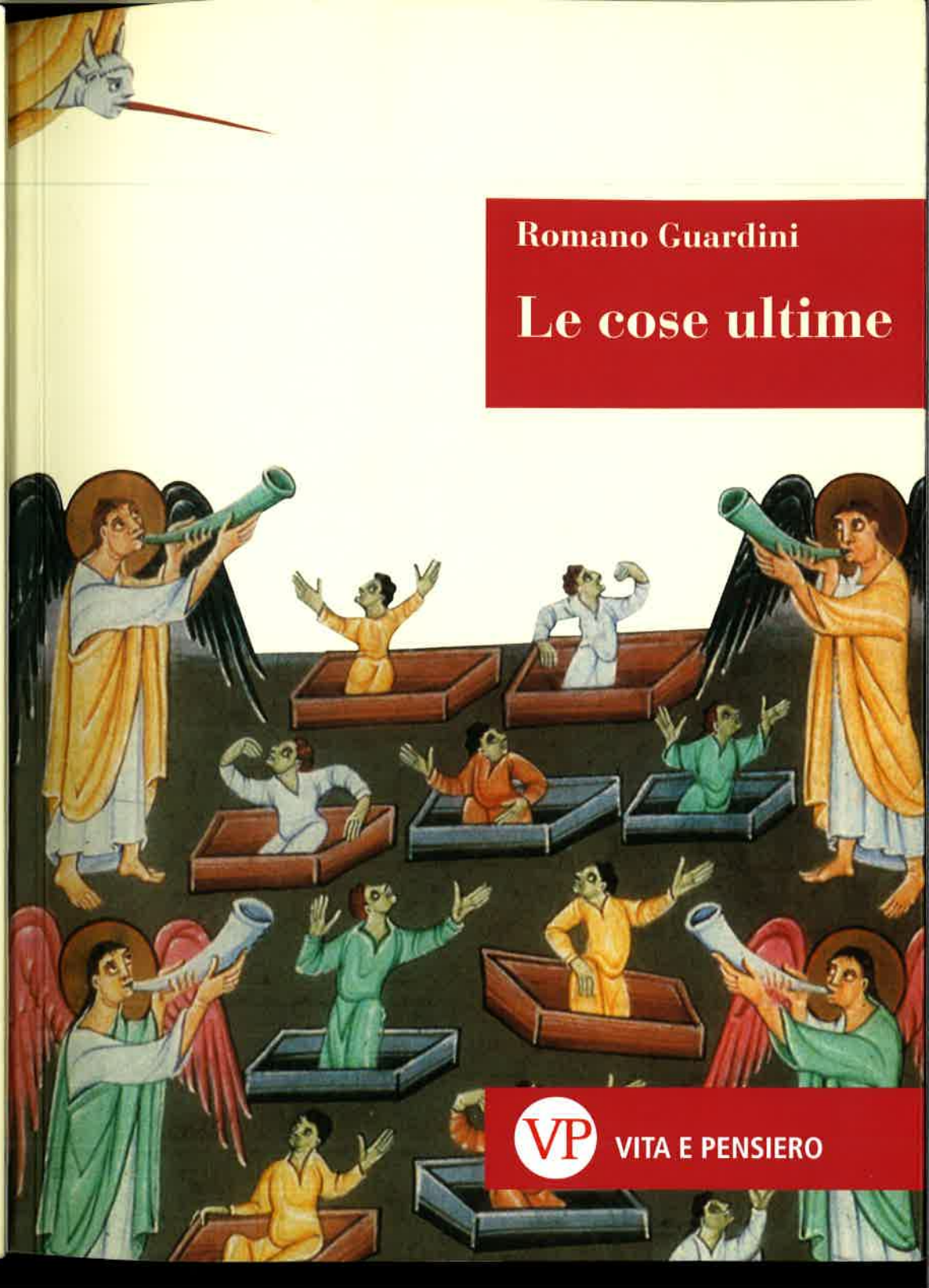


Romano Guardini

Le cose ultime



ISBN 978-88-343-3877-3



9 788834 338773

VP VITA E PENSIERO

Le «cose ultime» sono quelle che avvengono al termine dell'esistenza umana e le conferiscono il sigillo della definitività. Nel lessico cristiano esse hanno i nomi di morte, purificazione, resurrezione, giudizio, eternità: parole fuori corso nella nostra cultura, muta sulle questioni 'ultime'. A queste parole il saggio di Guardini restituisce nitore singolare, evitando tecnicismi teologici o ingenui riferimenti materiali all'aldilà: nessuna descrizione di mondi atroci o beati, nessun uso terrorifico delle realtà ultime. Piuttosto, risalta anche qui la capacità, esemplare in Guardini, di illuminare l'intelligenza e il cuore. Infatti, la sua riflessione riesce a connettere le «cose ultime» con l'esperienza storica e psicologica dell'uomo: il «non-ancora» ha un rapporto intrinseco con il «già». In ciò si riflette la visione cristiana del mondo, che intende la salvezza come il compimento di quanto nelle vicende umane germinalmente si realizza di buono, di vero, e di bello. Così, la lettura di queste pagine non suscita il senso di intimorita estraneazione normalmente evocato da tali tematiche.

La sintesi di Guardini ha come cardine l'evento della resurrezione, contenuto originale della fede cristiana sulle «cose ultime»: grazie ad essa, che già conosciamo in Gesù Cristo, l'uomo entra nell'eternità di Dio: «Mai come nel messaggio cristiano si attribuisce tanta grandezza all'uomo, nessun'altra dottrina prende tanto seriamente l'uomo, e mai come per mezzo di Cristo le cose create, che esistono nella temporalità, s'innalzano con tanta risolutezza verso Dio e sono assunte in lui. E tutto questo in un modo che nulla ha del mito o della favola, ma con

SESTANTE

8



Romano Guardini

Le cose ultime

La dottrina cristiana sulla morte,
la purificazione dopo la morte,
la resurrezione, il giudizio e l'eternità

Introduzione di Giacomo Canobbio



VP VITA E PENSIERO

Prima ristampa: giugno 2005
Seconda ristampa: gennaio 2014
Terza ristampa: febbraio 2015

www.vitaepensiero.it

Le fotocopie per uso personale del lettore possono essere effettuate nei limiti del 15% di ciascun volume dietro pagamento alla SIAE del compenso previsto dall'art. 68, commi 4 e 5, della legge 22 aprile 1941 n. 633.

Le fotocopie effettuate per finalità di carattere professionale, economico o commerciale o comunque per uso diverso da quello personale possono essere effettuate a seguito di specifica autorizzazione rilasciata da CLEARedi, Centro Licenze e Autorizzazioni per le Riproduzioni Editoriali, Corso di Porta Romana 108, 20122 Milano, e-mail: autorizzazioni@clearedi.org e sito web www.clearedi.org

Titolo originale: *Die letzten Dinge. Die christliche Lehre vom Tode, der Läuterung nach dem Tode, Auferstehung, Gericht und Ewigkeit*
© 1989⁶ Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz (prima edizione: 1940)
(Tutti i diritti d'autore sono riservati alla Katholische Akademie, Bayern)

Traduzione di Gabriella de' Grandi
Seconda edizione: 1997 (prima edizione: 1951)

© 1997 Vita e Pensiero - Largo A. Gemelli, 1 - 20123 Milano
ISBN 88-343-3877-3

Indice

Introduzione <i>di Giacomo Canobbio</i>	7
Prefazione	17
I. <i>La morte</i>	19
1. La tesi cristiana	19
2. Il fenomeno della morte e il suo significato naturale	21
3. La morte e il peccato	26
4. La morte e la redenzione	30
5. Il senso cristiano della morte	35
II. <i>La purificazione dopo la morte</i>	39
1. La dottrina della Chiesa	39
2. L'intenzione	44
3. Fare ed essere	48
4. La sofferenza purificatrice	50
III. <i>La resurrezione</i>	57
1. La dottrina della rivelazione	57
2. Il messaggio cristiano e l'uomo	60
3. Il corpo spirituale	64
4. Il significato della dottrina cristiana sul corpo	75

IV. <i>Il giudizio</i>	79
1. L'essenza della storicità	79
2. Interpretazioni generali del giudizio universale	84
3. La dottrina della rivelazione	88
V. <i>L'eternità</i>	97
1. Tempo ed eternità	97
2. La rivelazione dell'eternità	102
3. L'ingresso dell'uomo nell'eternità	106

Introduzione

Alla fine di gennaio del 1939 Romano Guardini fu invitato al Ministero del culto per un colloquio. Il consigliere governativo competente gli comunicava che, siccome lo Stato aveva una sua *Weltanschauung* (visione del mondo), non era possibile che se ne proponesse un'altra, quella cattolica, da una cattedra universitaria. Per Guardini si concludeva così l'esperienza di insegnamento avviata nel 1923 all'università di Berlino. Di fronte alla proposta di assumere una cattedra di dogmatica in un'altra università, il teologo rifiutò, ritenendo di non essere in grado di svolgere quell'insegnamento senza un tempo di preparazione adeguato, e chiese di essere posto in pensione. Di più, la stanchezza accumulata durante anni di eccessivo lavoro gli faceva apparire molto bello poter vivere tranquillamente nella sua casa silenziosa.

La tranquillità non durò a lungo. Lo scoppio della guerra coincise con la ripresa delle attività. Questa volta però non si trattava di insegnamento, ma di conferenze all'Università popolare cattolica e di meditazioni-conferenze serali a San Canisio, la chiesa dei gesuiti. Queste erano promosse dalla Lega cattolica femminile di Berlino, in considerazione della necessità di fornire consigli intellettuali e spirituali, data la congiuntura difficile nella quale si viveva. L'uditorio era composto da persone di diversa provenienza, che ascoltavano con serietà e concentrazione tali da far dire a Guardini che queste predi-

che-conferenze appartengono ai suoi ricordi più vividi. Da qui nascono anche i cinque capitoli del libro *Le cose ultime*, pubblicato per la prima volta nel 1940 (la seconda edizione vedrà la luce nel 1948) e ora, in una nuova traduzione italiana dopo quella del 1951, tra le mani del lettore.

Il titolo evoca immediatamente la tradizionale trattazione sui 'novissimi', così carica di informazioni sul mondo dell'al di là, da far dire ai critici che, in verità, si trattava di una «fisica delle cose ultime». Ma, se si va oltre il titolo, qui si respira immediatamente un'altra atmosfera: nessuna descrizione di mondi atroci o beati; non si parla di cose o luoghi; vengono proposte, piuttosto, profonde considerazioni di carattere antropologico e cristologico, quali la riflessione escatologica di scuola cercherà di fare proprie a partire dagli anni '60.

Confrontando le 'meditazioni' di Guardini con i testi di predicazione del tempo si resta sorpresi da tre fattori: nessun uso terroristico delle realtà ultime; sforzo costante di collegare le situazioni definitive, o comunque appartenenti al mondo futuro, con le esperienze storiche e psicologiche della persona; assenza della considerazione sull'inferno.

L'Autore avverte nella *Prefazione* che non vuol proporre una trattazione completa, ma solo un abbozzo; più precisamente mira «a instaurare il rapporto tra la dottrina sovratemporale della rivelazione e la nostra condizione spirituale» (p. 18).

Questa annotazione potrebbe condurre a relativizzare i tre fattori ricordati. Tuttavia, a un'attenta osservazione, è appunto il proposito dichiarato che spiega la particolarità rilevata.

In effetti il già – e futuro (Guardini riprenderà l'insegnamento nel 1945 prima all'università di Tubinga e poi

di Monaco) – docente di *katholische Weltanschauung* era convinto che la visione cristiana del mondo è dominata dall'idea della salvezza, che consiste nel portare a pienezza tutto quanto l'uomo vive di positivo nel suo spirito; pertanto, le 'cose ultime' non possono che essere descritte nella prospettiva del compimento. Questo trova poi il suo paradigma in Gesù Cristo.

Da qui la struttura del libro che pone come capitolo centrale la riflessione sulla resurrezione.

Nulla di originale, si potrebbe obiettare, tenendo conto della trattazione scolare dei novissimi, che prevedeva la resurrezione dopo il purgatorio e prima del giudizio universale. Ma si deve osservare che là la resurrezione non entrava tra le 'cose ultime', in quanto pensata solo in vista dell'evento del giudizio. Qui, invece, la resurrezione viene proposta come l'originale contenuto della fede cristiana, che non trova corrispondenza nel pensiero umano di nessun tempo, suscita anzi resistenze e rifiuto.

Che il capitolo sulla resurrezione sia, e non solo per la disposizione, quello centrale appare anche dalle considerazioni con le quali si chiude la riflessione sull'eternità: tutta la realtà cosmica, mediante l'uomo, entra nell'eternità di Dio, grazie alla resurrezione, che già possiamo conoscere in Gesù Cristo.

Il cristianesimo appare così come la salvezza dell'uomo e del cosmo, e non si può trovare alcun fondamento all'accusa ad esso rivolta di essere una dottrina che sminuisce l'uomo, disprezza il corpo, scredita il mondo: questo è il 'dogma' costruito dall'epoca moderna, che pertanto si configura come contraria al cristianesimo, ma in ultima analisi contraria anche all'uomo, in difesa del quale si è eretta.

Si manifesta qui nettamente l'interpretazione negati-

va che Guardini propone dell'epoca moderna: tra essa e il cristianesimo c'è opposizione e questo si evidenzia con particolare acutezza nel modo di pensare la morte, il giudizio, il destino dell'uomo. Più volte si profila questo contrasto, nel quale l'Autore tiene a sottolineare che la verità ultima sull'uomo non è quella che il pensiero filosofico lungo i secoli ha formulato, ma quella che nella rivelazione ci è comunicata. Ed essere cristiani significa lasciarsi condurre da essa, anziché dal comune modo di pensare, quello che l'epoca moderna potrebbe farci assumere, dichiarando che il contenuto della rivelazione è primitivo, infantile, antropomorfo. La rivelazione invece è la verità che dischiude anche un modo originale di pensare.

Ecco la visione cristiana del mondo.

Essa si alimenta alla rivelazione, il cui contenuto è sovratemporale, è mistero, ma non assurdità. Per questo essa si pone nello stesso tempo in continuità e in discontinuità con il pensiero umano, quando questo sia vero, non pretenda cioè di costituirsi come paradigma della verità ultima, la quale non può che venire da Dio.

L'alterità non è tuttavia assoluta, per il fatto che già l'uomo è creatura di Dio e nel suo intimo è inscritta la traccia di quella verità, ed egli nella sua esperienza può, in qualche modo, presagire la forma del suo compimento, che però trova solo in Cristo il fondamento e il modello. Sulla scorta di questa visione si comprende la preoccupazione costante di Guardini di mostrare che le concezioni generali della morte, del giudizio, dell'eternità devono lasciarsi condurre a compimento dalla dottrina della rivelazione. E questo significa a volte essere condotte a sviluppo, altre volte essere corrette.

Quel che avviene delle interpretazioni corrisponde, poi, a quel che avviene dell'esistenza umana: anche que-

sta, che è un processo di autocostruzione nella libertà e nella relazione, giunge al suo compimento grazie a un atto di Dio. Non si dà infatti vero trascendimento, sia esso noetico o esistenziale, senza un'azione che dall'esterno lo produca.

Da qui prende senso sia la dottrina della purificazione dopo la morte sia quella del giudizio: l'una e l'altra concorrono a rendere chiara l'idea secondo la quale la verità dell'uomo è da lui raggiunta grazie alla verità amante, e per questo purificante, di Dio.

E tale verità è corrispondente alla costituzione dell'uomo stesso nella creazione: nulla di quanto Dio ha posto in essere va perduto. Perciò nel cristianesimo non trova spazio una concezione spiritualista, secondo la quale si entrerebbe nel mondo di là solo mediante un abbandono della zavorra del corpo. Questo, peraltro, non c'è se non grazie all'anima, e quindi l'anima, che secondo la filosofia medievale è la forma sostanziale del corpo, quando nella morte si separa dal corpo «non allontana né respinge da sé la sfera corporea. Non diventa un angelo, ma resta anima umana. Come tale reca in sé il corpo» (p. 73). Coerentemente, nella purificazione dell'anima anche il corpo viene purificato e così si prepara la resurrezione, che già si era venuta gradualmente preparando nella vita terrena grazie al battesimo, all'eucaristia e allo sviluppo della interiorità del credente.

A partire da qui si scopre la ragione per la quale non si parla dell'inferno in queste conversazioni: esso è l'anti-verità dell'uomo e contrasta radicalmente con ciò che Dio vuole per lui. Ora, se il cristianesimo ha come centro della sua dottrina escatologica la resurrezione di Cristo, non può proporsi come una dottrina delle due vie, da porre sullo stesso piano. Se l'esito definitivo dell'esistenza dipendesse solo dalla libertà dell'uomo, si potreb-

be ritenere che inferno e vita eterna stanno l'uno accanto all'altra come due forme speculari alla capacità dell'uomo di operare il bene e il male. Invece l'uomo è pensato da Dio per la vita eterna e a questa è da Lui condotto. L'inferno è l'esatto contrario di quel che Dio vuol realizzare.

Ma allora anche il giudizio non può più essere inteso in termini di avvenimento incombente, in vista del quale l'atteggiamento più adeguato sarebbe il timore: esso è il compiersi della giustizia, affinché il mondo diventi quel che è giusto che diventi; «nel giudizio si compie la redenzione» (p. 95).

La parola definitiva che sorregge, guida e suggella la dottrina cristiana sulle cose ultime è appunto questa: redenzione. Essa rimanda alla benevolenza di Dio che è apparsa in Cristo e nello stesso tempo alla meta verso cui tale benevolenza conduce, la vita eterna, che consiste nel partecipare all'amore reciproco del Padre e del Figlio. E chi si sente, in forza della grazia, incamminato verso tale meta, entra ora in sintonia con la volontà del Padre, diventa capace di amare, e quindi contribuisce a stabilire attorno a sé un nuovo ordinamento delle cose. Pregusta, per così dire, nella forma dell'anticipo, il compimento.

La morte cambia quindi il suo senso: diventa partecipazione alla morte di Cristo e quindi ingresso nella vita nuova che Egli ha inaugurato; è restituzione, per grazia, alla condizione umana piena voluta da Dio. Non perde, certo, il suo carattere di oscurità, ma in quanto è vissuta sotto la guida di Cristo, appare come il rovescio di quel diritto che si chiama resurrezione.

È ancora questa la parola che risuona e richiama l'originalità della concezione cristiana delle cose ultime. Proprio grazie alla centralità della resurrezione le cose ulti-

me non sono più 'cose', ma trionfo della grazia trasformante di Dio. È questa che fa dell'escatologia cristiana una dottrina della speranza.

Guardini in questo libro riesce bene a mostrarlo, distaccandosi dalla teologia di scuola, quella che lo guardava con un qualche sospetto e non osava citarlo nei suoi testi. Il suo linguaggio era troppo lontano dai tecnicismi caratteristici della scolastica del tempo. In compenso, sapeva parlare al cuore delle persone.

Il mondo 'laico' ascoltava invece con simpatia un pensatore che sapeva congiungere Sacra Scrittura e poesia, filosofia e letteratura, psicologia e metafisica; che, insomma, sapeva proporre la visione cattolica del mondo come plausibile anche a chi cristiano non era, perché quel pensatore era capace di mostrare la connessione tra la verità che la rivelazione porta e l'esperienza vitale di ogni uomo.

Il testo che il lettore si accinge ora a meditare non poteva e non può essere ritenuto un trattato di escatologia per la scuola: l'autore non si preoccupa di giustificare con referenze scritturistiche e magisteriali le considerazioni che propone; il suo argomentare è più allusivo che logicamente stringente. Il guadagno che se ne ricava è tuttavia grande: sbarazzato il campo dall'illusione di poter e voler sapere troppo, si giunge a sapere l'essenziale, cioè che il nostro compimento fonda una vita in speranza anche in tempi di angustia.

Guardini a proposito dell'esperienza dalla quale è nato questo libro annota: «Qui sperimentai nel modo più intenso [...] la forza della verità. Quanto grande, quanto originario fosse e quanta potenza sulla vita avesse il messaggio cristiano-cattolico, mi è toccato di riscontrare raramente come in quelle sere. Talvolta avveniva come se la verità stesse dinanzi a noi come un essere concreto».

Né poteva essere diversamente, dato che per Guardini la verità è la persona stessa di Cristo.

Di questa verità parla anche questo libro. Ed è perciò che è in grado di infondere speranza.

Giacomo Canobbio

Le cose ultime

Prefazione

L'esistenza si attua nel tempo. In questa dimensione temporale si evidenziano in forma decisiva tre elementi: l'inizio, la fine e l'attimo transeunte. Inizio e fine delimitano la figura complessiva dell'esistenza; nell'attimo essa si concentra, si accosta al vivente e gli si affida, ricevendo dalla sua libertà il significato durevole. Se si comprendono questi tre elementi secondo il messaggio cristiano, risultano i concetti fondamentali di una dottrina cristiana del tempo dell'esistenza. L'inizio: come incomincia l'individuo, e come è incominciato il mondo in cui vive l'individuo e che in questi trova compimento. La fine: come si concluderà la vita dell'individuo e come si concluderà il mondo, che è ordinato all'uomo. Infine l'attimo: come il tempo che passa, e con esso l'esistenza nella sua irripetibile unicità, sono affidati all'uomo; e ancora, l'esistenza dell'individuo e del mondo che esiste in virtù dell'individuo. Volendo introdurre e mantenere la terminologia tradizionale, chiamiamo le tre parti della dottrina cristiana del tempo dell'esistenza «protologia», «escatologia» e «kairologia».

Questo volume tratta delle «cose ultime»; tenta di fornire un abbozzo della dottrina sulla fine e su ciò che avverrà alla fine: la morte, la resurrezione, la purificazione dopo la morte, il giudizio e l'eternità.

Ho detto che si tratta di un abbozzo, eppure non è esatto, poiché il mio tentativo non prende in considera-

zione tutti gli aspetti, ma solo quelli utili a chiarire meglio l'oggetto della nostra attenzione. L'escatologia cristiana parla di cose in parte lontanissime dalla sensibilità moderna; la scena del mondo e il sentimento della vita sono mutati, generando a questo proposito molte questioni e resistenze. Pertanto non ho mirato a fornire una trattazione completa, ma a instaurare il rapporto fra la dottrina sovratemporale della rivelazione e la nostra condizione spirituale.

Berlino, Avvento 1940

Il testo della seconda edizione ha subito una rielaborazione accurata, che tuttavia non ne ha alterato l'impostazione.

Monaco, Avvento 1948

I. La morte

1. *La tesi cristiana*

Argomento di questo breve capitolo introduttivo è la dottrina cristiana sulla morte, tema vasto e difficile da trattare in modo esauriente. Quindi sarà opportuno evidenziare fin d'ora gli aspetti per i quali la concezione cristiana della morte si distingue più nettamente dalle interpretazioni comuni.

Nella lettera ai Romani Paolo dice: «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché [in quel primo] tutti hanno peccato» (*Rm* 5, 12)¹. Il lettore d'oggi è incline anzitutto a fornire del passo un'interpretazione più generale, di tipo etico: il primo uomo ha peccato, recando grave danno a se stesso e alla sua discendenza. Oppure ne dà una lettura genericamente religiosa: l'uomo si è allontanato da Dio e ha distrutto la vita dell'anima, o qualcosa di simile. In verità l'affermazione ha un senso preciso. Ciò risulta con particolare evidenza se la si pone a confronto con quell'altro passo importante sulla morte che si legge nel secondo capitolo della Genesi: «Il Signore Dio prese l'uomo e lo pose nel giardino di Eden, perché

¹ L'espressione tra parentesi è dell'Autore. Così pure nelle citazioni successive [*N.d.T.*].

lo coltivasse e lo custodisse. Il Signore Dio diede questo comando all'uomo: Tu potrai mangiare di tutti gli alberi del giardino, ma dell'albero della conoscenza del bene e del male non devi mangiare, perché, quando tu ne mangiassi, certamente moriresti» (vv. 15-17). Nella parola dell'apostolo continua quella della Genesi; entrambe affermano la stessa cosa: secondo le intenzioni originarie del Creatore l'uomo non avrebbe dovuto morire.

