

CENTRO DI STUDI  
GERMANO



TEOLOGICI  
PATTARO

PALAZZO BELLAVITIS · CAMPO SAN MAURIZIO · SAN MARCO 2760 · 30124 VENEZIA · TELEFONO 041/5238673

# NOTIZIARIO

Notiziario trimestrale - Anno VII - n. 1 - Gennaio-Marzo 1994 - Sped. in Abb. Post. Gr. IV/50%

TEOLOGIA OGGI



## CHI MUORE IN CRISTO È GIÀ SALVO: LA MORTE IN CRISTO, INIZIO DELLA BEATITUDINE\*

Romeo Cavedo

Che Cristo ritornerà, alla fine dei tempi, per portare i suoi fedeli con sé nella gloria, lo dice la Scrittura, concentrando l'attenzione soprattutto sull'attesa del compimento ultimo. Sorge qui il problema di quale sorte sia riservata all'uomo nel periodo intermedio che va dalla morte individuale alla risurrezione universale. Nella tradizione della Chiesa è prevalso il convincimento che il destino di ciascuno sia determinato al momento stesso della morte e alla fase finale è stata attribuita la risurrezione del corpo.

### *Morire per essere totalmente con Cristo.*

A sostegno di tale ipotesi, però, si possono citare pochissimi testi, ben tre dei quali appartengono al Vangelo di Luca. Il fatto che non figurino negli altri sinottici ha indotto alcuni critici a considerare tipicamente lucana la concezione della morte come inizio della realtà eterna. Il passo più significativo è costituito dal dialogo che si svolge tra il ricco Epulone e il povero Lazzaro (Lc 16,19-31). Entrambi sono stati colti dalla morte che ha ribaltato le sorti della loro vita terrena: il primo infatti sperimenta terribili patimenti in un luogo infernale, l'altro "riposa" nel seno di Abramo. Ora, questo testo sembra affermare che con la morte si raggiunge uno *status* immutabile: di felicità per chi ha vissuto con fede e speranza; di sofferenza per chi ha prevaricato ed usato egoisticamente le proprie ricchezze. Il secondo testo lucano consiste nella breve parabola del ricco che diceva a se stesso: "Anima mia, hai a disposizione molti beni, per molti anni; riposati, mangia, bevi e datti alla gioia. Ma Dio gli disse: Stolto, questa notte stessa ti sarà richiesta la tua vita. E quello che hai preparato di chi sarà? Così è di chi accumula tesori per sé e non arricchisce davanti a Dio" (Lc 12,19-21). Anche in questo caso, benché non sia detto esplicita-

mente, si può pensare ad un radicale cambiamento di vita che si determina immediatamente oltre la morte.

Vi è infine la risposta data da Gesù sulla croce al malfattore che gli era accanto: "In verità ti dico, oggi sarai con me nel paradiso" (Lc 23,43).

L'immagine del paradiso-giardino compare nei libri apocalittici del ciclo di Enoc, che sono contemporanei al Nuovo Testamento, ma esclusi dal Canone: si tratta di un luogo in cui soggiornano le anime, in attesa di giudizio. E' evidente che nel Vangelo di Luca il termine "paradiso" non può essere usato in questo senso, perché Gesù dice al ladro "sarai con me", e Gesù dopo la morte è presso Dio. Da questa frase è molto difficile ricavare un'affermazione dogmatica sull'aldilà; in fondo, potrebbe essere stata registrata nel Vangelo solo per mettere in luce la sollecitudine di Gesù verso i sofferenti, il suo amore per tutti gli uomini.

E così, anche gli altri passi citati potrebbero voler dire soltanto che presso Dio la ricchezza non ha valore, mentre la povertà offre autentiche possibilità di salvezza. Il fatto che questi testi non sviluppino primariamente il tema dell'aldilà, rende fragile qualunque insegnamento si cerchi di trarre in proposito.

Lasciano aperti molti dubbi anche i due passi dell'epistolario paolino che potrebbero - qui il condizionale è d'obbligo - alludere alla morte, come immediato preludio dell'esistenza ultraterrena. L'uno è diviso tra la fine del capitolo 4 e l'inizio del 5, nella seconda lettera ai Corinzi: "Per questo non ci scoraggiamo, ma se anche il nostro uomo esteriore si va disfacendo, quello interiore si rinnova di giorno in giorno. Infatti il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione, ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria, perché noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quel-

le invisibili sono eterne" (2Cor 4,15-18). Questi versetti presentano difficoltà non solo all'esegesi, ma anche in ordine alla traduzione. Va precisato anzitutto che l'uomo esteriore non è il corpo e l'uomo interiore non è l'anima. Il primo indica l'uomo fragile, corruttibile, destinato alla morte, per natura e a causa del peccato; l'altro è l'uomo nuovo, chiamato alla vita e capace di rinnovarsi costantemente perché aderisce a Cristo. L'opposizione tra la rovina dell'uno e il progresso dell'altro continua al capitolo 5: "Sappiamo infatti che quando sarà disfatto questo corpo, nostra abitazione sulla terra, riceveremo un'abitazione da Dio, una dimora eterna, non costruita da mano d'uomo, nei cieli" (2Cor 5,1). Questa è una semplice metafora per dire che riceveremo l'esistenza dei risorti. Non dimentichiamo che forse essa proviene dalla tradizione, confluita anche nel Vangelo di Marco, secondo la quale Gesù, paragonandosi al Tempio, avrebbe detto: "Io distruggerò questo tempio fatto da mano d'uomo e in tre giorni ne edificherò un altro, non fatto da mano d'uomo" (Mc 14,58). Qui l'allusione è chiaramente diretta ad un corpo di cui solo Dio è autore e responsabile.

Non necessariamente però la trasformazione del corpo, da mortale a immortale, coincide con la morte. Paolo si limita ad affermare che "sospiriamo in questo nostro stato, desiderosi di rivestirci del nostro corpo celeste". Poi aggiunge una frase il cui significato è un po' oscuro: "a condizione però di essere trovati già vestiti, non nudi". Forse vuol dire che il corpo celeste è la perfezione in Dio di quell'esistenza cristiana, di cui già in questa vita sono state poste le basi.

Più esplicita è la lettera ai Filippesi, in cui Paolo intravede un'unione con il Cristo, che succede alla morte individuale: "Sono messo alle strette, infatti, tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte è più necessario per voi che io rimanga nella carne" (Fil 1,23-24). Nemmeno questo testo però è del tutto risolutivo, perché non esclude il primato dell'ultima e definitiva risurrezione in Cristo, che è espressione costante del Nuovo Testamento.

#### *La beatitudine dell'anima*

Il fatto paradossale è che, nel corso della tradizione cristiana, si è affermato, dapprima in modo allusivo, ma da Gregorio Magno in poi con certezza assoluta, che il destino eterno della persona si fissa proprio al momento della morte. Quella cioè che nel Nuovo Testamento era una prospettiva appena accennata, diventa oggetto di chiaro e limpido insegnamento. Per l'affermazione di questo principio è stato fondamentale il culto degli apostoli prima, dei martiri poi. Gli apostoli, che per Cristo sono vissuti e morti nel martirio, sono già con lui presso Dio e noi ne onoriamo la memoria. Questo è un dato di fatto che forse è nato non dalla speculazione filosofica, ma dalla sensibilità collettiva dei cristiani.

L'apporto culturale più consistente però è venuto dal pensiero greco che ha sovrapposto la propria concezione dell'uomo, spirito e corpo, a quella unitaria fondata sulla Scrittura.

Nei testi biblici, i termini usati per parlare dell'uomo non indicano mai parti di un "composto", ma aspetti di una realtà unitaria. Ad esempio, *nepesh* (ebraico), che corrisponde al greco *psyché* (anima), significa tutto l'uomo in quanto essere vivente; anche il termine *basar*

(ebraico: carne) designa l'uomo intero, visto sotto l'aspetto della fragilità, della corruttibilità, dell'inclinazione al male e alla morte; così il greco *soma* nell'uso biblico non indica il corpo in opposizione all'anima, ma tutto l'essere umano, capace di comunicazione e di relazione.

Benché il concetto di anima immortale sia estraneo ai testi biblici, esso ha costituito il supporto alla concezione del "giudizio particolare", che dà immediato inizio alla beatitudine o alla sofferenza, in attesa che si compia l'ultimo atto, in cui i corpi risorgeranno. Tale rappresentazione, che è entrata nell'uso della predicazione ecclesiale, comporta però una difficoltà: può un'entità non completa a livello ontologico, qual è l'anima separata, pervenire alla perfetta beatitudine? Se la risposta è sì, cosa aggiunge allora la fase finale della risurrezione e del giudizio universale?

Su questo punto si sono accese le dispute teologiche, tra cui quella, già ricordata, che vide involontario protagonista il papa Giovanni XXII e si concluse con un atto magisteriale, promulgato da Benedetto XIII, dove si dichiara che "mox, post mortem" - subito dopo la morte -, le anime godono della visione diretta di Dio, "faccia a faccia". Lo scopo primario del documento, che abbiamo esaminato studiando la natura della visione beatifica, è proprio quello di affermare che la morte costituisce l'inizio della beatitudine. Difficilmente un'affermazione dogmatica può essere messa in discussione, tuttavia bisogna cercare di coglierne l'intenzione profonda, al di sotto del tenore di superficie del discorso. Il Papa vuol dire che Dio non si nega ai giusti, a cui ha promesso la piena comunione, e che non si devono ipotizzare immotivate dilazioni, fondate su presunti ostacoli cosmologici o antropologici: la struttura dell'essere umano permette di pensare ad un'immediata fruizione dell'amicizia divina. Per chi accetta - come era allora normale - la nozione di anima, tutto si spiega facilmente, ma questa non è l'unica strada per mantenere la verità del documento di Benedetto XIII. Si può suggerire un'altra via: è possibile annullare la distanza tra il momento della morte e quello della fine di tutto, ricordando che, quando si scavalca la soglia della morte, si esce anche dalla dimensione del tempo per entrare in quella dell'eternità. E' pensabile perciò una reale coincidenza tra la morte dei singoli, che noi sperimentiamo come distribuita in una successione di tempi, e la conclusione di tutta la storia umana. La concezione di un tempo intermedio non è adeguata alla realtà divina, non ripartita in tempi misurabili.

E' come se, lasciando questo mondo, noi venissimo proiettati in una dimensione in cui non ha senso parlare di attesa, perché là è unificato nell'eternità di Dio ciò che è ancora oggetto di attesa per chi vive quaggiù.

#### *La morte in Cristo purifica dal peccato.*

Fare della morte il momento decisivo implica anche un altro aspetto di più immediato interesse. Solitamente, quando si parla della vittoria di Cristo sulla morte, si immagina che essa riguardi quanto accade dopo la morte stessa, lasciando al morire del cristiano la stessa negatività di ogni altro morire umano. Perché non chiedersi, invece, se la potenza della risurrezione di Cristo non dia al morire, in quanto tale, un significato nuovo? Non è impossibile scorgere nell'atto stesso del morire una presenza della risurrezione che vince la tragicità

del momento, trasformando la morte in evento di salvezza. Molti sono propensi a pensare che Dio arricchisca di particolare forza salvifica l'ultimo istante della vita, per offrire all'uomo la decisiva offerta di misericordia, capace di far nascere anche la più inaspettata conversione. Ma si può andar oltre e chiedersi se la grazia della risurrezione di Cristo non possa rendere proprio la morte di chi crede, capace di produrre vita e salvezza.

