

Simone Duchi *

VENI, VIDI, VICI?

Stasi mortale e dinamica pasquale di Cristo agli inferi. Due istanze
a confronto

SOMMARIO: INTRODUZIONE – I. *SEPULTUS, DESCENDIT*. UNA FINE DOPO LA FINE: 1. *L'ammutolimento del Verbo*; 2. *Il giusto tra i peccatori*; 3. *Ero mors tua, o mors*; 4. *Spunto nuovo in temi vecchi?* – II. *PERINDE AC CADAVER*: 1. *Avvento trionfale o compassione tra i derelitti?*; 2. *La vittoria dello sconfitto* – III. *OCCISUS, RESURGENS*: CRISTO, LUCE DEL MONDO

INTRODUZIONE

La professione della fede ha una storia, e per duplice titolo: viene composta nella storia da quanti fanno memoria della storia della salvezza. Qualsiasi formula che la compone appare segnata dalla cultura dei credenti, la stessa mediante la quale si trasmette, si comprende o si oscura. Dal culto al magistero, dalla riflessione orante alla catechesi, la parola ecclesiale svolge così il proprio compito rispetto alla verità teologica. In tutte queste funzioni, pastorali e dogmatiche insieme, la sorregge un principio cristologico: mediante il Figlio incarnato Dio si esprime *pro nobis* con parole e azioni d'uomo. Verbo che si fa storia. Garante della loro testimonianza, lo stesso Spirito che corrobora la missione di Gesù suscita analogo ministero in quanti gli furono compagni. Discepoli da lui chiamati, apostoli da lui inviati: quali che siano i tempi, i luoghi, le culture, i cristiani devono esprimere *pro hominibus* l'identica fede. Servendo da elemento d'unione al passare delle generazioni, ogni simbolo ne presenta una sintesi autorevole.

Entro questo quadro fondamentale il presente studio considera un articolo del credo (per l'appunto) apostolico: *descendit ad inferos*. L'enunciato non compare nelle prime versioni del testo¹, e neppure rientra nel dettato

* Professore incaricato di Teologia fondamentale presso l'ISSR sant'Agostino, Crema.

¹ Come per *sanctorum communionem* e *vitam aeternam* si tratterebbe di una «specification of a truth that was already implicitly present in the Creed», ovvero il fatto che Gesù morì e fu sepolto. Cf L. WESTRA, *The Apostles' Creed. Origin, History*

niceno-costantinopolitano. Diffuso a partire dal quarto secolo, l'inciso appare fluido nelle varianti (*in inferna*, ma anche *ad inferna* o *infernus*, *inferos*, *infernus*) e nelle ermeneutiche. Le attuali ricerche si guardano bene dal proclamare vincente qualche ipotesi circa le ragioni dell'aggiunta. Certo è che l'inserito non rispose a un errore dottrinale, né fu questionato come erroneo. Colmò semmai una lacuna di notevole interesse, lo spazio tra la sepoltura e la risurrezione di Gesù²: cosa sta tra il crocifisso morente e la tomba vuota? Che accade durante quella porzione del triduo pasquale? Nel corso dei secoli la riflessione dei credenti ha contemplato il *mysterium* del sabato santo con curiosità e reticenza, meditandone anzitutto la portata salvifica. L'avvento del Cristo tra i morti preannuncia la loro liberazione (e quindi la sconfitta delle forze diaboliche), che la teologia patristica ha descritto con sempre maggior dovizia di particolari³. Congiunto a questo motivo messianico, lo studio cristologico illustra modi ed esiti della presenza dell'anima di Gesù negli inferi, sviluppandone la simmetria col suo cadavere nel sepolcro. La vasta documentazione raccolta da parte sia cattolica, sia ortodossa, sia tra le voci della riforma⁴ avvantaggia la sintesi

and Some Early Commentaries, Brepols, Turnhout 2002, 97; P. BATTIFOL, *Apôtres (le symbole des)*, DThC I, 1663-1665; J. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica*, EDB, Bologna 2009, 464-471.

² «Au moment où la descente du Christ aux enfers apparaît dans des textes régulateurs de la foi, aucun consensus n'est véritablement fait sur le sens et les modalités de cet événement de l'histoire du salut» (R. GOUNELLE, *La descente du Christ aux enfers. Institutionnalisation d'une croyance*, IEA, Paris 2000, 148). Giova dunque sorvegliare la tentazione di ascrivervi motivi teologici posteriori, o di appiattirne la genesi sulla produzione apocrifia (dal vangelo di Nicodemo in poi): «if the belief arose in Jewish-Christian circles, we can understand why interest was excited in the fate of the Old Testament saints» (J. MACCULLOCH, *The Harrowing of Hell. A Comparative Study of an Early Christian Doctrine*, AMS, New York 1983, 319). Il riscatto degli antenati giudei sarebbe speculare a quello di «great Greek philosophers who had lived virtuous lives» (W. BIESBROUCK, «Extra Ecclesiam nulla salus, sed extra mundum nulla damnatio. Reappropriating Christ's Descent into Hell for Theology of Religions», *Louvain Studies* 37 [2013] 120).

³ Cf J. WICKS, «Christ's Saving Descent to the Dead: Early Witnesses from Ignatius of Antioch to Origen», *Pro Ecclesia* 17 (2008) 281-309; A. PERŠIČ, «Il *descensus in inferna* e l'Introduzione di Antonio Orbe», *Gregorianum* 94 (2013) 321-345.

⁴ Rispettivamente A. PITSTICK, *Light in Darkness. Hans Urs von Balthasar and the Catholic Doctrine of Christ's Descent into Hell*, Eerdmans, Grand Rapids 2007; H. ALFEYEV, *Christ the Conqueror of Hell. The Descent into Hades from an Orthodox Perspective*, St. Vladimir, Crestwood 2009; M. EMERSON, *He Descended to the Dead. An Evangelical Theology of Holy Saturday*, IVP, Westmont 2019; D. BAGCHI, «Christ's

dell'attuale lavoro, improntato a un taglio sistematico. Rispetto a un afondo storico o esegetico, la preferenza trae motivo dal fatto che il passo del credo è divenuto oggetto di letture conflittuali al punto da evocare l'eterodossia, e proprio tra studiosi cattolici⁵. Coerente all'ottica dichiarata, l'approccio alla disputa poggia su acquisizioni di carattere formale per fare la necessaria luce su un registro sostanziale. Posto che la discesa di Cristo agli inferi non espone una pia credenza o una sentenza teologica, ma appartiene al *depositum fidei*⁶, cosa porta a credere?

Per doverosa premessa, la parabola novecentesca avverte decisamente la crisi dei codici figurativi sottesi all'asserto. Sulla riduzione del *descensus* a teologumeno leggendario⁷ grava però la stessa ingenuità rimproverata alla trattazione passata⁸: deprecarne le categorie perché estranee alla mentalità moderna (meglio, alla mentalità positivista occidentale) non comporta per ciò stesso squalificare la sensatezza della fede così espressa⁹. Divisa fra chi accentua la dipendenza da tipi letterari e religiosi¹⁰,

Descent into Hell in Reformation Controversy», *SCH* 45 (2009) 228-247. Più didascalici G. ANCONA, *Disceso agli inferi. Storia e interpretazione di un articolo di fede*, Città Nuova, Roma 1999; S. CHIALÀ, *Discese agli inferi*, Qiqajon, Magnano 2000; A. MODA, «*Descendit ad inferos*: il mistero del sabato santo», *ATT* 5 (1999) 74-88; P. ZAVATTA, *La teologia del sabato santo*, Città Nuova, Roma 2006.

⁵ Cf A. PITSTICK, *Christ's Descent into Hell. John Paul 2, Joseph Ratzinger and Hans Urs von Balthasar on the Theology of Holy Saturday*, Eerdmans, Grand Rapids 2016, 84-111.

⁶ Al pari d'ogni altra parte del simbolo apostolico individua un «donée certaine de la doctrine révélée» (J. GALOT, «La descente du Christ aux enfers», *NRT* 93 [1961] 471).

⁷ Segnalo il tentativo di salvaguardare il Nuovo Testamento addossando tonalità mitiche a interventi paleocristiani o medievali. Questo processo di «remitizzazione» ne intenderebbe cosmologicamente le affermazioni metaforiche circa il rapporto degli uomini, mortali e peccatori, verso Dio. Cf C. DUQUOC, *Cristologia*, Queriniana, Brescia 1974, 372; ID., «La descente du Christ aux enfers», *Lumière et vie* 87 (1968) 45-62.

⁸ Per lo *status lectionis* (più che *quaestionis*) rimando a J. KÖRBER, *Die katholische Lehre von der Höllenfahrt Jesu Christi*, Wölfle, Landshut 1860; G. PHILIPS, «La descente du Christ aux enfers», *Revue ecclésiastique de Liège* 3 (1932) 144-156. 273-286; H. QUILLIET, *Descente de Jésus aux enfers*, DThC IV, 565-619.

