomini subiscono castighi,
la loro speranza è piena di immortalità. (Sap 3, 1-3)*

La terminologia dell'immortalità, come quella dell'incorruttibilità (2,23; 12,1; 18,4) è strettamente correlata alle coppie corpo/anima, terreno/celeste; il ricorso alla terminologia greca influenza le rappresentazioni dell'al di là. E tuttavia dev'essere sottolineato come l'immortalità sia qui rappresentata quale oggetto di una speranza, e non invece come un attributo 'naturale' delle anime. Immortale non è l'anima, ma la giustizia; come a dire che l'immortalità è la speranza di chi pratica la giustizia. Chi pratica la giustizia, d'altra parte, è rappresentato dalla figura del povero, di chi appare in genere come uno sconfitto in questo mondo:

*Spadroneggiamo sul giusto povero,
non risparmiamo le vedove,
nessun riguardo per la canizie ricca d'anni del vecchio.
La nostra forza sia regola della giustizia,
perché la debolezza risulta inutile. (2, 10-11)*

La condanna a morte degli empi, correlativamente, è interpretata quale frutto della alleanza degli empi con la morte, come già avevamo occasione di accennare nell'incontro sul tema della morte:

*Gli empi invocano su di sé la morte
con gesti e con parole,
ritenendola amica si consumano per essa
e con essa concludono alleanza,
perché sono degni di appartenerle. (1, 16)*

Questa riconduzione della morte alla 'fede' nel diavolo, al credito cioè accordato alla sua invenzione, esprime nella maniera più radicale e provocatoria la denuncia di questo fatto: l'immagine della morte, quale destino triste e inesorabile, soltanto abusivamente può essere ritenuta ovvia. La speranza nell'immortalità delle anime ha in tal senso, anche nel libro della Sapienza, la forma di una critica ai pregiudizi dei figli di Adamo, e non invece quella di una affermazione di carattere 'metafisico'.

La speranza 'mistica' dei salmi

La speranza dell'immortalità propria delle anime dei giusti proposta in Sapienza è da leggere in stretta continuità con la tradizione della spiritualità dei poveri di Jahvè quale attestata dalla preghiera dei Salmi. Già in quella tradizione l'immagine del giusto è accostata a quella povero; la fedeltà all'alleanza con Dio è sempre accompagnata al disprezzo da parte degli empi arroganti, e dunque a molte tribolazioni, le quali hanno il potere di suscitare un sospetto radicale: non sarà che tutti i guai della mia vita derivino proprio dalla mia fede in Dio? A questa tentazione si riferisce ad esempio la preghiera del Salmo 73; il superamento di tale prova è associato non a caso ad una delle prime affermazioni proporzionalmente chiare di una speranza oltre la morte:

*Se avessi detto: «Parlerò come loro»,
avrei tradito la generazione dei tuoi figli.
Riflettevo per comprendere:
ma fu arduo agli occhi miei,
finché non entrai nel santuario di Dio
e compresi qual è la loro fine.
Come un sogno al risveglio, Signore,
quando sorgi, fai svanire la loro immagine.*

*Quando si agitava il mio cuore
e nell'intimo mi tormentavo,
io ero stolto e non capivo,
davanti a te stavo come una bestia.
Ma io sono con te sempre:
tu mi hai preso per la mano destra.
Mi guiderai con il tuo consiglio
e poi mi accoglierai nella tua gloria. (Sal 73, 15-17. 20-24)*

Riflettevo per comprendere: ma fu arduo agli occhi miei, finché non entrai nel santuario di Dio [...]. Quando si agitava il mio cuore e nell'intimo mi tormentavo io ero stolto e non capivo, davanti a te stavo come una bestia. Ma io sono con te sempre: tu mi hai preso per la mano destra. Mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai nella tua gloria. (Sal 73, 15-17. 20-24). La certezza della vita oltre la morte assume qui forma per così dire 'mistica': sostenuta da un'esperienza di un'intimità con Dio che è tutta interiore, senza riscontri a tutti evidenti in questo mondo. Per conoscere tale speranza occorre *entrare nel santuario di Dio.*

Del tutto simile è la speranza espressa nel Salmo 49, nel quale ancora più esplicita è l'attesa che la salvezza di Dio liberi il giusto dalla tomba:

*Perché temere nei giorni tristi,
quando mi circonda la malizia dei perversi?
Essi confidano nella loro forza,
si vantano della loro grande ricchezza.
Nessuno può riscattare se stesso,
o dare a Dio il suo prezzo.
Per quanto si paghi il riscatto di una vita,
non potrà mai bastare
per vivere senza fine,
e non vedere la tomba.
Ma l'uomo nella prosperità non comprende,
è come gli animali che periscono.
Ma Dio potrà riscattarmi,
mi strapperà dalla mano della morte. (Sal 49, 6-9.13.16)*

Nel vangelo c'è un chiaro riferimento a questo Salmo là dove Gesù dice: *Qual vantaggio infatti avrà l'uomo se guadagnerà il mondo intero, e poi perderà la propria anima? O che cosa l'uomo potrà dare in cambio della propria anima?* (Mt 16, 26). La richiesta di Gesù al discepolo di rinunciare al tentativo di salvare la propria vita è strettamente legata alla speranza del giusto già espressa dalla preghiera dei salmi.