Si affaccia l'ipotesi che questa forza vivificante del morire possa essere pensata come equivalente all'essenza profonda del purgatorio. In coloro che, pur credenti, sono peccatori, la negazione dell'uomo, implicita nella morte, potrebbe trasformarsi in negazione, non della vita, ma del peccato che l'ha invasa. In questo modo, il no della morte, con tutta la sofferenza, il rinnegamento, il rimorso che comporta, non si rivolgerebbe più all'uomo, che Dio ama e vuol salvare, ma alle sue colpe. La morte verrebbe così trasformata da condanna a pena purificatrice. Se si accetta questa prospettiva, allora la morte diviene il momento in cui il battesimo attua l'ultima liberazione dal peccato, trasformando la morte stessa in passaggio purificatore. L'unzione degli infermi, e soprattutto il viatico, potrebbero avere la forza di elevare la rinuncia a se stessi in supremo e doloroso distacco dagli errori della propria vita. Apparentemente questa concezione è lontana dalla popolare concezione del purgatorio, ma è in sintonia con alcuni elementi della sua essenza teologica, primo fra tutti il principio che il purgatorio fa ancora parte della vita terrena ed in certa misura è legato alla guida pastorale della Chiesa, la quale crede di potervi mantenere un influsso, implorando Dio di applicare ai morti le preghiere dei vivi. La dottrina del purgatorio, che si è sviluppata malamente nella storia del pensiero cristiano a causa di banalizzazioni e polemiche con protestanti ed ortodossi, può ritrovare una sua dignità se ritorna alla sua essenziale semplicità. Essa dovrebbe limitarsi ad affermare che Dio non abbandona il credente, il quale non ha fatto in tempo a ricostruire fino in fondo la sua esistenza in fedeltà a Cristo. Il residuo di male in lui rimasto sarà distrutto dal suo stesso morire, che è morire in Cristo, come attesta il viatico, quella particolare unione a Cristo eucaristico, riservata al morente. Che il purgatorio agisse alla maniera dei sacramenti, lo hanno pensato vecchi teologi, come il Suarez, e san Bonaventura ne spiegava la funzione a causa del fatto che, nella morte, non vi è più posto per i sacramenti e deve intervenire la pena che purifica. Non è necessario immaginarla né come fuoco, né come sofferenza avvenute una durata nel tempo: è possibile vederla concentrata nella sovrumana pena del morire. Sapendo che in Dio il prima e il dopo non hanno rilie-

vo, la Chiesa è convinta che possano essere utili alla purificazione mediante la morte le nostre attuali preghiere anche per coloro che, solo per noi ma non per Dio, sono rinchiusi nel passato. Così prolunga alla maniera del suffragio, ossia proponendo a Dio un'indicazione applicativa che lui gestirà come vuole, quel perdono che in vita concedeva direttamente nei sacramenti.

#### *Morire in comunione con Dio.*

Si tramanda che Epicuro dicesse che non si deve avere paura della morte, perché fin che ci siamo noi non c'è la morte e quando c'è la morte non ci siamo più noi. La realtà è diversa perché la morte ci incontra, mentre viviamo, negli altri che ci muoiono attorno, ci invade con il timore della sua venuta anche nei momenti più felici; soprattutto la sua presenza incombe su coloro che patiscono, prima della privazione della coscienza, l'esperienza dell'agonia. La Bibbia segue un principio opposto: è convinta che dove ci siamo noi, lì è sempre appostata anche la morte.

Sulla base del solo Antico Testamento si potrebbe mutare il detto di Epicuro ponendo Dio come soggetto: dove c'è la morte non c'è Dio e dove c'è Dio non c'è la morte. Ma il Nuovo Testamento supera anche questo aforisma, perché in Cristo crocifisso sono stati presenti Dio e la morte. In Cristo Dio si è lasciato afferrare dalla morte: è questa la verità, per chi crede, che cambia ogni cosa. Dio non è rimasto estraneo alla morte, per questo essa non ha più potere di escludere alcuno dalla vitale relazione con lui. Anche nella morte c'è Dio, non come un estraneo, ma come colui che ha sperimentato la morte per condurre i fratelli alla vita. Allora il credente, a differenza di quanto pensava Epicuro, è paradossalmente lieto di esserci quando ci sarà la sua morte e spera di poter avere ancora viva la coscienza. Avrà paura, ma non teme di averne, perché sa di poter superare la paura con la speranza che il Dio della vita è con lui. Lo sa, ora, in forza della sua fede. Non è affatto sicuro che ne possa avere anche esperienza psicologica in quel momento. Per ora il cambiamento escatologico del mondo non è ancora avvenuto e per questo non è mutato il modo di morire, neppure per i cristiani: l'unico ambito che è già stato escatologicamente rinnovato non è la vita del mondo, ma il cuore dell'uomo. Non i suoi riflessi psichici, ma il profondo nucleo della coscienza, nel quale Dio può essere creduto come l'amico che non tradisce.

*\*Testo della conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "G. Pattaro" il 13 dicembre 1990 nell'ambito del corso autunnale di teologia L'aldilà ritrovato. La stesura, rivista dall'autore, è a cura di A. Placa.*

## LA COMUNICAZIONE DELLA FEDE NELLA COMUNITÀ APOSTOLICA STRUTTURA E DIVERSITÀ DELLA PRIMA PREDICAZIONE NEI DISCORSI DEGLI ATTI

Paolo Inguanotto

Apriamo il libro degli Atti al capitolo 2 e proviamo a leggere il primo discorso, che Pietro tiene alla folla di Gerusalemme dopo l'avvenimento della Pentecoste. Esso comincia così:

*“Uomini di Giudea, e voi tutti che vi trovate a Gerusalemme, vi sia ben noto questo e fate attenzione alle mie parole: questi uomini non sono ubriachi come voi sospettate, essendo appena le nove del mattino. Accade invece quello che predisse il profeta Gioele: Negli ultimi giorni, dice il Signore, io effonderò il mio Spirito sopra ogni persona; i vostri figli e le vostre figlie profeteranno, i vostri giovani avranno visioni e i vostri anziani faranno dei sogni”* (At 2,14-18).

Nel resto del discorso si possono evidenziare i seguenti punti:

- a) gli avvenimenti, che si stanno realizzando, sono stati annunciati dai profeti (vv. 14-21);
- b) Gesù di Nazaret, che è vissuto operando miracoli ed è stato ucciso sulla croce, è stato da Dio risuscitato (vv. 22-24);
- c) la risurrezione e glorificazione di Gesù è stata profetizzata da David (vv. 25-31);
- d) Pietro e gli apostoli, che hanno ricevuto dal Risorto lo Spirito Santo, sono testimoni che Gesù è Signore e Cristo (vv. 32-36);
- e) l'invito a convertirsi (vv. 38-40).

Il discorso è notissimo e viene ricordato anche per lo strepitoso successo che ottenne: “e quel giorno si unirono a loro circa tremila persone” (v. 41). Letto con maggior attenzione suscita degli interrogativi in rapporto sia alla sua storicità o verosomiglianza, che alla scelta dei motivi. Ci si può chiedere, ad esempio, come sia stato possibile che Pietro abbia parlato a una folla di tali dimensioni che sembra comprendere tutte le persone presenti a Gerusalemme. Ma anche perché siano stati sviluppati solo quei temi del patrimonio cristiano e tralasciati gli altri.

E' necessario aprire perciò due ampie parentesi.

In primo luogo si tratta di rispondere alla domanda fondamentale, che tende a rimanere sempre sullo sfondo, su quale sia il valore e il significato da attribuire ai discorsi contenuti nel libro degli Atti.

Già l'estensione dei discorsi in tutto il libro lascia perplesso il lettore: sono 24, tralasciando quelli di poche righe, assommando a un totale di 295 versetti. Su di un'opera di circa 1000 versetti vengono ad occupare quasi un terzo. Sono essi a determinare in fondo il modesto fascino dell'intera opera, assai stimata da ogni cristiano, ma raramente letta per intero. Colpisce ancora che i discorsi siano posti in numero quasi uguale in bocca a Pietro (8) e a Paolo (9), mentre gli altri protagonisti, da Stefano a Giacomo, ne tengono uno solo. La

constatazione del carattere “artificioso” e “letterario” dei discorsi ha portato da parecchi decenni alle seguenti conclusioni:

- 1) i “discorsi” degli Atti non sono un riassunto e tanto meno la registrazione stenografica di quanto potrebbe essere stato pronunciato effettivamente;
- 2) i “discorsi” degli Atti sono da valutare in modo analogo ai discorsi contenuti nelle opere storiografiche del tempo: rientrano in un genere letterario con cui lo scrittore interrompe l'azione narrata per fare spazio alle sue idee e alla sua interpretazione dei fatti, attribuendole al protagonista dei vari racconti;
- 3) i “discorsi” sono opera di Luca, anche se egli volta per volta ha utilizzato tradizioni e ricordi che gli erano pervenuti (cfr. Lc 1,1-4).

I “discorsi” perdono allora valore, perché non testimoniano integralmente quello che doveva essere stato l'annuncio dei primi apostoli? Tutt'altro. Intatta rimane la loro importanza per quanto riguarda il problema che qui ci interessa, l'annuncio della fede ai non credenti: basta tenere a mente che essi riflettono certamente il modo di vedere il problema di Luca e della sua comunità. Un modo che esprime esigenze ed esperienze di una comunità attorno agli anni 80-90 d.C.

Luca è un cristiano della seconda (o terza) generazione, il quale forse non ha conosciuto direttamente Paolo e gli altri esponenti della comunità primitiva; la Chiesa è cresciuta di numero e si è già diffusa nei principali centri dell'impero romano. E' una Chiesa missionaria, che ha affinato i suoi modi di entrare in dialogo con gli abitanti del mondo, siano essi giudei o simpatizzanti del giudaismo, o pagani, gente semplice o intellettuali. Anzi è proprio ambizione di Luca comporre un'opera sulle origini del cristianesimo, il “Vangelo” e gli “Atti”, che sappia stare alla pari con le opere letterarie del tempo, come fa fede la duplice introduzione (Lc 1,1-4; At 1,1s).

Il secondo quesito pregiudiziale riguardava il ridotto numero di elementi di fede presenti nel discorso e il perché Luca abbia scelto questi a scapito di altri. Bisogna qui allora ricordare come gli autori del Nuovo Testamento distinguono questo particolare tipo di comunicazione, fatto ai non credenti perché si convertano. Si usa la parola “annuncio” (*kerygma*), mentre la comunicazione rivolta ai credenti viene chiamata “insegnamento” (*didachè*; “erano assidui nell'ascoltare l'insegnamento degli apostoli” At 2,42). <sup>1)</sup>

Il *kerygma* si distingue dunque dalla *didachè*: il primo è rivolto ai non credenti, la seconda a chi si è già convertito. Nel Nuovo Testamento troviamo espressioni equivalenti del primo termine come “evangelizzare”, “predicare il vangelo”, “predicare il regno di Dio”, “predicare Cristo”. La parola *didachè* è stata invece da tempo sostituita dall'espressione “catechesi”.

Quali possono essere le caratteristiche strutturali di un *kerygma* sulla base di quanto si è anche letto in At 2? Cerchiamo di enuclearle:

1) La testimonianza partecipata di chi annuncia. Il *kerygma* non è enunciazione astratta, ma comunicazione di una realtà vissuta. Chi lo annuncia si fa conoscere e cerca di stabilire una relazione (cfr. At 2,15.32).

2) L'essenzialità del contenuto. La verità contenuta nel *kerygma* non è tutta la verità da credere, ma solo una parte; è una verità in grado di determinare la conversione dell'ascoltatore, è una verità con cui cominciare a muovere i primi passi nella "via" cristiana. Il percorso verso la maturità cristiana sarà fatto successivamente con l'aiuto della catechesi. E, dopo, il cristiano ormai adulto approfondirà il significato dei misteri della salvezza nella celebrazione liturgica: sarà il tempo della "mistagogia".

3) La possibilità dell'ascoltatore di esserne coinvolto. E' in parte implicito nei due punti precedenti, cioè nella condizione del *kerygma* di essere una comunicazione e di essere un inizio. Il *kerygma* è l'incontro di una proposta in parte nuova con delle attese già esistenti. Il *kerygma* è un ponte gettato tra un già noto e qualcosa di nuovo rispondendo a esigenze e speranze esplicite o latenti nell'ascoltatore.

Si può intuire che il venir meno di uno di questi tre elementi - la verità già nota, la verità nuova e il riconoscimento delle attese del destinatario - pregiudica in partenza il processo oppure lo esaurisce nel suo svolgersi verso la conversione. L'individuazione di questi contenuti diventa allora condizione prioritaria e problema non solo teologico, ma anche culturale in quanto il *kerygma* dovrà essere adattato (o essere diverso) secondo le diverse condizioni dell'ambiente in cui viene annunciato.

Proviamo ad esemplificare queste indicazioni nel passo di At 2,14 e seguenti. Anche qui si presentano elementi già ben noti agli ascoltatori come i riferimenti scritturistici all'Antico Testamento e le brevi notizie sulla vita di Gesù. Le attese presenti a cui il *kerygma* vuole andare incontro sono contenute nella lunga citazione della profezia di Gioele. E' questa una profezia dal contenuto escatologico, che ben esprime le speranze diffuse in quel momento in larghi strati del popolo giudaico.