⁹ Fino a teorizzarne l'elisione. Cf H. KÜNG, *Vita eterna?*, Mondadori, Milano 1983, 163-169. A ben vedere, medesima mira dovrebbe allora valere per il chiastico *ascendit in caelum*.

¹⁰ Non solo ellenistici, ma persino buddhisti. Cf J. DUNCAN, «He Descended into Hell», *JHC* 9 (2002) 234-245.

chi la differenza della novità cristiana¹¹, la critica ammette che l'antica concezione del mondo abbia offerto il supporto linguistico, concettuale e iconografico per mediare il dato di fede, non però il suo motivo reggente. Questo radica nella vicenda pasquale di Gesù. Perciò la verità creduta non dipende dalla sopravvivenza di quelle categorie, pur dovendo impegnarsi a una costante ermeneutica per risultare comprensibile. Tale dinamica vale fondativamente per la Scrittura¹², chiarendo di quale *descensus* si cerca la prova biblica. Riguardo al nesso tra Gesù e gli inferi, la biblioteca apostolica attesta che il crocifisso è risorto. Colui che era morto vive: non giace più nel sepolcro. Sotto questo profilo non occorrono *dicta probantia*: la discesa infernale porta a parola un aspetto della Pasqua¹³.

L'autorevolezza del compendio della fede esige di verificare in cosa consista questa fase del dramma salvifico. Anziché chiedere cosa segue alla morte di Gesù, in una scansione cronologica, va domandato cosa consegue, in una scansione logica (I). La ricerca illustra così un nesso tra cristologia, soteriologia ed escatologia, che ritengo custodisca l'autentico valore dell'enunciato in esame. L'incontro con la più recente controversia a suo carico (II) conduce a formulare una proposta riguardo al passaggio di Gesù nella morte (III) per la salvezza di quanti vi si trovano.

I. *SEPULTUS, DESCENDIT*. UNA FINE DOPO LA FINE

L'intelligenza di quel che il credo testimonia muove dalla constatazione che il Figlio di Dio è davvero morto. Ha condiviso il destino umano, non solo la fisiologia del nostro decesso. Come la sepoltura non si riduce

¹¹ «Qui né un vivente scende nel mondo infero, per riemergersene illeso, né alla morte viene sottratta una vittima solo per qualche tempo, né si tratta di un equilibrio tra vita e morte e di una vittoria solo periodica della prima sulla seconda, ma di una svolta definitiva, escatologica, che nella sorte di uno solo decide il destino di tutti» (H.U. VON BALTHASAR, *Discesa agli inferi*, in Id., *Spirito e istituzione*, Jaca Book, Milano 2019, 318). Cf W. MAAS, «Discese all'inferno. Aspetti di un articolo di fede dimenticato», *Communio* 55 (1981) 20-40.

¹² L'*auctoritas* stimata più forte non offre solida base: laconicamente, nella prima lettera di Pietro «non si parla del *descensus* di Cristo agli inferi, ma del suo *ascensus* nella gloria» (S. CIPRIANI, «Insegna la prima lettera di Pietro [3.19-20; 4,6] la "discesa" di Cristo agli inferi?», *Communio* 55 [1981] 15). Il contributo trae argomenti risolutivi dalla dissertazione di W. DALTON, *Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3,18-4,6*, PIB, Roma 1965.

¹³ Nella fattispecie At 2,27.31 rappresenta una sintesi efficace.

a un'annotazione di cronaca, ma espone la significazione culturale della morte di Gesù¹⁴, così la discesa infernale non ribadisce un motivo antidoceta, né compone un'equivalenza ridondante con quanto la precede. Dice come il Cristo esiste nella morte. L'asserto incontra così un limite del linguaggio: in modo tanto audace quanto necessario, parla del gesto di un morto, dell'esperienza di un defunto¹⁵. Ricorrendo all'immagine spaziale della caduta in un mondo sotterraneo, il dato di fede sillaba un'implicazione del fatto che Gesù spirò. A colui che non vive più accade qualcosa non solo perché finisce i suoi giorni, ma perché questa scadenza porta con sé effetti di prim'ordine.

L'eredità trasmessa dal pensiero credente struttura in proposito due linee di lavoro, una antropologica, l'altra soteriologica. La prima concepisce la morte come scissione dell'uomo in sé (tra anima e corpo); la seconda inquadra lo stesso evento come scissione dell'uomo da Dio (pena del peccato)¹⁶. In entrambi i casi avviene una distruzione del legame, naturale e soprannaturale, che consente la vita. Selezionato il *Doctor communis* come campione della scuola classica, occorre dunque discutere quale incidenza abbia la morte sul legame che fa vivere Gesù (e che Gesù stesso è). Ciò aiuterà a capire come la vicenda pasquale inauguri un legame nuovo e, in virtù sua, una comunione eterna.

¹⁴ Non solo egli morì, ma fu trattato come morto secondo il costume del tempo. Proprio questo trattamento (del quale le Scritture non mancano di sottolineare la singolarità) viene interrotto e superato dalla risurrezione. Cf Mc 15,42-16,2; Lc 23,50-24,3; Gv 19,31-20,1.

¹⁵ Se questa mossa fosse insensata, pure diverrebbero insensati interi capitoli di escatologia: l'intercessione dei beati, lo stato dei penitenti, il suffragio per i defunti, l'empio dolore dei reprobati (se mai ne esistono). Ognuna di queste "esperienze" implica il fatto che «*Ecclesia affirmat continuationem et subsistentiam, post mortem, elementi spiritualis, conscientia et voluntate praediti*» (CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *De quibusdam quaestionibus ad eschatologiam spectantibus*, EV 6, 1539). L'accostamento a fenomeni di pre-morte (*near death experiences*) suona invece inopportuno e scorretto. Cf F. GIETENBRUCH, *Höllenfahrt Christi und Auferstehung der Toten. Ein verdrängter Zusammenhang*, LIT, Zürich 2010, 107-161.

¹⁶ Più analiticamente K. RAHNER, *Il morire cristiano*, MS 10, 569-587. A beneficio del seguito evidenzio la cura posta dall'autore nel mostrare l'aspetto attivo e passivo della morte come definitività della storia della libertà dinnanzi a Dio.

I. L'ammutilamento del Verbo

Poiché Gesù esiste solo in quanto è il Figlio di Dio fatto uomo, le due linee sopra abbozzate convergono in un unico quesito. Svilupparle significa indagare come esista l'unione ipostatica nello stato di morte. Con rigore scolastico, il tema viene declinato in via speculare al concepimento di Gesù: alla congiunzione (*unio*) nel ventre di Maria si oppone ora una frattura (*separatio*) nell'ora della croce. Le due dinamiche non hanno però uguale peso. Proprio perché l'unico e identico Signore è davvero morto, sepolto e disceso agli inferi, l'ipostasi divina resta unita sia all'anima che al corpo¹⁷, il quale, privato della propria forma, viene annichilito in cadavere¹⁸. La morte coincide con la frantumazione dell'unità umana: conseguentemente «*dicere Christum in triduo mortis hominem fuisse, simpliciter et absolute loquendo, erroneum est*»¹⁹. D'altro canto, il legame soprannaturale si dimostra più forte di quello naturale: non si spezza neanche quando l'uomo, che Dio è diventato, non esiste più. Morte, sepoltura e discesa agli inferi sono perciò gli estremi lembi dell'incarnazione²⁰: il Verbo divino sta ancora diventando simile in tutto a noi, eccetto il peccato.

Sia quest'evidenza sia quest'eccezione impongono un esame ben più problematico della verifica di uno stato ontologico, connettendo lo studio della discesa agli inferi con interrogativi soteriologici. La morte cui Gesù soccombe, infatti, non fissa solo il termine della vita²¹, ma un termine senza salvezza. Fatto uomo, il Figlio di Dio s'immedesima con coloro che

¹⁷ Con rilievo antiariano, *quod Verbum semel assumpsit, numquam dimisit*. Cf A. GRILLMEIER, «Der Gottessohn im Totenreich», *ZkTh* 71 (1949) 1-53. 184-203.

¹⁸ «*Totus Christus fuit in sepulcro, quia tota persona fuit ibi per corpus sibi unitum; et similiter totus fuit in inferno, quia tota persona Christi fuit ibi ratione animae sibi unitae*» (STh III, q. 52, a. 3). Va tenuto presente che il Verbo si unisce al corpo mediante l'anima perché questa costituisce corpo la materia organica (*ivi*, q. 6, a. 1), non perché sia «*quasi medium ligans unita*» (*ivi*, q. 50, a. 2).

¹⁹ STh III, q. 50, a. 4. Cf *ivi*, I, q. 75, a. 4; R. FAVRE, «Credo in Filium Dei mortuum et sepultum», *Revue d'histoire ecclésiastique* 33 (1937) 687-724. Nella tarda scolastica venne discusso se «*triduo passionis*» il Verbo restò unito al sangue sparso sulla croce. Con saggezza Pio II impose il silenzio al dibattito tra Domenicani e Francescani. Cf DH 1385; STh III, q. 54, a. 3.