Al lettore moderno la tesi appare anzitutto semplicemente assurda. La scienza gli ha insegnato a considerare la morte come una necessità naturale, che viene quindi recepita come un aspetto proprio dell'essenza della vita. In questi ultimi decenni è successo qualcosa su cui molto ci sarebbe da dire, e che si potrebbe definire addirittura una capitolazione di fronte alla morte. Tale obiezione è legittima, poiché ciò che è contenuto nella rivelazione è sì un mistero, ma non un'assurdità. È verità divina che trascende la nostra ragione, ma è comunque verità. La coscienza non deve mai avere l'impressione che l'autorità divina costringa la conoscenza naturale ad accettare un nonsenso, ma deve sentirsi innalzata a un senso certamente misterioso, eppure autentico e superiore.

La morte è la realtà ultima della vita umana; ma per il vivente la realtà ultima è essenziale. La nostra esistenza è costituita da una concatenazione di eventi, in cui la fine è parte del tutto. Questa fine non è come le ultime gocce di un recipiente, dopo le quali non stilla più nulla; al contrario essa determina ogni atto precedente. Dice un proverbio: «tutto è bene ciò che finisce bene». Inteso superficialmente significa che se la fine è buona, tutto si aggiusta. Inteso seriamente significa che una buona fine è tale in forza del tutto, e nella buona fine il tutto acquista validità definitiva. Solo le ultime note restituiscono la

melodia in tutta la sua presenza; solo l'epilogo del dramma pone la personalità del protagonista in piena luce; così è la morte, che porta a compimento la vita dell'uomo – nel bene o nel male. E allora come può dire Paolo che senza il peccato non vi sarebbe stata morte?

Occorre rispondere anzitutto che una fine ci sarebbe sicuramente stata. La forma della vita avrebbe avuto la sua conclusione, ricevendone validità definitiva; ma questa fine non sarebbe stata la morte che oggi conosciamo.

2. *Il fenomeno della morte e il suo significato naturale*

Come deve essere? La morte, lo ripetiamo, non è solo connessa con la vita come l'epilogo di un brutto dramma che può concludersi in un modo o nell'altro, ma consegue dal corso della vita e dalla sua più intima struttura. A ben considerare, la morte non si colloca solo alla fine della vita, ma la accompagna per tutta la sua durata; e infatti «la vita» è stata definita quel movimento che porta alla morte. Come supporre dunque che non sia necessaria? Per fornire una risposta pienamente significativa, occorre prendere coscienza dell'evento che chiamiamo «morte» in tutta la sua portata.

Essa trova la sua prima manifestazione in ciò che con un termine improprio si potrebbe definire morte fisica. Tutto, anche il mondo inanimato, consiste in forme, poiché ogni qualità o atto è calato in una forma; ma ogni forma decade. Alcune, come le onde, sono fugaci; altre, un cristallo, una montagna, un corpo celeste, hanno lunga durata; ma prima o poi tutte si dissolvono.

È solo per il vivente che la parola acquista il suo vero senso. Morte biologica significa che le forze a sostegno della struttura e dell'autoconservazione dell'essere vi-

vente cedono, le scorie non vengono più eliminate, non esiste più un'opposizione efficace agli antagonisti. La morte è così il risultato finale di una trasformazione nell'economia interna dell'essere vivente, che era già cominciata nello stato iniziale.

Si può parlare anche di una morte psicologica. Un uomo può sì resistere alla morte – non può che essere così per il vivente –, ma questa resistenza non nasce più dal profondo dell'animo. In fondo costui non vuole più vivere, non gioisce più dell'esistenza. Non vale più la pena di vivere. Ma anche questa conclusione si era venuta preparando fin dall'inizio, perché lo spirito muore continuamente. Quel tutto vitale che si chiama «infanzia», per esempio, finisce e cede il passo alla giovinezza; la quale a sua volta si conclude con la maturità. La vita nel suo complesso non è una linea uniforme, ma consiste in fasi diverse, conchiusse in se stesse, ognuna delle quali trascorre per far posto alla successiva; tanto che a volte noi stessi non siamo in grado di immedesimarci nel nostro passato. Oppure andiamo alla ricerca di qualcosa che ci era caro – un paesaggio, un libro, una persona –, e ci accorgiamo che non comunica più nulla alla nostra sensibilità. Anche in questo caso è morto qualcosa. Un'idea che ci entusiasmava può perdere la sua intensità luminosa; un impulso che ci sollecitava può affievolirsi. Da un esame più attento emerge la contraddittorietà del rapporto che l'uomo ha con la vita, in cui coesistono il desiderio di conservazione e di morte. Quest'ultimo è sempre attivo e si manifesta nell'inesplicabile inclinazione a causare dolore a se stessi, a estraniarsi dagli altri, a compromettere il proprio lavoro, ad assumere atteggiamenti difficilmente comprensibili. Il germe di questa morte è nello spirito, e la sua forza di penetrazione dipende dalla resistenza interiore.

Infine, ciò che potremmo definire morte biografica. Ogni vita umana è fondata su determinati scopi. Ma può accadere che questi si esauriscano senza che ne subentrino altri. Un esempio: una donna mette su casa e ha dei figli. I figli crescono, lasciano la famiglia d'origine per fondarne una propria. La donna non è più indispensabile alla sua casa, e tuttavia non è in grado di crearsi una nuova sfera d'azione, né di compensare l'inoperosità esteriore con l'attività interiore: la sua vita allora è biograficamente finita. La fase si è conclusa; non resta che rassegnarsi alla situazione. Un altro esempio: un uomo ha investito tutto nella sua attività – se stesso e i suoi averi –, ma viene il giorno in cui, proprio per il bene di quell'attività, deve ritirarsi e cedere il passo a chi più di lui potrà giovare all'impresa. Se non troverà più nulla per cui valga la pena di ricominciare, o che possa dare alla sua inattività un senso umano-spirituale, anche la sua vita sarà biograficamente conclusa, per quanto possa ancora durare nel tempo.

Molto rimarrebbe da dire a proposito della morte; ma sono sufficienti queste considerazioni a dimostrarne l'importanza per l'esistenza nel suo complesso, e a testimoniare la presenza in ogni momento dell'esistenza medesima. Come si confronta l'uomo con la morte?

Le risposte sono molteplici. In primo luogo quella positivista, di coloro che considerano i fatti, risposta che emerge soprattutto dalle rappresentazioni del mondo elaborate dalle scienze naturali e dalla tecnica. Secondo quest'interpretazione, il morire è un evento naturale. L'uomo è un essere vivente, come tutti gli altri, sebbene strutturato a livello superiore. Ma ogni vivente è destinato a perire, e quindi la morte rientra nell'ordine delle cose. L'uomo deve riconoscere e confrontarsi con questa realtà immutabile come meglio può; con

nobiltà d'animo, coraggio o rassegnazione, ma comunque con dignità.

A questa risposta si contrappone quella dell'idealismo. Ciò che essa esprime è più un sentimento che un pensiero, difficile da manifestare a parole. Ricorre soprattutto nella tragedia classica. Il protagonista ha vissuto, ha lottato, ha sbagliato, ha sofferto, e la sua fine è segnata dalla grandezza. Ora, si ha la sensazione che in questa fine venga espiata la colpa. Si schiude un orizzonte luminoso. Ciò che doveva dissolversi si è dissolto, l'essenziale rifugge in un'aura d'immortalità. Il fulgore non consente di avvicinarsi troppo. Deve rimanere nell'indeterminatezza. Secondo la cultura classica, una vita nobile e una nobile opera non possono perire. Tuttavia la risposta al come e al perché è generica, e talvolta si invoca una fede che forse neppure la cultura classica stessa prende troppo sul serio.

C'è una terza risposta: tutto ha fine, anche la vita, ed è giusto così. Voler vivere oltre la fine non solo è folle, ma vile e scorretto. È proprio la crudeltà della fine che conferisce grandezza e splendore a tutto ciò che la precede. Anzi, la morte è la vita stessa, il rovescio, il moto contrario, il culmine e il superamento di questa. La si padroneggia accettandola con risolutezza, anzi con fervore dionisiaco, e «vivendola» come ultimo adempimento della vita.

Alla nostra sensibilità tutte queste risposte appaiono errate. Non riflettono la realtà nel suo complesso, ma sempre solo alcuni aspetti. Non ne colgono l'essenza, ma la eludono, deviando in un'obiettività apparente o in una falsa spiritualità o in un'entusiastica esaltazione della vita. La verità è diversa. Non la morte, bensì la vita è la cosa ultima.

Tale consapevolezza si manifesta nelle risposte che le

religioni dei diversi popoli hanno dato nelle varie epoche. Eccetto una – il buddhismo nella sua forma meridionale – tutte sembrano rispondere al problema della morte con il concetto di eternità. Tuttavia, se esaminata con maggiore attenzione, questa «eternità» significa che ciò che prima era limitato nel tempo, ora continua all'infinito. Molto, esse dicono, è caduco nell'uomo: tutto ciò che è connesso con il corpo naturale e con la realtà immediata delle cose perisce. Ma nell'uomo c'è anche qualcosa di immortale: la sua forma essenziale, l'io nascosto, l'«anima». L'anima è diversa dal corpo naturale e dalle realtà tangibili, è semplice, indistruttibile, dotata di misteriosa potenza. Abbandona lo spazio dell'esistenza terrena, entra in una sfera di orrore assoluto per ricevere una nuova vita, quella definitiva, sottratta alla morte.

Nonostante gli assertori delle tesi precedenti rivendichino la superiorità di esse, quest'ultima risposta è di tutt'altra portata. È molto più consona all'intima coscienza dell'uomo, e ben diversamente si attaglia alla realtà dell'esistenza. A un esame più attento se ne coglie la sottile influenza sulle risposte apparentemente scientifiche o filosofiche, alle quali conferisce forza e credibilità. Infatti ciò che consente al positivista, all'idealista, a colui che ha una concezione tragica della vita di mantenere la propria convinzione – posto che si tratti davvero di una convinzione di cui essi non si limitano a parlare e a scrivere, ma per la quale vivono e muoiono –, è la celata speranza di una vita misteriosamente duratura.

La risposta religiosa viene data in modi diversi ed è accompagnata da concetti diversi di carattere metafisico o mitologico, che, a un'analisi attenta, evidenziano un elemento comune: rinunciano al corpo ed equiparano il superamento della morte e l'immortalità dell'anima. In

uno stadio molto primitivo forse non è ancora così, e quelle locuzioni che siamo abituati a rendere con la parola «anima», in realtà indicano qualcos'altro: un duplicato dell'essere umano nel suo complesso, corpo, averi e posizione nel mondo; un misterioso altro lato dell'essere. Tuttavia questo concetto muta col tempo, evidenziando la differenza tra anima spirituale e corpo. È l'anima che supera la morte ed è portatrice di senso eterno.

Il cristianesimo non pensa così. Non sono diverse neppure le moderne concezioni «spiritualizzanti» o «interiorizzanti». Ciò che interessa non è l'«anima» o lo «spirito», ma l'uomo. L'anima avrà una fine o vivrà in eterno? Non è su questo che verte il problema della morte, bensì sulla presenza della morte nella vita dell'uomo concreto: se essa sia una necessità di natura, o solo di fatto, e quindi superabile. Domanda alla quale il messaggio cristiano dà quella risposta singolare, inquietante, provocatoria, eppure toccante nella sua speranza così gravida di mistero, di cui si è parlato all'inizio.

3. *La morte e il peccato*

Secondo la dottrina cristiana, la morte non è per l'uomo un fatto ovvio né una necessità di natura, quanto piuttosto la conseguenza di ciò che non doveva accadere e che si sarebbe potuto evitare, come si evince dai passi della lettera ai Romani e della Genesi che abbiamo citato. Volendo esprimere questo concetto con la massima precisione, possiamo dire che la morte dell'uomo non è parte integrante del suo essere, ma la conseguenza di un atto. Non ha un carattere «naturale», ma «storico».

Questa dottrina presuppone un'idea dell'uomo, il cui

essere non si può esprimere solo facendo ricorso al concetto di natura². Per gli animali è possibile. Ogni animale ha «una natura»: essa racchiude tutto ciò che è parte del suo essere, e secondo le sue leggi si susseguono le fasi di crescita, maturazione, decadenza e morte, portando a termine un ciclo in sé compiuto. Non è così per l'uomo. La sua esistenza non si realizza nello sviluppo e nel compimento di una «natura» ma nell'attuarsi di una «storia», in quanto egli incontra ciò che esiste al di fuori di sé, prende posizione, prova, agisce e crea. In quest'incontro si definisce di volta in volta il suo essere. La «natura» dell'uomo è sia risultato sia presupposto dell'incontro. La sua pienezza non è all'inizio, ma alla fine. La forma dell'esistenza umana non scaturisce da se stessa, per ritornare infine in se stessa. La figura che ne rappresenta il carattere non è il cerchio chiuso in se stesso, bensì l'arco proteso verso ciò che gli viene incontro. Ma non come accade per gli animali, sebbene anch'essi vivano in rapporto d'interdipendenza con le realtà circostanti. Queste sono solo il loro ambiente, la proiezione, la forma allargata di sé, a meno che non si voglia affermare che quella forma, di cui si tratta, è un tutto costituito dal singolo essere e dall'ambiente. In ogni caso il tutto è determinato fin dal principio, è naturale; l'uomo invece ha vera capacità d'iniziativa. È padrone delle sue azioni e orientato verso l'esterno in un modo proprio a lui solo. Egli è l'unico capace di realizzare l'incontro in cui continua a perfezionare se stesso.

Ma l'incontro decisivo è quello con Dio, poiché Dio è

² Cfr. R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre vom Menschen*, Würzburg 1962⁵ (ora in R. Guardini, *Werke*, Mainz-Paderborn 1988) [tr. it. in *Scritti filosofici*, a cura di G. Sommovilla, Milano 1964, 2 voll.].

il reale per definizione, ciò che ha valore per essenza. Solo in questo incontro, se vissuto correttamente, l'uomo diventa quell'essere che il suo Creatore ha voluto.

Secondo la dottrina della Sacra Scrittura l'uomo fu creato nella perfezione, ma con questa perfezione fu messo alla prova. Il paradiso di cui parla la Scrittura rappresenta l'espressione di quella perfezione; l'albero del paradiso è la forma in cui si manifesta la prova. Se l'uomo avesse osservato il divieto di mangiare dei suoi frutti, sarebbe stato pronto a protendere l'arco della sua esistenza verso Dio, in obbedienza e con ardimento. Se avesse superato la prova, se avesse fondato la propria vita sul comandamento divino nell'obbedienza e con la magnanimità che nasce dalla fede, la morte non sarebbe entrata nella sua esistenza.

Questa dottrina costituisce la prova decisiva dell'atteggiamento che l'uomo assume nei confronti della rivelazione: se egli le attribuisca solo un valore generico, di consolazione religiosa e di edificazione morale, oppure ne riconosca l'importanza rivoluzionaria. Le prime parole dell'annuncio di Gesù sono: «Il regno dei cieli si è fatto vicino, cambiate modo di pensare e credete al vangelo» (Mt 4, 17). L'esortazione a «cambiare modo di pensare», a convertirsi è intesa, e per ora a ragione, in senso morale: chi ascolta deve allontanarsi dal male per volgersi al bene; rinunciare alla propria volontà corrotta e assecondare la santa volontà di Dio. Ma questo è solo l'inizio della conversione. D'ora in avanti essa deve estendersi alla vita nella sua interezza, anche alla vita della ragione. Anche la ragione deve convertirsi, mutare il proprio atteggiamento. L'uomo deve ammettere di aver costruito la rappresentazione del mondo e di se stesso in base alla propria volontà. Deve riconoscere la

vera natura della rivelazione: in essa Dio, che è più grande del mondo, il solo che realmente è e vale, si erge dinanzi all'uomo e lo chiama a stabilire un rapporto superiore a tutto ciò che sarebbe possibile in virtù dell'uomo stesso o del mondo. Fede significa riconoscimento e accettazione di questo. Da tale atteggiamento nasce una nuova immagine dell'esistenza: la conversione dello spirito si attua nell'adesione ad essa. Con questa è connessa anche una nuova immagine dell'uomo: egli non è più un semplice essere vivente come tutti gli altri, fondato sulla propria natura e limitato entro i suoi confini: la sua esistenza è tale che si realizza a partire da Dio e verso Dio. E poiché una realtà è tanto più minacciata quanto più alto è il suo livello, questa esistenza umana correva un gravissimo rischio.

L'uomo non ha superato la prova. Non ha voluto protendere l'arco. Ha voluto «essere come Dio», cioè esistere per se stesso e in se stesso. Così l'arco si è spezzato, e la frattura si è manifestata nella morte.

Anche se l'uomo non avesse peccato, la sua vita sarebbe finita, in quanto apparteneva al tempo; ma questa fine non sarebbe stata la morte che noi conosciamo. Non sappiamo come si sarebbe configurata, poiché non è avvenuta. Possiamo solo dire che quella fine sarebbe stata al contempo un principio, un passaggio, una trasformazione.

Ma poiché il primo uomo ha peccato perdendo la grande opportunità della sua esistenza, il suo atto è stato determinante per tutti. Non c'è alcuna ingiustizia in questo, contrariamente a quanto sostiene l'individualismo. L'uomo moderno ne ha coscienza, poiché comincia ad avere una consapevolezza più profonda dei rapporti del singolo. Il primo uomo non era solo il numero iniziale della serie degli uomini, ma il capostipite della stirpe;

recava in sé il tutto, e la sua scelta ha segnato il destino di questo tutto. Con il suo atto ha avuto inizio la storia dell'uomo. La quale, come dice Paolo, soggiace al peccato e alla morte: «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché [in quel primo] tutti hanno peccato» (*Rm* 5, 12)³.

4. *La morte e la redenzione*

Questa è la risposta del cristianesimo al problema della morte: ardità, inquietante, provocatoria. Per accettarla occorre veramente una conversione dello spirito; ma se ciò accade, se lo spirito l'accetta, anche l'esistenza naturale è investita della sua luce. La rivelazione viene da Dio e deve essere accolta nella fede; essa illuminerà allora anche ciò che si presenta ai nostri occhi. Esperienze non chiarite, conoscenze che non potevano farsi strada nell'interpretazione che l'uomo fornisce del mondo, ora ottengono giustizia. Alla dottrina che la morte non deve esistere, la ragione moderna risponde istintivamente con stupore o ironia. Ma questa è solo la prima reazione; se la sua coscienza della verità è vigile, ammetterà di aver già provato sensazioni analoghe.

Nell'uomo, infatti, è vivo il desiderio di contrastare la morte; esso non rappresenta solo quell'istinto di difesa della vita insito anche negli animali, ma la ribellione dello spirito, incapace di comprendere il senso della

³ Cfr. a questo proposito e per quanto segue: *Der Anfang aller Dinge. Meditationen über Genesis, Kapitel I-III*, Würzburg 1965², in particolare pp. 86 ss. (ora *Der Anfang aller Dinge. Weisheit der Psalmen*, in R. Guardini, *Werke*, Mainz-Paderborn 1987, pp. 79 ss.).

morte e pertanto di accettarne l'evento. Tale ribellione non significa nemmeno che l'uomo s'illuda sulle necessità biologiche o di altra natura; significa invece che egli avverte il disordine della realtà, secondo la quale deve sopraggiungere la morte. La ribellione non è indicativa neppure di viltà o indisponibilità a mettere in gioco, se necessario, la propria vita. L'uomo può essere coraggioso o pronto a ogni sacrificio, anche a quello della vita; tuttavia deve conservare quest'impulso di ribellione alla morte in quanto tale.

Accade di sentirsi dire o di leggere in poesia che un uomo avrebbe affrontato la morte con animo tranquillo o in preda all'ebbrezza o con solennità e comunque sempre con intima convinzione. Ma chi veramente sa qualcosa della vita e della morte, si rifiuta di crederlo. La morte può essere affrontata con calma, con coraggio, con serenità, con entusiasmo, questo sì. Affrontare la morte con dignità è uno dei compiti più alti assegnati all'uomo. Sacrificare la vita per una nobile causa o per una persona amata è segno di somma nobiltà d'animo. Ma la domanda che ci poniamo è un'altra: se con serenità e maturità di giudizio si possa accettare la morte come evento in sé dotato di senso. Non si può. Il pane, la luce, la verità, l'amore sono in sé dotati di senso – la morte dell'uomo no.

Il cristianesimo sa che la morte in sé e in quanto tale – non la fine – non ha un senso proprio, e giustifica la ribellione ad essa. Ma al contempo ne riconosce la realtà e le conferisce tutta la sua asprezza. Respinge ogni tentativo di attenuare tale asprezza mediante una visione dionisiaca della vita o la nobiltà dei valori, per i quali la vita può essere sacrificata. La morte non è «l'intima rovina della terra» di Rilke, né il culmine della vita intravisto da Hölderlin, ma l'aspra fine. Non nasce da una necessità

intrinseca all'esistenza umana, ma dal peccato – il peccato di tutti, che è anche il peccato di ognuno –, e morire bene significa prenderne coscienza e pagare il proprio debito.

Questa è la prima cosa. Ma il cristianesimo non si ferma qui. Nella succitata lettera ai Romani si legge: «Infatti se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo di uno solo, Gesù Cristo. Come dunque per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna [e la morte], così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà la vita. Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (*Rm* 5, 17-19).

Con la morte di Cristo, la morte ha subito una trasformazione radicale. La morte di Gesù è stata reale e aspra come nessun'altra, poiché la morte è tanto più morte, quanto più alta è la vita a cui essa pone fine. Cristo è morto come nessun altro, poiché la sua vita è stata vitale e luminosa come nessun'altra. Questo è vero; ma è anche vero che, ogni qual volta Gesù parla della sua morte, aggiunge che risorgerà; così dice durante l'ultimo viaggio a Gerusalemme: «Da allora Gesù cominciò a dire apertamente ai suoi discepoli che doveva andare a Gerusalemme e soffrire molto da parte degli anziani, dei sommi sacerdoti e degli scribi, e venire ucciso e resuscitare il terzo giorno» (*Mt* 16, 21). La morte che dovrebbe succedere al peccato, se ci si fermasse a questa connessione, la morte pura e semplice non esiste nella concezione che Gesù ha della vita. La sua morte è stata il passo

che la vita ha compiuto per lasciare la dimensione temporale e accedere all'eternità. E non solo l'anima, ma l'essere umano nella sua interezza. Perché dopo la morte egli è risorto a nuova vita.