Il nuovo è rappresentato dall'annuncio della risurrezione e glorificazione di Gesù. E' facile comprendere come il contenuto di queste tre parti e il loro equilibrio reciproco si potranno differenziare a seconda del pubblico a cui il *kerygma* è rivolto. Questa osservazione costituisce in fondo il primo criterio interpretativo dei discorsi degli Atti, dal momento che questi non si differenziano in funzione del loro predicatore (i discorsi di Pietro non si distinguono da quelli di Paolo: sono piuttosto tutti discorsi di Luca!), quanto piuttosto per il destinatario.

Una prima conferma possiamo trovarla nel discorso di Pietro a Cornelio e ai suoi famigliari (At 10): costui non è un giudeo, ma un centurione dell'esercito romano che è noto per essere "uomo pio e timorato di Dio". Si tratta dunque di un ambiente di persone disponibili al messaggio della salvezza portato dall'Antico Testamento, ma non cresciute nella tradizionale educazione ebraica. Ora nel *kerygma*, che Pietro rivolge loro, si osserva una assenza quasi completa di riferimenti

all'Antico Testamento, mentre risulta ampliato il racconto della vicenda di Gesù.

Per cogliere appieno l'importanza del discorso tenuto da Paolo a Listra (At 14,15-17) bisogna sottolineare alcuni elementi del contesto.

Dalle cartine, di cui è provvista ogni Bibbia, riguardanti i viaggi missionari di Paolo, il lettore curioso riesce a capire come l'apostolo, accompagnato da Barnaba, dopo essersi mosso dalla costa meridionale dell'odierna Turchia e aver superata la catena montagnosa del Tauro, sia entrato nella zona centrale dell'altopiano turco e più precisamente nella regione della Licaonia. Informazioni utili, ma che dicono al lettore una minima parte di quanto il nome di Listra e della Licaonia potevano significare per una persona di cultura ellenistica del tempo di Luca. In epoca romana tutto l'altopiano turco faceva parte della provincia romana della Galazia. Il nome, di cui rimane un ricordo nei destinatari di una famosa lettera di Paolo, indica quella popolazione celtica che dall'Europa centrale si era mossa fino all'odierna Turchia verso il III secolo a.C.: se come Galati erano identificati dai greci, Galli erano stati chiamati dai romani. Uguale era però la loro fama, che si erano creati, di uomini violenti e primitivi. La vittoria, che aveva posto fine alle loro razzie contro le città greche della costa, era stata celebrata anche sui bassorilievi dell'altare di Pergamo, sempre presente nei nostri libri scolastici sia di storia che di storia dell'arte. Nelle scene della gigantomachia era stato proiettato il significato di quella vittoria: gli dei dell'Olimpo, nella classica compostezza delle loro espressioni, stanno a rappresentare l'ordine e la perfezione della civiltà ellenistica. Nei volti dei giganti abbattuti si esprimono le passioni violente e incontrollate della barbarie.

Il senso della diversità appare anche nel nostro episodio, quando Luca ricorda di passaggio come quella popolazione non parlasse greco ("la gente esclamò in dialetto licaonico": v. 11; e Gerolamo, circa due secoli e mezzo dopo, ricorderà come ancora quelle popolazioni parlassero una lingua celtica); il senso della superiorità greca emerge dalla struttura dell'episodio, quando si narra come la popolazione avesse scambiato Paolo e Barnaba per due divinità, anzi addirittura per Zeus e Hermes. Chi altri poteva cadere, se non questi primitivi Licaoni, in tale comico equivoco?

Ma altro è l'interrogativo di fondo che la lettura doveva provocare nel lettore contemporaneo di Luca: come si poteva portare il *kerygma* ad un popolo che non era né giudeo, né greco e per giunta così primitivo? Il "discorso" di Paolo (e non ha senso, come già visto, chiedersi in che lingua Paolo abbia parlato, oppure se Paolo sapesse il licaonico: il "discorso" resta importante perché rappresenta un cammino di conversione, che Luca e la sua comunità ritengono adeguato) è la risposta a questo interrogativo. La nuova Chiesa è in grado di rivolgersi anche a questi popoli "lontani", poiché sa proporre una sintesi originale di elementi noti e di verità nuove andando incontro alle attese presenti nel loro animo: "...vi predichiamo di convertirvi da queste vanità al Dio vivente che ha fatto il cielo, la terra, il mare e tutte le cose che in essi si trovano. Egli, nelle generazioni passate, ha lasciato che ogni popolo seguisse la sua strada; ma non ha cessato di dar prova di sé beneficiando, concedendovi dal cielo piogge e stagioni ricche di frutti, fornendovi di cibo e riempendo di letizia i vo-

stri cuori”(At 14,15-17).

Ci limitiamo soltanto a sottolineare alcuni elementi. Primo fra tutti la semplicità dello stile e la brevità del discorso, che appare particolarmente evidente qualora si faccia un confronto con quello successivo tenuto da Paolo ad Atene. Anche in questo modo il Paolo di Luca sa adattarsi al livello culturale del suo pubblico!

Ma Paolo sa anche di rivolgersi ad un popolo politeista, il quale dipende dai suoi dei per ottenere aiuto, favore e protezione nelle vicende e nei lavori della vita quotidiana. Sapendo d'altra parte cogliere l'insoddisfazione, che nasce da questa prassi religiosa multiforme, Paolo offre l'immagine di un unico Dio al tempo stesso solo padrone dell'universo e provvidente. Il primo passo nella nuova via cristiana sarà il passaggio dal politeismo al monoteismo.

Ma potrà bastare solo questo? Non sarà necessaria anche una previa conoscenza della storia della salvezza? Non si dovrà offrire anche una sintesi sul compimento della redenzione operata da Gesù di Nazareth?

La risposta alle due ultime domande non potrà che essere negativa, se si rimane entro i limiti del testo. E il fatto è del tutto sorprendente se si considera ancora che non viene fatto alcun riferimento a Cristo.

Il discorso tenuto da Paolo ad Atene (At 17,22-31) può essere considerato per certi versi un parallelo di quello di Listra: anche qui un pubblico di pagani privo di conoscenze della storia della salvezza. Ma per cogliere tutte le differenze, che sono più importanti, bisogna cercare di mettersi ancora una volta nei panni del primo lettore degli Atti. Che cosa poteva per lui significare il fatto che un missionario cristiano parlasse per la prima volta nell'Areopago di Atene? I ricordi scolastici possono questa volta aiutarci meglio a intuire la risposta.

Atene negli anni di Paolo è una città che ha perduto la sua importanza politica ed economica, ma è considerata dai romani il centro dell'impero per quanto riguarda la filosofia e le arti. E' l'equivalente di una moderna "città universitaria" di livello internazionale, dove i ricchi rampolli romani completavano la loro formazione culturale. La domanda allora, che nasce spontanea nel lettore del tempo, è se il *kerygma* cristiano, fino ad ora rivolto ai ceti meno raffinati della società, saprà adesso adeguarsi anche all'ambiente più colto. E il discorso di Paolo è la risposta a questa sfida: sfida superata, anche a prescindere dal modesto risultato che allora Paolo poté cogliere. Perché il discorso, non bisogna mai dimenticarlo, non è tanto un discorso di Paolo quanto di Luca: l'esponente di una comunità che ormai è in fase di missione anche verso il ceto intellettuale.

Proviamo ad evidenziare i punti nodali del discorso. Esiste un unico Dio, creatore e Signore dell'universo (*kosmos*) (vv. 22-24). Questo Dio non abita in templi (v. 24), è un Dio privo di bisogni (v. 25) e dà la vita ad ogni essere (v. 25). Negli uomini non c'è solo una divina disposizione a cercare Dio (vv. 26-27), ma gli uomini sono anche di stirpe divina (v. 28). Ciò rende assurdo il culto degli idoli (v. 29). Il discorso si conclude con un invito alla penitenza in vista di un giorno ultimo destinato al giudizio (vv. 30-31), che sarà compiuto "per mezzo di un uomo che egli ha designato dandone a tutti prova sicura col risuscitarlo dai morti" (v. 31).

Ciò che immediatamente colpisce, soprattutto confron-

tando questo discorso con quello visto precedentemente, è la sua estensione e la ricchezza dell'elaborazione. Ricchezza retorica che comincia ad apparire nel richiamo iniziale all'altare del dio ignoto, con cui Paolo cerca di ingraziarsi l'uditorio e continua poi a manifestarsi nell'ampiezza del periodare e nell'uso delle citazioni. E' questa l'unica volta in cui viene richiamato esplicitamente un testo che non fa parte né dell'Antico Testamento, né del Nuovo: "come anche alcuni dei vostri poeti hanno detto: 'Poiché di lui stirpe noi siamo'" (v. 28). Facilmente si è scoperto come il passo sia stato preso dall'opera di Arato, *Fenomeni*, ma sia contenuto anche nell'*Inno a Zeus* di Cleante. Il fatto che ambedue fossero filosofi della scuola stoica ha messo sull'avviso gli esegeti che con maggior attenzione nell'ultimo secolo hanno esaminato il discorso di Atene. Si è potuto constatare come ben più numerosi fossero i riferimenti impliciti al pensiero filosofico greco e in particolare a quello dello stoicismo. Elenchiamo rapidamente:

- a) l'idea di universo creato come *kosmos*
- b) l'idea di Dio come essere privo di bisogni e di passioni ("apatico"): quanto lontano dall'immagine biblica di un Dio capace di assumere in grado estremo tutte le passioni dell'animo umano!
- c) l'unità del genere umano per la comune origine divina
- d) l'esigenza di cercare Dio presente in ogni uomo
- e) la parentela divina che unisce gli uomini a Dio
- f) l'idolatria come conseguenza dell'ignoranza (e non presentata come peccato!)
- g) la ricerca di Dio vista come un atto dell'intelletto (e non della volontà, come è nel mondo biblico)

La presenza di questi motivi può poi meglio spiegare come sia assente il significato salvifico della morte di Gesù, sostituita ora dal valore della parentela divina, e non si parli né del peccato né della grazia.

Riprendendo ora il nostro esame sulle caratteristiche generali del *kerygma* possiamo fare queste considerazioni.

Luca, volendosi rivolgere agli ambienti intellettuali del suo tempo, riconosce nella cultura influenzata dallo stoicismo quella più rappresentativa e quindi l'interlocutrice privilegiata. Vengono evidenziate in essa quelle posizioni che possono trovare un corrispettivo nelle radici ebraiche del cristianesimo: è questo l'elemento "noto" da cui partire. Quello "nuovo" è rappresentato dall'annuncio del giudizio universale futuro che richiede una conversione di vita. L' "attesa" a cui si vuole rispondere è, come nel caso dei Licaoni, quella di una religione purificata dal politeismo; ma a questa attesa si somma ora una aspirazione universalistica, che vuole riconoscere in tutti gli esseri umani una comune dignità.

Volendo avviarci alla conclusione, è opportuno ribadire alcune delle considerazioni già espresse o implicite nello svolgimento.

1) I tre discorsi presentati, pur non essendo rappresentativi della totalità dei discorsi degli Atti (quelli di Listra e di Atene sono gli unici rivolti a un pubblico esclusivamente pagano), sono significativi nell'evidenziare come il *kerygma* di Luca sappia cambiare ed adattarsi in funzione del destinatario. E il cambiamento è globale perché sa coinvolgere sia i contenuti che lo stile. Ma proprio perché il "discorso" è nella realtà un cammino dal "noto" al "nuovo", diversa è la scelta e

l'ampiezza del "nuovo" secondo il punto di partenza del destinatario. Nel caso ci si rivolga ai giudei esso può contenere già il nucleo centrale della fede ("Sappia dunque con certezza tutta la casa d'Israele che Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso!" At 2,36). Qualora il destinatario sia pagano, il primo annuncio richiederà la fede monoteistica e una vita morale.