²⁰ Esprimono la «*maximam eius humiliationem*», in chiasmo con l'ascensione al cielo, «*maximam Christi exaltationem*» (TOMMASO D'AQUINO, *Super Epistolam ad Romanos lectura*, c. 10, l. 1).

²¹ Tanto più che non fu un termine naturale, bensì violento e ingiusto. L'intreccio del registro fisiologico, morale e spirituale connota l'intera questione.

muoiono in Adamo. Diventa solidale con i peccatori, realizzando così la propria dedizione redentiva. Nel corpo come nell'anima, «*per utrumque fratribus suis similaretur*»²². Questa somiglianza non inerisce soltanto a delle componenti organiche, quanto a una condizione esistenziale. Sono *fratres* quelli cui l'Unigenito diventa uguale, qualificando una comunanza che si fa comunione nonostante qualsiasi resistenza²³.

Nel momento peggiore Dio non abbandona: anziché ritrattare, conferma il proprio legame (alleanza) pur in tanto distruttiva separazione. Venuto a cercare chi era perduto, lo cerca là dove s'è perduto: una condizione che il lessico della fede chiama in ebraico *sheol*, in greco *ades* e in latino *infera (loca)* o *inferi (loci)*²⁴. L'avvento di Gesù in queste tenebre esplicita il senso della sua morte come atto morale: «*sicut Christus, ut nostras poenas in se susciperet, voluit corpus suum in sepulcrum poni, ita etiam voluit animam suam ad infernum descendere*»²⁵. Evidenzio la libertà degli eventi descritti, perché custodisce il nesso tra cristologia e soteriologia. Facendola propria, Gesù vuole quella morte destinata ai peccatori²⁶, lo stigma della loro perdizione. Non per nulla *descendit* è in forma attiva pur seguendo il più passivo dei verbi, *sepultus est*. La conformazione intenzionale dello *status* di Gesù ne marca la singolarità proprio mentre gli accade quel che tutti subiscono. L'innocente sceglie di patire lo strazio cui i colpevoli sono costretti: «*ex parte vero animae sequitur in hominibus ex*

²² TOMMASO D'AQUINO, *Super sententiis*, III, d. 22, q. 3, a. 1. Cf Eb 2, 14-18.

²³ È lo stile di chi tocca il lebbroso per sanarlo e siede a mensa coi pubblicani: *quod non assumptum, non sanatum*.

²⁴ Le rese della LXX e della Vulgata mantengono la duplice accezione del lemma originale: «dimora ultraterrena di tutte le anime» ma anche «sede riservata alle anime degli empi», ondeggando fra la provvisorietà dell'uno e la definitività dell'altra. Cf J. JEREMIAS, ἄδης, GLNT, v. I, 398-399; Id., γέννα, GLNT, v. II, 375-380; L. WÄCHTER, שְׁאֵל, GLAT, v. VIII, 900-912.

²⁵ STh III, q. 52, a. 4.

²⁶ Quanto accade nella storia dei giudizi umani viene assunto e rovesciato nell'escatologia del giudizio divino: il crocifisso risorge. Esula da questo saggio prendere posizione nel dibattito esegetico circa la consapevolezza e l'intento coi quali Gesù va incontro alla passione. Per quanto sia valido lo studio storico-critico, la fede non vi attende la certezza del proprio fondamento, né spetta a prove positive o razionali giudicarne la credibilità. Da un lato il sapere ecclesiale non è avulso dalla storia precisamente perché ne annuncia la verità; dall'altro sa che non esiste una doppia verità, esegetica e dogmatica, bensì diverse competenze in rapporto a essa. Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Quaestio de Iesu Christo*, EV 7, 637-643; Id., *De Jesu autocoscientia, quam scilicet ipse de seipso et de sua missione habuit*, EV 10, 486-500.

*peccato post mortem, ut ad infernum descendant non solum quantum ad locum, sed etiam quantum ad poenam*²⁷. La citazione delinea consistenza e limite dell'eredità tommasiana. Da un lato l'Aquinate presta il fianco a una concezione spaziale dell'oltretomba: tratta di «*locum inferni*» dove Cristo è «*localiter*» presente²⁸. Sebbene il teologo ritenga così di onorarne l'effettività, entrambe le espressioni suonano incongrue se riferite alla destinazione di un ente spirituale come l'anima. Suggestiscono in aggiunta un'equivoca ubiquità di Gesù, quasi che anima e cadavere occupino posti diversi (sepolcro, inferno) di una medesima realtà cosmica. D'altro canto, l'interesse sistematico non ambisce alla descrizione di uno spazio sotterraneo. Si volge piuttosto a designare il fallimento obbligato (prigionia) dell'esistenza di chi non ha salvezza. Gesù soccombe a quella *poena* che gli *infera* sono in sé: la sua anima vi giace come giace il cadavere nel sepolcro. Il Figlio di Dio entra in uno stato, meglio, una stasi ove discende «*ut sustineret totam poenam peccati, ut sic totam culpam expiaret*»²⁹. La volontà con la quale affronta la passione spiega perché egli si fa simile ai suoi fratelli proprio nella morte, precisamente in quella morte, che è la loro. Per amore verso Dio e verso gli uomini assume una sorte che non sarebbe la sua³⁰, affinché ne riceviamo una che non sarebbe la nostra. Il

²⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, I, 235.

²⁸ STh III, q. 52, a. 2. Questo «*descensus localis*» che «*competit Christo secundum conditionem humanae naturae*» si distingue dal primo *descensus*, «*secundum exinanitionem*», che lo riguarda solo «*secundum quod Deus*». Continuando il chiasmo sopra notato, anche l'ascensione «*est motus localis*» (cf *ivi*, q. 57, a. 2): come l'inferno è *locus poenae* così «*locus caelestis est locus incorruptionis*» (*ivi*, a. 1).

²⁹ TOMMASO D'AQUINO, *Expositio in symbolum apostolorum*, a. 5. Alieno dal sentire orientale, questo motivo sarà enfatizzato sia da Lutero che da Calvino. Per essi tuttavia la discesa agli inferi nomina l'angoscia sofferta da Gesù in croce, non tanto la sua visita a un luogo. Cf J.D. CAUSSE, «Luther et l'angoisse de l'enfer», *ETR* 69 (1994) 515-528. Anzi, Gesù stesso diventa il luogo in cui Dio manifesta il giudizio di riprovazione e redenzione dell'uomo peccatore: l'interiore profondità del suo dolore ne raffigura l'acme. Cf E. VOGELSANG, «Weltbild und Kreuzestheologie in der Höllenfahrtsstreitigkeiten der Reformationszeit», *ARG* 38 (1941) 90-132; R. LEO, «Jean Calvin, Christ Despair and the Reformation *Descensus ad Inferos*», *Reformation* 23 (2018) 53-78. D. BAGCHI, «Luther against Luther: the *descensus Christi* in the Long Sixteenth Century», *Perichoresis* 6 (2008) 175-200.

³⁰ Similmente al battesimo per la remissione dei peccati. Cf STh III, q. 39, a. 1-2. Rispetto al fatto che mediante questo sacramento noi siamo morti con Cristo e viviamo per lui (Rm 6,4; Col 2,12), noto però che nell'ambito in esame è Cristo che muore con noi, affinché possiamo vivere per lui.

rapporto tra la singolarità di Gesù (il Figlio) e la sua solidarietà (fatto uomo) mette ordine tra l'idea di espiazione sostitutiva e liberazione inclusiva. Entrambi questi effetti salvifici radicano nella dedizione del Cristo: *pro nobis peccatoribus* la sua vita finisce, e finisce negli inferi.

Una volta fissato chi vi discende e perché (per quale causa, per quale fine), Tommaso svolge questi dati riflettendo su cosa succede a Gesù dopo la morte, ma prima della risurrezione. Se i presupposti dogmatici hanno reso veloce la deduzione dello stato della sua anima, risulta più complesso illustrare il suo stato d'animo.

2. Il giusto tra i peccatori

La soluzione all'ultimo quesito deve far leva sulle conseguenze di quanto esposto. Come nel degrado cadaverico si ravvisa il castigo del corpo, così la «*carentia visionis divinae*» è il modo col quale «*ipsa anima puniebatur*»³¹: alla mortificazione di quello corrisponde, in questa, la mortificazione del suo più naturale desiderio. Simmetricamente, se Gesù patisce la morte che fa il corpo cadavere, per lo stesso motivo diventa compagno dei defunti nelle tenebre. Anch'egli soffre dunque la *carentia visionis*? In proposito lo stesso Tommaso sembra tradire un'indecisione. Mentre gli appunti delle sue omelie sul credo riportano che Gesù discese agli inferi per farsi carico di quella pena, che per l'anima coincide con la privazione della *visio Dei*³², nel *Compendium* si legge che «*anima eius in inferno non subiavit poenae, nec corpus eius corruptioni in sepulcro*»³³.

³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Expositio*, a. 5.