Sullo stesso sfondo dobbiamo porre la formulazione del Salmo 16, citato dall'annuncio di Pietro a Pentecoste secondo At 2, 25-28; in esso scompare ogni riferimento al castigo dei nemici; ad essi ci si riferisce soltanto per dire che la loro causa è estranea al salmista:

*Per i santi, che sono sulla terra,
uomini nobili, è tutto il mio amore.
Si affrettino altri a costruire idoli:
io non spanderò le loro libazioni di sangue
né pronunzierò con le mie labbra i loro nomi.
Il Signore è mia parte di eredità e mio calice:
nelle tue mani è la mia vita.
Per me la sorte è caduta su luoghi deliziosi,
è magnifica la mia eredità.*

*Benedico il Signore che mi ha dato consiglio;
anche di notte il mio cuore mi istruisce.
Io pongo sempre innanzi a me il Signore,
sta alla mia destra, non posso vacillare.
Di questo gioisce il mio cuore,
esulta la mia anima;
anche il mio corpo riposa al sicuro,
perché non abbandonerai la mia vita nel sepolcro,
né lascerai che il tuo santo veda la corruzione.
Mi indicherai il sentiero della vita,
gioia piena nella tua presenza,
dolcezza senza fine alla tua destra. (Sal 16, 3-11)*

La risurrezione nei libri profetici

La spiritualità dei poveri di Jahvè ha poi alla sua remota origine la predicazione dei profeti, e di un profeta tra tutti, Geremia. Non solo la sua predicazione, ma la sua personale esperienza; anche sotto questo profilo la figura del profeta anticipa la figura di Gesù: egli annuncia il suo messaggio con la propria vita, e non solo con la sua parola. Le 'confessioni' di Geremia sono il modello della preghiera dei poveri di Jahvè.

*Mi hai sedotto, Signore, e io mi sono lasciato sedurre;
mi hai fatto forza e hai prevalso.
Sono diventato oggetto di scherno ogni giorno;
ognuno si fa beffe di me.
Quando parlo, devo gridare,
devo proclamare: «Violenza! Oppressione!».
Così la parola del Signore è diventata per me
motivo di obbrobrio e di scherno ogni giorno.
Mi dicevo: «Non penserò più a lui,
non parlerò più in suo nome!».
Ma nel mio cuore c'era come un fuoco ardente,
chiuso nelle mie ossa;
mi sforzavo di contenerlo,
ma non potevo. [...]
Ma il Signore è al mio fianco come un prode valoroso,
per questo i miei persecutori
cadranno e non potranno prevalere;
saranno molto confusi perché non riusciranno,
la loro vergogna sarà eterna e incancellabile.
Signore degli eserciti, che provi il giusto
e scruti il cuore e la mente,
possa io vedere la tua vendetta su di essi;
poiché a te ho affidato la mia causa!
Cantate inni al Signore, lodate il Signore,
perché ha liberato la vita del povero
dalle mani dei malfattori. (Ger 20, 7-9. 11-13; cfr. anche 15, 10-29)*

Immagini di 'risurrezione' sono da sempre impiegate dalla predicazione profetica per dire della promessa di Dio, pur quando quella promessa è ancora interpretata per riferimento al destino 'collettivo' del popolo. La dizione destino 'collettivo' per altro rischia di essere impropria; nel senso che caratteristica qualificante di tutta la predicazione profetica è quella di sottolineare il carattere morale della fede, e quindi della stessa appartenenza al popolo dei salvati. Quel 'resto', al

quale è promessa una risurrezione, è sempre resto che rimane dopo un giudizio, il quale separa i giusti dagli empi.