2) Luca dimostra un'audacia, mai abbastanza sottolineata, nel saper sacrificare nel *kerygma* contenuti anche essenziali per la fede cristiana (come il significato della figura di Cristo), tale da interrogare e provocare il lettore di oggi. Il pericolo che Luca corre è evidente: se il cristiano non cresce oltre la fase del *kerygma*, ma ne rimane come prigioniero, il "nuovo" in lui non sarà sufficiente a farne un cristiano adulto. Se i Licaoni sostituiranno ai loro dei un dio nuovo, solo perché più efficiente nel garantire l'abbondanza delle greggi e delle messi, rimarranno ancora estranei alla conversione predicata da Paolo e saranno sempre "come neonati in Cristo" (1Cor 3,1ss); se invece cominceranno a rivolgersi all'unico dio, il vivente, creatore e provvidente che cerca di manifestarsi a tutti i popoli della terra, allora i Licaoni saranno già incamminati sulla via che porta a Cristo. Così i dotti di Atene, qualora si fossero limitati a sostituire tutti i loro altari e templi con il culto spirituale di un unico dio privo di tempio e di offerte, sarebbero diventati solo stoici più coerenti; se avessero accettato l'annuncio del futuro giudizio di Dio sulla terra e della risurrezione di Gesù, allora - come Dionigi e Damaris - sarebbero diventati "credenti".

3) La formulazione di un nuovo *kerygma* è impresa creativa, che richiede uno sforzo culturale e teologico solitamente non alla portata di una sola persona. Se nei discorsi degli Atti c'è tutto Luca e la sua Chiesa, non

v'è dubbio che essi si siano serviti di una tradizione esistente. Molto si è cercato e discusso per capire quali fossero le radici delle proposte di Luca. Certamente lontane. Si intuisce come esse siano cresciute sull'esperienza dei primi missionari cristiani, compreso Paolo. Ma sappiamo che costoro, quando si rivolsero per la prima volta al mondo dei gentili, si mossero sulla scia del proselitismo giudaico. Poi la traccia diviene sempre più incerta e vaga a mano a mano che si risale indietro nei secoli. Forse se ne possono trovare ancora dei segni giungendo fino all'epoca dell'esilio. Impresa quindi grande, cui molti, rimasti anonimi, diedero il loro contributo. L'elaborazione di un nuovo *kerygma* adeguato alle situazioni e agli ambienti rappresenta una sfida per la Chiesa di tutti i tempi, ma in particolare per quei tempi come i nostri, nei quali generalmente non si fa evangelizzazione anche perché non si sa come farla.

#### NOTE

1) *L'uso corrente del termine kerygma è ancora più restrittivo, perché viene limitato a quella particolare "predicazione" che è stata fatta in Palestina dalla prima chiesa di Gerusalemme. In questo modo il kerygma si identifica con quei contenuti essenziali e distintivi della fede cristiana rispetto a quella ebraica, che noi troviamo, ad esempio, sintetizzati in 1Cor 15,1-5 e in Mc 16,6-7. Per una migliore puntualizzazione del problema è opportuno ricorrere alla consultazione delle voci catechesi, insegnamento, kerygma nei diversi dizionari biblici e teologici a disposizione. Per un approfondimento si rimanda sempre all'opera classica di C.H. DODD, La predicazione apostolica e il suo sviluppo, Paideia, Brescia 1973 (originale del 1970). Qui è riportata anche una preziosa tavola sinottica del kerygma degli Atti dal discorso di Pietro in At 2,14-39 fino a quello di Paolo ad Antiochia di Psidia in At 13,17-41, confrontati con il kerygma paolino delle lettere.*

CENTRO DI STUDI TEOLOGICI "G. PATTARO"

QUADERNO n. 5

febbraio 1994

## I segni dell'iniziazione cristiana: il battesimo

*Lezioni di teologia liturgica*

a cura di ENRICO ZANINOTTO

Il Quaderno, quinto della serie pubblicata dal Centro Pattaro, raccoglie i testi del Corso di teologia liturgica sul battesimo svoltosi tra febbraio e marzo del 1993.

Gli interventi sono di Romeo Cavedo, biblista e docente di Teologia sistematica al Seminario Vescovile di Cremona, Beniamino Pizziol, parroco della Parrocchia universitaria di S. Trovaso, Carlo Seno, docente di Liturgia al Seminario Patriarcale di Venezia, Sandro Vigani, docente di Liturgia alla Scuola di Teologia per Laici di Mestre, Francesco Zenna, docente di Omiletica all'Istituto di Liturgia Pastorale "S. Giustina" di Padova.

La riflessione, volutamente centrata sui segni che compongono la liturgia del sacramento, ripercorre attentamente i singoli momenti del rito evidenziandone i continui rimandi alle Sacre Scritture e alla Tradizione della Chiesa e analizzandone il profondo contenuto teologico.

Questo tipo di approccio pastorale-liturgico alla teologia sacramentale, che il Centro Pattaro ha riproposto anche quest'anno nel corso sulla cresima, può essere di particolare stimolo per coloro che operano nell'ambito della catechesi, ma anche per chiunque desideri recuperare pienamente il significato di gesti e parole cui è associata la manifestazione della propria fede.



## UNA SPERANZA DOPO LA MORTE: L'ALDILÀ NELLA BIBBIA\*

Carlo Orecchia

Parlare dell'aldilà nella Bibbia sembrerebbe essere una pretesa che cade sotto il verdetto del filosofo L. Wittgenstein: "Delle cose di cui non si può parlare conviene tacere..."

Pare, dunque, che questo sia un problema proibito: poiché dell'aldilà non si può parlare, conviene tacerne. Ciò nonostante, sono proprio questi problemi proibiti che continuamente riaffiorano nelle nostre domande, le domande di fondo, ossia quelle sul "principio" e sulla "fine". Tutte le altre cose che si possono sapere fanno parte del segmento intermedio che altro non è che la vita; ma ciò che sta al di là di esso sembra soggetto appunto a un silenzio impenetrabile. Tuttavia, proprio perché queste domande riaffiorano continuamente, l'uomo ha cercato di darsi delle risposte e, benché il problema sia così arduo, di risposte ne ha trovate moltissime. Sarebbe sufficiente, al proposito, ripercorrere la storia delle religioni dell'umanità, per vedere quante volte il problema si sia riproposto e si sia cercato di attribuirgli svariate soluzioni.

Ogni religione ha indicato una propria concezione dell'aldilà; è necessario però rendersi conto che le religioni usano una terminologia umana; in esse cioè si parla di come *noi* pensiamo sia l'aldilà, in quanto il linguaggio messo in comune rimane sempre un linguaggio dell'uomo.

Parlare dell'aldilà nella Bibbia significa appunto ritagliare, nel vasto quadro della storia e delle varie formazioni religiose, la storia religiosa del popolo ebraico-cristiano, all'interno della quale è stata compiuta una riflessione e si sono offerte determinate risposte al problema, che restano pur sempre umane. E' vero che per i credenti la Bibbia non è un semplice documento religioso, bensì un testo che contiene in sé una particolare rivelazione, per cui ciò che vi è scritto assume un significato paradigmatico, normativo; ciò non toglie, però, che pur essendo ritenuta parola di Dio e perciò libro ispirato, essa sia sempre opera dell'uomo, fatto che comporta un preciso condizionamento culturale. Quindi sarà necessario sottoporre a critica il suo linguaggio per vederne il condizionamento contingente e la validità permanente.

Proprio per capire, dunque, come la Bibbia sia anch'essa un prodotto segnato culturalmente, queste riflessioni muoveranno dal contesto in cui essa si colloca, cioè a dire dalla civiltà ambientale in cui si è formata.

### 1. IL CONTESTO DEL PENSIERO BIBLICO.

La Bibbia è un "risultato" orientale, ebraico e successivamente cristiano, ma la sua culla di nascita è il Medio Oriente. Ora, nel Medio Oriente, ci furono numerose formazioni religiose, in particolar modo quelle egiziane, mesopotamiche e persiane, tutte fra loro coeve e precedenti la storia della religione biblica: utilissime a noi come parametro per comprendere in che misura la Bibbia da esse si distacca e in che misura da esse dipende.

*La duplice concezione dell'aldilà egiziano: il bha e il kha.*  
In Egitto si ha una concezione dell'aldilà sostanzialmen-

te ottimistica: basti pensare al culto dei morti, collegato con le credenze nel dio Rha (dio Sole) e nel dio Osiride, un dio legato al ciclo della vegetazione, della morte e della resurrezione. Osiride, infatti, è ucciso da Set, ma, resuscitato grazie ad Iside, riprende la sua vita. In sintesi si può dire che il ciclo di Osiride rispecchia il ciclo della vita che si rinnova. Da credenze antichissime, risulta poi che il primo a condividere il destino futuro sia il solo faraone, il quale, dopo la sua morte, verrebbe portato nel cosiddetto "*Canneto*" (evidentemente siamo già nelle immagini: il *Canneto* è situato al di là dell'oriente del cielo) e parteciperebbe, in questo luogo, al governo del mondo assieme al dio Sole. Successivamente, però, la condizione riservata solo al faraone viene estesa anche a tutti i mortali, quasi ad indicare una sorta di uguaglianza religiosa che fa sì che il destino futuro sia di tutti. Ciò che interessa di più, comunque, sono le possibilità di questo destino, per capire le quali bisogna fare riferimento al concetto di uomo proprio degli Egizi.

Secondo gli Egizi, l'uomo consta di almeno tre elementi: del corpo fisico; di un "doppio del corpo", che è il *kha*, e infine della parte spirituale, il *bha*. Questa concezione è del tutto originale, in quanto determina un duplice modo di considerare l'aldilà. Innanzitutto, alla morte, il corpo fisico si dissolve; ma che ne è dell'anima, il *bha*? Essa entra nell'aldilà, attraversa diverse regioni finché giunge al tribunale di Osiride, dove ha luogo la famosa "pesatura dell'anima", ossia il giudizio. Superatolo, l'anima giustificata entra nel mondo divino, diventa Osiride e a questo punto le è consentito o di rimanere nel mondo del dio Sole, o di scendere ogni mattino sulla terra, nel mondo dei viventi, ritornando nell'aldilà solo la sera. Questo è il possibile destino del *bha*. Per contro, l'altro elemento, quello che abbiamo definito "il doppio corporeo", vive la propria vita nella tomba, che è la sua residenza. Di qui, allora, le credenze secondo cui è fondamentale fornire la tomba di tutti gli oggetti un tempo graditi al defunto, in aggiunta a cibi, vestiario, letti ecc., così che la vita possa quasi continuare. Si dice infatti che, paradossalmente, con queste concezioni l'Egiziano ha negato la morte, perché sia nel caso del *bha*, sia nel caso del cosiddetto *kha*, si considera, in sostanza, l'aldilà come replica, prolungamento, della vita dell'"aldiquà".

### *L'aralluh mesopotamico.*

In Mesopotamia, invece, la concezione è decisamente più pessimistica perché l'aldilà è pensato come un luogo d'ombra: è il cosiddetto "paese senza ritorno", l'*aralluh*. In questo luogo, in cui tutti vanno, non c'è più vita piena, ma una vita per così dire ridotta, spenta, una vita d'ombra. Questo aldilà è indesiderato e temuto, anche perché non è retributivo: non costituisce, cioè, una condizione che in qualche modo premi o punisca; è semplicemente una condizione fatale.

C'è un brano, nel poema di Gilgamesh, che può chiarire la concezione mesopotamica dell'aldilà. Il famoso eroe non si dà pace perché vorrebbe trovare il segreto

dell'immortalità. Decide, perciò, di andare a cogliere la pianta della vita, in un paradiso dove è stato collocato il "Noè" babilonese, Utnapishtim, che è stato risparmiato dal diluvio. Durante il viaggio egli incontra Siduri, la cameriera degli dei, che lo sconsiglia di continuare la sua impresa e conclude il suo discorso dicendo: "Mangia, bevi, riempi il ventre, stringi la mano del tuo bambino che te la porge; la tua sposa sia felice sul tuo seno, questo è il senso della vita dell'uomo". Gilgamesh, invece, giunge da Utnapishtim, trova la pianta della vita, pensa di aver conquistato veramente l'immortalità. Ma nel ritorno, mentre si ferma a una fontana per bere, un serpente gli ruba la preziosa pianta. La conclusione è il fatalismo: l'uomo deve morire; gli dei gli hanno concesso solo la morte.

Non è difficile, a questo punto, trovare delle analogie che rimandino al testo biblico: la pianta della vita, il serpente che ruba l'immortalità. La concezione mesopotamica porta, come conclusione, a un edonismo terreno: si tratta solo di godere la vita presente perché nell'*aralluh*, luogo di tenebre, non c'è destino.