³² «*Poenam autem peccati hominis non solum erat mors corporis, sed etiam erat poena in anima*». In quanto redentore, «*ut ergo Christus sustineret totam poenam peccatoribus debitam, voluit non solum mori, sed etiam secundum animam ad infernum descendere*» (TOMMASO D'AQUINO, *Expositio*, a. 5). Di nuovo, la differenza decisiva sta nel fatto che «*alii enim erant ibi ut servi, sed Christus ut liber*», non essendovi costretto da alcuna colpa personale.

³³ Proseguendo il parallelo, «*sicut autem corpus Christi fuit quidem sub terra secundum locum, non autem secundum communem resolutionis defectum, ita et anima Christi descendit quidem ad inferos secundum locum, non autem ut ibi poenam subiret, sed magis ut alios a poena absolveret, qui propter peccatum primi parentis illic detinebantur, pro quo plene iam satisfecerat mortem patiendo: unde post mortem nihil patiendum restabat, sed absque omni poenae passione localiter ad infernum descendit, ut se vivorum et mortuorum liberatorem ostenderet*» (TOMMASO D'AQUINO, *Compendium theologiae*, I, 235).

Obiettivamente diverse, le due sentenze possono comporsi ricorrendo a una terza opera, la *Summa*, nella quale l'Angelico stende più diffusamente il proprio pensiero. In primo luogo, già durante la passione l'anima di Gesù avverte *simul* sublime gaudio e atroci pene. Quanto alla sua *pars superior* (o essenza), la congiunzione col Verbo mantiene il proprio effetto sul piano intellettuale, qual è appunto la scienza beata. Quanto alla *pars inferior* (o sensibilità), la congiunzione al corpo comporta che Gesù avverta il tormento della croce³⁴. In secondo luogo, però, l'anima nella sua interezza è *comprehensor* per l'unione soprannaturale col Verbo, mentre resta *viator* solo per quella naturale col corpo. Acquisito come la morte non spezza il legame ipostatico, sicché il Verbo resta unito al cadavere e all'anima, quest'ultima non perde il sapere del quale fruisce a motivo di quel legame³⁵.

La difficoltà iniziale pare così risolta: Gesù sta «*in loco poenae sine poenae*»³⁶, immune sia dalla *poena damni* (perdita della *visio*) sia dalla «*poena sensus, seu ignis inferni*»³⁷. Ancor più chiaramente, questo supplizio risulta incompatibile³⁸ con l'innocenza di Gesù, il solo giusto. L'unica sua pena coincide allora con la «*existentiam corporis Christi in sepulcro et animae in inferno*», stante però una precisazione di rilievo: egli accusa questo gravame non «*ratione poenae*»³⁹, bensì per volontaria assunzione della morte. Proprio nell'esercizio della libertà il Verbo fatto uomo è simile a noi in tutto, ma non nel peccato. Questa stessa libertà districe il dilemma circa lo stato di Gesù agli inferi: collimando il profilo esistenzia-

³⁴ Cf STh III, q. 46, a. 8.

³⁵ Anzi: «*ab instanti, in quo fuit corpore separata, fuit omnino impassibilis*» (F. SUAREZ, *Commentariorum ac disputationum in tertiam partem divi Thomae*, q. 52, d. 43, s. 1). Mentre rimprovera ai protestanti di fraintendere il *descensus* come stato d'animo, Suarez deve a maggior ragione sostenere la fisicità di un «*locus corporeus et subterraneus*», perché altrimenti l'articolo del credo perderebbe realismo. Cf *ivi*; TOMMASO D'AQUINO, *Super sententiis*, III, d. 22, q. 2, a. 1.

³⁶ F. SUAREZ, *Commentariorum*, d. 41, a. 4.

³⁷ F. SUAREZ, *Commentariorum*, d. 41, a. 4. Così l'immaginario apocalittico, prima che scolastico (e popolare), rappresenta la turpe sofferenza escatologica.

³⁸ Dipende solo dal retto giudizio di Dio, mentre la pena della croce dipese dall'empio giudizio degli uomini.

³⁹ F. SUAREZ, *Commentariorum*, d. 41, a. 4. L'avvento negli inferi «*non posse proprie vocari poenam, sed voluntariam quamdam actionem, quae de se nec tristitiam inferre poterat, nec dolorem*» (*ivi*, a. 1). Eppure la scissione dal corpo comporta per l'anima una posa innaturale, essendone la forma. Cf STh I, q. 76, a. 1.

le (animo) col piano ontologico (anima), la lezione classica può rispondere negativamente alla domanda che chiede se in qualche modo il Cristo patì dopo la morte. Sebbene egli appaia inscalfibile dagli inferi, gli inferi non lo restano però dinnanzi a lui.

3. *Ero mors tua, o mors*

Come ogni affermazione circa le sue nature divina e umana, così ogni sentenza circa Gesù agli inferi implica una portata soteriologica: entrando in comunione con gli uomini, egli porta loro la comunione con Dio. Anche in questo *mysterium* si conferma non solo il realismo dell'incarnazione, ma l'intento salvifico che la regge. Affiora così il nesso tra la morte del Cristo e le realtà escatologiche: «*conveniens fuit eum descendere ad inferos ut nos a descensu ad inferos liberaret*»⁴⁰. Il redentore si addossa tutta la loro penosa realtà, che proprio perciò non esiste più. La sua emersione dagli inferi ne comporta l'evanescenza: Gesù è stato dove saremmo andati noi, se non ci fosse andato lui. La sua solidarietà ha avuto l'effetto di una sostituzione risolutiva.

Delineato il suo soggetto, la discesa *ad inferos* viene di conseguenza sottratta a un equivoco quanto all'oggetto di quest'evento. Gli *inferi* concretizzano infatti la mancanza di salvezza che precede l'evento redentivo (non che lo segue, giacché ne vengono distrutti). Nemmeno coincidono con la definitiva perdizione, perché Gesù non prova avversione contro Dio, né viceversa. Con altro lessico Tommaso riconosce la stessa evidenza insegnando che il Crocifisso non discese «*in infernum damnatorum*»⁴¹. Mentre precisa gli esiti del passaggio di Gesù, tale corollario fa luce sull'uso variabile del plurale e del singolare in riferimento alla geografia dell'oltretomba.

Con evidente simmetria metaforica, le diverse specie di inferni⁴² fungono da tombe (loculi, prigioni) per le anime, la cui condizione rispecchia

⁴⁰ STh I, q. 52, a. 1.

⁴¹ STh I, q. 52, a. 2. Non è come coloro che «*apprehendunt Deum sibi iratum et quia de sua salute desperant*» (F. SUAREZ, *Commentariorum*, q. 52, d. 43, s. 1).

⁴² La varietà lessicale aiuta la loro catalogazione: i giusti e i patriarchi stanno nel *sinum Abrahae*, i bambini morti senza battesimo nel limbo, i dannati nel tartaro. Il purgatorio interseca la prima categoria (poiché non esiste beatitudine a prescindere dal salvatore), mentre i teologi discutono se e quali specie di limbo si dissolvono col *descensus Christi*,

le diverse forme assunte dall'universale stato di colpa⁴³. Individuano stati spirituali, materializzati in un'immagine spaziale. Leggendo a ritroso l'impianto scolastico, «la considération de l'oeuvre accomplie par le Christ vient déterminer le lieu par lui visité»⁴⁴. In ragione dell'effetto causato dal *Christus descensus* i teologi possono conoscere il "luogo" che i morti occupano, ossia qualificare la loro condizione rispetto a Dio. In altri termini, l'avvento di Gesù reca il criterio di giudizio per l'intera umanità, poiché rivela la posizione che Dio ha voluto assumere nei suoi riguardi: come spalanca il paradiso, così sigilla l'inferno. Quella che era una specie tra altre ora diventa singolare, univocamente determinata: esiste non malgrado la redenzione, ma proprio a motivo suo⁴⁵, in senso fondativamente logico.

Ripercorrendo le coordinate della lezione scolastica s'è appurato che il legame tra cristologia, soteriologia ed escatologia fa perno sull'efficace libertà di Gesù. La sua discesa istituisce il passaggio (Pasqua) di colui che vuole condividere l'irredenzione degli uomini affinché gli uomini possano condividere la sua risurrezione. Prima di approfondire come il Cristo agisca nell'impotenza della morte, merita menzione un'appendice contemporanea del tema appena svolto. Anziché incidentale, questo vaglio dà

quali restano in perpetuo o «*usque ad iudicii diem*». Cf *ivi*, d. 41; H. VORGRIMLER, *Geschichte der Hölle*, Fink, München 1994².

⁴³ Per salutare contrappasso, diversi sono pure gli effetti cagionati dalla discesa del Cristo nei *receptacula* sotterranei: visitandoli ora *per effectum* (potenza) ora *per essentiam* (presenza effettiva), «*in inferno damnatorum*» egli «*eos de sua incredulitate et malitia confutavit. Illis vero qui detinebantur in purgatorio, spem gloriae consequendae dedit. Sanctis autem Patribus, qui pro solo peccato originali detinebantur in inferno, lumen aeternae gloriae infundit*» (STh III, q. 52, a. 2).