Alla sensibilità moderna la parola della resurrezione risulta estranea quanto il fatto che la morte non sia necessaria. È presente nella nostra lingua come erede di una credenza antica, ma ha assunto un significato diverso. Nel linguaggio corrente il termine «resurrezione» indica il ritorno primaverile della vita dopo i rigori dell'inverno, o il nuovo impulso che l'uomo avverte dopo una pausa interiore. La «resurrezione» è un momento della vita, l'ascesa da una precedente depressione. La dottrina cristiana della resurrezione di Cristo e dell'uomo redento per suo tramite non ha nulla a che vedere con tutto questo. Ha un significato diverso, più preciso e straordinario. Insegna che dopo la morte Cristo si è innalzato a nuova vita, umana nella potenza del Dio vivente; non solo la sua anima era immortale e nell'eternità ha ricevuto uno splendore divino; non solo la sua figura e il suo annuncio sono diventati forza generatrice di vita nei cuori di coloro che credevano in lui: dopo la morte il suo corpo è tornato a nuova vita, a un livello superiore; per virtù dello Spirito Santo la sua anima ha compenetrato e trasformato il corpo; egli è entrato nello splendore eterno nella pienezza del suo essere teandrico. Questa dottrina non è il finale di una leggenda che esalta il protagonista, né la mitica edificazione postuma di una vita trascorsa in modo puramente umano: è assolutamente originale. Nell'insieme del Vangelo l'annuncio della resurrezione di Cristo è fondamentale quanto quello della sua morte redentrice; il fatto che sia risorto è fondamentale quanto il fatto che sia vissuto. A questo pro-

posito Paolo non lascia adito a dubbi: «Ma se Cristo non è resuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede... Se Cristo non è risorto [e mediante lui anche noi risorgiamo] ..., se noi non abbiamo che questa vita [terrena] e poniamo la speranza in Cristo soltanto in essa, siamo da compiangere più di tutti gli uomini» (1Cor 15, 14-19). Senza la resurrezione di Cristo non esiste cristianesimo. Se il cristianesimo fosse privato della resurrezione, colui al quale la consequenzialità del ragionamento appare irrinunciabile sarebbe «da compiangere più di tutti gli uomini».

Con la morte e la resurrezione di Cristo la morte ha cessato di essere solo morte, la pura esecuzione della giustizia divina, la fine aspra, oltre la quale non resta che un'«indistruttibilità dell'anima». La morte di Cristo le ha conferito un altro carattere, il quale non per la forma, ma per il senso ne fa ciò che avrebbe dovuto essere la fine del primo uomo: il passaggio a una vita nuova, eterna e umana al contempo.

La morte di Cristo fu subita per noi, e da allora è presente nel mondo – che esso lo voglia o no – come un fatto, il fatto per eccellenza, insieme all'incarnazione e alla resurrezione. L'uomo ha la possibilità di credere a questo fatto rivoluzionario, può parteciparvi. È la sua redenzione: «Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?» esclama Paolo (1Cor 15, 55). Il «pungiglione» è il carattere che la morte assume se è solo la conseguenza del peccato, la fine pura e semplice. Questo carattere è cancellato, oggettivamente e per tutti; e può essere cancellato per il singolo, quando egli entra nella comunione di fede con Cristo. Nella stessa lettera si legge: «Ora, invece, Cristo è resuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo

verrà anche la resurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» (1Cor 15, 20-22). La lettera ai Romani sonda ancor più profondamente il mistero: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu resuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (Rm 6, 3-4). Già adesso, nella misura in cui la nuova vita, che comprende corpo e anima, si desta in noi in virtù della fede e del battesimo; in futuro, in tutta la sua pienezza e completezza, quando si manifesterà trionfante nella resurrezione.

Si è verificato un cambiamento fondamentale. Ciò non significa che si sia trovato un rimedio alla morte; sarebbe magia. Né che sia stata concepita una nuova etica della morte, il che rappresenterebbe solo un progresso in direzione di un comportamento umano più nobile. La realtà della morte rimane; ma essa è entrata in un nuovo rapporto con la vita, è diventata passaggio a una vita nuova, piena come quella di Dio, eterna e umana al contempo, poiché ora anche dopo la nostra morte c'è la resurrezione.

5. *Il senso cristiano della morte*

Che cos'è dunque la morte dal punto di vista cristiano?

Chi muore subisce l'estrema conseguenza del peccato; si assume la piena responsabilità dell'agire umano, si fa carico della verità e del giudizio. E tuttavia non indifeso e disperato, ma accolto nella redenzione, opera dell'amore divino. Ora la morte non è più solo l'evento

oscuro e terribile che porta il peccato alle estreme conseguenze: essa consente all'uomo di partecipare alla trasformazione con la quale la magnanimità di Dio ha convertito la fine in un nuovo inizio, in passaggio alla vita nuova.

Ritorna l'arco di cui abbiamo parlato. In Cristo è ripristinata la natura umana che tende a Dio e viene da Dio. Ed è ripristinata in una forma nuova, straordinaria, nella forma dell'incarnazione del figlio di Dio. Anche noi dobbiamo nella fede partecipare di questa forma; non per diritto, bensì per grazia. Ma veramente; poiché, come ripete Paolo, l'esistenza cristiana è un vivere di Cristo nell'uomo e dell'uomo in Cristo. In Cristo l'arco si protende di nuovo per ciascuno di noi; ma la morte è l'oscurità che l'arco attraversa.

La nuova vita che deve venire dopo la morte non è la semplice sopravvivenza dell'anima, che è spirituale e per questo indistruttibile. La morte sarebbe in tal caso ciò che pensava Platone: la liberazione dai confini e dai gravami del corpo verso la libertà di un'esistenza puramente spirituale. Il significato di ciò che Cristo ha raggiunto e annunciato è diverso, di grandezza divina e nello stesso tempo familiare al nostro intimo: la salvezza non solo dell'anima, ma dell'uomo; il rinnovamento dell'uomo in virtù della potenza creatrice di Dio. Ma la morte garantisce la serietà della salvezza e del rinnovamento, perché senza di essa il contenuto dell'annuncio sarebbe fantasia. Con la sua morte Cristo ha posto le basi del rinnovamento nella realtà; la nostra morte è il modo in cui noi ne diventiamo partecipi con sincerità.

La nuova vita che deve venire dopo la morte non è il prolungamento della vita terrena nell'aldilà; non è la semplice realizzazione della volontà di vivere originaria.

In tal caso la morte non sarebbe che il passaggio da una forma di vita all'altra, una trasformazione in virtù delle leggi intrinseche che la determinano – così come il fenomeno per cui la farfalla esce dalla crisalide che si disgrega. Ciò che Cristo ha realizzato e annunciato non è necessità di natura, ma grazia. La nuova esistenza procede come dono dalla libera azione creatrice di Dio, ma appunto per questo anche come realizzazione dell'uomo, il cui mistero consiste proprio nel fatto di esistere, in fondo, non in virtù della legge, ma dell'incontro con Dio e con il suo amore libero e gratuito. La morte è la rigida barriera che impedisce a questa libertà d'amore di diventare arbitraria. La morte di Cristo è la serietà del Dio che ama; la nostra morte è la serietà dell'uomo amato da Dio.

La nuova vita che dovrà seguire la morte affonda le proprie radici nel rapporto personale con Cristo. È difficile spiegare la differenza. Concetti e parole devono assumere un nuovo carattere. Ciò che sta «al di là» della morte non costituisce una moltiplicazione esponenziale di ciò che sta «al di qua»; non è il semplice riflesso di un pensiero eterno, non è il dischiudersi e il parteciparsi della profondità divina o di qualcosa di simile, ma si fonda sulla persona di Cristo. La vita eterna è una partecipazione al compimento della sua vita, nella quale egli è entrato attraverso la sua morte.

La vita eterna è possibile perché egli ci ama e ci accoglie nel suo amore. Quella vita è elargita e conservata perché egli ci dona la comunione dell'amore. Per amore, con la redenzione si è fatto carico del nostro destino. Per lo stesso amore ci rende partecipi del suo. Nel mistero della fede e della rinascita noi diventiamo partecipi del compimento della vita, della morte e della resurrezione di Cristo.

La morte è così l'ultima impresa rischiosa che l'uomo affronta, guidato da Cristo verso la grande promessa. La morte di Cristo è insita in tutta la pena e la devastazione, in tutto l'abbandono e il tormento che la morte può significare – ma questo è il rovescio visibile di quel tutto, il cui diritto si chiama resurrezione.

II. La purificazione dopo la morte

1. *La dottrina della Chiesa*

La morte pone fine al tempo della decisione e dell'azione. La vita vissuta porta in sé le decisioni prese, e le azioni e le opere che ne sono derivate. L'uomo esce dalla limitatezza dell'esistenza terrena per comparire dinanzi a Dio e subire il suo giudizio.

Dio è buono. È il bene stesso. Il bene non è un criterio al di sopra di tutto, e quindi anche al di sopra di Dio, ma è solo un nome di Dio. Quando il giovane ricco chiama Gesù «maestro buono», egli risponde: «Perché mi chiami buono? Nessuno è buono, se non Dio solo» (Mc 10, 18). Il bene è semplicemente Dio, e la sollecitazione al bene è la sua volontà di vita. Questa volontà si rivolge a noi e chiede di essere compiuta.

La volontà si compie anche nella natura muta, ma per necessità, perché in quest'ambito la volontà si esprime nelle leggi in virtù delle quali la stessa natura esiste. Nella misura in cui l'uomo è natura, questo avviene anche in lui; ma l'uomo è anche persona, e la volontà divina del bene si rivolge alla persona chiedendole di compierla liberamente. Per lei la volontà di Dio non può diventare coercizione. Ha validità assoluta, ma lascia spazio alla scelta. Impegna, non costringe. La presenza della volontà buona di Dio nel mondo è un fatto singolare. Essa è la realtà più alta, più santa, l'Uno e il

Tutto, e il mondo acquista il suo pieno senso nel compimento della volontà divina. Dio vuole che si compia, lo vuole con serietà eterna, ed è onnipotente. Ma non può imporre il compimento, perché esso può avvenire solo liberamente. Il Signore del mondo è misteriosamente debole nell'ambito della sua storia. Egli può solo comandare, chiedere, ammonire, sollecitare con amore, affinché l'uomo riconosca e compia la verità, cosa da cui dipende la sua salvezza; quanto al resto, Dio 'deve' lasciar spazio alla libertà.

Dopo la morte non è più così. La storia esce dalla sua limitatezza. Cessa la possibilità di scelta. Avvenimenti e azioni hanno fine. Dio si fa incontro all'uomo nel suo santo essere originario. In lui il bene sommo e la potenza irresistibile sono una cosa sola. Con serietà divina egli vuole che il bene si compia: così lo sguardo che rivolge all'uomo diventa giudizio, e il giudizio condizione della sua realtà e forma del suo destino eterno. Questo significano le parole: Dio giudica¹.

Questo giudizio è definitivo, perché è verità. E in fondo ha solo due forme: accoglienza o rifiuto.

Gli antichi lo hanno compreso senza difficoltà, poiché sapevano distinguere ciò che è definitivamente serio da ciò che non lo è. Tale dottrina risulta estranea e dura all'uomo moderno, che si è abituato a considerare il mondo con estrema serietà e ad applicare criteri severissimi all'ordinamento delle realtà terrene; per questo l'eternità e il destino eterno hanno perso importanza, e

¹ Cfr. R. Guardini, *Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins*, München 1956⁴, pp. 243 ss. [tr. it., *Libertà, grazia, destino*, Brescia 1956].

sono stati confinati in una penombra che si ama definire timore reverenziale, ma che sarebbe più corretto chiamare indifferenza e viltà. È sconcertante osservare ciò a cui l'uomo moderno attribuisce importanza e ciò che trascura. A volte pare che le cose abbiano per lui un peso tanto minore quanto più sono prossime al centro della sua esistenza. La rivelazione dice: la nostra vita così inadeguata ha un senso assoluto, e le azioni terrene decidono dell'esistenza eterna. Questo vuol dire la dottrina secondo cui la sentenza del giudizio porta alla salvezza o alla dannazione.

Queste considerazioni esaurirebbero la trattazione di ciò che segue la morte, se la vita dell'uomo si risolvesse semplicemente nel bene o nel male. Ma non è così. Ogni uomo è un mondo complesso, in cui bene e male coesistono. Il lungo cammino che egli percorre è un susseguirsi di azioni giuste e ingiuste.

Non è possibile operare una distinzione netta: bene e male, giustizia e ingiustizia s'intersecano continuamente, fino a raggiungere le radici più profonde dell'essere. Non si compiono in momenti diversi; il presente reca in sé il passato e continua a vivere nel futuro. Inoltre l'uomo non opera il bene in modo perfetto: egli tenta di raggiungerlo, gli si avvicina e se ne allontana; lotta, vince, soccombe per ricominciare di nuovo. Il suo agire è fluttuante e contraddittorio: come potrà allora sottostare a un eterno sì o a un eterno no? Dio è l'Assoluto, ma anche il Giusto; e non giusto nei confronti dei principi, ma dell'uomo vivente. La sua verità sarebbe offesa, se egli lasciasse sfuggire un male occulto, ma anche se non riconoscesse una buona azione, segreta o impedita. Il giudizio divino è unico, poiché rende veramente giustizia; ma ora come si concilia questa giustizia con un suo

giudizio radicale e definitivo sull'esistenza umana, tanto confusa e complessa?

La Chiesa insegna che il giudizio di Dio sarà irrevocabile nella sua decisione fondamentale, ma che darà all'esistenza umana, così incompleta e confusa, la possibilità di purificarsi. Il tempo, se così si può dire, si allungherà nell'eternità a tal punto da soddisfare la vera giustizia. L'uomo, di cui Dio ha accettato l'intenzione, ma nella cui vita è ancora presente il male, sarà purificato, affinché egli raggiunga una condizione degna dell'eternità.

La Chiesa fonda questa dottrina su alcuni passi della Scrittura: sul passo del secondo libro dei Maccabei (12, 43-45), dove si parla del sacrificio espiatorio per i caduti, perché fossero assolti dal peccato; sul detto di Gesù, che parla di un perdono in questo e nell'altro mondo (*Mt* 12, 31-32); sulla parabola del carcere da cui sarà liberato solo chi avrà pagato tutti i suoi debiti (*Mt* 18, 34). Sul brano della prima lettera ai Corinzi (3, 11-15), dove si afferma che colui che ha agito male in terra si salverà, però come attraverso il fuoco. E su altri passi ancora. La dottrina cristiana ha le sue radici in quell'autocomprensione che è propria dell'esistenza cristiana. Se Dio è tale quale si è rivelato, e se l'uomo è come l'esperienza quotidiana lo mostra, essa sa che la natura umana così confusa deve essere punita.

La fede nella purificazione dopo la morte si esprime soprattutto nella vita pietà ecclesiale. Fin dall'inizio durante la messa si commemorano i defunti, e si prega Dio di accoglierli nella sua comunione². Questa preghiera,

² Un'osservazione in merito alle pratiche devozionali che nascono dal culto dei defunti: il popolo dei credenti – intendendo con questo termine quelle classi e singoli individui, che per l'inquietudine del pensiero e l'indeterminatezza della volontà non si sono ancora svincolati

come altre espressioni di sollecitudine per i morti, presuppone che essi vengano accolti dal divino giudice, ma che si trovino in uno stato di transizione.

dalle radici – si sente profondamente legato ai suoi morti. Il nome con cui li chiama, «le povere anime», esprime intima vicinanza e amorevole sollecitudine. Tale sollecitudine occupa ampio spazio nella sua pietà: se scomparisse, sarebbe come se il contadino abbandonasse i suoi campi per andare a vivere in città. L'uomo colto invece – la parola non vuole essere sprezzante, esprime solo una realtà e un destino – ha perso quella sollecitudine per i morti, e quindi molte idee e tradizioni popolari lo sorprendono. Non è sufficiente constatare che non ha più la forza della fede. La preghiera del popolo per le «povere anime» non è solo «fede» in senso cristiano; in essa si perpetua anche il legame dei vivi con il regno dei morti. Mantenere questo legame non dipende dalla volontà del singolo, ma dall'intensità con cui egli vive i rapporti originari. Non bisogna neanche dimenticare che questo legame conferisce grande profondità all'esistenza, ma rappresenta al contempo una minaccia. Ci sono state epoche in cui i morti apparivano alla coscienza umana più potenti dei vivi. L'uomo colto ha perduto quel legame; per la sua sensibilità i morti non sono reali. La morte è diventata per lui un evento biologico e personale, ormai priva del suo mistero; pertanto il suo rapporto con i morti non è determinato dalle profondità dell'anima, ma dallo spirito e dal cuore, ed egli recepisce il culto dei morti, le immagini e le tradizioni ad esso connesse, come qualcosa di estraneo. Il rapporto con i morti ha sempre rappresentato uno spazio in cui si facevano strada sensazioni istintive, a volte oscure. La morte è sublime, ma anche distruttiva. Desta nell'uomo non solo sentimenti molto seri, ma anche dubbi e incertezze; e alla compassione che l'uomo prova all'annuncio delle pene del purgatorio, si accompagna di frequente una sensazione sgradevole. Basta fare un confronto tra il modo in cui il primo cristianesimo parlava dei morti, e quello del Medioevo e delle epoche successive. Le prime rappresentazioni erano spirituali e religiose: immagini di luce e di pace, il pensiero della nascita alla vita eterna, della vittoria di Cristo sull'inferno e sulla morte e del giudizio del Dio veritiero. In seguito si diffondono le immagini della sofferenza, che l'eloquenza religiosa descrive facendo ricorso a tutti gli strumenti della fantasia per destare la compassione. In questo sentimento si trova vive tutta la contraddittorietà dell'animo umano: purezza, dubbio, sentimentalismo, suggestione, incertezza. L'uomo colto deve averne piena coscienza – proprio perché gli manca quel legame diretto –, e tutto il complesso di pensieri e sentimenti gli appare discutibile. Il culto dei morti rappresenta ormai una parte significativa della vita

2. *L'intenzione*

Riprendiamo le riflessioni esposte nel primo capitolo muovendo le mosse da un nuovo punto di partenza.

La rivelazione promette che l'uomo redento entrerà un giorno in comunione con Dio. Grazie all'incontro con Cristo, alla grazia e alla fede, nasce in lui la nuova vita. Finché il tempo dura essa rimane nascosta, ma e rompe nel momento della morte. *Eterna* per sua natura lo era fin da principio, in quanto vita che procede da Dio; diventa poi eterna anche nella forma in cui si realizza, libera dal tempo, puro presente. E tuttavia nulla di male può venire a contatto con Dio, poiché egli è il Santo. Non è solo il Puro e il Giusto e il fondamento di ogni bene, ma Colui che detesta e ripudia il male, la corruzione, la bassezza. Com'è possibile allora che l'uomo partecipi della nuova vita di santità? Alla scuola della fede egli ha imparato a esaminare la sicurezza di sé propria dell'uomo «per bene», «virtuoso», «felice di vivere», e ha compreso che questa sicurezza è tanto superficiale e appariscente quanto artificiale e arrogante. Egli ha il coraggio di voler vedere come stanno veramente le cose, e non solo in ciò che è palese, ma anche nelle pieghe più riposte. Ha imparato ad analizzare non solo l'azione, ma anche le sue motivazioni; e di queste, non solo ciò che è immediatamente comprensibile, ma anche l'origine e le peculiarità. Faticose vittorie e dolorose sconfitte, la resa dei conti con Dio e la coscienza interio-

liturgica, e di quella cristiana in genere; non si può lasciarlo perdere o rifiutarlo, ma si deve cercare di capire di che cosa si tratta. Forse ciò che segue aprirà a noi, separati dal regno del profondo, un passaggio verso la comprensione.

Cfr. anche *Das Fegfeuer*, in R. Guardini, *Glaubenserkenntnis. Versuche zur Unterscheidung und Vertiefung*, Würzburg 1950 (ora: Freiburg 1983).

re hanno dissolto le illusioni con le quali proprio gli uomini «buoni» e «di valore» amano nascondere a se stessi la verità. E quando l'uomo arriva a mettere da parte la superficiale certezza che «tutto andrà bene», avverte l'impossibilità, così com'è, di giungere a Dio.

Ora la fede dice che l'uomo non può arrivare a Dio per virtù propria, ma per la grazia garantita dall'azione redentrica di Cristo. Ciò che lo eleva alla nuova vita è il «perdono», quell'atto divino rivolto non al bene, ma al male dell'uomo; l'atto di sommo amore con cui Dio si rivolge all'uomo e lo assolve. Su Dio, sulla sua intenzione si basa la nuova giustizia dell'uomo. Ciò è vero; ma questo perdono, questa giustificazione devono avere una caratteristica di realtà, non di magia. La giustizia non deve essere solo imputata all'uomo, ma fatta propria; non dev'essere sospesa su di lui, ma fondersi nell'animo con la volontà più intima e con tutto il suo essere. Il problema si ripropone in forma nuova. Questa giustizia gli è così intimamente connaturata, e la sua vita si è così rinnovata in virtù della grazia, da rendere possibile una comunione piena ed eterna con Dio?

Il fatto che un uomo sia buono o cattivo è determinato dall'intenzione. Essa nasce dalla libertà, quella misteriosa mobilità dell'uomo in virtù della quale egli può scegliere un orientamento spirituale. L'intenzione è proprio quest'orientamento interiore dell'uomo; il modo di pensare – per non dire la volontà stessa di questo orientamento, in virtù della quale si determina la libertà; l'«idea» con cui ha inizio ciò che si chiama libertà, buona o cattiva, proveniente da Dio o dal proprio intimo, verso Dio o lontano da Dio. Se l'intenzione è buona, l'uomo appartiene a Dio. Non meno giuste, anzi più giuste, ma «dure da intendere» sono queste parole: se

l'uomo appartiene a Dio, la sua intenzione è buona. Anche il canto di lode degli angeli a Betlemme dice: «pace in terra agli uomini che egli ama» (*Lc* 2, 14). «Che egli ama» significa grazia, e la «pace» viene annunciata a quegli uomini che sono toccati dalla grazia; d'altra parte significa anche la buona volontà³, e la lode va a coloro la cui intenzione è rivolta verso Dio, e che per questo sono accetti a Dio. Le due affermazioni si fondono misteriosamente e inscindibilmente⁴.

Ma com'è, colta nella sua vitalità, l'intenzione dell'uomo? Come si presenta l'impulso che imprime all'azione un orientamento positivo? Anzitutto ha una forma che possiamo cogliere in noi stessi, ovvero il fatto che noi ne diamo una valutazione consapevole. Possiamo semplicemente valutarla e assumercene la responsabilità. Ma questo non è tutto. Poniamo il caso che noi 'giudichiamo' la nostra intenzione, per esempio quando, in una certa occasione, constatiamo che nella nostra vita molte cose non vanno. Esaminiamo noi stessi, giudichiamo gli errori, ci risolviamo al bene, ma pensiamo con

³ Il testo greco di *Luca* 2, 14 (*eirene en anthropois eudokias*) va reso alla lettera con: «pace agli uomini oggetto della sua compiacenza». La traduzione corrente («pace agli uomini di buona volontà») è basata sulla *Vulgata* e non rende il significato del termine greco. Guardini allude a questa duplicità di significato (*N.d.R.*).

⁴ Questo vale per tutto ciò che segue. D'ora in poi non presteremo più particolare attenzione al fatto che tutto ciò che «è buono per il regno di Dio» viene dalla grazia, ma allo stesso tempo e proprio per questo costituisce l'azione con cui l'uomo compare dinanzi a Dio in tutta la sua personalità; considereremo il tutto così come si presenta all'esperienza interiore. Di questo tutto vitale (che si chiama giustificazione, santificazione, vita nuova) prenderemo in considerazione un momento, quello umano; che cosa significa per l'uomo diventare buono? Essere perfetto com'è perfetto il Padre celeste, secondo la richiesta del discorso della montagna (*Mt* 5, 48)? In che cosa consiste la serietà di questo diventare perfetti?

inquietudine che ripeteremo lo stesso errore. Fino a quando padroneggiamo l'intenzione, essa è buona; ma abbiamo delle riserve che al momento non siamo in grado di elaborare, delle quali tuttavia ci sentiamo responsabili. In quel tutto che si chiama «intenzione» si distinguono dunque diversi livelli, e l'opera morale consiste nell'avere il sopravvento su tutto ciò che oppone resistenza, prendendo le mosse da ciò che abbiamo ordinato e di cui abbiamo padronanza. L'intenzione non si può penetrare e dominare nella sua interezza vitale. Alcuni livelli si sottraggono, celandosi nell'inconscio. Chi potrà dire che la sua intenzione è buona? La bontà di cui possiamo farci garanti non va oltre i confini della coscienza; dopo tale limite tutto è ignoto. Il nostro impegno e la nostra lotta devono far sì che questa bontà penetri sempre più nell'intimo; ma quale compito è assegnato a chi voglia rendere buona la volontà fino in fondo!