#### Ormuzd ed Ariman nella visione zoroastrica.

La civiltà iranica si è sviluppata soprattutto a partire dal VI secolo, da quando cioè Ciro, conquistando Babilonia, dette inizio a quello che sarà l'impero persiano, che si svilupperà per due, tre secoli fino all'arrivo di Alessandro Magno. In quel periodo, si colloca una figura di cui è difficile tracciare gli elementi storici: quella di Zaratustra, che dà origine alla religione zoroastrica, la religione prevalente nel mondo iranico, avente come testo sacro l'*Avesta*. Si tratta di una religione fondata su un principio dualistico. Per essa, infatti, la storia del mondo consiste in un contrasto fra due principi, il bene ed il male, ossia *Ormuzd* e *Ariman*, in lotta fra loro, in una lotta cosmica che dura per dodicimila anni e si conclude con la vittoria di *Ormuzd*.

Emergono subito le caratteristiche che differenziano questa impostazione dalle precedenti: la concezione non più di un tempo ciclico che torna su se stesso, ma di un tempo lineare, vale a dire di un decorso che dura dodicimila anni e che deve concludersi con un traguardo: la vittoria del bene sul male.

In tale contrasto dualistico è coinvolta anche l'umanità: ogni uomo, infatti, nel corso della sua vita compie diverse azioni e al termine della sua storia è sottoposto a un giudizio, non certo coreografico, come quello previsto dalla concezione egizia, ma un giudizio terribile nel quale egli sarà discriminato in relazione al bene e al male compiuti. Il *ponte Cinwat*, che scavalca l'abisso, diventa sottilissimo come la lama di un coltello per i reprobri, i quali, di conseguenza, precipitano, mentre rimane largo, una comoda strada, per i salvati. I reprobri cadono, dunque, in una sorta di inferno, concepito però non come fuoco (perché, per i Persiani, questo rappresenta sempre il fuoco sacro della divinità), ma come tenebre e freddo; i salvati, invece, possono stare alla presenza della divinità. Questa condizione tuttavia non è definitiva; sarà necessario attendere la fine dei tempi, quando si scatterà lo scontro finale tra le due potenze, il Bene e il Male; e a questo punto tutti i defunti riprenderanno i loro corpi. Abbiamo qui, dunque, per la prima volta, la nozione di una resurrezione dei defunti: tutti, tanto gli empi quanto i giusti, riprenderanno i loro corpi, cioè risorgeranno, e prenderanno parte alla battaglia fi-

nale, in cui si avrà la distruzione del principio del male. Gli empi verranno relegati in un inferno per soli tre giorni, trascorsi i quali avverrà la drammatica rinascita del mondo, grazie a un vero e proprio sconvolgimento cosmico: una mare di metallo fuso invaderà la terra, brucerà tutti e sottoporrà gli empi a terribili patimenti; ma da questa agonia, da questo tormento, l'umanità uscirà rinnovata per intero. E', questo, il concetto di "apocatàstasi" (dottrina religiosa della rigenerazione del mondo dopo la finale distruzione), cioè di una restaurazione universale in cui anche gli empi vengono purificati e partecipano a una vita di felicità insieme con i buoni. E' chiaro, quindi, l'interesse di questa concezione iranica, perché offre diversi elementi anche al discorso biblico: la concezione di tempo lineare, la nozione di resurrezione e, non ultimo, il concetto di apocatàstasi.

Su questo sfondo è ora interessante tracciare la prospettiva biblica, facendo particolare attenzione all'idea fondamentale che caratterizza l'Antico Testamento, ossia a ciò che possiamo chiamare il dogma radicale innovatore.

#### 2. L'ANTICO TESTAMENTO: LA STORIA COME ALLEANZA.

L'Antico Testamento, o più precisamente il pensiero ebraico, in questo contesto culturale introduce una nozione nuova: quella di storia come alleanza. Ciò significa innanzitutto far saltare il concetto di tempo ciclico. Il tempo, nella concezione biblica, non è più semplicemente il tempo della natura, ma diventa il tempo della storia; non è più un tempo che ritorna su se stesso, ma, piuttosto, un tempo che, partendo da un inizio, la creazione, punta verso un traguardo, un *escaton*, un "termine ultimo". Mentre nel tempo ciclico vegetativo (tempo del ciclo della natura) non c'è mai nulla di nuovo perché la primavera di domani è la primavera di ieri e l'estate di domani è l'estate di ieri, nella concezione storica è presente un dinamismo di speranza che apre al futuro. In questa storia, poi, si introduce la nozione di alleanza, l'intuizione cioè che la storia ha come attore non l'uomo soltanto, ma l'uomo in relazione a Dio. E' Dio, quindi, che entra in relazione con l'uomo e conduce la storia riservandosi interventi continui, legati al suo impegno di fedeltà all'uomo e non semplicemente alle risposte che l'uomo dà. Ecco, dunque, l'elemento nuovo, introdotto dalla nozione di alleanza: la vita dell'uomo deve desumere il suo significato, il suo senso, non più soltanto dal ciclo biologico, ma dal rapporto con Dio. Questa concezione è fondamentale sia per capire la vita, sia per capire il traguardo del dopo morte, l'aldilà appunto. D'ora innanzi, nella Bibbia, l'aldilà dovrà sempre essere pensato in rapporto a Dio e non semplicemente in rapporto all'uomo.

#### *La concezione arcaica: lo sheol - i refaim.*

Ora, il percorso che porterà alla più matura concezione dell'aldilà nell'Antico Testamento è piuttosto complesso. Innanzitutto abbiamo testi che presentano una concezione molto arcaica e che sostanzialmente documentano come anche il pensiero biblico fosse debitore, in certa misura, alla mentalità del Medio Oriente, soprattutto mesopotamica. Ci sono testi in cui si parla soprattutto dello *sheol* o dei *refaim*. Leggiamo ad esempio nel libro di Giobbe (10,21-22): "Sono poca cosa i giorni della mia vita, lascia che io possa respirare un poco prima che me ne vada senza ritornare verso la terra delle tenebre e delle ombre di morte, terra di caligine e di disordine, dove la luce è come le tenebre...". Questa ter-

ra di tenebre e di morte è appunto lo *sheol*, termine tecnico di etimologia incerta, che alcuni interpretano come "fossa". "Scendere nella fossa" dunque significa scendere in questo *sheol* che ha i connotati del già citato *aralluh*. Un altro testo da citare è quello del Qoèlet, quel famoso capitolo 9 tanto scettico, tanto amaro, in cui si dice: "Vi è una sorte unica per tutti, per il giusto e per l'empio, per il puro e per l'impuro..."; Qoèlet sembra non riconoscere che ci sia un aldilà retributivo; la sorte è identica per il buono e per il malvagio. Di seguito (9,4) il testo aggiunge: "Certo, finché si resta uniti alla società dei viventi c'è speranza; meglio un cane vivo che un leone morto... i vivi sanno che moriranno, ma i morti non sanno nulla... non c'è più salario per loro perché il loro ricordo svanisce, il loro amore, il loro odio, tutto è finito, non avranno più alcuna parte in ciò che accade sotto il sole..." e più avanti: "Godi la vita con la sposa che ami; va', mangia con gioia il tuo pane ed in ogni tempo le tue vesti siano bianche". Sono gli stessi inviti che abbiamo incontrato nel testo mesopotamico. Per concludere, Qoèlet raccomanda: "Tutto ciò che hai da fare fallo finché sei in grado, perché non ci sarà né attività, né ragione, né scienza, né sapienza giù nello *sheol* dove stai per andare...". Risalta con evidenza che questi testi sembrano replicare esattamente la concezione mesopotamica, molto negativa e pessimista. Lo *sheol* è il luogo oscuro dove vanno tutti, senza nessuna logica retributiva, ossia senza alcuna ricompensa o punizione per il bene o il male compiuto in vita; in esso non c'è più alcuna attività: ciò che vuoi fare, dunque, fallo oggi, perché nell'aldilà non si potrà più far nulla. Altri testi diranno, addirittura, che Dio non si ricorda di coloro che stanno nello *sheol* (Salmo 88). Il termine *refaim*, con cui vengono indicati coloro che scendono nello *sheol*, significa probabilmente "deboli" e fa riferimento alle persone indebolite, che hanno, cioè, perduto la loro forza vitale. Bisogna tener presente però che questa concezione, disseminata in vari testi della Bibbia, viene contraddetta in molti altri. Per questo motivo possiamo definirla, probabilmente, una concezione arcaica, non solo dal punto di vista cronologico, quanto piuttosto in un'ottica qualitativa: essa infatti sopravvive anche ai tempi di Cristo, probabilmente in molte credenze popolari. Sappiamo, ad esempio, che i Sadducei non credevano nella resurrezione, diversamente dai Farisei. Ciò confermerebbe che in determinati strati della popolazione questa credenza così minimista, così pessimistica permaneva ancora. Al contrario, è proprio la nozione di alleanza che fa reagire a tale concezione arcaica, superandola lungo tre distinti percorsi: quello storico profetico, quello sapienziale mistico e quello apocalittico.

*Il superamento della concezione arcaica: promessa, retribuzione e resurrezione.*

La prospettiva con cui parla del futuro la *linea storico-profetica* è quella più collettiva, perché riguarda il popolo in quanto tale, e anche più terrena, nel senso che non parla immediatamente del "dopo morte", ma del futuro della nazione. Tuttavia in questa linea si introduce una categoria, quella di promessa, che porta a un dinamismo di apertura al futuro e prepara quella che sarà poi la riflessione più matura sull'aldilà.

La seconda linea, quella *sapienziale-mistica*, è invece più centrata sull'individuo e su una problematica spirituale, sul problema cioè della "retribuzione". Essa si

chiede, in sostanza, come sia possibile far bilanciare il rapporto tra il giusto e il malvagio. Il problema della retribuzione spinge necessariamente al di là della morte la questione della ricompensa.

L'ultima linea, quella *apocalittica*, collocandosi in una prospettiva non più soltanto nazionalistica o individualistica, ma universalistica, guardando cioè agli uomini in genere, offre l'ultimo apporto del pensiero anticostituzionario a una concezione ultraterrena. Appare qui per la prima volta la fede nella resurrezione e, di conseguenza, in una ricompensa nell'aldilà.

Nella linea *storico-profetica*, si è detto, l'idea di base è l'idea di promessa, che passa attraverso diverse tappe. Per Abramo, oggetto della promessa sono la discendenza e la terra. Che cosa può desiderare infatti un nomade se non di diventare sedentario, di avere una terra e la garanzia della continuazione del suo clan? Terra e discendenza dunque sono gli oggetti della speranza nella storia patriarcale. Mosè - ecco la seconda tappa - rappresenta la storia di una promessa di liberazione dalla schiavitù, di alleanza (al Sinai) e di conquista della terra. La promessa fatta a Mosè si realizza, successivamente a lui, fino a dare origine alla monarchia, allo stato di Israele. A quel punto allora la promessa si concentra sulla figura del re: Davide. Egli realizza le aspettative del popolo perché istituisce, innanzitutto, la monarchia e, d'altra parte, concede una capitale: Gerusalemme; desidera inoltre costruire in questa capitale un tempio, impresa che sarà realizzata da Salomone, suo figlio.

Il futuro, dunque, si configura con obiettivi differenti: il futuro terra, il futuro discendenza, il futuro liberazione, conquista, trono, il futuro capitale, sono tutte modalità terrene in cui il futuro si dà; tuttavia, ogni modalità, proprio perché terrena, è per così dire insufficiente a soddisfare la speranza di vero futuro. All'interno della promessa, cioè, è presente un dinamismo che porta costantemente al superamento di ogni realizzazione storica, quasi a dire che non appena questa si realizza, sembra diventare insufficiente. Si attende, allora, un nuovo momento, un nuovo intervento in questa storia di alleanza, tant'è vero che, quando sembra che con l'istituzione della monarchia lo Stato si sia costituito, interviene appunto il profetismo.