⁴⁴ H. QUILLIET, *Descente*, 585. La tesi segna lo sforzo di passare da una mitologia dell'aldilà alla configurazione cristologica delle realtà (pen)ultime.

⁴⁵ Nel frangente la sentenza di scuola non coglie quest'agire performativo del redentore, limitandolo a una conferma: «*de statu et locu*» quanti morirono in peccato mortale o col solo peccato originale non varia «*ante et post Christi mortem*» (F. SUAREZ, *Commentariorum*, q. 52, d. 41). Al contrario, «prima dell'hapax cristologico non c'è nulla di definitivo, né in questo mondo né nell'altro», sicché «inferno in senso neotestamentario è una funzione dell'evento di Cristo» (H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in MS 6, 312-313). Come esso «è un prodotto della redenzione» (*ivi*, 315), così anche il purgatorio «non poteva ancora affatto esistere, ma poteva essere creato soltanto con la "vanificazione" dello *sheol*» (Id., *Lineamenti dell'escatologia*, in *Verbum caro*, Jaca Book, Milano 2005, 268). Cf H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 2010², 31-66.

ulteriore prova della forma cristologica (quindi della risoluzione salvifica) impressa a ogni provvisorio elemento escatologico.

4. *Spunto nuovo in temi vecchi?*

Gesù discende agli inferi come tutti coloro che l'hanno preceduto e come nessun altro: siccome la morte irredenta non esiste dopo Cristo⁴⁶, nessuno dopo di lui vi scenderà più. Obiettando questa tesi, Gavin D'Costa prospetta un'attualizzazione degli inferi come processo di evangelizzazione escatologica. Il teologo indiano reputa che quella regione infernale visitata da Gesù, classicamente chiamata *limbus patrum* o *iustorum*, non cessi di esistere con la sua risurrezione, ma eserciti un altro ruolo. Fino alla fine del mondo diventa una prima accoglienza per i «non-Christians who have never heard the gospel proclaimed»⁴⁷. Dopo la loro morte quest'annuncio svolgerebbe un'opera preparatoria all'incontro col Risorto: non perché comporti una conversione delle anime⁴⁸, bensì perché apporta la consapevolezza del legame di ogni uomo al Cristo. In quest'ottica, la categoria del limbo costituirebbe «a conceptual theological necessity»⁴⁹ derivata dal principio secondo il quale Gesù è il redentore di tutta l'umanità. La permanenza del limbo equilibra l'universalità del progetto salvifico con la singolarità della mediazione cristologica.

Posto che la partecipazione alla salvezza, comunque si realizzi, implica un qualche nesso col salvatore, questo non può ridursi a un ordinamento

⁴⁶ Anche per i (possibili) dannati: pure costoro infatti risorgeranno, malgrado l'opposta corrispondenza al dono della vita eterna. Va dunque contestualizzato quanto si legge in DH 1011: «*per suam passionem destruxit totaliter infernum*». L'asserto è vero se riferito all'ade (*sheol*), falso se rende impossibile la dannazione. Non si attiene a questo canone J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998, 283. Il libello agli armeni sta infatti riportando una credenza (non trascritta nel *Denzinger*) secondo la quale Gesù «*omnes animas quas ibi invenit, sive essent bonae sive essent malae, inde eduxit et posuit eas in isto aere et terra et circa paradisum terrestrem, ubi erunt usque ad finale iudicium*». Cf A. TAUTU (a cura di), *Acta Benedicti XII*, v. 8, Typis Polyglottis Vaticanis, Roma 1958, 124.

⁴⁷ G. D'COSTA, «The Descent into Hell as a Solution for the Problem of the Fate of Unevangelized Non-Christians: Balthasar's Hell, the Limbo of the Fathers and Purgatory», *IJST* 11 (2009) 159.

⁴⁸ Impossibile dopo la morte, poiché atto dell'uomo (che allora non è più): si tratta semmai di «a coming to maturation and completion» (G. D'COSTA, «The Descent», 163).

⁴⁹ G. D'COSTA, «The Descent», 161.

trascendentale⁵⁰, ma deve attuarsi in un'esperienza. D'Costa giudica insufficiente statuire che nessun uomo sia apriori privato della possibilità della salvezza, sostenendo in positivo che la sua accessibilità debba evolvere da un piano universale e atematico a uno personale e riflesso. Il «limbo of the just for the unevangelized» nomina quella condizione dove il legame trascendentale a Cristo diventa in certo modo esplicito⁵¹ per ogni anima che vi si trova. Senza scadere in mitologia, l'autore non precisa oltre come accada questa presa di coscienza: l'evangelizzazione *post mortem* non viene ingenuamente intesa come un'assemblea di anime al cospetto di chissà quale predicatore celeste. Corrisponde piuttosto all'apprendimento del fatto che esiste una salvezza per gli uomini, realizzata da Gesù Nazareno, il Figlio del Padre, con potenza di Spirito santo.

Pur mossa da un'istanza soteriologica di prim'ordine, l'ipotesi di D'Costa sembra inutile, più che artificiosa. L'impressione vale sia quanto alla natura, sia quanto alla funzione del limbo teorizzato. Quanto alla natura (propedeutica alla beatitudine eterna), la ragion d'essere di qualsiasi realtà escatologica sta o cade in rapporto alla redenzione del mondo, che Dio compie mediante Cristo. Proprio perciò gli inferi non esistono più e non possono più esistere dopo la sua Pasqua. Annientata la morte che non lasciava speranza, inferno e paradiso nominano una definitività di giudizio: tra certezza della comunione di vita e ostinata possibilità di rifiuto *tertium non datur*. Quanto dunque alla funzione (evangelizzante), non si capisce perché aggiungere un limbo al purgatorio quale sua «presupposition»⁵². D'Costa anticipa il rilievo controbattendo che il purgatorio addita uno sta-

⁵⁰ Evidente la critica a K. RAHNER, *I cristiani anonimi*, in ID., *Nuovi saggi*, v. I, Paoline, Roma 1968, 759-772. Cf ID., *L'unico Gesù Cristo e l'universalità della salvezza*, in ID., *Nuovi saggi*, v. VI, Paoline, Roma 1977, 307-345. La celebre formula del cristiano anonimo eliderebbe la necessità, per ogni uomo, di diventare «explicitly aware» del vangelo in ordine alla salvezza. Cf G. D'COSTA, *Christianity and World Religions. Disputed Questions in the Theology of Religions*, Wiley-Blackwell, Chichester 2009, 163. Mentre l'autore colloca nella predicazione escatologica la «*post-mortem* resolution to the question of how non-Christian might be saved» (ivi, 161), altri eredi di Rahner lasciano la categorizzazione da lui invocata ai vissuti storici religiosamente mediati. Cf P. KNITTER, *Introduzione alla teologia delle religioni*, Queriniana, Brescia 2005, 205-423.

⁵¹ Passando da «ontological» a «epistemological». Cf G. D'COSTA, «The Descent», 162.

⁵² G. D'COSTA, «The Descent», 167. Tanto più che «those who require further purification after hearing the gospel preached to them in the limbo of the just may enter purgatory to complete their pilgrimage into the community of saints and the blessed» (ivi, 168).

to «properly christian and christological»⁵³. Mentre conferma quanto rilevato circa la fondazione cristologica di ogni realtà ultima (e intermedia), l'asserto non confuta l'obiezione, anzi. Anche il limbo dei giusti abbozzato da D'Costa ha infatti carattere propriamente cristiano⁵⁴, appunto perché al servizio di un incontro escatologico col salvatore risorto. Siccome la Pasqua di Gesù ricapitola tutta la storia, niente resta fuori dalla sua efficacia universale. L'ipotesi qui discussa conferma quindi le acquisizioni della prima parte dello studio: morendo, il Figlio di Dio condivide un fenomeno fisico, morale, spirituale, il cui senso e il cui esito cambiano perciò radicalmente, per sempre e per tutti, in modo irrevocabile.

II. *PERINDE AC CADAVER*

Forte di un longevo assestamento, lo schema tracciato ha fatto emergere le implicazioni soteriologiche ed escatologiche dell'avvento del redentore tra i morti. In epoca moderna proprio il loro comune fulcro cristologico viene investito da una disputa tra ermeneutiche divergenti: trionfale e kenotica. Secondo la prima, negli inferi Gesù annuncia la propria vittoria sull'oppressione satanica e libera le anime degli antichi giusti. Questo resoconto non corrisponde certo a una cronaca dell'aldilà: narra il significato teologico della morte di Gesù. Comune sin dall'epoca patristica, tale schema espositivo cade sotto il giudizio di Hans Urs von Balthasar. Il teologo svizzero si mostra caustico verso «l'errato trionfalismo della teologia cristiana primitiva e quasi di tutta la teologia del *descensus*»⁵⁵, rimproverandole di fraintendere la sostanza del proprio tema. L'accusa investe secoli di riflessione credente, che sublimando il sabato nella domenica di resurrezione avrebbero tacitato un'evidenza basilare: il Cristo morto non svolge alcuna

⁵³ G. D'COSTA, «The Descent», 168.