Che ne è dell'intenzione dell'uomo, quando egli muore e compare dinanzi a Dio? Pensiamo per esempio a chi ha seguito la strada sbagliata, non si è curato di Dio, e solo dopo, forse molto tardi, ha cambiato vita. Dio gli ha toccato il cuore, ed egli ha fatto ciò per cui gli angeli, come dice la Scrittura, si rallegrano in cielo: si è convertito. Ha cambiato la propria intenzione là dove ne ha preso coscienza, ovvero nell'ambito della sua libertà consapevole, e l'intenzione è diventata buona. Ma che ne è della parte più nascosta? Lo stesso vale per ogni uomo, anche per i «novantanove giusti che non hanno bisogno di conversione» (*Lc* 15, 7). Vale per colui che cade sempre, ma che non perde l'intima volontà di fare il bene, e per colui che attende senza posa alla propria formazione e quindi progredisce... Ma lasciamo per un momento queste riflessioni.

3. *Fare ed essere*

L'uomo dev'essere buono, anzi, secondo la richiesta del discorso della montagna, «perfetto»: ciò significa volere il bene, volere la volontà di Dio, e avere la buona intenzione nel momento decisivo, dove comincia la sfera della libertà. Ma non basta. Avere buona intenzione, risolversi per il bene è solo il principio. Deve diventare buona non solo l'intenzione, ma anche l'azione, anzi l'essere. L'intenzione deve uscire dall'ambito in cui l'uomo padroneggia se stesso con disinvoltura, per accedere alla dimensione confusa e contraddittoria delle cose e delle forze esterne, dove l'uomo agisce e incontra, diviene, cresce e si compie.

Un esempio: non è sufficiente risolversi per la verità, bisogna anche dirla. Ma cosa significa dire la verità? Anzitutto ciò che si dice dev'essere vero, e questo è già molto, poiché è così facile affermare cose non vere o mezze verità. Già qui c'è molto da fare. Inoltre l'affermazione può essere concepita correttamente, ma tale da condurre chi ascolta sulla strada sbagliata. La volontà di verità deve far sì che l'ascoltatore abbia fiducia in ciò che ascolta, come colui che segue una via tracciata con precisione. Un'affermazione può essere vera per l'interlocutore, e al contempo un mezzo con cui chi parla inganna se stesso, impedendo, ad esempio, che un'intuizione sul punto di maturare in lui emerga alla sua coscienza, o nascondendo qualsiasi falsità interiore. La volontà di verità deve intervenire e fare ordine, dando così origine a una sequenza imprevedibile. Se voglio veramente tradurre l'intenzione di verità in azione, devo prendere le mosse da un livello esterno, facile da cogliere, per penetrare sempre più in profondità. Questo processo sarebbe concluso solo quando tutta la forza vitale si

fosse consacrata a quell'intenzione, e l'amore per la verità avesse compenetrato gli impulsi più intimi dell'animo; non solo quelli volontari, ma anche quelli involontari; non solo quelli manifesti, ma anche quelli nascosti, inconsci; tutta la profondità dell'animo umano con i suoi lati oscuri, contraddittori, ribelli e malsani, ai quali il nostro sguardo non arriva direttamente... Allora chi potrà dire di essere sincero? E quando l'uomo muore, come si presenta dinanzi a Dio?

Ma dobbiamo fare un passo avanti. All'uomo si chiede non solo di fare il bene, ma di essere buono.

L'uomo deve diventare buono. Tutto ciò che l'uomo è, costituisce la materia prima: anima e corpo, ragione, volontà e cuore, carattere e potenzialità, forze e debolezze, peculiarità e rapporto con gli altri, beni e ambiente. L'azione deve tradursi in atteggiamento vitale, dal quale ogni singolo atto deriva con sicurezza. L'atteggiamento deve diventare la forma interiore che forgia tutto l'essere, e in virtù della quale gli atti che prima erano dovuti diventano naturali e connaturati. È in gioco l'unità suprema: l'uomo buono, l'uomo che è «perfetto com'è perfetto il Padre celeste». Tuttavia la materia di cui dovrà essere formato non è solo indefinita, ma oppone resistenza, si ribella, è confusa e corrotta; pertanto deve essere plasmata dall'intenzione, che come criterio normativo interiore ordinerà tutto, come scala di valori governerà tutto, come senso intrinseco si manifesterà in tutto... Se esaminiamo noi stessi sotto questo aspetto, vediamo che del nostro essere vivente si coglie solo un sottile strato superficiale; il resto rimane nascosto, come terra intatta, dove il vomere non arriva. Un compito scoraggiante, quello di diventare buoni! Che impresa straordinaria compiono i santi! Un santo è un uomo che

si è messo in cammino con tutto il suo essere; che la luce divina illumina e trasforma a ogni livello – e noi? Come ci presenteremo dinanzi a Dio?

Ma non siamo ancora giunti alla fine. Essere buoni, nella pienezza del significato, vuol dire di più. Noi crediamo che il volere divino⁵ ci guidi. Ogni nuovo giorno reca i compiti che Dio ci assegna. Lavoro, opere, lotte, vittorie, sacrifici devono essere compiuti. Una richiesta grave, incessante – che raramente riusciamo a soddisfare. Essere veramente buoni significherebbe fare in ogni momento ciò che ci viene richiesto: la vita raggiungerebbe così quella pienezza voluta da Dio. Ma ciò che non si fa ora non si può recuperare, poiché ogni istante è unico, e il successivo ci assegnerà un nuovo compito. Che ne sarà delle lacune e dei vuoti di questa vita transitoria?

Che ne sarà dei nostri errori? Potremo prenderne coscienza; potremo cercare di porvi riparo – ma ciò che è fatto, è fatto, e rimane nel nostro essere. Che ne sarà di tutto questo?

4. *La sofferenza purificatrice*

Dopo la morte l'uomo esce dalla limitatezza della storia per comparire dinanzi a Dio, nella luce della sua verità che svela ogni cosa, nella potenza della sua santità che respinge tutto ciò che non è santo: cosa succede allora?

Secondo la fede, un uomo in cui Dio si compiace, investito della grazia e animato dalla buona volontà vie-

⁵ Per il concetto di volere divino cfr. la mia introduzione a *Ewigkeit im Augenblick*, Freiburg i.B. 1940, scelta e traduzione di brani che W. Rüttenauer ha fatto del volume *Hingabe an die göttliche Vorsehung* di J.P. Caussade.

ne accolto da Dio; l'amore del Padre lo rende partecipe della giustizia di Cristo, non in virtù delle sue azioni o del diritto, ma per grazia.

Cosa significa? Dio non stende il mantello della giustizia per occultare il male come una sozzura.

Si risponde: Dio perdona i peccati.

Ma cosa vuol dire perdono? Forse l'atto di colui che «perdona» un'offesa? Questo perdono non tocca l'essere dell'altro. Significa soltanto: «Non ho più nulla contro di te». Il perdono di Dio deve significare di più. Nell'uomo deve succedere qualcosa. Perdono non può significare che l'uomo resta peccatore, e che nonostante ciò Dio «non è più in collera con lui». Non è solo una trasformazione del cuore e dello sguardo divino, che lascerebbe immutato l'essere dell'uomo; l'uomo deve diventare tale «che Dio possa compiacersi di lui».

Si risponde che l'amore di Dio trasforma l'uomo.

Certo, in fondo è così; ma dobbiamo essere cauti. Dio è onnipotente, ma non compie magie. L'amore di Dio crea, ma nella verità. Dio dà all'uomo «un cuore nuovo» e «una vita nuova», ma ciò non significa che l'azione compiuta sia come se non fosse stata compiuta. Qui manca qualcosa. Deve succedere qualcosa: un cambiamento, una purificazione, un recupero: siamo giunti così al punto a cui dovevamo arrivare.

Quando l'uomo muore, abbandona il tempo. È trascorso il giorno in cui può «compiere le opere di Dio» (*Gv* 9, 4). Ora non può più fare, può solo essere. Non cambia più nulla in lui?

Non in colui che muore in stato di perfezione; confermato per il giudizio divino, egli sta nel puro presente della vita eterna. Tanto meno in chi ha concluso una vita segnata dalla cattiva volontà: Dio lo respinge e lo relega

nella perdizione della morte eterna. Ma che ne è dell'uomo di buona volontà, una volontà tuttavia che non è riuscita – almeno non del tutto – a padroneggiare il suo essere? Un uomo la cui buona intenzione era solo superficiale, mentre l'animo era ribelle, intimamente malvagio e impuro? La cui vita era costellata di lacune ed errori? Si potrebbe obiettare che queste riflessioni danno eccessivo rilievo all'aspetto umano; che quando l'uomo compare dinanzi a Dio, tutta la parte terrena temporale diventa secondaria; che di fronte alla potenza santificante di Dio, al suo amore e alla sua grazia – unici parametri essenziali – non avranno alcun peso omissioni, ingiustizie, contraddizioni, mancanze, errori dovuti a inadeguatezza o confusione; che ove esista l'«unica cosa necessaria», l'unità di grazia e libertà nel «compiacimento» di Dio, allora c'è tutto, e sorge «la gloria dei figli di Dio» (*Rm* 8, 21), come pura creazione della potenza dell'amore divino. Da questo pensiero traspare tanta grandezza e misericordia, che a tutta prima esso appare vincente – eppure non è giusto. Una realtà superiore è male intesa se causa la scomparsa di una realtà inferiore, perché anche questa è verità. La redenzione non è opera dell'entusiasmo, ma di un amore che è verità. La grazia di Dio è tutto; ma questo non significa che l'azione terrena, gli errori della vita, le distorsioni e le lacune dell'essere non siano nulla. Sono qualcosa, e lo sono dinanzi a Dio che è verità. E il suo amore non consiste nell'eliminare le ultime mancanze, ma nel condurle alla verità e nel porre riparo a ognuna di esse, anche alla più piccola, e in modo radicale.

Ma come può avvenire questo, se il tempo è finito e l'uomo non può fare più nulla? Egli può soffrire, risponde la Chiesa. La sofferenza nasce dalla sua condizione e, al tempo stesso, ne costituisce il superamento.

Quando un uomo simile entra nella luce divina, vede se stesso con gli occhi di Dio. Ama la santità di Dio e odia se stesso, che è in contrasto con quella santità. Prende coscienza del suo stato. Ora vive ciò che prima soltanto era, o forse presentiva. Vive se stesso come colui che è dinanzi a Dio: questa sofferenza dev'essere inimmaginabile, eppure è feconda. In essa l'intenzione si purifica e trae le conclusioni, fino a conseguire la sua misura di volontà buona. Penetra le forze vitali e le infiamma fino a dominarle e a perfezionarle. Governa l'essere fino a quando l'uomo non solo vuole rettamente, ma ha acquisito il bene come forma della sua realtà. In questo processo di sviluppo, morte e vita sono unite in un mistero meraviglioso e terribile. Si continua a subire una morte da cui nasce la nuova vita.

Questo processo coinvolge anche le omissioni. Non che adesso si compia ciò che non è stato fatto, questo no: sarebbe magia. Ma consegnandosi alla volontà rigeneratrice di Dio, la creatura deve poter recuperare ciò che aveva trascurato, altrimenti alla base di tutto rimarranno solo rinuncia o disperazione. La sofferenza non superata deve poter essere superata, la verità non riconosciuta deve poter essere riconosciuta, l'amore non realizzato deve poter essere realizzato. Non come compensazione: l'evento unico non si può compensare; ma ci sono alcune indicazioni in merito a questa misteriosa possibilità di recupero. In primo luogo il pentimento. Il vero pentimento non è semplice sofferenza per gli errori commessi; questa metterebbe in risalto solo la mancanza. E neppure la semplice volontà di far meglio in seguito: in questo caso il passato non sarebbe coinvolto. Nel pentimento l'uomo accoglie il passato, ne prende coscienza e lo giudica con intelligenza, volontà e intenzione – ma dinanzi a Dio, il Vivente e il Santo. In questo

processo avviene qualcosa di più di una presa di posizione nei confronti del passato. Il passato viene nuovamente assunto nella libertà che ne determina un cambiamento radicale; è coinvolto e rigenerato nel principio della nuova creazione, che avviene per opera della potenza dello Spirito Santo...

La psicoterapia fornisce un'indicazione importante. Un fallimento che si verifica nella prima giovinezza o in un momento di particolare fragilità, sfugge al controllo della coscienza, si radica nell'inconscio e agisce in modo distruttivo per tutta la vita. Non ci sono mezzi per rimuoverlo: l'errore dev'essere rivissuto e superato. Occorre riprenderne coscienza, affrontarlo e fare onestamente ciò che si può fare adesso. In questo modo nella vita ritornerà l'ordine.

Queste sono solo indicazioni, nient'altro. Né prove né modelli, perché qui ci troviamo di fronte al mistero della grazia che perdona e ricrea. «Giudizio» significa che nella luce santa di Dio l'uomo ha una visione completa di se stesso: le circostanze e le cause, gli aspetti accidentali ed essenziali, esteriori, interiori e intimissimi, ciò che era già noto e ciò che era ancora nascosto perché troppo profondo o dimenticato o rimosso e cancellato – tutto. È la sua visione non ha veli. Tutto ciò che di solito rende insensibili – orgoglio, vanità, distrazione, indifferenza – è assente. L'animo è aperto, sensibile, raccolto. E l'uomo vuole. Sta dalla parte della verità contro se stesso. È pronto a fronteggiare la sua vita, tutte le omissioni, le incertezze, i tumulti interiori. In una misteriosa sofferenza, il cuore si mette a disposizione del pentimento e si consegna così alla potenza santificante dello spirito creatore. L'istante mancato viene offerto di nuovo. L'errore è riparato. Il male è rivissuto e tradotto nel bene. Non si tratta di un miglioramento esteriore: attra-

verso il mistero della grazia rigeneratrice che opera nel pentimento tutto rinasce a nuova vita.

Questa è la purificazione di cui parla la Chiesa⁶.

Nessun cuore giusto potrà dire di non trovare alcun rapporto con essa. Anzi, il nostro animo non risponde con gratitudine che questa purificazione dev'essere garantita? Non dice: «Vorrei già essere a quel punto»⁷?

⁶ Occorre ribadire che l'argomento non è esaurito. Non si è parlato, per esempio, dell'espiazione, che è una parte della purificazione. Bisognerebbe richiamare l'attenzione su un aspetto che forse può aprire una strada anche a quanti sono estranei alla purificazione.

⁷ A questo punto risulta anche evidente in che misura travisiamo l'idea che ci facciamo dei morti. L'espressione «le povere anime» comunica amorevole sollecitudine, ma è anche limitata e riduttiva. I «morti nelle mani di Dio» non hanno nulla che desti compassione. Provano una sofferenza inimmaginabile, ma questa sofferenza è degna di essere sopportata. Se amassimo molto una persona che avesse imboccato una strada sbagliata, ma che un giorno trovasse la luce, e noi vedessimo il suo profondo bisogno di cambiamento – «proveremmo compassione»? Saremmo trepidanti, condivideremmo la sua pena, ma sapremmo di assistere a un evento importante, degno di profondo rispetto. Dall'idea che abbiamo dei morti dobbiamo cancellare ogni connotazione riduttiva, tutto ciò che è espressione dell'inconfessabile desiderio umano di veder soffrire gli altri, ogni impulso a portare aiuto, la tentazione di una pietà inopportuna. La Scrittura ci trasmette un concetto diverso dell'uomo. Sono i figli di Dio che si trovano nel bisogno, ma al contempo nel trionfo «della liberazione per la libertà della gloria» (Rm 8, 21). È bene preoccuparsi per loro, ma la nostra preoccupazione dev'essere corretta. Noi vorremmo sicuramente aiutare la persona amata che lotta per il bene, ma non con ammaestramenti e piccoli artifici. Cercheremo di comprenderla, di esserle vicini e offrirle ogni possibile aiuto, ma sempre con profondo rispetto. Allo stesso modo dobbiamo aiutare i fratelli che espiano la colpa, ma non come mendicanti a cui dare l'elemosina, non facendo qualcosa in questo mondo di cui essi possano sentire gli effetti nell'altro mondo. Dobbiamo pensare a loro in spirito di fede, assisterli con amore, invocare lo Spirito Santo perché li avvii al cammino e li faccia risorgere alla santità. E chi ha già profonda esperienza dell'amore ed è iniziato al mistero di Cristo, pensi che ogni sofferenza rigeneratrice viene dalla redenzione, e cerchi di armonizzare il suo amore e la sua sofferenza con la volontà redentrice di Cristo.

III. La resurrezione

1. *La dottrina della rivelazione*

Alcuni interrogativi che l'animo umano si pone, sorgono in circostanze particolari, e pertanto si possono tralasciare; altri invece devono essere presi in considerazione, affinché nessun aspetto essenziale dell'esistenza rimanga nell'oscurità e nel dubbio. Uno di questi riguarda le cose ultime: cosa accadrà alla fine? Ci sarà qualcosa di definitivo in cui si compirà l'esistenza, oppure tutto finirà con la morte? Ma se ci sarà qualcosa di definitivo, quale forma assumerà ciò che siamo stati, abbiamo fatto e sperimentato un tempo?

La fede risponde che delle cose ultime fa parte in primo luogo la morte; la considera in tutta la sua serietà, e chiede che l'uomo l'accetti e la superi. Ma dice anche che la morte è solo *un* aspetto di un evento più grande – l'altro aspetto è la resurrezione. Ed è di quest'ultima che parleremo.

Nell'ultimo libro della Scrittura, l'Apocalisse dell'apostolo Giovanni, si legge verso la fine: «Vidi 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. 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. Il 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» (20, 11-13).

La prima lettera dell'apostolo Paolo ai Tessalonicesi dice: «Noi crediamo infatti che Gesù è morto e resuscitato; così anche quelli che sono morti, Dio li radunerà [ugualmente resuscitati] per mezzo di Gesù insieme con lui. Questo vi diciamo sulla parola del Signore: noi che viviamo e saremo ancora in vita per la venuta del Signore, non avremo alcun vantaggio su quelli che sono 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» (4, 14-16). E nella prima lettera ai Corinzi: «Se infatti i morti non risorgono, neanche Cristo è risorto; ma se Cristo non è risorto, è vana la vostra fede e voi siete ancora nei vostri peccati. E anche quelli che sono morti in Cristo sono perduti. Se poi noi abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini» (15, 16-19).

Ma questi passi spiegano solo un annuncio che Gesù stesso ha trasmesso. I sadducei, che negavano la resurrezione, gli chiesero di quale uomo sarebbe stata moglie colei che in vita avesse avuto tanti mariti, e fosse rimasta vedova di tutti; egli rispose: «Voi vi ingannate, non conoscendo né le Scritture né la potenza di Dio. Alla resurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo. Quanto poi alla resurrezione dei morti, non avete letto quello che vi è stato detto da Dio: Io sono il Dio di Abramo e il Dio di Isacco e il Dio di Giacobbe? Ora, non è Dio dei morti, ma dei vivi» (Mt 22, 29-32). E anche se Gesù nei discorsi sulle cose ultime

(Mt 24-25) non parla espressamente della resurrezione, questo evento sta alla base di tutto ciò che egli dice, conferendo alle sue parole il loro più peculiare significato.

La rivelazione insegna quindi che la morte non è un evento definitivo: dopo la morte l'uomo risorgerà a nuova vita. Anche di questo si può dire ciò che dissero i discepoli all'annuncio dell'eucaristia: «Questo linguaggio è duro; chi può intenderlo?» (Gv 6, 60) E così si è anche cercato di eliminare lo scandalo.

È stato detto che la dottrina della resurrezione non sarebbe parte integrante dell'annuncio di Gesù, ma nascerebbe dalla naturale necessità di vita dell'uomo, il quale non si rassegna a morire: un assunto che non si può prendere in considerazione. Ma la resurrezione è elemento fondamentale di quell'annuncio. È stata sempre oggetto di fede, si è conservata nei secoli e, là dove la fede cristiana è rimasta viva, ha retto anche a tutte le vanificazioni moderne.

Si è detto anche che questa dottrina avrebbe origine da una sensibilità classica per l'importanza del corpo. L'uomo della classicità sarebbe stato incapace di concepire la vita se non in senso fisico. Credere nella vita eterna avrebbe potuto significare solo credere in una vita eterna del corpo; così sarebbe stato necessario parlare di resurrezione. In realtà al cristianesimo starebbe a cuore solo l'immortalità dell'anima e il suo ritorno a Dio. Ma neppure questo si può prendere in considerazione. È inesatto affermare che nella classicità l'uomo poteva concepire la vita solo in senso fisico; infatti la corrente che ha trovato in Platone la sua espressione più alta, secondo la quale la vera vita è possibile solo nel puro spirito, ha segnato tutta la storia del pensiero greco e ha influito anche sul cristianesimo: già nel primo

secolo la Chiesa ha dovuto combattere la gnosi che rifiutava ogni corporeità. La lotta è continuata per secoli e ha reso sempre più consapevole e profonda la fede nella resurrezione. Paolo, che con tanta insistenza annuncia la resurrezione dei morti, non si basa certo su una sensibilità classica per l'importanza del corpo. Nella lettera ai Romani scrive: «Sono uno sventurato! Chi mi libererà da questo corpo di morte?» (7, 24) Se vi era un uomo incline alla realtà spirituale religiosa e capace di assumerla a proprio unico fondamento, questi era Paolo.

La rivelazione cristiana non sarebbe stata necessaria se si trattasse solo dell'immortalità dell'anima, poiché di questa avevano già parlato Pitagora, Socrate e Platone. Sono in gioco piuttosto la resurrezione dei morti e la vita eterna dell'uomo, ed è impossibile cancellare questa dottrina dalla coscienza cristiana.

2. *Il messaggio cristiano e l'uomo*

Questa dottrina turba una sensibilità istintiva. Già nella prima lettera ai Corinzi Paolo deve chiedere: «Ora, se si predica che Cristo è resuscitato dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non esiste resurrezione dei morti?» (15, 12) Persone come queste c'erano allora e ce ne saranno sempre. Si erano già opposte a Cristo, che aveva reso loro testimonianza della resurrezione (Mt 22, 23-33). Ce n'erano nel Medioevo: la gnosi ha avuto allora un forte sviluppo e si è articolata in forme diverse. Ce ne sono ancora oggi e sono sicure di ciò che affermano, poiché l'uomo moderno ritiene insensata l'idea della resurrezione dei morti. Le scienze naturali gli insegnano che in natura non esiste forza capace di ricostruire un organismo distrutto. Ma il suo senso della vita cerca di

rispondere positivamente alla morte, poiché vuole abbandonarsi senza riserve al flusso della vita puramente terrena, in cui nascita e morte non possono essere altro che onde di un eterno fluire. Prima di continuare dobbiamo chiarire un argomento fondamentale affrontato nel primo capitolo.