Uno dei testi che concorrerà in misura sensibile alla lettura credente del destino di morte e risurrezione di Gesù, è questa famosa profezia di Osea:

*Venite, ritorniamo al Signore:
gli ci ha straziato ed egli ci guarirà.
gli ci ha percosso ed egli ci fascierà.
Dopo due giorni ci ridarà la vita
e il terzo ci farà rialzare
e noi vivremo alla sua presenza. (Os 6, 1-2)*

Questo testo chiaramente si riferisce a Israele e Giuda, come espressamente è detto due versetti dopo: *Che dovrò fare per te, Èfrain, che dovrò fare per te, Giuda?* (v. 4). Si riferisce dunque al popolo tutto; e tuttavia ciò che il Dio del profeta cerca nel suo popolo è *l'amore e non il sacrificio, la conoscenza di Dio più degli olocausti* (v. 6); è dunque ciò che soltanto i singoli possono dare. In tal senso lo strazio presente è strumento di un giudizio: *il vostro amore è come una nube del mattino, come la rugiada che all'alba svanisce* (v. 4^b). Il testo in tal senso prepara obiettivamente la speranza nella risurrezione individuale.

Ancor più stringente nel senso del riferimento alla risurrezione del singolo è l'altro testo, di Ezechiele, che pure anch'esso è da intendere alla lettera quale promessa di restaurazione per il popolo degli esiliati:

La mano del Signore fu sopra di me e il Signore mi portò fuori in spirito e mi depose nella pianura che era piena di ossa; ²mi fece passare tutt'intorno accanto ad esse. Vidi che erano in grandissima quantità sulla distesa della valle e tutte inaridite. ³Mi disse: «Figlio dell'uomo, potranno queste ossa rivivere?». Io risposi: «Signore Dio, tu lo sai». ⁴Egli mi replicò: «Profetizza su queste ossa e annunzia loro: Ossa inaridite, udite la parola del Signore. ⁵Dice il Signore Dio a queste ossa: Ecco, io faccio entrare in voi lo spirito e rivivrete. (Ez 37, 1-5)

Ancora più incerta è la scelta tra lettura 'collettiva' e lettura individuale nel caso di un testo del libro di Isaia, che appartiene ad una piccola 'apocalisse' inserita soltanto tardivamente nel libro:

*Abbiamo concepito, abbiamo sentito i dolori
quasi dovessimo partorire: era solo vento;
non abbiamo portato salvezza al paese
e non sono nati abitanti nel mondo.
Ma di nuovo vivranno i tuoi morti,
risorgeranno i loro cadaveri.
Si sveglieranno ed esulteranno
quelli che giacciono nella polvere,
perché la tua rugiada è rugiada luminosa,
la terra darà alla luce le ombre. (Is 26, 18-19)*

L'esodo come risurrezione

La risurrezione del figlio di Abramo

La salvezza nella predicazione di Gesù

Sullo sfondo della speranza di Israele occorre dunque comprendere la speranza di Gesù stesso; la speranza da lui predicata, e anche quella da lui praticata.

Occorre intendere anzitutto il fatto che egli ricorra ad immagini per dire della speranza dell'uomo. Dico questo per suggerire la differenza tra il modo di parlare di Gesù – e quindi anche quello della liturgia, che per sua natura rimane legata ai vangeli, alle Scritture Sacre in genere, e dunque allo stile di Gesù – e il modo di parlare invece del catechismo; questo secondo dipende dalla teologia, e quindi appare sempre affrettato alla definizione del concetto, non alla rinnovata elaborazione delle immagini. Le immagini infatti esigono una sempre rinnovata elaborazione; esse infatti attingono alle forme dell'esperienza comune, per scavare all'interno dell'esperienza stessa il rimando all'invisibile. Mentre il concetto si affida a definizioni che, nelle intenzioni almeno, dovrebbero avere una chiarezza univoca, staccata dalle immagini della vita comune. Alla radice del ricorso di Gesù alle immagini sta una verità di principio: la verità della salvezza può essere soltanto creduta e non invece 'vista'; non vista con gli occhi della carne, e neppure con gli occhi della mente. Essa è verità trascendente, alla quale rimandano le forme della vita immediata; la fede ha appunto questa forma, del consenso a tale rimando. I segni che significano la salvezza sono appunto definiti dalle forme della esperienza immediata. Le immagini articolano appunto il senso di tale rimando.

Le immagini usate da Gesù per annunciare la salvezza ai *poveri* della terra – a coloro dunque che non trovano sulla terra motivi di consolazione – sono anzi tutto quelle connesse all'annuncio del regno di Dio, tema centrale della sua prima predicazione. Appunto il *regno dei cieli* è l'immagine fondamentale alla quale deve essere riferita la speranza escatologica del discepolo. Tutto il vangelo di Gesù si riassume nella beatitudine: *Beati i poveri in spirito, perché di essi è il regno dei cieli.*

Questa beatitudine, come tutte le altre, come già più volte ho avuto occasione di ripetere, nasce da un'esperienza concreta: quella del fatto che mostrano di avere interesse alla parola di Gesù soprattutto poveri, malati, ciechi e storpi, peccatori pentiti e disprezzati della terra. Prima di diventare in Matteo forme dell'esortazione morale, le beatitudini sono proclamazioni di speranza per coloro che di fatto ascoltano il Maestro. Tale speranza viene espressa ricorrendo a molte immagini: la sazietà (e strettamente connessa a questa quella del banchetto), la consolazione, la visione di Dio, la misericordia, la giustizia, la pace, il possesso della terra. Merita di sottolineare come molte di queste immagini facciano riferimento all'aspetto corale o comunitario della salvezza stessa; in tal senso dobbiamo intendere il senso sintetico di un'immagine come quella della città santa, della Gerusalemme dei cieli, l'equivalente neotestamentario della comunione dei santi.