⁵⁴ Esibisce una «christological centrality» (G. D'COSTA, «The Descent», 168). Neppure rifarsi alle difficoltà sistematiche circa il purgatorio cambia il fulcro della questione: ciascuna chiosa alla dottrina ecclesiale troverebbe un parallelo ancor più discutibile per questa realtà liminale (limbo). Cf ID., *Christianity*, 188-194. In generale il termine sopravvive più per l'indecisione dei teologi che per una sospensione escatologica di qualche vicenda umana. Ne dà buon esempio la COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNATIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, LEV, Roma 2007. Cf T. WHITE, «On the Universal Possibility of Salvation», *Pro Ecclesia* 17 (2008) 269-280.

⁵⁵ H.U. VON BALTHASAR, *Discesa*, 325.

attività, proprio perché è morto⁵⁶. Il rilievo suona tanto ovvio da sorprendere: «egli non può condurre una lotta attiva contro le “forze dell’inferno” e tanto meno può soggettivamente “trionfare”, in quanto ciò presuppone a sua volta vita e forza»⁵⁷. Al contrario il *descensus* addita la totale passività di Gesù, suprema immagine del suo abbandono nella morte.

A partire da questa prima confutazione, l'autore non critica un aspetto o un altro del passato impianto⁵⁸, bensì la sua logica. Tale mossa risulta profondamente intrecciata coi motivi portanti la sintesi balthasariana: «la perfetta autoalienazione dell'esperienza degli inferi è funzione dell'obbedienza del Cristo fatto uomo, obbedienza la quale a sua volta è funzione del suo amore, così libero, verso il Padre»⁵⁹. Il duplice riferimento a *Funktion* significa sia espressione, sia esecuzione: Gesù dà corpo alla *Gestalt* ossia alla figura umana rivelativa di quel che il Figlio è da sempre in Dio. Egli lascia sé a disposizione della volontà del Padre, in totale consegna della propria vita. La sua passione e morte interpretano il mistero trinitario: nell'unità del dramma salvifico, la discesa agli inferi attesta la massima estensione della *Sendung*, cioè della missione compiendo la quale Dio s'approssima all'uomo. Mediante Gesù, il primo vince quella

⁵⁶ In caso contrario non si distinguerebbe granché «da tutti gli altri che compiono il viaggio all'Ade, da Orfeo e Odisseo fino a Enoch, a Giona, a Enea e a Dante». Rispetto alla tipologia dell'eroe vivo tra i morti, la novità cristiana sta nel fatto che il Figlio del Padre diventa davvero solidale coi trapassati, specialmente per quanto attiene al loro *status* teologico. Cf H.U. VON BALTHASAR, *Discesa*, 323.

⁵⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium*, 314. Lo echeggia M. LOCHBRUNNER, «*Descensus ad inferos*. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels», *FkTh* 9 (1993) 166: «an keiner Stelle von einem aktiven Heilswirken Jesu im Totenreich ausdrücklich die Rede ist». Cf M. CONNELL, «*Descensus Christi ad inferos*: Christ's Descent to the Dead», *Theological Studies* 62 (2001) 262-282.

⁵⁸ Nel loro insieme narrativo «non costituiscono altro che la veste linguistica, figurata e retorica, che abbellisce un corpo assolutamente non mitico» (H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium*, 292).

⁵⁹ H.U. VON BALTHASAR, *Discesa*, 325. Cardine della spiritualità ignaziana, questa *cadaverosa oboedientia* si tiene lontana dagli eccessi calvinisti, per i quali la discesa infernale consiste in un «Eintritt Jesu Christi in die Verzweiflung, in die Gewissensangst, in die Empfindung, daß Gott gegen ihn ist» (K. BARTH, *Das Glaubensbekenntnis der Kirche. Erklärung des Symbolum Apostolicum nach dem Katechismus Calvins*, EVZ, Zürich 1967, 82). La problematicità di tale sentire sta nell'opposizione di Dio a Gesù, che viene da lui punito come empio *per vicariam substitutionem*. Cf W. MAAS, *Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi*, Johannes, Einsiedeln 1979, 211-217.

distanza⁶⁰ non solo ontologica, ma spirituale, che il secondo aveva raggiunto col peccato⁶¹. L'abisso infernale viene incluso nello svuotamento divino (*Urkenose*) a motivo dell'infinito dono di sé (*Entäußerung*)⁶² rivelato in Cristo. Come questa radicale spoliazione esegue una dedizione originaria e incondizionata, così la *katabasis* palesa l'estrema implicazione della *kenosis*. Dio ha voluto identificarsi con il morto, il cadavere, il condannato: discendendo agli inferi il Verbo si sta ancora incarnando, fino a diventare non-uomo⁶³. La vera *Bild Gottes* si identifica con l'*imago Dei* senza salvezza, soffrendone la perdizione. Dopo essere venuto nel mondo rovinato dal peccato, entra nell'esito (submondano) di questa rovina. Va all'infimo posto, gli inferi appunto. Balthasar compone così due istanze: la solidarietà del Figlio, che accetta di subire la lacerazione dal Padre⁶⁴, e la sua libertà obbediente, che soffre quest'oblio all'interno di un legame

⁶⁰ *Unterfassung* che sussume ogni possibile opposizione creata: tramite Gesù si «trasferisce l'assoluta alterità reciproca delle persone intradivine sul piano della storia della salvezza, con inclusione – e in tal modo riconciliazione – della peccaminosa distanza da Dio» (H.U. VON BALTHASAR, *Ultimo atto*, 219). Cf ID., *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 2017²; A. MINUTELLA, *L'escatologia cristologico-trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Marcianum, Venezia 2014.

⁶¹ Similmente J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, Queriniana, Brescia 1982³, 287: «Soltanto se ogni perdizione, abbandono di Dio, morte assoluta, maledizione senza fine della condanna e immersione nel nulla si trovano in Dio stesso, la comunione con questo Dio sarà la salvezza eterna». Signore di ogni cosa, Dio domina e giudica tutto secondo sé, ovvero con infinita misericordia. Questa stessa è canone per comprendere la compassione divina. Eccede quanto affermato ritenere che «nel giudizio divino tutti i peccatori, tutti i malvagi ed i violenti, gli assassini e i figli di Satana, il diavolo e gli angeli decaduti verranno liberati» (ID., *L'avvento di Dio*, 284). Il giudizio di Dio non solo inerisce, ma coinvolge la libertà creata: ecco perché ne ricerca la salvezza come corrispondenza, non come imposizione o meccanica apocatastasi.

⁶² Cf H.U. VON BALTHASAR, *Le persone del dramma: l'uomo in Cristo*, in ID., *Teodrammatica*, v. III, Jaca Book, Milano 2012², 141-154. Nel *triduum mortis* «Dio si rivela in quello che costituisce l'aspetto più profondo della sua divinità e manifesta la sua gloria» (ID., *Mysterium*, 172). Stante il fatto che ogni ipostasi è «pura relazione», allora «l'assunzione della morte nel dolore dell'abbandono di Dio può essere per il Figlio (e le altre divine persone) non soltanto un'"opera estranea" assunta in amore e gioia assoluti, ma un'espressione della propria intima vitalità» (ID., *Ultimo atto*, in ID., *Teodrammatica*, v. V, Jaca Book, Milano 2012², 218).

⁶³ Cf STh III, q. 57, a. 2.

⁶⁴ Nella morte irredenta «la solidarietà significa qui soltanto: trovarsi nella stessa solitudine» (H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium*, 147).

dilaniato dalla morte, ma non distrutto⁶⁵. Colui che decide di scendere nel baratro infernale esercita una «libera volontarietà, la quale come tale è potere (Gv 10,18), ma lascia disporre di sé nell'estrema impotenza del morire e dell'esser morto»⁶⁶. Rispetto all'unilateralità della lezione passata, «la disponibilità attiva che vi si esprime» va tenuta insieme alla «impotenza costituita dal soffrire»⁶⁷. Assunta non solo la natura, ma la storia dell'uomo, il Figlio di Dio si identifica con un'esistenza senza salvezza: la discesa agli inferi ne nomina l'ultimo stadio.