I profeti hanno la funzione, per così dire, di aprire il futuro a una dimensione quasi indefinita (in questo senso si parla di "escatizzazione" della promessa). Essi fanno capire, cioè, che quanto è stato realizzato lungo la storia d'Israele non è sufficiente per dare garanzie di futuro; intervengono perciò con una predicazione terribilmente colpevolizzante. Parlano del giudizio con cui Dio si riserva di castigare il popolo infedele, annunciano una punizione che può riportare al "punto zero" le promesse precedenti. Ma proprio da tale "punto zero" cui riporta il suo popolo, Dio si riserva di costruire una novità definitiva ("escatologica", infatti, non indica ultimo in chiave cronologica, ma definitivo qualitativamente). La realtà nuova che i profeti propongono non è dunque una realtà che sta al di là del mondo e della storia, è dentro la storia, ma ha il carattere della definitività. Per tratteggiare il futuro definitivo i profeti riprendono le stesse immagini che avevano scandito la storia di Israele: parlano di nuova terra, nuovo esodo, nuova alleanza, nuova Gerusalemme, nuovo re e, al limite, di nuova creazione. E' una realtà nuova che essi annunciano, non un ritorno ciclico all'inizio: si tratta vera-

mente di un traguardo ultimo che Dio si riserva di compiere. Con la profezia, la promessa che guida la storia di Israele, ha acquistato un'apertura quasi indefinita verso complimenti successivi. Sarà facile quindi alla lettura cristiana riconoscere che questa tensione di speranza verso una novità definitiva trova il suo adempimento in Gesù Cristo. Ecco perché si dice che Gesù Cristo realizza la tensione escatologica: perché tutto ciò che era stato annunciato come novità nel futuro, il Cristianesimo lo vede realizzato in lui.

La linea *sapienziale-mistica* muove, invece, dalla problematica della logica retributiva e si può riassumere in tre passaggi: la sapienza antica, la crisi della sapienza antica e l'esperienza di Dio.

La sapienza antica è rappresentata da un'equazione molto semplice, che rientra nella logica dell'alleanza: Dio si impegna con l'uomo e l'uomo deve rispondere con l'obbedienza e la fedeltà alla sua Legge. Quindi, la logica retributiva esige che Dio premi chi è fedele alla Legge e punisca chi non lo è. Premi e castighi, nell'ottica del pensiero più antico, sono proporzionati alla fedeltà alla Legge, ma sono temporali; avere, cioè, molti figli, avere prosperità materiale, sono segni della benedizione di Dio. E' presente, però, anche una concezione di retribuzione collettiva; il singolo cioè non è pensato da solo, ma in gruppo, per cui la retribuzione talvolta non colpisce l'interessato, ma i suoi discendenti. Un proverbio citato dalla Bibbia - "I padri hanno mangiato l'uva acerba e i denti dei figli sono rimasti legati" (Ger 31,29) - è appunto espressione di una logica retributiva di tipo collettivo. Ad un certo punto, i profeti Geremia, Ezechiele ed altri, richiamano e mettono in crisi questo principio che - essi affermano - rischia di costituire un alibi, per cui uno può non sentirsi responsabile delle proprie azioni. D'ora innanzi non sarà più così; chi pecca pagherà personalmente, non altri per lui. Viene affermato così il principio della responsabilità individuale. A questo punto però il carattere problematico della logica retributiva diventa ancor più acuto: se è vero infatti che l'equazione colpa-punizione o merito-premio riguarda il singolo individuo, dovrebbe potersi verificare che chiunque fa il bene ha successo e chiunque fa il male va in rovina. La realtà invece sembra smentire tale equazione; ecco la crisi della sapienza antica, che viene messa acutamente in discussione dal libro di Giobbe.

Giobbe è un uomo pio, giusto e ricco; Dio decide di provarlo e concede al Satàn di sottoporlo a diverse prove: a un certo punto Giobbe si trova privo di tutto e si domanda perché. Per quale motivo, pur avendo fatto sempre il bene si trova in questa infelice condizione? Tre amici giunti per confortarlo gli obiettano la tesi tradizionale: se sei in queste condizioni, è perché hai commesso qualche colpa. Sostengono, cioè, la tesi della teologia classica: chi soffre è colpevole. Giobbe, al contrario, afferma di non avere coscienza di colpa e, così facendo, oppone alla teologia astratta l'esperienza della vita; oppone il fatto che egli si trova a soffrire pur non avendo coscienza di colpa, mentre molti empi sono felici.

La sapienza tradizionale, con la sua logica retributiva, va dunque in crisi. E' su questo problema che il libro di Giobbe si tormenta, ma non trova una soluzione. Alla fine, infatti, compare in scena Dio stesso, il quale mette a tacere non solo i tre amici (che definisce insipienti), ma anche Giobbe, che viene invitato a non porre a Dio alcun perché. In altri termini, Dio non deve giustificarsi

si dinanzi all'uomo. Con questa soluzione, però (soluzione indubbiamente mistica nei confronti di Dio), non si è risposto al problema della logica retributiva.

Il libro del Qoèlet, più tardo, fa un passo avanti, introducendo una visione scettica dell'esistenza in genere, specie quando afferma: "Tutto è vanità; vanità delle vanità, tutto è vanità". Vanità è la sapienza, vanità sono le ricchezze, vanità sono i piaceri, vanità è tutto: come a dire che, in sostanza, non esistono valori. Giobbe, torturandosi sul problema dell'assenza di un rapporto tra premio e merito, pensava ai beni di questo mondo che considerava desiderabili e che secondo la sua logica avrebbero dovuto essere appannaggio di chi fa il bene. Qoèlet invece, con atteggiamento disincantato, sostiene che questi beni non valgono nulla, quindi non possono avere un valore retributivo. Che cosa sono la ricchezza, il successo, la sapienza? Qoèlet - potremmo dire - riporta tutto al "punto zero"; rileva cioè che, in realtà, l'uomo non può trovare una risposta retributiva all'interno di questo mondo. Non sono i beni di questo mondo a poter costituire adeguata retribuzione; ci vorrà, quindi, qualche cosa d'altro: che non potrà essere se non Dio stesso. Ecco dunque aperta la strada per la linea mistica: l'esperienza di Dio. E', questa, la soluzione offerta da alcuni Salmi o anche da alcuni racconti riguardanti Enoc ed Elia. Nota è la storia di Enoc, che camminò con Dio e poi fu rapito in cielo. Anche Elia è presentato dalla Bibbia come uomo che camminò con Dio, come profeta mistico che viveva in intimità col Signore. Il suo destino non è il destino dell'uomo comune: viene rapito in cielo. I due racconti dell'"ascensione al cielo" di Enoc e di Elia sono simbolicamente molto profondi, perché vengono a indicare che l'universale destino della morte non può rompere lo speciale rapporto con Dio che alcuni uomini hanno vissuto. L'esperienza di Dio cioè è tanto profonda che non si vede perché la morte la debba far cessare. E' l'esperienza espressa anche da alcuni Salmi, ad esempio dal Salmo 16, là dove afferma "Non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione. Mi indicherai il sentiero della vita, gioia piena alla tua presenza, dolcezza senza fine davanti a te", come pure dal Salmo 73: "Chi altri avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra. Vengono meno la mia carne ed il mio cuore, ma la roccia del mio cuore è Dio, è Dio la mia sorte per sempre ... Il mio bene è stare vicino a Dio...". Un Salmo, questo, che si svolge a partire dal problema della diversa sorte dei giusti e degli empi. Spesso gli empi sono felici e i giusti soffrono; alla fine, però, quelli si perdono, mentre "io sono con te sempre: tu mi hai preso per la mano destra, mi guiderai con il tuo consiglio e poi mi accoglierai nella tua gloria". Si fa dunque intravedere come soluzione un destino dopo la morte, che è il rapporto con Dio. L'esperienza di amicizia con Dio in questo mondo non è interrotta dalla morte ma continua. In ciò consiste il premio dell'uomo, del fedele. Il discorso, come si vede, si svolge sul piano mistico, non su quello rigorosamente teologico, perché non si parla ancora di paradiso, né di inferno, né di purgatorio, né di resurrezione; bisogna attendere i testi apocalittici per avere una prospettiva più precisa.

L'*apocalittica*, già l'abbiamo accennato, è un'altra forma di speranza; essa infatti riflette in forma nuova sul fondamentale tema dell'alleanza di Dio con l'uomo, in un mo-

mento particolarmente critico della storia d'Israele. E' noto che nei cinque secoli a cavallo dell'era cristiana (III secolo a.C. - II secolo d.C.) il giudaismo attraversò momenti di estrema difficoltà. Basti ricordare il tentativo compiuto dal re Antioco IV, intorno agli anni 170-160, di imporre a forza l'ellenizzazione in Palestina: ciò che avrebbe comportato il ripudio della fede in Jahvè e di conseguenza il rigetto della Legge, della circoncisione, del culto del Tempio, di tutte le antiche usanze. Antioco era arrivato al punto da insediare la statua di Giove Olimpico nel Tempio, profanazione massima. Ma questo periodo conosce anche una resistenza molto forte da parte degli Ebrei, che determina i primi martiri (basti citare i famosi sette fratelli ricordati nel secondo libro dei Maccabei, che resistono al persecutore e accettano la morte). In seguito, la storia d'Israele vivrà altre situazioni non meno critiche, cui faranno eco le tensioni con i Romani, a partire dai tempi di Gesù, fino alla distruzione di Gerusalemme nel 70. E' proprio in questa situazione particolarmente complessa che viene a svilupparsi quel filone di pensiero che si esprime nella letteratura cosiddetta apocalittica. Nella Bibbia essa è rappresentata soprattutto dal libro di Daniele nell'Antico Testamento e dall'Apocalisse nel Nuovo. Altri esempi possiamo trovare tra gli apocrifi, quali l'Apocalisse siriana e quella di Enoch. Carattere fondamentale di questo genere letterario è il pessimismo nel giudicare la storia, considerata come una degradazione continua e progressiva, fino al momento limite, il presente in cui l'autore vive, nel quale l'iniquità ha raggiunto il suo livello più alto. Si attende perciò (ed è questa la seconda caratteristica di tale genere letterario) la fine del mondo, una fine che avrà carattere catastrofico, cosmico, accompagnato da sconvolgimenti generali, con cui Dio metterà la parola fine sul mondo iniquo. Solo in un secondo tempo Dio darà inizio a un nuovo mondo, che sarà al di là della storia. Di qui, dunque, la concezione dualistica propria dell'apocalittica: da un lato il pessimismo, la sottolineatura del momento critico radicale, dall'altro l'attesa fiduciosa del "nuovo eone" (termine tecnico di questo genere letterario per indicare l'era ventura). Poiché questi testi sono rivolti a coloro che soffrono per la persecuzione, l'apocalittica si pone come un messaggio di consolazione, di speranza. Si potrebbe dire, paradossalmente, che la speranza è posta nella catastrofe che si sta attendendo, che sarà la vera soluzione. Nell'ambiente apocalittico qui descritto cominciano a delinearsi alcuni testi, come quelli di Daniele e dei Maccabei, in cui la speranza nel futuro (come già abbiamo accennato) prende una fisionomia ben precisa: quella della resurrezione nell'aldilà. Il testo di Daniele (cap.12) afferma espressamente: "In quel giorno molti di coloro che dormono nella terra si risveglieranno; gli uni alla vita eterna, gli altri alla vergogna per l'infamia eterna (... ) i saggi risplenderanno con lo splendore del firmamento e coloro che avranno indotto molti alla giustizia risplenderanno come le stelle per sempre". Nel secondo libro dei Maccabei (cap.7), viene narrato il martirio di sette fratelli che, condotti al supplizio ad uno ad uno, fanno presente al re che li condanna: "Tu, o scellerato, ci elimini dalla vita presente, ma il re del mondo, dopo che saremo morti per le sue leggi, ci resusciterà a vita nuova ed eterna"; "Da Dio ho queste membra e, per le sue leggi, le disprezzo, ma da lui spero di riaverle di nuovo"; e ancora: "E' bello morire a causa degli uomini e attendere da Dio l'adempimento

della speranza di essere da lui di nuovo resuscitati; ma per te la resurrezione non sarà per la vita".