Tutte queste immagini articolano quella fondamentale: i poveri della terra avranno parte al regno di Dio. Le immagini sono tutte di risurrezione, nel senso che la salvezza da esse descritta consisterà non in un'*altra* vita, ma nell'adempimento di quella vita che fin dal presente con grande affanno e passando attraverso l'esperienza della morte il giusto coltiva.

Dio stesso ha a cuore quella vita; quando egli alla fine vincerà sui suoi nemici, al suo regno avranno parte quanti in Lui hanno sperato. La speranza annunciata da Gesù assume sotto questo profilo la figura dell'eredità del regno: *Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo* (Mt, 25,23); l'immagine della eredità sottolinea l'aspetto di gratuità della partecipazione al regno; esso è preparato da Dio stesso, e sarà dato in dono al di là di ogni possibilità per l'uomo di propiziare la realizzazione mediante le proprie fatiche. Questo aspetto è ancora più evidente nella beatitudine dei miti: *Beati i miti, perché erediteranno la*

terra (Mt 5,5); quelli che in nessuno modo cercheranno di strappare il dominio della terra mediante la violenza, ne riceveranno il possesso in dono.

L'immagine prevalente è però quella dell'ingresso nel regno: *...se la vostra giustizia non supererà quella degli scribi e dei farisei, non entrerete nel regno dei cieli* (Mt 5, 20); *Non chiunque mi dice: Signore, Signore, entrerà nel regno dei cieli, ma colui che fa la volontà del Padre mio che è nei cieli* (Mt 7, 21); *In verità vi dico: se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli* (Mt 18,3). In opposizione all'annuncio della speranza ai poveri, è la minaccia ai ricchi: *In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. Ve lo ripeto: è più facile che un cammello passi per la cruna di un ago, che un ricco entri nel regno dei cieli.* (Mt 19, 23-24).

In senso equivalente rispetto all'espressione *entrare nel regno*, Gesù può usare anche l'espressione di *entrare nella vita*, a documento del fatto che il regno è come una risurrezione: *Se la tua mano o il tuo piede ti è occasione di scandalo, taglialo e gettalo via da te; è meglio per te entrare nella vita monco o zoppo, che avere due mani o due piedi ed essere gettato nel fuoco eterno* (Mt 18, 8).

La sintesi di tutte queste molteplici immagini si produce mediante la risurrezione di Gesù. Ma insieme la risurrezione di Gesù – evento per se stesso arcano e senza immagine – ha bisogno del riferimento a queste immagini per diventare parlante.

Ripresa sintetica

Cerchiamo di raccogliere in pochissimi punti il guadagno di questa riflessione sulla figura della speranza cristiana.

- Essa ha al figura fondamentale di speranza nella risurrezione.
- Non si nutre di 'teorie' a proposito dell'al di là, ma di immagini.
- L'immagine per eccellenza è quella di Gesù risorto.
- Di Gesù risorto non è possibile farsi un'immagine 'visiva', ovviamente; che egli viva è possibile credere.
- La fede procede dalla testimonianza di coloro che lo incontrarono vivo dopo la sua morte, e in quell'incontro trovarono la chiave per finalmente intendere tutto quello che egli aveva fatto e insegnato nella sua vita terrena.
- Tale rinnovata comprensione, propiziata dalla manifestazione del Risorto, per sua stessa indicazione assunse la forma di rinnovata comprensione delle scritture.
- Sotto altro profilo, tale rinnovata comprensione dei gesti e dei fatti di Gesù, come pure delle Scritture, consentì anche una rinnovata comprensione di tutti gli aspetti dell'esperienza immediata di ogni uomo.
- Tale comprensione ha i tratti della esplicitazione dell'obiettivo rimando alla promessa di Dio di ogni aspetto della vita che concorre a rendere la vita stessa possibile. Nella fedeltà alla promessa si apre una via della vita contro la quale nulla può la morte.
- In tal senso la sintesi della speranza cristiana è bene espressa dalle parole del Salmo:

*... non abbandonerai la mia vita nel sepolcro,
né lascerai che il tuo santo veda la corruzione.
Mi indicherai il sentiero della vita,
gioia piena nella tua presenza,
dolcezza senza fine alla tua destra.*