La conoscenza vuole verità, e la verità è una, onnicomprensiva. Verità significa che l'esistente si manifesta allo spirito nella luce delle entità eterne. Ma perché questo avvenga, lo spirito deve entrare in contatto con le diverse manifestazioni dell'esistente così come esse lo richiedono. Per conoscere la verità dell'essere vivente, è necessaria una disposizione d'animo diversa da quella con cui ci si accosta alle cose inanimate. Per comprendere la verità dello spirito, occorre un atteggiamento mentale diverso da quello con cui si studia una macchina. La verità si manifesta solo se l'uomo si accosta alla realtà come essa stessa lo richiede. Quanto più alta è la realtà, tanto più essa esige dallo spirito che cerca di conoscerla; ma tanto maggiore è anche la tentazione di abbassarla a un livello inferiore, per ridurre le difficoltà. Un esempio: è molto allettante interpretare le forme di vita secondo principi chimici, o lo spirito secondo modelli biologici, perché si risparmia lavoro e si dà una parvenza di rigore scientifico; in realtà si tratta di indolenza spirituale, si fa violenza ai processi conoscitivi, e la peculiarità dell'oggetto va perduta. Questo vale già nell'ambito del pensiero naturale e del suo oggetto, il mondo. Ma attraverso la rivelazione la parola di quel Dio che governa tutto ciò che è terreno penetra nel mondo, e all'uomo si fa incontro una realtà nuovissima. Perciò il carattere precipuo della vera rivelazione deve consistere nel fatto che essa non sia riconducibile a immagini e forme del mondo, ma che sia indipendente da queste forme, e

che anzi le rompa. La verità di cui stiamo parlando può essere conosciuta solo da chi rinuncia a giudicare la nuova realtà unicamente secondo criteri terreni, ed è pronto ad accettarla per se stessa... Questo è l'aspetto più importante e decisivo; ma occorre tener presente anche un'altra cosa: il Dio che si rivela è lo stesso che ha creato il mondo. Quando la sua parola viene nel mondo, non giunge in una terra straniera, ma «tra la sua gente» (*Gv* 1, 11). In un primo momento la parola dev'essere accettata per se stessa, senza giustificazioni mondane, ed essa proietterà la sua luce proprio su questo mondo, lo incoraggerà ad affrontare gli interrogativi che gli sono propri, e darà una risposta che il mondo con i suoi soli strumenti non avrebbe mai saputo trovare.

Affinché il pensiero sia cristiano e colga il contenuto della rivelazione nella sua essenza, deve operare un cambiamento. L'invito di Gesù a convertirsi (*Mt* 4, 17) non impegna solo la volontà, ma anche il pensiero. Naturalmente reale è per noi solo ciò che troviamo intorno a noi e in noi; naturalmente vera è questa realtà che si fa trasparente nella sua idea; naturalmente possibile, ciò che è possibile in base alle cose del mondo. Cristianamente reale è ciò che appare reale nella rivelazione; cristianamente vero è ciò che si manifesta nella parola e nello Spirito di Dio; cristianamente possibile, ciò che si rivela possibile in Cristo. Più facile a dirsi che ad attuar-si; e anche se l'uomo si risolve per la fede, non ne consegue che conformi il proprio pensiero ad essa. Affinché il nostro pensiero terreno, che nel corso dei secoli si è calato sempre più profondamente nel mondo, attui il contenuto della rivelazione, occorre che operi una vera ricostruzione; e solo nella misura in cui si compirà questa ricostruzione, il pensiero comprenderà ciò che Cristo dice della resurrezione.

Al cristianesimo non sta a cuore lo spirito, ma l'uomo. Leggendo ciò che filosofi e persone religiose dicono dell'immortalità dell'anima e di una vita spirituale eterna, si colgono a tutta prima forza ed entusiasmo. Ma a un'analisi più approfondita, quando si voglia sapere come sia questa vita eterna, e come assuma in sé il raccolto dell'esistenza terrena – ciò che chiamiamo storia, scelte, azioni, destino –, tutto si confonde. Si comprende che la fede nella semplice immortalità dell'anima significa una rinuncia alla storia, e che la realtà dell'esistenza si perde nella retorica... Al cristiano sta a cuore ben altro: la redenzione della realtà, il destino eterno della persona e della sua storia. Il cristianesimo non è metafisica, ma l'autotestimonianza del Dio vivente; l'annuncio che egli ha accolto la realtà terrena per condurla in una nuova esistenza in cui nulla andrà perduto, anzi in cui ogni cosa riceverà il suo significato più alto. Ma tutto questo è connesso col corpo. Per quanto possa sembrare strano, la massima chiarezza relativa a tutto ciò che si chiama persona, storia del singolo e della totalità, si ha solo nell'atteggiamento che si assume nei confronti del corpo. Se il corpo non risorge, un'immortalità puramente spirituale, per dirla francamente, lascia indifferenti.

Al cristianesimo non sta a cuore solo l'idea e l'essenza, ma la realtà dell'uomo, la sua responsabilità e dignità, le azioni e il destino, in una parola: la sua storia. Ma tutto questo è inscindibilmente connesso col corpo. La resurrezione del corpo salvaguarda il carattere personale e storico dell'uomo, e distingue l'esistenza cristiana tanto dalla natura, quanto dalla metafisica e dal mito.

3. *Il corpo spirituale*

Ma occorre fare subito un'altra considerazione: il fondamento dell'esistenza corporea umana è Cristo. La resurrezione non costituisce una fase ulteriore del corso della vita, come se dalle sue potenzialità intrinseche si sviluppasse una nuova forma dopo la morte, bensì la risposta a una chiamata che viene dalla sovranità di Dio. Dio ha voluto l'uomo come uomo. Ma uomo è lo spirito nella misura in cui si esprime e agisce nel corpo. Uomo è l'organismo nella misura in cui rientra nella sfera d'influenza dello spirito individuale, che lo plasma in una forma e gli conferisce un'efficacia quali non potrebbe raggiungere da solo; che ne fa il punto in cui lo spirito sta nella storia con la sua dignità e responsabilità. Resurrezione significa quindi che l'anima spirituale ritorna ad essere ciò a cui è destinata per sua natura, ovvero anima di un corpo – solo adesso libera e capace di informare il corpo. Anima significa che la materia esanime ritorna corporeità individuata come persona e vivificata dallo spirito, cioè quindi corpo umano – corpo che non è più soggetto ai vincoli spazio-temporali, ma, come dice Paolo, si trova in una nuova condizione, è «spirituale», pneumatico.

Non sappiamo come sarà questo corpo; ma se consideriamo i vari passi delle lettere paoline e dell'Apocalisse, esso appare – con la rappresentazione del «nuovo cielo» e della «nuova terra» – come realizzazione del mondo redento. Nell'ottavo capitolo della lettera ai Romani, che tratta l'essenza della nostra speranza cristiana, Paolo dice: «Io ritengo, infatti, che le sofferenze del momento presente non sono paragonabili alla gloria futura che dovrà essere rivelata in noi. La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di

Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (vv. 18-23).

Questo compimento salvifico è grazia, e procede dalla pura libertà di Dio; pertanto non può essere giudicato dal mondo né dedotto dai suoi presupposti. Eppure questo mondo si compie in esso; ovunque sono presenti segni, grazie ai quali ciò che viene da Dio non giunge in una terra straniera. È lecito chiedersi quindi se in ciò che chiamiamo corpo non vi siano riferimenti che trascendono le possibilità intrinseche del mondo.

Se prendiamo in esame un oggetto inanimato e una pianta, cogliamo una differenza sostanziale. Un cristallo, per esempio, ha una corporeità intensa: luminoso, definito, prezioso, è tuttavia pesante, duro, immobile. Diverso è il melo, che cresce dalla terra, muta forma, fiorisce, dà frutti, in una parola: vive. Anch'esso è «corpo», ma di un genere diverso. Vince la gravità, sale verso l'alto, si sviluppa con le proprie risorse... Dal confronto con gli animali emerge un'altra differenza. Anche un cavallo o un uccello sono corpi, ma diversi da una pietra o da un albero. Sono liberi nello spazio, hanno capacità di percezione e forza di azione, sanno affermarsi e difendersi, costruiscono la propria dimora, procreano e si prendono cura della prole... Un altro aspetto distingue l'uomo dall'animale. L'animale è limitato a determinate possibilità e al suo ambiente; l'uomo invece ha in sé un princi-

pio creativo, di cui, in linea di massima, non si può limitare il raggio d'azione. È capace della verità e della decisione morale e ha la possibilità di agire e creare, al punto da poter distruggere egli stesso la propria esistenza. Da tutto questo emerge una nuova forma corporea, non solo più raffinata o sviluppata di quelle ricordate finora, ma dotata di qualità che la mettono in relazione con la totalità degli esseri viventi, e le conferiscono una sorta di universalità.

In queste diverse entità incontriamo sempre il «corpo»: nel cristallo di rocca, nel melo, nel cavallo, nell'uomo – ma quali differenze! Ogni volta la corporeità è a servizio di un nuovo principio, acquisendo non solo qualità e comportamenti diversi, ma anche un nuovo carattere. Sempre più essa vince i gravami, i vincoli, le asperità, l'inerzia. Si fa più leggera, il suo orizzonte più libero e vasto, più ampia la sfera della realtà con cui viene a contatto, più nobili i valori che in essa si attuano. Aumenta lo spazio della creatività, delle potenzialità. La materia diventa sempre più oggetto e strumento dello spirito. Nell'uomo il corpo assume un significato universale: non è solo il massimo livello, ma la quintessenza della corporeità.

Questa linea di tendenza termina con l'uomo, così come noi lo conosciamo? La risposta spontanea è che deve continuare; che questa umanità non è una conclusione; che le potenzialità del corpo non possono esaurirsi in essa. Di questo c'è anche un'indicazione chiarissima, ovvero i diversi livelli della corporeità nell'uomo stesso.

Il corpo umano non è stabile e compiuto, ma è in continua trasformazione. È evidente che un fisico sano, curato ed esercitato è più «corpo» di uno trascurato. Ma dove risiede la corporeità più intensa e preziosa: nel

volto, nella figura e nell'atteggiamento dell'uomo rivolto a pensieri elevati, ricco di una profonda vita interiore, oppure in quello sano e sportivo, ma superficiale e materiale? A tutta prima la domanda ci sorprende, e tuttavia solo per l'abitudine a considerare la corporeità dell'uomo non molto diversamente da quella dell'animale, ovvero come semplice natura. Ma il corpo umano è determinato in modo decisivo dallo spirito. Il volto di colui che lotta per la verità non è solo più «spirituale», ma *più volto* di quello di un uomo apatico; il che significa corpo più vero, più intenso. Dall'atteggiamento di un uomo dal cuore buono e libero non solo traspare più «anima» che da un uomo egoista e meschino, ma anche corporeità più vitale. Inizia a questo punto una nuova scala delle manifestazioni dell'essere. Il corpo come tale diventa tanto più intenso e prezioso, quanto più profonda è l'interiorità, più ricca la vita del cuore, più elevata la spiritualità.

L'età moderna ha formulato il dogma che il Medioevo cristiano avrebbe trascurato il corpo: dogma non solo falso, ma cieco. Se ci si libera da questo luogo comune, non si può non vedere la ricchezza di vita che traspare dai volti e dalle figure di opere d'arte medievali. Ciò significa che questa corporeità ha una qualità che manca a quella classica: la libertà del cuore. La causa è l'esperienza cristiana; la vita in rapporto con Dio e in compagnia di Cristo. Il corpo non è stato distrutto, come vorrebbe far credere quello stolto luogo comune, ma ha acquisito nuova forza, profondità, musicalità, di cui continua a risentire gli effetti anche là dove la convinzione cristiana è abbandonata da lungo tempo. Il corpo è solo per una parte tributario della natura; per l'altra – e forse quella preponderante – si fonda sull'anima. Sono gli ardimenti dello spirito, le vittorie del cuore a crearlo. Ciò

può avvenire con scosse profonde, attraverso un apparente sfacelo. Rinunzie e sacrifici, che a uno sguardo ottuso possono sembrare rovinosi, a un occhio più acuto appaiono come un passaggio alle forme più alte della corporeità. Un Roger von der Weyden, un Matthias Grünewald, un Rembrandt non avrebbero mai potuto dipingere i loro meravigliosi volti e figure, se nella lotta per raggiungere Dio i santi non avessero gettato il proprio corpo nelle fiamme del sacrificio. Occorre saper riconoscere il vero valore delle cose. La grandezza non nasce dalla pura e semplice natura, bensì dal superamento di sé e dal sacrificio.

Ma cosa avverrà quando lo spirito raggiungerà la perfetta purezza e forza, nel momento in cui irromperà l'eternità e la santa potenza di Dio dominerà tutto?

A questo si riallaccia Paolo, parlando della resurrezione nella prima lettera ai Corinzi: «Ma qualcuno dirà: Come resuscitano i morti? Con quale corpo verranno? Stolto! Ciò che tu semini [nel campo] non prende vita, se prima non muore; e quello che semini non è il corpo che [un giorno] nascerà, ma un semplice chicco, di grano per esempio o di altro genere. E Dio gli dà un corpo come ha stabilito, e a ciascun seme il proprio corpo. Non ogni carne è la medesima carne; altra è la carne di uomini e altra è quella di animali [quadrupedi]; altra quella di uccelli e altra quella di pesci. Vi sono [inoltre] corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri. Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle; ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore. Così anche la resurrezione dei morti: [il corpo dell'uomo alla morte in terra] è seminato corruttibile e risorge incorruttibile; è seminato ignobile e risorge glorioso, è seminato debo-

le e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale... Il primo uomo [Adamo] tratto dalla terra è di terra, il secondo uomo [Cristo] viene dal cielo. Quale è l'uomo fatto di terra, così sono quelli di terra; ma quale il celeste, così anche i celesti. E come abbiamo portato [in noi] l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo [in noi] l'immagine dell'uomo celeste» (15, 35-49). A prescindere dalla dignità che riveste in quanto parola rivelata, considerato nel suo valore puramente speculativo, il testo che abbiamo riportato è di grande levatura. Per certi aspetti non è del tutto chiaro: vi si coglie la forza dell'esperienza, che connota l'intera produzione paolina. Ma un elemento fondamentale emerge con grandiosità e chiarezza: l'essenza della corporeità. Questa corporeità è varia. Paolo la esprime senza scientificità, prendendo spunto dall'esperienza diretta. Esiste la corporeità delle piante, e nell'ambito della flora quella dei vari vegetali; esiste la corporeità degli animali, e nella fauna quella delle varie specie, differenti l'una dall'altra; esiste la corporeità degli astri, che per gli antichi erano entità misteriose, semidei, e anch'essi diversi tra loro. Nasce così una serie immensa per generi e livelli, che non finisce con le forme possibili nel mondo, ma continua oltre i confini della terra, nella sfera spirituale, celeste, della cui essenza parleremo tra poco.

Tra le diverse forme della corporeità c'è un abisso a volte incolmabile: una pietra non diventa uccello. Altre forme corporee invece, pur presentando differenze, sono in un rapporto vitale, costituiscono le fasi di un unico sviluppo, come per esempio il seme e la pianta che ne nasce. In questo caso l'abisso è superato dal mistero del chicco che germoglia. Tuttavia per superarlo è necessario ciò che Paolo chiama «il morire». Il seme deve entra-

re nella terra e morirvi, perdere cioè la sua forma, affinché possa nascere la nuova pianta. Ed ecco il passaggio: lo stesso accade nell'uomo. Anche nell'uomo la corporeità è presente in due forme: quella terrena e quella celeste, di cui la prima è il seme della seconda. Anch'esse sono separate dalla morte. Il corpo dovrà essere deposto nella terra e decomporsi; solo allora diventerà il corpo nuovo, celeste. Ma ecco la differenza: la pianta «nasce» veramente «dal» seme, dalle sue potenzialità e funzioni; non così invece il corpo celeste da quello terrestre. Attraverso il suo disfacimento, il seme vive direttamente nella nuova pianta. Il corpo umano sarà resuscitato dopo la morte. Qui domina un'altra potenza, che non scaturisce dall'interno della struttura umana, ma dalla libertà di Dio.

La resurrezione ha mostrato l'intensità di questa potenza, per la quale Cristo è resuscitato dal sepolcro. Con questa stessa potenza egli resuscita i suoi dalla morte e conferisce loro nuova vitalità celeste. Ma il suo carattere, «spirituale e celeste», non significa semplicemente un livello più alto dell'essere – così come l'animale è superiore alla pianta, e l'uomo all'animale –, ma esprime anche il nuovo, che procede dalla sovranità di Dio: è l'azione dello Spirito Santo, venuto nel mondo a Pentecoste, e che da quel momento lo governa.

A questo punto si evidenzia una nuova parentela. L'uomo terreno è come il suo antenato terreno, Adamo. Ma poi è venuto Cristo, il Celeste, e ha dato inizio a una nuova genealogia, che da lui riceve la sua immagine sostanziale e la sua vitalità. Così si legge nella stessa lettera: «Ora, invece, Cristo è resuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti. Poiché se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la

resurrezione dei morti; e come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo; poi sarà la fine, quando egli consegnerà il regno a Dio Padre, dopo aver ridotto al nulla ogni principato e ogni potestà e potenza... L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte» (15, 20-24, 26).

Si tratta quindi della ricostituzione dell'uomo.

E le obiezioni della biologia? Se questa scienza si limita a ciò che conosce realmente, senza pretendere, dopo aver rifiutato il dogma della Chiesa, di proclamarne un altro alquanto discutibile, deve ammettere che non può dire nulla a questo proposito. Per quel che la riguarda, non può affermare che la resurrezione sia possibile – ma certo neppure il contrario. Se si riflette sull'importanza che la fisica moderna attribuisce alla forma nella struttura della materia, e se si considera il potere sulla vita fisica che la medicina riconosce all'elemento spirituale, allora il corpo appare affidato allo spirito in una misura che non avremmo potuto prevedere.

Ma non abbiamo ancora concluso le nostre riflessioni sul corpo risorto. «Corpo» non è solo forma presente nello spazio; esso ha anche storia. Dalla nascita alla morte assume numerosissime forme. Quale di esse è la vera? Quella del bambino, quella dell'uomo maturo, quella del vecchio? La risposta può essere una sola: ciascuna è essenziale, poiché la singola fase non è finalizzata alla successiva – il che significherebbe che tutte sono finalizzate all'ultima, la morte; ciascuna è l'uomo, ciascuna è insostituibile nell'arco della vita. Il «corpo» dell'uomo è quindi in verità un numero infinito di forme, che devo-

no essere tutte presenti nel corpo risorto. Esso deve avere una nuova dimensione, quella del tempo, più precisamente quella del tempo assunto nell'eternità, in modo che il presente contenga la sua storia, e il puro *adesso* comprenda la continua successione delle forme.

Lo stesso vale non solo per il suo sviluppo immediato, ma anche per ciò che ha fatto e vissuto: gioie e sofferenze, inibizioni e affrancamenti, vittorie e sconfitte, amore e odio. Gli infiniti eventi dell'anima si sono espressi nel corpo, hanno compenetrato il suo essere sviluppandolo, ostacolandolo o distruggendolo. Sono conservati in esso, e sono presenti nel corpo risorto. Lo stesso vale per le esperienze e gli incontri; e la resurrezione del corpo significa la resurrezione di tutta la vita passata, del bene e del male.

E dove termina il corpo dell'uomo? Gli appartiene l'abito che indossa? In un certo senso sì, poiché nella sua vita esso riveste la funzione di protezione e di espressione. Gli ornamenti che porta? Gli strumenti con cui lavora; gli oggetti di cui si circonda; la casa in cui abita; il giardino che ama; tutto lo spazio vitale in cui opera? Non vogliamo fantasticare, ma una cosa è certa: il corpo dell'uomo significa più della semplice corporeità anatomicamente definita. In fondo è un'entità immensa: la quintessenza della sua esistenza terrena divenuta visibile. «Resurrezione» significa quindi che risorge non solo la forma, ma anche la storia; non solo la sostanza, ma anche la vita dell'uomo. Nulla di ciò che è stato viene distrutto. L'essenza delle azioni e dei destini dell'uomo è in lui e, liberata dalla limitatezza della storia, esisterà nell'eternità. Ma non in virtù della propria forza, come ultima fase di uno sviluppo intrinseco, bensì grazie alla chiamata del Signore, l'onnipotente, e in virtù del suo Spirito.

Per la sua salvezza, dobbiamo aggiungere, o per la sua rovina. Ci saranno il corpo beato e il corpo dannato. Ma come si rapporta il corpo a ciò che abbiamo scritto nel secondo capitolo? Se dopo la morte l'uomo ha bisogno della purificazione, ciò deve valere anche per il corpo; ma come si compirà la sua purificazione, se esso risorgerà solo alla fine di tutti i tempi, quando ci saranno soltanto beatitudine o dannazione? L'autore non può dare una risposta vera e propria, ma vorrebbe almeno indicare una direzione da seguire.

Anima e corpo non sono entità separate. L'anima edifica costantemente il corpo; ciò che si chiama «corpo» contiene in ogni sua parte e in ogni suo atto l'anima. Se la si potesse escludere del tutto, non rimarrebbe un corpo, ma una forma puramente biologica, forse nient'altro che un insieme di composti chimici in dissoluzione. D'altra parte l'anima non vive per conto proprio, ma si esplica nel corpo e per suo tramite in misura tale, che è lecito chiedersi se nell'esistenza umana ci sia un atto «puramente spirituale», oppure se tutti gli atti non siano piuttosto spirituali-corporei, vale a dire per l'appunto umani. Si dice che l'anima è «nel corpo», intendendo che essa è il principio della sua vita, il contenuto della sua manifestazione, il significato storico del suo essere e agire; ma si potrebbe dire anche che il corpo è «nell'anima», intendendo che l'anima contiene il corpo come strumento del suo agire, come rivelazione della sua segretezza, come luogo, situazione e materia della sua esistenza, forma, azione storica. Forma e destino del corpo sono ispirati dalla vitalità dell'anima. Quando nel momento della morte l'anima si separa dal corpo, non allontana né respinge da sé la sfera corporea. Non diventa un angelo, ma resta anima umana. Come tale reca in sé il corpo. Il fatto che l'anima fosse il pre-

supposto della vita del corpo e si esplicasse nella sua vita, resta nell'anima stessa. Essa è, secondo la filosofia medievale, la forma sostanziale del corpo; e non di uno qualunque, ma di questo in particolare; non solo della sua struttura, ma anche della sua storia; non solo era attiva nel corpo, ma si è realizzata in esso, e ha assunto nella propria realtà ciò che è avvenuto. Nella resurrezione dei morti Dio offrirà all'anima, capace di informare il corpo, la possibilità di plasmarlo così come dev'essere secondo la sua verità¹.

Se questo è vero, e se dopo la morte l'anima conosce la purificazione di cui si è parlato, nell'anima sarà purificato, se così si può dire, anche il corpo latente. Quando il morto risorgerà, il suo nuovo corpo sarà unito all'anima restituita alla sua purezza e verità.