### 3. IL NUOVO TESTAMENTO: LA RISURREZIONE DI CRISTO REALIZZAZIONE DEL REGNO.

Il Nuovo Testamento introduce, esso pure, nella storia umana, un dogma innovatore e radicale. Mentre l'Antico Testamento aveva introdotto il concetto di alleanza, qui la novità proposta è la resurrezione di Cristo. Per capirne il significato, è opportuno accennare alla predicazione di Gesù, che consiste, sostanzialmente, nell'annuncio del Regno di Dio e della sua venuta. E' importante precisare subito che quando Gesù parla del Regno di Dio (o del Regno dei cieli che è sinonimo) non si riferisce all'aldilà, come spesso si crede, bensì a una nuova realtà che egli è venuto a presentare. L'attendere il Regno, quindi, significa riconoscere che Dio ha un ambito in cui è presente e attivo come re. Al tempo di Gesù, però, le aspettative in ordine all'instaurazione del Regno di Dio erano quanto mai differenziate. Gli Zeloti, ad esempio, facendo coincidere gli interessi di Dio con quelli della nazione, interpretavano l'avvento del Regno come liberazione del popolo ebraico dal giogo dei Romani, così che Dio solo ne divenisse il sovrano. In questa prospettiva, essi cercavano di anticiparne la realizzazione con la resistenza politica e l'intervento armato. In realtà anche gli apocalittici attendevano la liberazione dagli oppressori, ma aspettavano che Dio stesso compisse tale rivoluzione. I rabbini, invece, ponevano la venuta del Regno di Dio in collegamento con la Legge: esso si sarebbe instaurato quando tutti avessero accettato la Legge del Signore. Da tutte queste differenti aspettative presenti nel suo tempo, Gesù si distacca radicalmente. Predicando il Regno, egli annuncia una realtà che non ha carattere politico né è legata alla Legge. Basterebbe leggere, per rendersene conto, la risposta che egli dà ai messaggeri del Battista quando gli chiedono: "Sei tu colui che deve venire o dobbiamo attendere un altro?". Gesù risponde: "Andate e riferite a Giovanni: i ciechi recuperano la vista, gli storpi camminano, i lebbrosi sono guariti, i sordi riacquistano l'udito, i morti resuscitano, ai poveri è predicata la buona novella" (Mt 11,3-5). E parlando a Nazaret egli afferma di essere stato inviato "ad annunciarla la buona novella ai poveri, a proclamare la libertà ai prigionieri, a ridare la vista ai ciechi, a rimettere in libertà gli oppressi" (cfr. Lc 4,16-21). Dunque Gesù è venuto a sanare, guarire, liberare, far risorgere, vincere la morte, predicare ai poveri; che vanno dagli emarginati a coloro che il popolo riteneva dei fuorilegge, i pubblicani. Una delle esperienze più tipiche di Gesù, infatti, è banchettare con persone che non erano ritenute degne di stima. Inoltre egli si presenta spesso come colui che entra in polemica con le strutture ufficiali. Le stesse controversie con i farisei riguardo alla Legge sono mirate a liberare l'uomo da una serie di alienazioni, che altro non sono se non le alienazioni religiose dei fanatici. In pratica si può dire che tutto il programma di Gesù, da lui condensato nella predicazione del Regno, consiste nell'offrire all'uomo una nuova possibilità d'esistenza, possibilità che investe sia i rapporti con Dio, di cui Gesù offre un'immagine nuova, sia i rapporti dell'uomo con se stesso: Gesù infatti lo vuole sanato, guarito, liberato da tutto ciò che lo può opprimere. L'uomo del

Regno è l'uomo nuovo.

A questo punto ci chiediamo: quando viene questo Regno? quando nasce quest'uomo nuovo? La risposta è: viene sia nel tempo di Gesù, sia in un futuro avvenire. Il Regno può essere definito una realtà presente innanzitutto perché Gesù non si limita a dire "Beati i poveri", ma li guarisce con i suoi gesti: il Regno che annuncia è dunque lo stesso che egli porta. Tuttavia esiste anche una dimensione futura, tant'è vero che nel Padre nostro si dice: "Venga il tuo Regno". Di questa dimensione esistono numerose testimonianze nella predicazione di Gesù: nelle parabole della vigilanza egli ricorda che bisogna attendere la venuta del Figlio dell'uomo, il quale "verrà all'improvviso come un ladro"; e parlando del giudizio afferma che il Figlio dell'uomo verrà e chiamerà a giudizio e tutti saranno giudicati secondo le loro opere. "Quando mai ti abbiamo visto affamato, assetato, forestiero...?" chiederanno i giusti e i malvagi. "Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli..." (cfr. Mt 25, 21-46). Questo è il giudizio che discriminerà il buono e il cattivo: si intuisce perciò che, se da un lato la novità è già connotata nella presenza di Gesù, la novità definitiva è ancora attesa per un futuro avvenire.

Tuttavia l'elemento decisivo di tutto il nostro discorso si presenta nella vita stessa di Gesù all'atto della sua morte, che è avvenimento radicalmente escatologico. Gesù infatti non si limita a predicare il Regno, né a proporre all'uomo un ideale nuovo, ma realizza egli stesso questi ideali: da un lato condivide le infermità dell'uomo e ne assume la condizione fino al punto più drammatico che è il morire, dall'altro, morendo, porta l'uomo ad una condizione nuova che è quella di "risorto". Si nota così che quanto Gesù aveva annunciato come Regno, egli lo realizza in se stesso. Il Cristo risorto è la nuova forma della vita, la profezia del futuro della storia. Gesù, infatti, anticipa, già nel nostro tempo, quello che sarà il traguardo finale dell'uomo: è questa la cosiddetta nozione di "compimento", che potrebbe essere chiamata "paradiso".

Cristo risorto è il modello del compimento dell'uomo; da questa intuizione partirà anche san Paolo per riflettere sul futuro dell'uomo, per il quale Cristo è risorto.

#### CONCLUSIONE

La Bibbia, in ultima analisi, non offre riflessioni esplicite sull'aldilà, ma solo alcuni spunti, che dovranno poi essere organizzati e sistemati a livello teologico.

Ciò posto, resta vero però che sarebbe necessario riformulare, tenendo presente il pensiero biblico, diverse categorie cui siamo abituati. Ad esempio, le categorie cosmologiche o fisiciste con cui si parla dell'aldilà dovrebbero essere sostituite da categorie esistenziali e personaliste. Così pure, sarebbe opportuno recuperare, nella concezione di un aldilà, il rapporto con il mondo terreno: l'aldilà infatti non è semplicemente qualcosa d'altro rispetto alla vita presente, ma è il compimento di essa: ciò che valorizza la nostra vita, altrimenti inutile. Allo stesso modo bisognerebbe rivalutare l'aspetto comunitario: l'aldilà non è semplicemente un fatto privato, individuale, ma investe la totalità dell'uomo.

Queste prospettive andrebbero integrate e ripensate all'interno di una riflessione teologica, valorizzando, soprattutto, la categoria di resurrezione che, coinvol-

gendo la nozione di corpo, coinvolge sia la nozione di relazione o comunicazione sociale, sia quella di storia. Resurrezione, quindi, non significa che una parte di noi vivrà nell'aldilà, ma che la totalità della nostra esistenza, nella sua relazionalità e nella sua storicità, ha un futuro in Dio.

Bisogna perciò tener conto dei differenti registri del linguaggio biblico, nonché del modello antropologico cui si rifanno la Bibbia e il ripensamento teologico dei *novissimi*.

#### 1. I diversi registri del linguaggio biblico.

Il linguaggio umano è elaborato per tradurre i rapporti degli uomini tra loro nel quadro del mondo che li circonda. Quando lo si vuol usare per tradurre l'esperienza religiosa, occorre operarne la trasposizione simbolica, trovando nell'esperienza corrente i punti di partenza indispensabili. Il linguaggio della Bibbia non sfugge a questa legge; profondamente radicato nelle culture del Medio-Oriente antico, ha affermato assai presto il suo carattere specifico, ha seguito nel corso dei secoli una lunga evoluzione seguendo lo sviluppo della rivelazione, ha assunto diverse forme dando origine a più "registri" fra loro intrecciati, di cui è opportuno precisare le particolarità.

- Vi è ricorso al *registro analogico* del linguaggio, quando, sul modello delle relazioni tra le persone umane, Dio è rappresentato come una Persona con cui gli uomini hanno diversi tipi di relazione.

L'analogia familiare fornisce un simbolo primario: quello della relazione Padre-figli, con l'ambivalenza della figura del Padre rivelata dalla psicanalisi.

Le analogie sociali forniscono simboli più complessi: Dio-Re, Dio-giudice, alleanza con Dio, pasto alla tavola di Dio ecc.

- Vi è ricorso al *registro figurativo* quando le esperienze fatte da Israele nel corso della sua storia e le istituzioni che ne hanno strutturato la vita nazionale e religiosa offrono un insieme di rappresentazioni all'espressione della speranza cristiana, alle realtà "escatologiche", sulla base del fatto che esse svolgono nell'esperienza di fede di Israele una funzione analoga a quella svolta dal corrispettivo aspetto del mistero di Cristo nell'esperienza di fede cristiana. Ad es. Esodo-Pasqua e Redenzione-Pasqua cristiana; Gerusalemme terrestre-Chiesa-Gerusalemme celeste.

- Vi è ricorso al *registro mitico* sia quando l'immaginazione proietta in rappresentazioni spazio-temporali una esperienza che di fatto si svolge nel nostro spazio interiore, sia quando i sogni umani prendono forma in un quadro coerente che l'immaginazione proietta all'inizio o al termine del tempo, sia quando gli aspetti drammatici della nostra esistenza offrono la trama di scene tragiche in cui si scontrano personaggi simbolici eventualmente mescolati a personaggi reali.

Ad esempio discesa agli Inferi=esperienza della morte; risalita dagli Inferi=vittoria sulla Morte personificata; Paradiso perduto riportato al termine come promessa; combattimento di Dio contro le potenze del male (Morte-Peccato). Senza queste rappresentazioni sarebbe difficile evocare ciò che appartiene all'ambito dell'"originario" e sfugge così alla nostra esperienza sensibile e alla nostra chiara concettualizzazione. Questi simboli parlano immediatamente alla nostra intuizione intellettuale attraverso la nostra immaginazione, a patto naturalmente di comprenderli nel loro significato e non nel loro realismo letterale.

- Vi è ricorso al *registro esistenziale* del linguaggio quando la nostra esperienza interiore è tradotta in termini di rapporto di presenza e di relazione.

Dio allora è percepito come termine di un rapporto di presenza reciproca, con tutto quello che questo suppone sul piano dell'affettività. Allora benché si debba ricorrere ad un supporto simbolico per dire l'indicibile, il carattere immediato della sua prospettiva inserisce profondamente questo linguaggio nel quadro della nostra esperienza esistenziale.

In pratica questi quattro registri si intrecciano in modo inestricabile.

Il quarto dà senso ai primi tre e impedisce che lo sviluppo dei simboli evada verso costruzioni immaginarie. Tuttavia è necessario cogliere lo specifico di ogni registro particolare, per interpretarne correttamente gli elementi che lo compongono. Questo è l'oggetto della critica del linguaggio.

*Il modello antropologico biblico e il ripensamento teologico dei novissimi: l'unità psico-somatica e il problema della "cronologia" dell'aldilà.*

Il modo di pensare l'aldilà è condizionato dal modo di pensare dell'uomo.

Abbiamo visto all'inizio della nostra conversazione qual era la concezione che gli Egizi avevano dell'uomo. Tuttavia a noi interessa di più confrontare tra loro altri due modelli di pensiero, il primo di derivazione greca, il secondo di derivazione ebraico-biblica.

Il modello di pensiero greco è quello che ci è più familiare ed è tipico della teologia tradizionale. Volendo schematizzare in una presentazione un po' semplificata, esso si articola così:

1. Punto di partenza: l'uomo è composto di anima e corpo, l'anima è la realtà umana vera e propria ed è per natura immortale, il corpo è considerato una realtà inferiore, destinato alla decadenza e alla morte.

2. La morte consiste nella separazione dell'anima e del corpo: il corpo muore e l'anima sopravvive immortale.

3. Questa anima, subito dopo la morte, è sottoposta a un giudizio particolare che ne determina il destino.

4. L'anima vive senza corpo lungo un "tempo intermedio", in attesa della "fine dei tempi" quando anche i corpi saranno risorti e riuniti alle rispettive anime.

5. Avrà luogo allora il giudizio finale che sarà universale. Questo schema è coerente con una concezione dualistica dell'uomo, ed ha come conseguenza di creare delle scansioni temporali nell'aldilà (un immediato dopomorte, un "tempo intermedio", una fase finale).

Tale rappresentazione tuttavia comporta due difficoltà: può una entità non completa a livello ontologico, qual è l'anima separata, essere perfettamente beata? Se sí cosa aggiunge allora la fase finale della resurrezione e del giudizio?