In ragione di questa lettura esistenziale, Balthasar si oppone all'idea secondo la quale per Gesù «la première glorification a eu lieu avant la Résurrection»⁶⁸. Pur non menzionando la scienza beata come fattore strategico, la tesi ricalca gli esiti dell'assetto scolastico: risorgendo, il Cristo ostende «pour nous» una «victoire visible», mentre «pour lui, la glorification de l'âme du Sauveur est l'événement décisif»⁶⁹. Si conferma così una debolezza cristologica di quell'assetto, ovvero la dicotomia che governa la sorte di Gesù. In forza sua basta questionare «*utrum corpus Christi resur-*

⁶⁵ Proprio perché mossa dall'amore, questa consegna appare fiduciosa, non disperata. In un saggio del 1957 Balthasar ricalibra così un tema classico: pur nell'insensibilità mortale, «la permanente *visio immediata Dei in anima Christi* rende la sua esperienza incomparabile a qualsiasi altra, "esemplare" o soteriologico-trinitaria» (H.U. VON BALTHASAR, *Lineamenti dell'escatologia*, 267). Diametralmente opposta a questo consapevole rapporto teologale (*visio Dei*) sta la *visio mortis*, ossia la contemplazione della rovina che il peccato comporta, di quel che l'irredenzione è. Cf ID., *Mysterium*, 312-314.

⁶⁶ H.U. VON BALTHASAR, *Discesa*, 325.

⁶⁷ H.U. VON BALTHASAR, *Discesa*, 335. Cf ID., *L'azione*, in ID., *Teodrammatica*, v. IV, Jaca Book, Milano 1999, 452-466; ID., *Il cristiano e l'angoscia*, in ID., *Gesù e il cristiano*, Jaca Book, Milano 1998, 86-91. Cf P. MARTINELLI, *La morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Jaca Book, Milano 1996.

⁶⁸ Questa «apparaît comme une conséquence, un prolongement», sicché «l'événement de Pâques est le retentissement, dans la chair, de l'événement qui s'est produit dans l'âme ou l'esprit de Jésus» (J. GALOT, «La descente», 479).

⁶⁹ J. GALOT, «La descente», 480. Cf ID., *Gesù Liberatore*, LEF, Firenze 1983, 337.

rexit gloriosum»⁷⁰: se non può morire, l'anima neppure deve risorgere⁷¹, godendo immediatamente della visione beatifica. In contrario, la risurrezione concerne l'intera umanità di Gesù, senza procedere per sezioni (comunque vengano descritte). Egli non viene glorificato prima di risorgere, perché prima non è propriamente uomo⁷². A motivo di ciò la nuova unione tra l'anima e quel che per essa diventa corpo⁷³ individua una componente essenziale della risurrezione: *gratia non tollit, sed perficit naturam*, per quanto possiamo essere in grado di sillabare un simile evento. A monte, Gesù resta un defunto senza altra eccezione che essere il Figlio di Dio. Coerentemente anche la vicenda della sua libertà termina con la morte, che segna la fine di ogni opera umana. Questo è il punto più basso della missione: il Cristo ha compiuto tutto quel che doveva fare, fino a non poter fare più nulla.

1. Avvento trionfale o compassione tra i derelitti?

Dando nuovo risalto a un capitolo in apparenza secondario, la sintesi balthasariana ne offre un'intelligenza sistematica che esige la ritrattazione di assetti secolari. Processo nient'affatto pacifico: a loro difesa sta la corposa reazione di una teologa americana, Alyssa Pitstick. Ripetuti i canoni classici, la novità del suo studio risiede nella convinzione che la lettura trionfale del tema sia dottrina di fede definita. Oltre a collezionare pronunciamenti magisteriali, la ricerca trova sostegno nel fatto che «the ancient doctrine of a triumphal descent has been professed by the Catholic and Orthodox without interruption»⁷⁴. Nella misura in cui Balthasar se ne

⁷⁰ STh III, q. 54, a. 2. Colui che è «deposto nel sepolcro quanto al corpo, ma glorificato nella sua anima ammessa alla pienezza della visione beatifica di Dio, comunica il suo stato di beatitudine a tutti i giusti di cui, quanto al corpo, condivide lo stato di morte» (GIOVANNI PAOLO II, *Catechesi sul credo*, v. II, LEV, Roma 1992, 380). Ora, se per l'appunto il Cristo discende agli inferi, ciò significa che condivide lo stato di morte per intero, e non solo a metà.

⁷¹ La «*resurrectio animarum fit per remissionem peccatorum*», che è effetto della giustificazione meritata da Cristo (impeccabile). Cf STh III, q. 56, a. 2.

⁷² Cf STh III, q. 50, a. 4. La condizione della sua anima non è paragonabile a quella dei santi in paradiso, dacché questa stessa condizione non esiste a prescindere dalla risurrezione di Cristo.

⁷³ La locuzione ribadisce che non c'è corpo senza anima, perché questa ne è la forma.

⁷⁴ A. PITSTICK, «Development of Doctrine or Denial? Balthasar's Holy Saturday and Newman's *Essay*», *IJST* 11 (2009) 140. Per parte ortodossa lo conferma H. ALFEYEV, *Christ*, 43-201. Il primo saggio citato elenca le recensioni favorevoli all'autrice.

discosta, cadrebbe in errore. A giudizio di Pitstick si tratta nientemeno di un errore *contra fidem*, perché contrasta con quattro punti appartenenti al patrimonio dogmatico della Chiesa. Più precisamente, Balthasar negherebbe che

first, Christ descended in his soul united to his divine person only to the limbo of the fathers. Second, his power and authority were made known throughout all of hell, taken generically. Third, he thereby accomplished the two purposes of the descent, which were to liberate the just by conferring on them the glory of heaven and to proclaim his power. Finally, his descent was glorious, and Christ did not suffer the pain proper to any of the abodes of hell⁷⁵.

Il teologo svizzero peccherebbe dunque di eterodossia poiché rigetta il primo e il quarto punto, reinterpretando per coerenza gli altri. Stante la gravità delle accuse di Pitstick, e considerata l'insistenza con la quale vengono scritte, la tensione chiede che si faccia chiarezza. È vero infatti che la proposta di Balthasar differisce da quella patristica e scolastica anzitutto nella logica, prima che nella sostanza. Lo ammette Balthasar stesso rimarcando che il soggetto del *mysterium* qui studiato è il Cristo morto, il cui cadavere giace nel sepolcro. Per verificare se la teoria che ne trae neghi un contenuto del *depositum fidei* (e non un sentire teologico, come egli dichiara), giova anzitutto rivolgersi ai manuali che indicano la nota teologica⁷⁶ dell'asserto. Il genere letterario di queste opere, d'indubbio tono didascalico e conservatore, permette di capire a che livello si pongono le sentenze dei teologi, nonché gli interventi del magistero.

Ora, gli autori neoscolastici notano concordemente *de fide* che Cristo discese agli inferi, e con ciò quanto è implicito nell'asserto, altrimenti privato di senso. Per *Christus* si deve intendere il Figlio di Dio nello stato di morte, ossia nella scissione dell'anima dal corpo. Tale schema ilemorfico, che accompagna la formulazione dogmatica dall'epoca patristica⁷⁷, elucida il soggetto dell'articolo di fede: l'ipostasi divina unita all'elemento

⁷⁵ A. PITSTICK, *Light in Darkness*, 342.

⁷⁶ Sebbene in disuso, tali qualifiche conservano un'utilità pratica: incoraggiando i teologi a un pacifico riconoscimento del valore degli insegnamenti ecclesiali, prevengono sterili polemiche e favoriscono l'ordine della *hierarchia veritatum*. Cf C. KOSER, *De notis theologicis. Historia, notio, usus*, Vozes, Petropolis 1963. Poiché il tramonto della manualistica non ha vanificato l'utilità dei manuali di teologia, al loro interno le note potrebbero tornare a svolgere la funzione di sintetici indicatori d'autorevolezza magisteriale e rigore sistematico.

⁷⁷ Emblematico l'esempio calcedonese. Cf DH 301.

spirituale della natura assunta. Simmetricamente, soggetto del *sepultus* è la stessa ipostasi unita al suo elemento materiale. Fissato il basilare quadro cristologico, non esiste analogo accordo circa la natura degli inferi: come non appartiene al *depositum fidei* alcuna loro concezione fisica, così alcuna ripartizione tra le loro specie. Tanto meno il magistero vincola a qualche elenco di operazioni svolte da Gesù nelle dimore sotterranee. A riguardo «*de cirmcstantiis et modis a Theologis disputatur*»⁷⁸: è «*certum*» che visitò il limbo degli antichi giusti, «*probabilius*» che non visitò il purgatorio, «*fere certum*» che non discese nell'inferno dei dannati⁷⁹. Alle controversie su queste realtà si aggiungono ulteriori questioni dal gusto tutto scolastico: se il Cristo liberò o meno tutte le anime di coloro che morirono senza peccato mortale, se lasciò nel limbo anche i bambini circumcisi⁸⁰, se la sua discesa vuotò il purgatorio. Davanti a simili dubbi non meraviglia che l'impegno dogmatico del Magistero si concentri sulla sola persona di Gesù riconoscendone gli stati di crocifisso, morto e risorto.