La nascita del nuovo corpo non è un evento improvviso. Fino al momento della morte l'uomo non è solo terreno, e al ritorno del Signore non diventa d'un tratto spirituale e celeste. Nella lettera ai Romani lo stesso Paolo ha sviluppato l'altra parte di questa dottrina. Le vigorose riflessioni dei capitoli sesto, settimo e ottavo dimostrano che il mistero della morte e della resurrezione inizia già in questa vita: «O non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dun-

¹ Dante, poeta dell'aldilà, ha mirabilmente cantato l'importanza che il corpo riveste per l'anima e la capacità dell'anima di plasmare il corpo. La maggior parte della poesia cristiana, potente espressione dello spirito medievale, è pervasa da una corporeità vigorosa, ricca e vitale, e questo è particolarmente indicativo della vera intenzione del cristianesimo. Cfr. al riguardo anche il capitolo «Leib und Leiblichkeit in der Commedia» nel mio libro *Landschaft und Ewigkeit (Dante-Studien)*, vol. II, München 1958 [tr. it., *Paesaggio dell'eternità*, in R. Guardini, *Studi su Dante*, Brescia 1986³].

que stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu resuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre [per una nuova vita], così anche noi possiamo camminare in una nuova vita. Se infatti siamo stati completamente uniti a lui con una morte simile alla sua, lo saremo anche con la sua resurrezione. Sappiamo bene che il nostro uomo vecchio è stato crocifisso con lui, perché fosse distrutto il corpo del peccato, e noi non fossimo più schiavi del peccato» (6, 3-6). Il battesimo è, nella forma germinale, già morte e resurrezione al contempo. Dal battesimo nasce l'uomo nuovo, che continuerà a vivere – sempre adombrato dal vecchio – nell'interiorità del credente. Da questo momento cominciano ad alternarsi fasi di declino e di crescita. Attraverso ogni azione e ogni evento muore continuamente l'uomo vecchio e risorge l'uomo nuovo. Ma la morte consiste nella costante conversione a Dio, in obbedienza, controllo di sé, rinuncia, tenacia e lotta – in tutto ciò che è sequela di Cristo. Da questa consapevolezza si leva l'inno meraviglioso che conclude il capitolo ottavo, di cui abbiamo citato una parte.

4. *Il significato della dottrina cristiana sul corpo*

Quest'ordine di riflessioni è di vastissima portata. Il fatto che siano colte e sperimentate con una nuova sensibilità, e che vengano poste accanto al nucleo della coscienza cristiana, segna forse una svolta nella storia del cristianesimo.

Non è facile esprimerne l'essenza. Dalla fine del Medioevo nel pensiero umano si sono evidenziati due poli d'attrazione: da un lato la semplice materia, dall'altro il puro spirito – e precisamente nella forma della ragione.

Questa tensione ha prodotto effetti poderosi, tra i quali la nascita della scienza e della tecnica moderne. Ma si è persa la corporeità vitale, vivificata dall'anima, e la spiritualità incarnata, visibile, immagine e simbolo. Anzi si è perso l'uomo – e, con lui, la realtà. Per lungo tempo risultati e successi hanno occultato questa perdita, che tuttavia affiora lentamente alla coscienza. Noi ne subiamo le conseguenze e avvertiamo la mancanza di ciò che abbiamo perduto, seppure per il momento solo come privazione e desiderio.

Quanto si è detto è utile anche per comprendere il cristianesimo. Certo, la sua essenza è al di sopra delle incertezze della nostra epoca, è custodita dalla fede, dall'amore e dall'obbedienza; ma le sue interpretazioni sono soggette al mutare dei tempi. Così anche la vita cristiana ha sconfinato da una parte nella sfera astratta spirituale, dall'altra in quella materiale efficientista, e l'uomo, la forma vitale, immagine e simbolo sono impaliditi. Ma a questo punto si profila un mutamento. Noi sappiamo che non è «Dio in sé» a determinare in modo decisivo la coscienza cristiana, ma il Dio fatto uomo, Gesù Cristo. Sappiamo che non è in gioco la salvezza dello «spirito» o dell'«anima», ma dell'uomo vivente, e con lui del mondo; l'«uomo nuovo» (*Rm* 6, 4-6), un «nuovo cielo e una nuova terra» (*Ap* 21, 1)².

Per quanto riguarda Dio, è bene chiarire cosa signifi-

² Una breve nota: la frase di *Marco* 8, 36 più volte citata viene tradotta quasi sempre: «Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero, se poi perde la propria anima?» Ma non è così, bensì: «se poi perde la propria vita». Nella parola greca *psyche* confluiscono il significato di anima come principio della vita e di questa vita stessa. Non intendiamo sottolineare una finezza filologica, ma constatare che Gesù non è uno spiritualista. Ciò che gli sta a cuore non è «l'anima», ma l'uomo. La preoccupazione per la sola anima era degli gnostici nell'antichità, e degli spiritualisti nell'età moderna.

ca che egli si faccia uomo; che dopo la morte di Cristo rimanga uomo per mezzo della resurrezione; che l'umanità di Cristo in Dio sieda «alla destra del Padre» nei secoli dei secoli, sul trono della gloria eterna...

Se questo è vero – anzi, se questa è la verità per eccellenza, la verità che redime, santifica, rinnova, chi è Dio? Certamente non «lo spirito assoluto» del pensiero contemporaneo. Non vogliamo approfondire questi problemi molto stimolanti; sarebbero necessari ben altri preliminari. In ogni caso «il Dio vivente» è tale che in lui potrà trovare la patria eterna non solo «la nostra anima», ma anche la nostra umanità risorta.

Da tutto questo la nostra esistenza cristiana riceve una nuova impronta: acquista nuova concretezza e vitalità nei confronti dell'uomo e delle cose. Diventa realtà. Riceve un nuovo calore. Il cuore, non lo «spirito» diventa la forza determinante – dove «cuore» significa una realtà radicalmente diversa dal puro sentimento o sentimentalismo. Anzi, lo è diventato quando l'uomo si è scisso in spirito e materia. Il cuore è l'unità vitale di spirito e sangue, la vera realtà dell'uomo, il suo centro più intimo, la sede di ogni decisione, l'origine del divenire, e di ogni trasformazione.

Questo conferisce ai sacramenti, e soprattutto all'eucaristia, un nuovo significato. Cosa intende Cristo quando dice: «Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo resusciterò nell'ultimo giorno» (*Gv* 6, 54)? Perché non dice: chi unisce il suo spirito al mio spirito, chi accoglie la mia volontà nella sua? Perché non si tratta dello spirito, ma della realtà vitale, teandrica di Cristo, la quale ha il suo punto decisivo in ciò che ogni volontà di spiritualizzazione vuole lasciar cadere per primo, cioè il corpo; o, come dice Giovanni con

parola più forte, la «carne». Perché per l'uomo non è in gioco l'anima, ma la totalità vivente, che a sua volta, a fronte di ogni tentativo di vanificazione, ha il suo punto decisivo nella corporeità, nel «mangiare» e nel «bere». Ma il frutto di questo sacro «mangiare» e «bere» è la resurrezione «nell'ultimo giorno». Certo, questo linguaggio è «duro», poiché riguarda la cosa ultima dell'esistenza cristiana.

La dottrina della resurrezione dei morti garantisce tutto questo.

Se, nella consapevolezza dei presupposti e delle conseguenze, si volesse riassumere il contenuto della fede cristiana in un'unica frase, si potrebbe dire tranquillamente: «Credo nella resurrezione dei morti e nella vita», o meglio, «nella loro vita eterna». Questa è anche l'ultima frase del Credo, alla quale segue l'«amen» – e a ragione, poiché compendia ogni conclusione ed essenza della fede.

IV. Il giudizio

1. *L'essenza della storicità*

Se vogliamo comprendere il significato del giudizio, deve prima esserci chiara la natura della nostra esistenza terrena, la storicità.

Storicità significa innanzi tutto che l'esistenza è impenetrabile e limitata. In primo luogo perché l'intreccio delle cause e degli effetti non consente un'indagine né una visione d'insieme. In ogni azione confluiscono innumerevoli presupposti, e gli effetti dell'azione continuano a farsi sentire per vie tortuose e nascoste, di cui solo poche si possono individuare. Ogni avvenimento è connesso con molti altri, anzi, con tutti. Si può avere una corretta comprensione di un evento solo se lo si considera nel suo contesto, che tuttavia si perde nell'infinito e sfugge pertanto a ogni visione d'insieme. Né può essere esaminato in profondità, in quanto ogni livello ne nasconde un altro; e poiché un evento si può comprendere pienamente solo se l'analisi parte dalle cause, rimane in massima parte incompreso.

Ma non è tutto. La vita è disposta all'espressione. L'interno si mostra costantemente, l'essenza si manifesta nella forma percepibile dai sensi. Ma questo è solo un aspetto del rapporto; la stessa vita si nasconde anche in sé, celando la sua vera sostanza. Nelle piante e negli animali è la natura che regola quest'alternanza di mani-

festazione e occultamento, mantenendola in perfetto equilibrio; nell'uomo agisce anche la volontà consapevole, che è contraddittoria. Spesso l'interno rimane nascosto, laddove si dovrebbe manifestare; l'espressione esteriore non trasmette il significato, anche se la situazione lo richiede; l'intenzione si cela, e tutto diventa incerto. La fisionomia dell'espressione può capovolgerne il senso e diventare ingannevole. L'uomo può nascondere il suo intimo perfino a se stesso, e illudersi sulle proprie intenzioni. Si crea così una condizione di inaccessibilità impenetrabile allo sguardo, anzi di ingannevole ambiguità, alla quale il giudizio non può affidarsi. Tutto questo conferisce alla storia un carattere impenetrabile, incomprendibile, addirittura subdolo e insidioso.

Eppure la storia dovrebbe manifestare Dio. Quanto dice Paolo – «dalla creazione del mondo in poi le sue [di Dio] perfezioni invisibili possono essere contemplate con l'intelletto nelle opere da lui compiute» (*Rm* 1, 20) –, vale anche per il mondo dell'uomo, per le sue azioni e le sue vicende. Nella storia, molto più che nella natura, dovrebbe manifestarsi «l'eterna potenza e divinità» del Creatore (*Rm* 1, 20). Ma la volontà dell'uomo sconvolge tutto a tal punto che la storia assume un carattere duplice: da un lato è ineluttabilità e insensatezza, dall'altro è guida e realizzazione della verità. Così essa può allontanare da Dio un cuore non illuminato, ma può anche condurlo a lui.

Storicità significa inoltre che la volontà dell'uomo è libera; libera non solo per ciò che è indifferente, ma anche per ciò che è importante, perfino per ciò che è decisivo in rapporto al significato supremo dell'esistenza. L'uomo sottostà all'appello del bene. Deve compierlo secon-

do la sua libertà; ma questo presuppone che possa anche tralasciarlo, o perfino opporvisi – la possibilità quindi di risolversi per Dio o contro Dio. Questa libertà è solo temporanea e precaria, e tuttavia necessaria se si vuole raggiungere la vera libertà, nella quale lo spirito vede il bene con tanta chiarezza, e il cuore ne è talmente colmo che l'uomo non sa più volere altro.

Il fatto che esista la libertà caratterizza l'essenza della storia. Questa è la condizione in cui l'uomo deve volere il bene, ma può anche volere il male. Volere il male significa per lo più volere qualcosa che è buono in sé, ma inopportuno in quel momento, in quella situazione e in quella misura. La possibilità di commettere errori simili è intrinseca alla storia. Alla storia è intrinseca anche la possibilità ancora più grave di ribellarsi al bene, di compiacersi del male, di volere la rovina.

In ultima analisi il bene è la santità stessa di Dio. L'esigenza di compiere il bene è la volontà di Dio, il quale vuole che il mondo sia il suo regno. La storia come contesto dell'agire umano dev'essere il compimento del bene, l'avvento del regno santo. Proprio in questo deve realizzarsi l'essenza dell'uomo, e dall'opera dell'uomo deve nascere il vero mondo. Ma tutto questo è affidato alla libertà, e quindi è messo in gioco. Si dice che la volontà divina non può essere disattesa; ma questo vale solo per la sfera della natura, non per quella della libertà. Dio rispetta la libertà delle sue creature; così consente che la propria volontà possa essere disattesa, e questa possibilità si attua continuamente. Ma poiché la volontà di Dio è lui stesso, ciò significa che egli non sta al di sopra della storia con olimpica indifferenza, ma che la sua partecipazione alla storia è molto seria, anche se non facilmente definibile, e agisce ancor più in profondità se, come ci dice egli stesso, quella volontà è

amore. Allora l'amore di Dio assume una serietà che significa destino¹.

Intrinseco alla storia è infine qualcosa che in un primo momento sembra ovvio, ma in seguito appare sorprendente: il fatto che valore e potere non siano la stessa cosa. «Valore» è ciò per cui qualcosa ha diritto di essere; ciò che giustifica il compiersi di un'azione. L'atto del mangiare si giustifica con la conservazione della vita; la sollecitudine per un amico con la fedeltà; la tensione del pensiero con la verità. Se questi valori si attuano correttamente, in essi si manifesta il bene. Il bene è peculiare e, al contempo, quintessenza di tutti i singoli valori; è, molto semplicemente, il valore vero di volta in volta². Questo è il sommo bene, il significato dell'esistenza; e dovrebbe anche avere, così ci sembra, la forza immediata di imporsi. Ma non è così. Sostenere che dovrebbe essere così fa sorridere. Quanto più alto è il valore, quanto più importante è il bene che vi si manifesta, tanto meno ovvio è il fatto che si realizzi. Il valore della conservazione della vita è garantito dall'istinto; quello della salute e della bellezza fisica richiede impegno; la fedeltà è possibile solo con il sacrificio. Il «potere» del bene quindi è sempre meno immediato.

La storia è quella condizione dell'esistenza in cui il potere del bene è inversamente proporzionale al suo livello. Sempre più deve appellarsi alla magnanimità dell'uomo, affinché egli si adoperi per ciò che è valido e nobile. In ciò si fonda l'illusione che si possa inventare un'esisten-

¹ Cfr. R. Guardini, *Die christliche Liebe, 1Kor 13*, in Id., *Drei Schriftauslegungen*, Würzburg 1958², le pagine dedicate all'amore cristiano (1Cor 13) [tr. it., *L'amore cristiano. 1Corinzi 13*, in *Tre interpretazioni scritturistiche*, Brescia 1985].

² Cfr. R. Guardini, *Das Gute, das Gewissen und die Sammlung*, Mainz 1962⁵, pp. 12 ss. [tr. it., *La coscienza, il bene, il raccoglimento*, Brescia 1997].

za nella quale il bene sia anche il padrone. Il bambino – anche quello che si nasconde nell'animo di ognuno – crede a un'esistenza in cui il bene è anche potere; ma crescere significa acquistare l'amara consapevolezza della realtà. L'uomo buono dovrebbe essere anche l'uomo forte; l'uomo puro dovrebbe essere sano; l'uomo nobile, proprio perché nobile, dovrebbe essere ricco e illustre; l'uomo che lotta per il bene dovrebbe essere anche fortunato – ma non è così. L'essere non è plasmato direttamente dallo spirito interiore, la prosperità non è necessariamente espressione di intenzione onesta, la fortuna può essere disgiunta dal merito, la bellezza può raggiungere una pericolosa indipendenza dal bene – e così via, comunque si voglia esemplificare la misteriosa divergenza tra ordine dello spirito e ordine dell'essere.

Ma ciò ultimamente significa che nella storia Dio stesso è «impotente» in senso letterale – proprio perché ha voluto l'uomo libero, e rispetta questa libertà. La santità e la verità di Dio governano la storia – ma è possibile che l'uomo rimanga indifferente; che affermi che «Dio non gli piace», che annunci: «Dio è morto». Tutto questo può accadere senza che l'uomo sia colpito dal fulmine, senza che la terra tremi, senza che il mondo si sfasci. Anche Dio deve appellarsi alla magnanimità dell'uomo; e l'aspetto più nobile della fede è lo schierarsi al fianco di chi è debole in questo mondo.

Queste tre realtà determinano la natura della storia. Tuttavia ne consegue anche che la storia non può compiersi in sé, ma indica una direzione che la trascende. L'uomo chiede – deve chiedere, che lo voglia o no – che si chiariscano lati oscuri e falsità; che la possibilità di fare il male si risolva nella vera libertà; che il bene diventi ordinamento della realtà e il male si mostri per quello che è, insensatezza e nulla: l'uomo deve chiedere il giudizio.

Nell'uomo è radicato un desiderio innato di giustizia, che non va inteso in senso riduttivo – avere ciò che ha pagato, sapere che il torto subito è stato riparato –, ma in modo molto più profondo: che si compia la giustizia per la giustizia, per lui, per gli altri, per il tutto. L'esistenza deve entrare nella giustizia, il mondo deve diventare com'è giusto che diventi – questo chiede l'uomo, sebbene sappia che tale desiderio va contro lui stesso, perché egli non è solo la vittima, ma anche l'autore dell'ingiustizia. Quando si appella alla giustizia, lo fa contro se stesso, e tuttavia deve invocarla. Deve volere che si compia la giustizia, anche se ne andasse della sua vita.

2. Interpretazioni generali del giudizio universale

Alla fine della storia dovrà esserci il giudizio. Nel giudizio la storia avrà fine e si compirà al tempo stesso. Ogni epoca ha avuto questa consapevolezza; ora dobbiamo chiederci qual è il significato che il messaggio cristiano attribuisce al giudizio. Nel giudizio l'essere si rivela e l'illusione svanisce. Ogni realtà interiore, buona e cattiva, si manifesta. Non si dà nulla che non sia così per essenza e intenzione. Ogni essere entra nella verità.

Non c'è più alcuna possibilità di volere il male. Dio rivela il bene in misura tale che l'uomo non può più rifiutarlo. Il bene lo appaga e lo compenetra intimamente; egli non può fare altro che riconoscere che solo il bene ha diritto di essere. Sarà chiaro, al contrario, che il male non è necessario, né esperto del mondo, né vitale, né eroico, ma è semplicemente superfluo.

Ogni cosa sarà reale, vitale, bella, beata nella misura in cui è vera e buona. La verità e il bene si manifesteran-

no, si uniranno alla potenza, prevarranno e governeranno tutto. La falsità e il male saranno non solo puniti dall'onnipotenza della santità, ma verranno cacciati dall'essere, senza tuttavia poter scomparire nel nulla, e questa sarà la dannazione.

In che modo avviene tutto questo? Come si compie questo processo di correzione dell'esistenza?

A questi interrogativi si danno numerose risposte, tre delle quali sono particolarmente significative.

La prima: la storia è giudice di se stessa, poiché tende alla chiarezza. Le conseguenze di un'azione ne producono altre, dando origine a una catena di effetti in cui a poco a poco l'interno si manifesta, e il bene si separa dal male. In questa lotta le motivazioni buone vincono quelle cattive, perché più capaci di essere. L'esistenza tende al bene: globalmente si delinea quindi un progresso inequivocabile, che si conclude nella piena chiarezza in cui ogni evento precedente è giudicato. E anche se questa fine non arrivasse mai e tutta la storia fosse solo un avvicinamento all'irraggiungibile, la meta sarebbe comunque una potenza attiva sempre e in ogni luogo.

Questa interpretazione è efficace e rassicurante, ma non discorda con la realtà. Nella storia le motivazioni non hanno un effetto univoco. L'influsso di un'affermazione giusta in sé può essere buono per alcuni, cattivo per altri, a seconda della disposizione d'animo e dei principi di chi ascolta; come si dimostrerà allora il valore di quell'affermazione? E le probabilità che questo accada non aumentano neppure se l'ascoltatore trasmette il pensiero ad altri, e questi ad altri ancora. O ancora: la chiarezza della vita è proporzionale alla sua durata? Un vecchio non può essere cieco e ostinato nelle sue motivazioni quanto un giovane, se non addirittura più dispe-

ratamente cieco, più amaramente ostinato? Le conseguenze chiariscono, ma possono anche nascondere; spesso in misura tale da rendere impossibile ogni giudizio. Perché il rapporto di causa ed effetto non va da cosa a cosa, ma da uomo a uomo. Nel primo caso si avrebbe un rapporto di semplice causalità, e negli effetti sarebbero veramente manifeste le cause; nell'uomo invece entra in gioco un fattore che elude la determinazione della causalità: la libertà. In fondo la storia ricomincia con ogni uomo... Resta anche da vedere se a lungo andare il bene sia più forte del male. A volte la cattiva volontà sembra essere tanto efficace che l'uomo onesto si ritiene stolto... Anche ammesso che alla fine la storia entri nella luce come un tutto, non sarebbe assolutamente soddisfatta l'esigenza di giustizia; perché ciò che la giustizia vuole è che ogni uomo, ogni epoca, ogni popolo ottenga giustizia – ognuno per sé, non solo nel rapporto col tutto.

Non si può dire verso quale fine muova la storia – e neppure se abbia uno scopo per se stessa. Abbiamo buoni motivi per sostenere sia che si apra verso l'esterno, sia che s'ingolfi sempre più, sia che proceda senza un senso comprensibile; e forse ciò che diciamo non dipende dai motivi reali, ma dal fatto di avere l'ottimismo della giovinezza o l'obiettività della vecchiaia, di essere sani o malati, capaci o impediti all'azione... In tale prospettiva, un vero giudizio sul valore e sui principi non esiste, così come non esiste una misura valida per il bene e il male: è bene ciò che ha successo, ha valore ciò che s'impone, e ciò che fallisce dimostra che non aveva diritto di essere. Ma in questo modo l'esistenza è destituita di ogni valore morale.

La seconda risposta: nella storia le cose vanno come devono andare. Il più forte vince il più debole, il sicuro

prevale sull'insicuro, il più abile supera l'ingenuo. Non si può parlare di bene e di male, perché questo rientra nell'ambito dell'intenzione, dell'interiorità. Il «giudizio» invece consiste nel fatto che l'uomo giudica se stesso, riconosce le proprie intenzioni e il proprio valore sul piano spirituale. Inoltre questa interpretazione si appella a un ordine superiore al caos della storia, alla durezza e alla limitatezza terrena, all'ineluttabilità dell'esistenza, ordine determinato solo dallo spirito e dalla verità, in cui il cuore dell'uomo ottiene giustizia. Quest'ordine è messo in relazione con il concetto di eternità, e collocato in modo vago oltre l'uomo o al di là della morte.

Ma in questo modo si sacrifica l'unità della vera esistenza, che si scinde in due sfere separate: quella delle necessità della natura e dell'agire umano, in balia dell'ineluttabilità di causa ed effetto; e quella determinata dai criteri della verità e del bene, che rende giustizia al cuore. Tra esse non intercorre alcun rapporto, ed entrare nella sfera della verità significa lasciarsi alle spalle l'esistenza terrena e il suo disordine, «in una parvenza inconsistente» – una capitolazione, dunque. Se poi chiediamo dove sia questa sfera della libertà e della verità; come l'uomo vi entri e come sia fatta giustizia, per tutta risposta otterremo solo vaghe allusioni allo «spirito», all'«essere supremo», alla «giustizia eterna», nelle quali è facile riconoscere un travisamento di pensieri cristiani.

Tutte le religioni danno una terza risposta. Per ogni uomo la fine segue la morte, ma per l'esistenza nel suo complesso la fine sopravviene solo quando il tempo si è compiuto. Allora l'uomo si presenterà dinanzi a Dio. Questi sta dalla parte della verità e del bene, scruta gli aspetti nascosti e confusi di ogni mortale ed esprime un giudizio, in base al quale ciascuno riceve ciò che gli spetta.

Il vero significato di questa interpretazione non è facile a dirsi. La sua evoluzione nel tempo, la trasformazione in concetti di carattere filosofico ed etico dimostrano che si tratta per lo più solo della convinzione che l'esistenza sia sottoposta a un ordine morale, destinato a imporsi in modo definitivo. All'ultimo la verità sarà vincitrice, e riconoscerà a tutto il suo autentico valore. Ma questo avverrà in due tempi: prima e dopo la morte del singolo; prima e dopo la fine del mondo... Questa interpretazione contiene però un altro elemento, che trova la propria attuazione solo nella rivelazione: il fatto che l'esistenza non possa giungere alla chiarezza solo in virtù di se stessa, ma debba essere guidata da una potenza superiore, ed essere sottoposta a giudizio; e che quella penetrazione, quella valutazione, quella pienezza di senso che si chiama giudizio non proceda dalla sfera puramente spirituale, ma da quella religiosa. La potenza che giudica il mondo non è semplicemente «il vero» e «il moralmente buono», ma il santo; e il valore definitivo del giudizio non deriva dal fatto che il significato della vita umana e della storia sia considerato e giudicato rettamente, ma che la santa potenza di Dio prenda pieno possesso dell'esistenza.