La Bibbia invece non si presta a questa interpretazione. Affiancando, con analogia schematizzazione, questo secondo modello al primo, avremo la seguente articolazione:

1. Punto di partenza: una concezione unitaria dell'uomo. I termini che la Bibbia usa per parlare dell'uomo non indicano mai "parti" di un composto, ma "aspetti" di una realtà unitaria.

Ad es. *nephes* (ebraico) = *psychè* (greco) significa tutto l'uomo in quanto essere vivente, *basar* (ebraico) = *sarx* (greco) designa tutto l'uomo in quanto essere fragile, corruttibile, incline alla defezione, al male, alla morte;

anche il greco *soma* nell'uso biblico indica l'uomo intero (non "corpo" in antitesi ad "anima"), visto sotto il profilo delle sue capacità comunicative, relazionali, non qualcosa che egli ha, ma qualcosa che egli è.

2. Nella morte muore tutta intera questa realtà unitaria che è l'uomo (drammatica serietà della morte!).

3. Ma al momento stesso della morte di Dio risuscita tutto l'uomo, in quanto dà una *restitutio in integrum* a questa realtà unitaria che è l'uomo, dà un futuro, ovviamente in un altro ordine di esistenza (non si entra qui nel merito del *modo* secondo cui ciò possa avvenire grazie alla potenza di Dio; cfr. le riflessioni di Paolo in 1Cor 15, 35-49) senza che intercorra alcun tempo intermedio tra morte e risurrezione, perché al di là della linea della morte non c'è nessuna successione temporale.

4. In questo stesso momento il destino è determinato da un giudizio purificatore (= purgatorio), che è insieme particolare e universale: non quali momenti cronologicamente distinti, ma quali aspetti di un unico giudizio che investe la vita personale e la storia del mondo di cui ognuno ha fatto parte.

Come si vede questo modello obbliga ad un ripensamento di tutti i "novissimi".

*La corporeità come relazionalità e storicità e il problema della risurrezione e del compimento.*

Un ripensamento in particolare è richiesto della categoria di "risurrezione della carne" a partire dalla nozione di corpo.

Se il corpo viene inteso come pura realtà fisica, risuscitamento del corpo significherebbe la ricostruzione di questa realtà fisica, cosa che potrebbe dar luogo a problematiche strane e grottesche del tipo: che ne sarebbe di corpi trasformati in altre sostanze, o assimilati ad altri organismi viventi?

Se il corpo è inteso come realtà personale, corporeità significa capacità di comunicare con gli altri e storicità. Infatti ogni forma di comunicazione (parlare, ascoltare, incontrare, abbracciare) avviene corporalmente e d'altra parte è sul corpo, sul volto, che si registra giorno per giorno la storia della mia vita. Risuscitamento del corpo significa quindi che l'uomo intero, con tutta la storia della sua esistenza, con tutti i rapporti con gli altri, ha un futuro, e non soltanto un "io" astratto. Ora questo è molto bello, perché la vita presente non viene a perdere importanza, anzi è in essa e con essa che io costruisco il mio futuro; in questo futuro io ritrovo la mia storia e le relazioni che l'hanno caratterizzata.

Tuttavia il permanere di questa storia comporta non la fissazione della misura raggiunta, ma il compimento di quanto è stato iniziato. Ossia quell'io che avremmo dovuto, voluto, potuto essere e che non siamo riusciti a realizzare nella nostra esistenza per una quantità di colpe, limiti, condizionamenti, il futuro ce lo riserva, ma è quell'io integrale che ricupera tutte le nostre realtà umane. Interviene qui la nozione di "compimento" che da un lato corrisponde a quell'"uomo nuovo" illustrato a proposito della categoria di "Regno di Dio", e dall'altra trova espressione simbolica nelle varie immagini del "Paradiso".

*\*Testo della conferenza tenuta al Centro di Studi teologici "G. Pattaro" il 25 ottobre 1990 nell'ambito del corso autunnale di teologia L'aldilà ritrovato. La stesura, rivista dall'autore, è a cura di Sebastiano Pulese.*



## NOVITÀ IN BIBLIOTECA

ACHIEL PEELMAN, *L'inculturazione. La Chiesa e le culture*, Queriniana, Brescia 1993, pp. 194, L. 22.000.

Inculturazione, acculturazione, transculturazione sono i termini ricorrenti in questo saggio del professor Peelman, decano all'università di Ottawa. Se il professore di teologia ha un interesse, come studioso, per l'inculturazione del vangelo tra gli amerindi del Canada, il valore di questo libro va al di là di un'indagine specialistica per aprirsi ad un orizzonte più vasto, inglobante il fenomeno dell'inculturazione nell'orientamento della missione evangelizzatrice della Chiesa universale.

Il libro, anche se non è di facile lettura perché segue una linea tutta teorica, non risulta affatto arido.

Dalla fine del Concilio Vaticano II la Chiesa si è trovata alle prese con un mondo in stato di veloce cambiamento il quale si propone come sfida sempre nuova che può mettere a rischio la corretta ricezione dei documenti del magistero. Dall'*Evangelii nuntiandi* di Paolo VI (1975) ai numerosi discorsi di Giovanni Paolo II sulla cultura, la Chiesa è stata sollecitata a sviluppare una rinnovata sensibilità riguardo alla missione, sia nei paesi di nuova evangelizzazione, sia nel mondo secolarizzato dell'Occidente. Questo compito prevede però una più efficace competenza nel campo dell'antropologia culturale, anche perché in questo tempo che ci divide dall'ultimo Concilio, è maturata la presenza vitale del Terzo Mondo con la sua carica di freschezza, di domande e di questioni. E' cresciuta la consapevolezza che per tutto un millennio il nostro mondo occidentale ha esercitato una predominante, se non esclusiva, influenza culturale sulla missione e sulla crescita delle Chiese: oggi la cattolicità è una categoria che deve, come alle origini, verificarsi con un più vasto policentrismo culturale.

Se finora l'Occidente, responsabile del colonialismo moderno, ha spesso ottenuto un etnocidio di culture, questo non può testimoniare certo a vantaggio dell'opera di diffusione del Vangelo senza alienarne il senso proprio, il quale implica l'umanizzazione stessa delle culture. Una modalità più corretta della divulgazione della Parola è quella che rispetta una società come un organismo vivente capace di interna trasformazione e, dunque, anche di propria interiorizzazione del messaggio ricevuto.

Più che con l'apologetica, scrive Peelman, questa Chiesa deve evangelizzare partendo dall'ascolto della voce di un popolo, distinguendo, attraverso un'opera di

discernimento all'interno di ciascuna cultura, ciò che è conforme o affine alla proposta evangelica e ponendo infine, correttamente, la questione di Dio e della trascendenza.

La storia del nostro millennio è stata la storia della *plantatio* della Chiesa occidentale e l'acculturazione è proprio quel fenomeno per cui una certa cultura evolve a contatto con un'altra, con risultati spesso aggressivi e disintegranti nei confronti della cultura più debole. Uno studio attento sulla situazione di urgenza missionaria alla quale siamo chiamati, richiede l'uso di parametri nuovi, quali ci vengono offerti dalla ricca ricerca del nostro secolo sul valore di una cultura e sulle sue interne trasformazioni.

A ciò si conforma l'esempio della vita stessa di Cristo, con il suo spogliamento e la sua assunzione della natura umana, modello per un autentico ascolto di tutte le civiltà.

Il libro si compone di cinque capitoli e si apre con una panoramica sulla Chiesa postconciliare, alla quale segue un approccio al concetto stesso di cultura così come si è configurato nel nostro secolo, che si presenta ricchissimo di studi e di definizioni in proposito. In seguito l'autore esamina i rapporti 'cultura e Chiesa', 'cultura e fede', soffermandosi sull'evangelizzazione delle culture e sul modo in cui ciò avviene, vale a dire sulla "inculturazione" intesa in senso teologico.

L'inculturazione, scrive il teologo, è stata definita, nell'ambito di uno studio sulla ricettività di una cultura, il processo attraverso il quale si acquisiscono e si interiorizzano i modelli proposti, subiti in uno stato di passività, se non di sottile indottrinamento. Ben diverso è il significato teologico, comparso per la prima volta negli anni '70, tanto che può parlarsi di neologismo, e che indirizza il termine solo ad un fenomeno interno alla Chiesa stessa: l'atto della diffusione del Vangelo in un determinato ambiente socio-culturale. Peelman sottolinea più di una volta nel corso del suo libro, come l'inculturazione poggi su due aspetti fondamentali: l'apertura ad una competenza e ad una sensibilità verso l'antropologia culturale da un lato e la delimitazione dell'aspetto più propriamente teologico che ne offra una lettura in chiave di mistero dell'incarnazione dall'altro.

L'incarnazione, oggi, può tradursi nello spogliamento culturale (*kenosis*) dell'atto evangelizzante nell'incontro con una cultura viva, che si vuole resti tale: la Parola annunciata dovrà, come il seme nella terra, morire per vivere (Mc 4,26-29).

Benedetta Luppi



NOTIZIARIO

Organo  
del Centro di Studi Teologici  
"Germano Pattaro"  
dello Studium Cattolico Veneziano

Anno VII, n. 1  
gennaio-marzo 1994  
Pubblicazione trimestrale  
Registrazione del Tribunale  
di Venezia n. 922 del 25.2.1988  
Sped. in abb. post. Gr. IV/70%

Direttore responsabile  
*Leopoldo Pietragnoli*

Redazione  
*Maria Angela Gatti*

Progetto grafico  
*Alberto Prandi*

Redazione  
San Marco 2760  
30124 Venezia  
Tel. 041/5238673

Stampa: Poligrafica s.n.c. Venezia  
Fotocomposizione: CompuService Ve

## SOMMARIO

 \_\_\_\_\_ Pag. 1

**CHI MUORE IN CRISTO È GIÀ SALVO:  
LA MORTE IN CRISTO,  
INIZIO DELLA BEATITUDINE**  
*Romeo Cavedo*

 \_\_\_\_\_ Pag. 8

**UNA SPERANZA DOPO LA MORTE:  
L'ALDILÀ NELLA BIBBIA**  
*Carlo Orecchia*

 \_\_\_\_\_ Pag. 4

**STRUTTURA E DIVERSITÀ  
DELLA PRIMA PREDICAZIONE  
NEI DISCORSI DEGLI ATTI**  
*Paolo Inguanotto*

 \_\_\_\_\_ Pag. 15

**DALLA BIBLIOTECA  
NOVITÀ IN BIBLIOTECA**

Edizioni Studium Cattolico Veneziano

## LA BASILICA DI SAN MARCO. ARTE E SIMBOLOGIA

Il volume comprende i seguenti contributi:

LIONELLO PUPPI, *La basilica di San Marco  
nel mito di Venezia*

STAAL SINDING LARSEN, *Chiesa di stato  
e iconografia musiva*

WLADIMIRO DORIGO, *I mosaici del narcece  
di San Marco nel passaggio fra la cultura  
figurativa mediobizantina e l'arte musiva veneziana*

TIMOTHY VERDON, *Il battistero: arte e teologia*

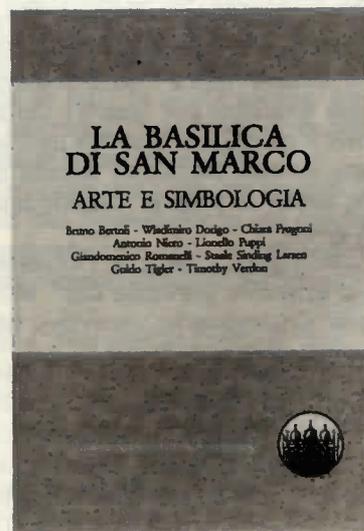
BRUNO BERTOLI, *Le storie di san Marco  
nei mosaici e le ragioni dell'agiografia*

ANTONIO NIERO, *Simbologia dotta e popolare  
nelle sculture esterne*

GUIDO TIGLER, *Le fonti teologiche del programma  
iconografico negli arconi del portale maggiore*

CHIARA FRUGONI, *La lastra marmorea  
dell'Ascensione di Alessandro Magno*

GIANDOMENICO ROMANELLI, *La storia del tesoro  
tra Bisanzio e Venezia*



B. BERTOLI, W. DORIGO, C. FRUGONI, A. NIERO, L. PUPPI,  
G. ROMANELLI, S. SINDING LARSEN, G. TIGLER, T. VERDON,  
*La basilica di San Marco. Arte e simbologia*, a cura di B.  
Bertoli, Venezia 1993, pp. 263, 83 ill., L. 36.000.