3. *La dottrina della rivelazione*

Verso la fine della sua vita, durante gli ultimi giorni trascorsi a Gerusalemme, Gesù dice: «Subito dopo la tribolazione di quei giorni, il sole si oscurerà, la luna non darà più la sua luce, gli astri cadranno dal cielo e le potenze dei cieli saranno sconvolte. Allora comparirà nel cielo il segno del Figlio dell'uomo e allora si batteranno il petto tutte le tribù della terra, e vedranno il

Figlio dell'uomo venire sopra le nubi del cielo con grande potenza e gloria. Egli manderà i suoi angeli con una grande tromba e raduneranno tutti i suoi eletti dai quattro venti, da un estremo all'altro dei cieli» (Mt 24, 29-31).

E ancora: «Quando il Figlio dell'uomo verrà nella sua gloria con tutti i suoi angeli, si siederà sul trono della sua gloria. E saranno riunite davanti a lui tutte le genti, ed egli separerà gli uni dagli altri, come il pastore separa le pecore dai capri, e porrà le pecore alla sua destra e i capri alla sinistra. Allora il re dirà a quelli che stanno alla sua destra: Venite, benedetti del Padre mio, ricevete in eredità il regno preparato per voi fin dalla fondazione del mondo. Perché io ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere; ero forestiero e mi avete ospitato, nudo e mi avete vestito, malato e mi avete visitato, carcerato e siete venuti a trovarmi. Allora i giusti gli risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo veduto affamato e ti abbiamo dato da mangiare, assetato e ti abbiamo dato da bere? Quando ti abbiamo visto forestiero e ti abbiamo ospitato, o nudo e ti abbiamo vestito? E quando ti abbiamo visto ammalato o in carcere e siamo venuti a visitarti? Rispondendo, il re dirà loro: In verità vi dico: ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me. Poi dirà a quelli alla sua sinistra: Via, lontano da me, maledetti, nel fuoco eterno, preparato per il diavolo e per i suoi angeli. Perché ho avuto fame e non mi avete dato da mangiare; ho avuto sete e non mi avete dato da bere; ero forestiero e non mi avete ospitato, nudo e non mi avete vestito, malato e in carcere e non mi avete visitato. Anch'essi allora risponderanno: Signore, quando mai ti abbiamo visto affamato o assetato o forestiero o nudo o malato o in carcere e non ti abbiamo assistito? Ma egli risponderà: In verità vi dico:

ogni volta che non avete fatto queste cose a uno dei miei fratelli più piccoli, non l'avete fatto a me. E se ne andranno, questi al supplizio eterno, e i giusti alla vita eterna» (Mt 25, 31-46).

Se leggiamo questi testi liberandoci dall'assuefazione che ce li fa credere familiari, essi ci appaiono improvvisamente estranei. Contraddicono la nostra sensibilità. Prendono le mosse da presupposti che non sappiamo se poter condividere. Ma se abbiamo anche solo una minima conoscenza della rivelazione, e se nel rapporto con l'uomo abbiamo imparato anche solo qualcosa di quella diffidenza verso le sue prese di posizione istintive, che costituisce l'inizio di tutto il sapere cristiano, ebbene, di fronte a questa estraneità ci facciamo attenti e ci convinciamo che l'essenziale deve trovarsi in quelle parole.

Ciò che sorprende è l'aspetto concreto, anzi personale dell'evento. L'uomo d'oggi è abituato a ritenere serio solo quel pensiero che interpreta le cose unicamente secondo le necessità della natura o le leggi dello spirito. Considera l'esistenza come un sistema di materie e forze, di leggi e ordinamenti, in cui si svolge ogni evento. I bambini e il popolo possono considerare le cose come se in esse agissero esseri favolosi e leggendari; ma la persona adulta e istruita non può. Crede di pensare rettamente solo quando comprende tutto a partire da una vasta connessione di leggi naturali e spirituali – anche l'uomo, anche le sue vicende, anche la storia e il suo corso. Se si deve quindi ammettere un «giudizio» – cioè un evento in cui la vita e le azioni umane vengono esaminate e giudicate, e viene loro assegnato un valore eterno –, lo si può intendere solo, a suo parere, in questo senso: l'uomo – o meglio, il suo spirito – giunge al cospetto della luminosità di Dio che rende trasparente

la sua vita e chiaro il suo valore. Ma nel discorso di Gesù l'evento ha una connotazione del tutto diversa. Non si parla di «Dio in sé», dello spirito onnisciente e sommo giusto, ma del Figlio di Dio fatto uomo, di Cristo. E l'evento non si configura in modo tale che l'uomo e la storia giungano dinanzi a Dio, questa in virtù della sua fine, quello del suo morire, ma è Cristo che «viene», si rivolge al mondo e lo scuote dalla sua condizione terrena, naturale, che rende possibile la limitatezza della storia. È l'ultima resa dei conti, che porta tutti gli esseri alla presenza di Cristo. Dinanzi a lui si presentano anche gli uomini; non solo il loro spirito, ma anche la realtà concreta, corpo e anima; non solo i singoli, ma tutta la storia. Perché ciò possa avvenire, il corpo morto e decomposto risorge – non per una qualche necessità di natura, ma per ordine di Cristo. E lo stesso svolgimento del giudizio non è una semplice chiarificazione al cospetto dell'eterna luce e santità di Dio, ma è tale per cui Gesù Cristo, che fu sulla terra ed ora è nella gloria eterna, valuta e giudica tutta la storia e ogni uomo, e gli assegna la forma di esistenza valida dinanzi a Dio.

Queste riflessioni paiono fantasiose all'uomo d'oggi – o tutt'al più simboliche. Egli sostiene che questo modo di pensare è proprio dei bambini o dei popoli primitivi. I loro miti, le leggende e le favole danno una rappresentazione «antropomorfa» del mondo; cioè del modo in cui l'uomo vive e agisce. Quando il bambino cresce e il popolo primitivo entra in contatto con la cultura, riconoscono che tutto avviene secondo leggi rigorose e dev'essere interpretato in base a concetti naturalistici o filosofici. Anche la dottrina cristiana del giudizio è uno di quei miti, che dovrà far posto a una concezione più seria.

A questo punto ci troviamo ancora una volta a dover decidere del senso della rivelazione: dobbiamo scegliere se vogliamo limitare la fede all'ambito del sentimento e orientare i nostri pensieri secondo quelli di tutti, oppure se intendiamo essere cristiani anche nel modo di pensare. Perché proprio ciò che l'epoca moderna dichiara primitivo, infantile, antropomorfo, è l'essenziale. La determinazione ultima del mondo e della storia non viene né dalle leggi generali della natura e dello spirito, né dal fatto di presentarsi dinanzi alla realtà assoluta di Dio, ma da un atto divino. Beninteso: da un atto, non da un influsso; da un'azione, non da un comando – così come tutta la salvezza non si basa su un ordine naturale superiore, ma su un intervento divino nella storia, che si realizza nell'ambito della storia naturale e nei suoi eventi; così come il mondo non nasce come realtà naturale da cause naturali, ma come opera di Dio è stato chiamato all'essere dalla sua parola libera e onnipotente. Se vogliamo essere cristiani anche nel modo di pensare, non possiamo cogliere il rapporto di Dio col mondo, con l'uomo e con l'esistenza nel suo complesso facendo ricorso a concetti naturalistici o metafisici, ma solo a concetti attinenti alla persona – quindi proprio i concetti «antropomorfici» proibiti dell'azione, della decisione, del destino, della libertà. Tutta la Sacra Scrittura parla in questo modo, e se la ricerca della verità è stata sufficientemente sincera e lunga – tanto da inficiare le idee sbagliate e consentire alle cose di mostrarsi per quello che sono –, allora si vedrà anche che i concetti cosiddetti antropomorfici sono i soli ad avere valore definitivo.

Il giudizio è l'ultimo atto di Dio; procede dalla libertà del suo consiglio ed è compiuto da colui alla cui venuta sulla terra gli uomini hanno rifiutato di riconoscere l'in-

tervento divino nella storia, ma il cui sacrificio, per la fedeltà di Dio, è diventato redenzione; colui che da quel momento rimane in tutta la storia «il segno» di contraddizione, il momento della decisione sia per il singolo sia per i popoli. Egli compie il giudizio. E può farlo perché è il Figlio di Dio, il Verbo: «Senza di lui niente è stato fatto di tutto ciò che esiste» (*Gv* 1, 3), e il mondo rimane sua proprietà, anche se non vuole.

Ma l'aspetto singolare, che capovolge le nostre concezioni scientifiche e filosofiche, va ancor più in profondità. Come si compie questo giudizio? Su quale base e secondo quale criterio determina il valore dell'uomo?

In un primo momento potremmo supporre che oggetto del giudizio debbano essere le azioni e le omissioni dell'uomo, il carattere, i particolari e il tutto, secondo la molteplicità di norme e valori. Vediamo invece che tutto è fuso in una sola entità, l'amore, quell'amore che si manifesta di fronte alle necessità del prossimo... Bene, diciamo noi. Si tratta chiaramente «del più grande e il primo dei comandamenti. E il secondo è simile al primo», come dice Gesù nel Vangelo (*Mt* 22, 38-39). Del fatto di cui parla l'apostolo quando scrive che nel comandamento dell'amore «si compie tutta la legge» (*Gal* 5, 14). Dunque si parla solo dell'amore verso il prossimo e le sue necessità, ma s'intende il comandamento dell'amore nel suo complesso; si parla solo dell'amore, ma esso compendia tutta la rettitudine che si manifesta nelle azioni, nello sviluppo, nel modo d'essere dell'uomo.

Ma come viene fissato e applicato il criterio dell'amore? Si pensa che il giudice dovrebbe dire: tu hai praticato l'amore, sii dunque confermato; tu lo hai contraddetto, sii dunque reietto. Invece egli dice: tu sei confermato

perché hai praticato l'amore verso di me; tu se reietto perché mi hai rifiutato l'amore... Anche questo, si potrebbe rispondere, è comprensibile. L'amore è al di sopra di tutto e deve essere esercitato verso tutti gli uomini; ma Cristo, che pone questo comandamento e che lo ha messo in pratica per primo, sta, per così dire, dietro ogni uomo, per dare la massima importanza alla sua persona.

Di per sé sarebbe possibile. Ma se consideriamo obiettivamente il rapporto amore-Cristo, vediamo che non è inteso così. L'amore non appare la regola suprema, data da Cristo, alla quale tutti sarebbero obbligati, anche Cristo stesso: la norma dell'amore è egli stesso. Essa comincia con lui ed esiste per lui. Senza di lui questa norma non esiste; e ciò che si afferma in base a premesse di carattere umano o filosofico, non ha rapporto con questo amore più di quanto ne abbia la divinità dello spazio celeste con il Padre del Nuovo Testamento, o la concatenazione degli eventi con la Sua provvidenza.

Qui si rivela tutta la peculiarità, anzi la straordinarietà dell'annuncio cristiano del giudizio: il criterio secondo il quale saremo giudicati è il nostro atteggiamento nei confronti di Cristo. Sincerità, giustizia, fedeltà al dovere, purezza e valori morali sono, in ultima analisi, il giusto atteggiamento nei confronti di Cristo. Quando parliamo di «verità», intendiamo un concetto generale, il fatto cioè di conoscere qualche cosa nella luce dell'essenza eterna. Ma Giovanni dice nel prologo: questa è un'idea intermedia, che ha validità limitata. In fondo la verità è lui, il Verbo; e in fondo conoscere significa conoscere il Verbo, Cristo, e tutte le cose che sono in lui. Così qui: quando parliamo di «bene», intendiamo il valore supremo, e agire rettamente significa attuare quel valore. Invece il discorso del giudizio dice: il bene definitivo è lui,

Cristo; e agire bene significa amare Cristo. In definitiva, «la verità» o «il bene» non sono idee o valori astratti, bensì qualcuno, Gesù Cristo... Viceversa si può dire che ogni conoscenza di qualcosa di vero è una conoscenza di Cristo, sia pure iniziale. E ogni buona azione va verso Cristo ed è un bene per lui; così come ogni cattiva azione, qualunque sia il suo scopo, è in fondo un attacco contro di lui. Il bene può manifestarsi nell'uomo, nelle cose, negli avvenimenti – ma in ultima analisi è sempre Gesù Cristo. Chi agisce può non pensare a Cristo, e anche se in quel momento ha a che fare solo con un uomo, la sua azione afferisce a Cristo. Può non sapere di Cristo; anche se non ne ha mai sentito parlare, la sua azione fa capo a Cristo.

Valutare, giudicare e fissare il valore definitivo di tutto questo nel mondo intero e nel corso dei millenni, nella vita di ogni uomo e nei rapporti sociali, è l'atto divino del giudizio. Cristo verrà e lo compirà. Il giudizio sarà irrevocabile, perché è vero, l'espressione precisa e perfetta della verità di ogni uomo e di ogni rapporto. Ma anche perché avrà potenza; tanta potenza quanta verità, assoluta e irresistibile. Il giudizio segnerà il fondamento dell'esistenza dell'uomo e dell'umanità, dinanzi a Dio e per sempre.

Ma Cristo non è solo giudice, è anche redentore. Come giudice egli è redentore. Il giudizio non è la vendetta dell'offesa al Figlio di Dio, il suo trionfo personale sui nemici. Se, come si è detto, la verità e il bene sono persona – Lui, Cristo –, non per questo hanno perso il loro valore per scadere nel «personale»: il giudizio rimane pura giustizia. Una giustizia che non esiste per se stessa, ma è intenzione vitale di Cristo, unita al suo amore. Nel giudizio si compie la redenzione.

Questa idea straordinaria capovolge il pensiero moderno, che interpreta tutta l'esistenza secondo leggi naturalistiche o sistemi filosofici. L'essenziale non sono le idee o le leggi, ma le realtà. La più reale di tutte le realtà è qualcuno: il Figlio di Dio fatto uomo. È colui che era, Gesù di Nazareth; ma si manifesta come il Signore, più potente del mondo, più grande della storia, più completo di tutto ciò che chiamiamo idee, valori, leggi morali. Tutto questo è essenziale, ma, in ultima analisi, è solo una sua irradiazione.

La dottrina del giudizio è dunque ultimamente una rivelazione di Cristo. E noi conosciamo il compito impostoci dal divenire cristiani: vederlo nella sua universalità, conservare nel nostro cuore la sua immagine in tutta la sua potenza, perché egli possa travalicare i confini del mondo, della storia e dell'opera umana, e sia in grado di valutare e considerare ogni cosa per assegnarle il valore definitivo – in una parola, di giudicare³.

³ Cfr. R. Guardini, *Das Wesen des Christentums*, Würzburg 1958⁵, pp. 69 ss. [tr. it., *L'essenza del cristianesimo*, Brescia 1993].

V. L'eternità

1. *Tempo ed eternità*

«Eterno» è una di quelle parole che l'uso linguistico moderno ha più profondamente snaturato. Significa di tutto – fino a indicare semplicemente qualcosa d'importante o misterioso. Questo è grave, perché una parola non è solo un mezzo di comunicazione, ma una forma vitale, fisica e spirituale. Con le altre parole costituisce la lingua e, come tale lo spazio in cui l'uomo vive; il mondo delle forme, delle idee, dal quale la verità diffonde la sua luce. Quindi la perdita di una parola è molto più grave dell'incomprensione che può nascere durante una conversazione. Si perde una di quelle forme in cui l'uomo esiste. Si oscura uno di quegli indicatori che gli consentono di procedere rettamente. Si spegne una luce, e il suo giorno spirituale si offusca.

Restituire chiarezza alle parole snaturate dall'indifferenza dell'uso quotidiano significa rendere un servizio alla vita umana... Che cos'è dunque l'eternità?

A una prima impressione, che trova riscontro anche nell'uso linguistico, essa sembra significare una durata continua. Si parla per esempio delle «stelle eterne», o dell'«eterna sofferenza degli uomini», o dell'«eterno ritorno delle cose». Un significato analogo rivestono anche concetti di carattere religioso, come i miti della vita do-

po la morte. I popoli di pastori e cacciatori per esempio sostengono che il morto entrerà nei pascoli eterni, dove continuerà la vita che conduceva sulla terra in modo più intenso e meraviglioso; altri seppelliscono il morto con tutto ciò che per lui era importante, oggetti preziosi, suppellettili, imbarcazioni, schiavi, in forma reale o simbolica: segno che l'eternità è considerata come la prosecuzione illimitata dell'esistenza terrena.

Ma questa presunta eternità significa solo «tempo che continua sempre». Un non-concetto quindi, al quale nella nostra economia spirituale non siamo capaci di rinunciare. Sappiamo che tutto il tempo è limitato, misurato in ore, giorni, anni. Per quanto le unità di tempo possano aumentare o diminuire, il tempo resta limitato. Eppure non riusciamo a immaginare che il tempo debba finire, così come non riusciamo a immaginare che abbia avuto un inizio. L'inizio e la fine del tempo sono misteri insondabili. Per la nostra sensibilità si continua a procedere, nel passato e nel futuro; i miti religiosi ammantano di mistero questo procedere del tempo e velano la contraddizione facendo ricorso al sentimento religioso.

Il vero significato dell'eternità è l'annullamento del tempo. Facile a dirsi, ma solo per quanto riguarda il *concetto* di tempo – così come il matematico in base alla logicità dei suoi numeri trae una conclusione, anche inimmaginabile. Si può immaginare un essere senza tempo? Un vita sottratta al tempo? Una realtà che non nasce né passa; che non si trasforma, ma semplicemente è; e tuttavia non immobile, ma vitale e feconda?

Forse sì. Pare che vi siano esperienze in base alle quali si possa interiorizzare la cosa detta almeno nel modo di sentire.

Il tempo meccanico consiste nella semplice successio-

ne degli eventi, senza riguardo per ciò che avviene: il letto vuoto di un fiume. Espressione di questo tempo è l'orologio, indifferente agli eventi, privo di vita – che a volte però, proprio per la sua estraneità al nostro animo così suscettibile alla gioia e al dolore, può acquistare un potere tanto inquietante.

Diversa è l'esperienza del tempo in cui noi stessi ci troviamo, il tempo vitale. Per l'esattezza noi conosciamo solo questo, perché anche il procedere inflessibile dell'orologio deriva il suo potere dal fatto che misura la nostra vita. Ma il tempo sta ai margini della nostra vita, come sua dimensione esteriore; noi invece stiamo parlando dell'esperienza diretta del *nostro* trascorrere, in cui il tempo ha un carattere del tutto diverso. Un'ora ricca di forti emozioni e un'ora interiormente vuota non hanno la stessa lunghezza per la nostra esperienza. Quella trascorre in un baleno, questa pare non debba finir mai. Ma se consideriamo il passato, l'impressione si capovolge: le ore di noia ci sembrano un nulla, quelle ricche di esperienze, che erano trascorse così in fretta, occupano gran parte della nostra memoria. Appena entra in gioco la propria vita, il tempo acquista un nuovo carattere. È la successione degli eventi, e tuttavia non uniforme come i giri delle lancette, ma vitale, mutevole a seconda della ricchezza di significato, della profondità e intensità, incentrata sulla nostra esistenza unica, fondata sulla dignità e sulla responsabilità personali. La dimensione del tempo non è determinata solo dai giri delle lancette, ma anche dagli eventi. Quali sono le potenzialità di questo tempo esistenziale?

Una favola narra che uno stregone disse al califfo d'immergere il volto in una bacinella d'acqua. Il califfo obbedì, e visse la sua lunga vita, e molte altre ancora: come uomo, come donna, come portatore d'acqua, co-

me saggio... Ma il califfo fu profondamente turbato quando si accorse che stava alzando il viso dall'acqua. Nel breve spazio di tempo in cui aveva trattenuto il respiro, aveva vissuto esperienze incommensurabili. È solo una favola, eppure è molto significativa. Immaginiamo ora, in base al rapporto tra contenuto e dimensione, tra corso e peso del tempo, di poter aumentare la velocità a tal punto che la sua estensione si riduca a un istante; e contemporaneamente di accrescerne l'importanza fino a riempire sempre più lo spazio vitale – questa linea allora non avrebbe una fine, ma rappresenterebbe l'essenziale, l'eternità: una condizione della vita in cui non esisterebbe più la transitorietà, ma solo il presente, non esperienze separate, ma pura compresenza. E questo in virtù di un contenuto così grande, di un atto così efficace e forte da escludere ogni tedio.

Un'altra esperienza. Nella vita è insito l'impulso alla velocità, sia come fuga da un pericolo, sia come slancio verso un oggetto del desiderio. Ma la vita ha in sé anche l'impulso contrario, alla distensione, alla mancanza di propositi, alla quiete. Vi sono momenti – molto rari, peraltro – nei quali si fa sempre più silenzio in noi. Desideri e timori svaniscono. Non comprendiamo più i motivi delle nostre ambizioni o le cause delle nostre paure. Abbiamo una sensazione: ancora un poco, e il corso incessante del tempo si fermerà nell'attimo compiuto, perché sarà colmo non di questa o di quell'altra cosa che ci delude sempre, ma dell'esistenza in quanto tale, semplice e onnicomprensiva. Anche questo è un tentativo che la vita compie per oltrepassare il tempo e approdare al puro presente. Non riesce mai; quegli istanti vengono sempre interrotti o da qualche agente esterno, o da un trasalimento interiore. Tuttavia indicano una direzione, quella dell'eternità.

Una terza esperienza. Devo fare qualcosa, lo faccio bene, il compito è concluso. In me restano solo gli effetti: lo scopo è raggiunto, il lavoro può continuare, non si prova insoddisfazione ecc. Diverso è quando si tratta di un dovere. Ne riconosco la validità assoluta, acconsento, faccio ciò che mi si chiede. Ora la mia coscienza è cambiata. L'azione finalizzata a uno scopo termina con il raggiungimento dello scopo. Quanto più era opportuna, tanto più è definitivamente conclusa. Invece nell'azione dettata dal dovere è insita la consapevolezza di aver toccato un valore assoluto. L'utile passa con il raggiungimento dello scopo, il bene resta. E non solo per molto tempo, per giorni, per anni o finché se ne avrà memoria, ma incondizionatamente. L'uomo stesso partecipa del carattere dell'assoluto nella misura in cui lo vuole. Quanto più risoluto e ardente è il suo anelito al bene, tanto più egli stesso si rafforza nell'assolutezza del bene. Si potrebbe pensare quindi che se un uomo riuscisse a volere un bene perfetto, e a volerlo con perfetta purezza di cuore, e volesse e agisse con tutte le proprie forze, averrebbe un fatto misterioso: diventerebbe «eterno», per usare un termine di cui tanto si abusa.

In base a queste esperienze è possibile farsi un'idea di ciò che potrebbe essere l'eternità: il puro presente di un'esistenza perfetta. Non vi sarebbero né divenire né trascorrere. Il vivente realizzerebbe tutto il suo essere in un semplice atto. La sua forma e le sue forze acquisterebbero validità. L'essere sarebbe giustificato in ogni punto dal valore: non solo esisterebbe, ma avrebbe diritto di esistere.

L'uomo non può raggiungere una simile eternità da solo. Le sue sole capacità non gli consentono di approdare alla presenza vitale in cui il bene si realizza completamente. Ma se ci fosse un essere, il cui contenuto costi-

tuisse il bene assoluto e avesse validità e potenza, un essere perfettamente buono e infinitamente grande – nella sua esistenza non ci sarebbe più né un divenire né aspirazione alcuna. La sua vita sarebbe colma di senso, e il senso della sua esistenza sarebbe semplicemente reale. Scomparirebbe il momento che passa, il presente avrebbe valore assoluto. Questo essere esiste: si chiama Dio. Il modo in cui vive è l'eternità. Il tempo non è qualcosa intorno a noi, non è un canale da attraversare. Il tempo siamo noi, la nostra finitezza – l'eternità è il modo in cui vive Dio.

Da noi stessi non abbiamo alcuna eternità, siamo solo ordinati all'eternità e ne abbiamo il desiderio. Se dobbiamo diventarne partecipi, ciò deve procedere dal rapporto con Dio. Ma come?

2. *La rivelazione dell'eternità*

La mistica panteistica – indiana, persiana o neoplatonica – dice che l'uomo, attraverso la purificazione e la meditazione, la conoscenza, la dedizione e la conquista, può andare così lontano da diventare una cosa sola con il divino, da assumere forma divina; quindi sottratto al tempo, eterno come Dio. La rivelazione cristiana non dice questo.

Anche a tale riguardo il Nuovo Testamento compie quel passaggio caratteristico dall'universale al personale, dalla metafisica alla dimensione storica, in cui il pensiero contemporaneo avverte un senso di costrizione, come se la realtà divina venisse ridotta a dimensioni umane, secondo una sensibilità popolare, infantile, primitiva. In realtà si tratta di un concetto affatto diverso. Può sembrare solenne e profondo considerare la cosa

ultima come se la vita onnipresente di Dio stesse nella tacita presenza del senso assoluto, e lo spirito umano che ha vissuto rettamente la sua vita si lasciasse alle spalle la sua individualità transeunte per innalzarsi all'ineffabilità di quella vita – ma se così fosse, si annullerebbe la verità fondamentale della nostra esistenza, secondo la quale Dio solo è Dio, e l'uomo è creatura. Per questo il Vangelo parla dell'eternità e del nostro essere nell'eternità in modo del tutto diverso, con similitudini che presuppongono quella verità fondamentale. Secondo il Vangelo l'esistenza eterna della creatura è un inno di lode; un servizio reso a Dio e insieme una signoria (*Ap* 4-5; 22, 3-5); consiste nel fatto che Dio va dall'uomo, prende dimora presso di lui e cena con lui (*Gv* 14, 25; *Ap* 3, 20); un banchetto nuziale, al quale tutti sono invitati (*Ap* 21, 1). Cosa significa?

Si potrebbe rispondere che il significato di queste similitudini sta nel concetto di eternità metafisico-mistica di cui si è parlato. Di questo avviso sono anche profondi pensatori religiosi; in realtà essi travisano il senso. Naturalmente quei passi sono anche allegorici, perché nell'eternità non si cantano inni, e non c'è una mensa imbandita – e d'altra parte non sono allegorici: ciò che quei testi vogliono dire è che l'eternità non è un fatto metafisico, che si potrebbe esprimere con i concetti di «verità», «essere», «vita», quanto piuttosto un rapporto tra persone. Questo è l'essenziale. Cerchiamo ancora una volta di trarre indicazioni dall'esperienza quotidiana.

In una stanza ci sono un tavolo con alcune sedie, un armadio alla parete, al centro una lampada. Questo è lo spazio fisico in cui le cose sono in rapporto spaziale tra loro...

Un'altra situazione: sto seduto su una panchina all'aperto. Intorno a me tutto è silenzio, sono sereno e tran-

quillo. I pensieri vagano liberamente, provo una sensazione di vastità. Questa vastità non è solo intorno a me, nel paesaggio, ma anche in me, nel mio animo. Ecco un altro «spazio», «in» cui c'è qualcosa: l'interiorità della vita, e in essa le emozioni, i sentimenti... Ancora: rifletto su un problema, mi arrovello, approfondisco i termini della questione, opero confronti, distinzioni e collegamenti. D'un tratto la verità si manifesta con la sua inconfondibile potenza di significato come ciò che ha valore in sé e per sé, senza secondi fini o intenzioni, solo perché è verità. Ma questo è un nuovo tipo di «spazio», «in» cui c'è ugualmente qualcosa: lo spazio dello spirito, e al suo interno i miei pensieri; più precisamente, la mia conoscenza; più precisamente ancora, io come essere che vive della verità... Un'ultima situazione: due persone si conoscono da lungo tempo, hanno lavorato e vissuto insieme; d'un tratto una dice qualcosa, l'altra ne è colpita e pensa: «Questo sei tu, dunque!». All'improvviso se lo vede davanti; non nell'aspetto esteriore, che conosce da sempre, né per quanto riguarda la conoscenza o la stima che ha di lui; ma in quel rapporto che intercorre tra *me* e *te*, il rapporto conoscitivo tra due persone. Qui si apre un altro «spazio», «in» cui queste due persone sono insieme in un modo nuovo: lo spazio personale della conoscenza reciproca, del rispetto, della fedeltà, dell'amore, dell'amicizia...

L'uomo può esistere in tutti questi spazi: in quello esteriore, perché ha un corpo; in quello della vita, perché ha sentimento; in quello della verità e della bellezza, perché è spirito; in quello della persona, perché è *io* e può diventare il *tu* di un'altra persona.

La Scrittura dice cose come queste: «In principio era il Verbo, il Verbo era rivolto verso Dio e il Verbo era Dio. Egli era in principio presso Dio» (*Gv* 1, 1-2). Non dice:

«prima» era il Verbo, o semplicemente «una volta»; queste sarebbero indicazioni temporali. Dice «in principio». Questo principio non è il primo dei momenti, ma il principio per eccellenza, l'ambito originario di Dio. È il modo di essere di Dio, l'eternità. Ma com'è questo «essere eterno»? Di che natura è lo «spazio» di questo esistere? Né spazio fisico, né quello della vita immediata o del sentimento, è chiaro. Ma neppure quello semplicemente «spirituale». Non sta scritto: «In principio Dio viveva nella sua pura verità», come avrebbe potuto dire benissimo Giovanni, lui che chiama Dio «la verità», «l'amore» o «la luce». L'esistere di Dio è descritto con le parole «il Verbo era rivolto verso Dio». «Dio» indica il Padre; «il Verbo» il Figlio, di cui si dice che «era rivolto verso il Padre». Ma perché queste parole non si perdano nel metafisico, alla fine del prologo è scritto: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» (*Gv* 1, 18). Vediamo qui, per parlare un linguaggio umano, due esseri rivolti l'uno verso l'altro nell'armonia di una conoscenza e un amore infiniti. Quella conoscenza che non dice solo: «io ti conosco», ma «io so di te»; quell'amore in cui ognuno deve tutto all'altro, e tuttavia è completamente libero. Ma questa individualità nell'unità, questo rispetto nella comunione è possibile in virtù dello Spirito Santo. Solo per lui il Figlio è veramente Egli-stesso, e parimenti Egli-stesso il Padre; poiché l'onnipotente fecondità e libertà della nascita divina è opera dello Spirito. Solo per lo Spirito il Padre e il Figlio sono un solo Dio, perché è per lo Spirito che il generato non si allontana, ma «è rivolto verso il Padre» e «rimane in lui...». Ora: ciò che è tra il Padre e il Figlio; lo «spazio» «in» cui il Padre e il Figlio sono l'uno rivolto verso l'altro e sono insieme – questa è l'eternità ultima e vera.

Lo stesso spazio si schiude ancora quando nel Vangelo si dice: «Appena battezzato, Gesù uscì dall'acqua: ed ecco, si aprirono i cieli ed egli vide lo Spirito di Dio scendere come una colomba e venire su di lui. Ed ecco una voce dal cielo che diceva: 'Questi è il Figlio mio prediletto, nel quale mi sono compiaciuto'» (Mt 3, 16-17). I cieli «si aprono»; lo spazio della riservatezza, lo spazio della «luce inaccessibile» in cui Dio è solo con se stesso, si apre. In quella luce Dio posa lo sguardo sul Figlio e pronuncia le parole della conoscenza e dell'amore. In quella luce il Figlio è rivolto verso il Padre, conosce la sua volontà e prende su di sé la responsabilità del suo onore. Ecco di nuovo l'eterno Io e Tu intradivino. Lo spazio che sta tra di loro, la sua intimità, il suo silenzio e la sua pienezza sono la vera eternità.

L'eternità è il centro di tutto. Tutto procede dall'eternità, tutto ritorna a essa.

3. *L'ingresso dell'uomo nell'eternità*

Ciò che Paolo e Giovanni dicono dell'esistenza cristiana si fonda sul rapporto «l'uomo in Cristo – Cristo nell'uomo».

Questo significa in primo luogo che il credente è illuminato e guidato dall'immagine e dall'intenzione del Signore. Ma non solo. Attraverso la morte e la resurrezione Cristo è passato in un nuovo stato – «il Signore è lo Spirito» (2Cor, 3, 17) dice Paolo. Così, senza intaccare la consistenza della forma umana, senza infirmare l'interiorità della vita umana, né toccare la dignità della persona, Cristo può essere «nel» credente: come forma che lo modella; come potenza che lo compenetra e lo guida; come sostegno grazie al quale egli vive. In ogni cristiano si rinnova, secondo le premesse e la natura della sua

personalità, la vita di Cristo. È sempre Cristo che vive in lui; ma proprio in virtù di questo è l'uomo che solo ora realizza liberamente la sua vera umanità. È ancora lo Spirito Santo che stabilisce questo rapporto. La prima volta a Pentecoste, quando per suo tramite i discepoli incerti e smarriti diventano cristiani e apostoli; e da quel momento continuamente, attraverso la fede e il battesimo.

Così il credente acquisisce la realtà vivente di Cristo e, a tale proposito moltissimo ci sarebbe da dire. Questo è ciò che ci riguarda: entrando in comunione con Cristo, il credente è ammesso per suo tramite nel rapporto di Cristo stesso col Padre. Egli ha detto: «Nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11, 27). E: «Nessuno può venire a me, se non lo attira il Padre che mi ha mandato» (Gv 6, 44). E ancora: «Io sono la via, la verità e la vita. Nessuno viene al Padre se non per mezzo di me» (Gv 14, 6). La meta di ogni cammino umano è il Padre. Non ce n'è altra, essa compie tutto. Ma la via per arrivare al Padre non è visibile. Perché il Padre non è solo la massima potenza creatrice, o la saggezza che tutto governa, come già intuisce la sensibilità religiosa naturale: il Padre è nascosto nella sua essenza. È il Dio sconosciuto di cui veniamo a conoscenza solo nel momento in cui egli ci si svela, e questo avviene in Cristo. Per suo tramite veniamo a conoscenza del Padre, quando Cristo si rivela come suo Figlio. Nella prima lettera Giovanni dice espressamente: «Chiunque nega il Figlio, non possiede nemmeno il Padre; chi professa la sua fede nel Figlio possiede anche il Padre» (1Gv 2, 23).

«Figlio di Dio», diciamo sottolineando l'importanza di questa espressione: essere figli di Dio non vuol dire solo

essere in un rapporto di fiducia con Dio, amarlo e sapersi protetti da lui; queste parole hanno un significato preciso e straordinario: essere accolti per mezzo della grazia nel rapporto col Padre, in cui il Figlio incarnato sta per natura.

Secondo la vigorosa espressione di Paolo, fede significa essere presi da Cristo, non solo psicologicamente, come il discepolo dal maestro, ma realmente; essere introdotti da lui nella sua vita e accolti nel suo movimento verso il Padre. Il credente viene così coinvolto nel rapporto Io-Tu tra il Padre e il Figlio. È ciò che intende Cristo quando dice «Io sono la via». Egli non dice solo: «Io indico la via», oppure «Io lo precedo», ma «Io sono la via». Nell'ordine delle cose o nella natura dell'uomo non c'è una via al Padre, né potrebbe essercene una senza Cristo, poiché non si tratta di un rapporto tra cose, ma tra persone. In fondo è grazie all'incarnazione che tra noi c'è Uno chiamato «Gesù Cristo»; uomo come noi, e quindi capace di realizzare la nostra vita portandola a compimento; Dio come nessun altro, e quindi capace di introdurci nello spazio riservato.

Sulla terra tutto ciò appare come inizio, lotta, ricerca. È nascosto, dev'essere creduto e salvaguardato contro il tentativo di usurpazione che la realtà opera. Ma è incominciato davvero, la via conduce al di là. L'eternità di cui si è parlato, riposta nell'individualità e al contempo nell'unità, nel rispetto e nell'amore reciproco del Padre e del Figlio; quella vastità, profondità e santa interiorità, quel sapere l'uno dell'altro ed essere l'uno per l'altro è la patria promessa. Ad essa aspira l'uomo. È l'eternità.

Il giudizio, e ciò che in esso avviene, pone fine alla storia. Forza i limiti del tempo. Accoglie «l'uomo nel quale Dio si è compiaciuto» in quell'eternità che esiste

tra Padre e Figlio per l'amore dello Spirito Santo. Questo significa il varcare la porta, il prender dimora, il banchetto nuziale, l'inno di lode e il servizio sacro, le misteriose promesse fatte alla fine delle sette lettere dell'Apocalisse a coloro che saranno fedeli e vittoriosi. E il fatto che le parole «il Figlio unigenito che è nel seno del Padre» (*Gv* 1, 18) vengano ripetute per descrivere l'intimità di Gesù con il «discepolo che egli amava» – «uno dei discepoli... reclinandosi così sul petto di Gesù...» (*Gv* 13, 23, 25) – rappresenta un pegno e un'anticipazione.

Nel capitolo della resurrezione si è detto che nell'eternità viene assunto non solo lo «spirito» o l'«anima», ma l'uomo vivente, nell'unità del suo essere corpo e anima, nella quintessenza del suo destino, nel complesso delle sue opere e azioni, secondo la misura in cui il giudizio le ha confermate: un'asserzione prodigiosa, che tuttavia rappresenta solo l'ultimo anello della catena del messaggio cristiano.

Straordinario è innanzi tutto che una creatura limitata possa essere assunta nella comunione con Dio. Straordinario per chiunque si sia affrancato dal disordine panteistico, e abbia compreso che il presupposto di ogni purezza spirituale consiste nel riconoscere chiaramente che solo Dio è Dio; che l'uomo è creatura, e solo creatura; che tra Dio e l'uomo si spalanca l'abisso della diversità assoluta. Quindi se dev'essere possibile ciò che è stato promesso, è necessario che intervenga qualcosa di totalmente nuovo: la grazia nella purezza e pienezza del suo significato... Ma ancora più straordinario – almeno per la nostra sensibilità moderna – è che questo essere limitato debba essere l'uomo. Se fosse solo lo spirito, sarebbe più facile per noi pensarlo – o almeno così ci sembra; anche se sarebbe un errore, perché non possiamo usare univocamente la parola «spirito» per Dio e per l'uomo;

e se l'anima dell'uomo è spirito, allora Dio lo è in un modo tanto diverso e incomprensibile da escludere ogni confronto. Noi crediamo comunque che sia più facile pensarlo; ma a questo proposito si dice che anche il corpo dell'uomo, anche la sua storia, che è una storia umana, anche le sue opere e azioni, che si sono svolte nello spazio e nel tempo, saranno assunte nell'intimità di Dio. Non è una favola? Se lo è, anche la resurrezione di Gesù è una favola, e anche la sua ascensione, perché colui che è con il Padre nell'eternità non è solo il Verbo, ma l'uomo-Dio; Cristo Gesù, nella pienezza della sua vita redentrice. Si è cercato di eliminare questo scandalo, perché non si poteva tollerare l'idea che il corpo umano di Cristo dovesse essere assunto nella purezza del Dio spirituale; ma la tenacia e la vigile attenzione con cui la Chiesa ha condotto la sua battaglia su questo terreno, dimostrano che era in gioco la cosa ultima. Che Cristo è veramente risorto, è rimasto uomo e come tale è entrato nell'eternità; che nell'intimità di Dio non vive solo il Verbo, ma Gesù di Nazareth trasfigurato – tutto dipende da questo. Dio ha voluto e creato l'uomo in modo che ciò fosse possibile; e Dio è tale da volerlo e renderlo possibile. Non è il Dio della filosofia, o della devozione del solo spirito, ma è tutt'Altro, sconosciuto all'uomo e rivelato solo in Cristo. E sconosciuto era anche il mistero dell'uomo, che solo Cristo ha rivelato.

Come si legge nell'ottavo capitolo della lettera ai Romani e all'inizio delle lettere agli Efesini e ai Colossesi, nel santo rapporto di cui abbiamo cercato di parlare non sarà assunto solo l'uomo, ma tutte le creature. Si tratta della redenzione dell'uomo, ma anche del mondo; dell'uomo nuovo, ma anche del «nuovo cielo e della nuova terra». Non senza mediazione – sarebbe mito e magia –,

ma con la mediazione dell'uomo. Non possiamo dipanare questo intreccio, che inizia già nella dottrina della provvidenza. Questa dottrina non annuncia un livello superiore dell'ordine del mondo, ma dice che se l'uomo, credendo, entra in sintonia con la volontà del Padre, le cose intorno a lui avranno un ordinamento nuovo. Ovunque questo accada, si schiuderà un nuovo principio, e si attuerà la nuova creazione¹. Nell'ottavo capitolo della lettera ai Romani Paolo dice: «La creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio; essa infatti è stata sottomessa alla caducità – non per suo volere, ma per volere di colui che l'ha sottomessa – e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio. Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto» (*Rm* 8, 19-22). Le cose irrompono da ogni parte in questo principio luminoso, che altro non è se non il rapporto in cui Cristo conduce l'uomo al Padre... La lettera agli Efesini parla del «mistero della sua volontà, secondo quanto nella sua benevolenza aveva in lui prestabilito per realizzarlo nella pienezza dei tempi: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (1, 9-10). La potente figura di Cristo non prende solo l'uomo, ma anche il mondo. La lettera ai Colossesi parla del «regno del suo Figlio diletto, per opera del quale abbiamo la redenzione, la remissione dei peccati. Egli è immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili: Troni,

¹ Cfr. R. Guardini, *Welt und Person*, cit., pp. 173 ss. [tr. it. in *Scritti filosofici*, cit.].

Dominazioni, Principati e Potestà. Tutte le cose sono state create per mezzo di lui e in vista di lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in lui. Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che resuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose. Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza [della creazione]» (1, 14-19). Tutta la creazione muove verso quell'eternità occulta di cui abbiamo parlato. Non senza mediazione – come, secondo i platonici, ciò che esiste anela a tornare al suo principio per mezzo dell'eros universale –, ma con la mediazione dell'uomo, del suo cuore redento e trasformato².

Abbiamo dissertato lungamente dell'eternità cristiana, eppure tutto è ancora indefinito e incompleto. In realtà il problema è assai semplice.

Si sente ripetere che il cristianesimo sminuisce l'uomo, disprezza il corpo, scredita il mondo, relega il credente in un isolamento spirituale e religioso, sottraendolo alle opere e alle azioni. Non si comprende come sia potuto nascere e abbia potuto conservarsi un dogma di tale falsità, poiché mai come nel messaggio cristiano si attribuisce tanta grandezza all'uomo, nessun'altra dottrina prende tanto seriamente il mondo, e mai come per mezzo di Cristo le cose create, che esistono nella temporalità, s'innalzano con tanta risolutezza verso Dio e sono assunte in lui. E tutto questo in un modo che nulla ha del mito o della favola, ma con una serietà divina, della quale è garante il destino di Cristo.

² Su questo cfr. R. Guardini, *Das Harren der Schöpfung*, in Id., *Drei Schriftauslegungen*, cit. [tr. it., *L'attesa della creazione. Romani 8, 12-39*, in *Tre interpretazioni scritturistiche*, cit.].

Volumi già pubblicati nella collana:

1. G. Angelini, *Il figlio. Una benedizione, un compito*
2. R. Guardini, *Le età della vita. Loro significato educativo e morale*
3. B. Maggioni, *Le parole evangeliche*
4. P.A. Sequeri, *Il timore di Dio*
5. R. Guardini, *Il testamento di Gesù*
6. K. Rahner, *Visioni e profezie. Mistica ed esperienza della trascendenza*
7. B. Maggioni, *Padre Nostro*
8. R. Guardini, *Le cose ultime*
9. R. Vignolo, *Sillabe preziose. Quattro salmi per pensare e pregare*
10. G. Angelini, *Lettera viva. I vangeli e la presenza di Gesù*
11. V. Melchiorre, *Al di là dell'ultimo*
12. R. Guardini, *Gesù Cristo. La sua figura negli scritti di Paolo e di Giovanni*
13. B. Maggioni, *La brocca dimenticata. I dialoghi di Gesù nel vangelo di Giovanni*
14. F.G. Brambilla, *Esercizi di cristianesimo*
15. P.A. Sequeri, *Senza volgersi indietro. Meditazioni per tempi forti*
16. B. Maggioni, *Davanti a Dio. I salmi 1-75*
17. B. Standaert, *Come si fa a pregare?*
18. B. Maggioni, *Davanti a Dio. I salmi 76-150*
19. G. Zanchi, *Lo Spirito e le cose. Luoghi della liturgia*
20. B. Maggioni, *Il seme e la terra. Note bibliche per un cristianesimo nel mondo*
21. B. Maggioni, *Un tesoro in vasi di coccio. Rivelazione di Dio e umanità della Chiesa*
22. S. Pagani, *Tra Gesù e la gente. Il prete, uomo per questo tempo*
23. B. Standaert, *Il timore di Dio è il suo tesoro*
24. B. Standaert, *Spiritualità arte di vivere: un alfabeto*
25. G.C. Pagazzi, *C'è posto per tutti. Legami fraterni, paura, fede*
26. B. Maggioni, *Come l'erba che germoglia. Precarietà dell'uomo e fedeltà di Dio*

27. A. Spadaro, *Svolta di respiro. Spiritualità della vita contemporanea*
28. B. Maggioni, *Dio nessuno l'ha mai visto. Carità e rivelazione nel vangelo di Giovanni*
29. M.I. Angelini - R. Vignolo (a cura di), *Un libro nelle viscere. I salmi, via della vita*
30. G. Canobbio, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*
31. M.I. Angelini - R. Vignolo (a cura di), *Nei paesaggi dell'anima. Come i salmi diventano preghiera*

Finito di stampare
nel mese di febbraio 2015
da Litografia Solari
Peschiera Borromeo (Mi)

una serietà divina, della quale è garante il destino di Cristo». Le «cose ultime» – nelle quali si avvera quella grande promessa che è la nostra vita – fondano così la speranza anche nel tempo dell'angustia.

Romano Guardini, nato a Verona nel 1885, è per riconoscimento unanime uno dei filosofi e dei teologi cattolici più significativi del XX secolo. Dapprima libero docente di Dogmatica cattolica a Bonn e Breslau, ricoprì dal 1923 la cattedra di Filosofia della religione e di *Weltanschauung* cattolica a Berlino, Tubinga e infine Monaco, dove morì nel 1968. Di Guardini l'editrice Vita e Pensiero ha pubblicato *L'esistenza del cristiano*, *Sul limite della vita*, *Le età della vita*, *Il testamento di Gesù*, *Gesù Cristo*, *Il Signore* (in coedizione con l'editrice Morcelliana).

In copertina:
La resurrezione dei morti, miniatura tratta dal Libro delle pericopi di Enrico II (XI secolo)
(München, Bayerische Staatsbibliothek)

Progetto grafico:
Andrea Musso

€ 13,00