La definizione del quarto concilio lateranense esplicita questa condotta: il Cristo «*passus et mortuus, descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in caelum. Sed descendit in anima et resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque*»⁸¹. Quanto citato suppone sì la concezione comune di *infernus* (e di *caelum*) come spazi cosmici, ma certo non la definisce. Allo stesso modo non implica una concezione trionfale del *descensus*: anziché elevato a dogma, quell'impianto e i suoi corollari sono un portato della riflessione teologica patristica, che la scolastica conferma ed elabora. Di conseguenza, smentendo Pitstick, non appartiene al deposito rivelato che la visita di Gesù agli inferi anticipi gli effetti della sua risurrezione⁸². In sé, la permanenza dell'unione ipostatica non esige alcuna glorificazione dell'anima del Cristo morto. Secondo la tesi classica

⁷⁸ P. PARENTE, *De Verbo incarnato*, Marietti, Torino 1960, 320.

⁷⁹ Cf I. SOLANO, *De Verbo incarnato*, in I. DE ALDAMA ET ALII, *Sacrae Theologiae Summa*, BAC, Madrid 1956³, v. III, 311-312; D. BERTETTO, *Gesù redentore*, LEF, Firenze 1958, 745.

⁸⁰ Seguendo Pietro Lombardo, questa piccola mutilazione ritualizzata funziona nell'antica alleanza come un battesimo, «*signum foederis quod erat de semine nascituro*» (STh III, q. 37 a. 1). Cf TOMMASO D'AQUINO, *Super sententiis*, IV, d. 1, q. 1, a. 2; Id., *Expositio*, a. 5; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *De Christo Salvatore*, LICE, Torino 1945, 481-484.

⁸¹ DH 801.

⁸² Al di là di discusse fonti per il *descensus*, certo la Scrittura «non autorizza alcuno smembramento che comporti che Cristo agisca nel mondo dell'Ade nella sua sola

è la *visio Dei* a causare (stabilmente) questa glorificazione, ma appunto la forma *beatifica* di tale sapere non costituisce a propria volta dottrina di fede⁸³. Mentre ne ribadisco l'incidenza sulla questione della pena patita da Gesù nel suo stato infero, annoto come anche in tal caso i manuali non registrino definizioni di sorta⁸⁴.

In ciascuno dei quattro punti sopra riassunti, Pitstick enfatizza il valore di longeve speculazioni⁸⁵, elevandone i comuni denominatori a dottrina di fede. I rilievi mossi a Balthasar assumono senza fondamento i toni aspri della condanna⁸⁶: smorzandoli, la controversia va riportata al livello di un disaccordo teologico⁸⁷. Invece di ferire un accordo millenario⁸⁸, tale dia-

condizione di morte» (M. BORDONI, *Gesù di Nazaret Signore e Cristo*, v. 3, PUL, Roma 1986, 535).

⁸³ Certamente non come la scolastica lo descrive. Cf S. DUCHI, *Visio Dei, visio fidei. Il sapere del Figlio incarnato*, 82-91.

⁸⁴ Il *Catechismus ex decreto concilii tridentini ad parochos*, Roma 1574, 62-63 non fa che riassumere una sentenza teologica quando insegna che «*Christus dominus descendit, non ut aliquid pateretur, verum ut sanctos, et iustos homines ex misera illius custodiae molestia liberaret*». L'attuale omette l'esenzione dai dolori. Cf CCC 632-637.

⁸⁵ Malposta appare la sua fiducia in un «technical language that has never been the subject of definition by any council, that appears in no creed, and that, so far as I can tell, is almost entirely absent from ordinary magisterium» (P. GRIFFITHS, «Is there a Doctrine of the Descent into Hell?», *Pro Ecclesia* 17 [2008] 262). Non se ne avvede l'entusiastica recensione di M. HAUKE, «Die katholische Lehre vom *descensus ad inferos* und Hans Urs von Balthasar», *FkTh* 24 (2008) 29-42. Con approccio più asciutto, ma decisivo, ricordo che quanto non viene incluso in una dottrina definita neppure va considerato tale finché «*Ecclesia ad essentiam fidei pertinere iudicat*» (CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *De quibusdam quaestionibus ad eschatologiam spectantibus*, 1536).

⁸⁶ Cf A. PITSTICK, *Development*, 129-145. L'intervento controbatte a E. OAKES, «The Internal Logic of Holy Saturday in the Theology of Hans Urs von Balthasar», *IJST* 9 (2007) 184-199. Cf ID., «*Descensus* and Development. A Response to Recent Rejoinders», *IJST* 13 (2011) 3-24.

⁸⁷ Per il suo stallo polemico cf E. OAKES - A. PITSTICK, «Balthasar, Hell and Heresy. An Exchange», *First Things* 16 (2006) 25-32. ID., «More on Balthasar, Hell and Heresy», *First Things* 17 (2007) 16-19; J. BROTHERTON, «Hans Urs von Balthasar on the Redemptive Descent», *Pro Ecclesia* 22 (2013) 167-188; ID., *One of the Trinity Has Suffered. Balthasar's Theology of Divine Suffering in Dialogue*, Emmaus, Steubenville 2019, 81-106; B. DOYLE, «He Descended into Hell. The Theology of Hans Urs von Balthasar and Catholic Doctrine», *Nova et Vetera* 14 (2016) 845-878.

⁸⁸ Sarebbe scorretto addossare alla sintesi antica il detto di CIPRIANO, *Epistula LXXIV*, 9 (PL 3, 1181A): «*consuetudo sine veritate vetustas erroris est*». Occorre semmai leggerne gli asserti in un contesto più adeguato, come tenta di fare l'ultima parte del presente lavoro.

lettica serve a distinguere la sostanza dell'asserto di fede da contingenti raffigurazioni⁸⁹, sia teoriche sia artistiche. Siccome questi codici mediano sempre il credo, la teologia ha il compito di ricercarne la coerenza.

2. La vittoria dello sconfitto

Colta la liceità di entrambe le tesi, trionfale e kenotica, resta da sondarne l'obiettivo collisione partendo dall'unico punto *de fide*: Cristo andò negli inferi da morto. Nei termini di scuola, la persona del Verbo vi discese unita alla propria anima, separata dal corpo. Anche a questo proposito Pitstick solleva due critiche a Balthasar: una sul piano ontologico, l'altra su quello morale. Secondo il primo rilievo, egli sosterebbe che l'unione ipostatica venga distrutta nella morte di Gesù⁹⁰. In contrario, la lettura dei suoi testi ha colto che il Figlio non si disincarna, né diventa non-Figlio, ma soffre la morte come distanziamento abissale dal Padre⁹¹. Esalato lo spirito, il loro reciproco vincolo (eterno) non viene (storicamente) annichilito: sta nella massima lacerazione. Pur in un assetto cristologico imperniato sul legame tra Verbo e natura, Tommaso descrive il medesimo fenomeno: nello stato mortale l'ipostasi divina rimane *separatamente unita* al corpo e all'anima di Gesù.

Una decisiva differenza tra i due approcci sta nel fatto che in termini intracristologici resta identico il rapporto tra Verbo e anima, mentre in termini trinitari emergono tre distinte fasi del dramma pasquale. Gesù *emisit spiritum* (muore); è svuotato di Spirito (morto); viene ricolmato di Spirito (risorge). Scendere agli inferi comporta andare in apnea, immergersi nel-

⁸⁹ Alla fatica del discernimento resistono le opposte derive dell'inaccorta decostruzione e del lirismo devoto. Cf W. GRUDEM, «He Did not Descend into Hell. A Plea for Following Scripture instead of the Apostles' Creed», *JETHS* 34 (1991) 103-113; W. SCAER, «He Did Descend into Hell. In Defense of the Apostles' Creed», *JETHS* 35 (1992) 91-99; G. MAZZANTI, *Discesa agli inferi e dramma nuziale*, San Paolo, Milano 2011, 94-111.

⁹⁰ A. PITSTICK, *Light in Darkness*, 190-203. La «incompatibility between Balthasar's and St. Thomas doctrines of the Incarnation» (*ivi*, 216) viene spinta fino al punto che «Balthasar's Christology appears consequently to be a cross between arianism and monophysitism in that Christ is not perfect God and perfect man, but some third thing» (*ivi*, 337). Tale sarebbe l'esito del suo allontanamento dal metro scolastico.

⁹¹ «La sua passione era, alla pari, un *modus* della sua congiunzione con il Padre nello Spirito Santo, allo stesso modo che la sua morte era un *modus* della sua vitalità, e il suo dolore un *modus* della sua beatitudine» (H.U. VON BALTHASAR, *Ultimo atto*, 220). Cf ID., *Tre forme di abbandono*, in ID., *Homo creatus est*, Jaca Book, Milano 2010, 27-30.

la morte. Il legame tra il Padre e il Figlio viene interrotto così come, nel sistema classico, viene interrotto il legame tra Verbo e natura umana: «il Sabato santo è, in certo senso, una sospensione dell'incarnazione, il cui risultato viene restituito nelle mani del Padre»⁹². Allo stesso tempo questa *Suspension* rappresenta però una conferma dell'incarnazione, quale emblema della consegna obbediente del Figlio. Nel *Christus descensus* Dio «si dimostra colui che è tanto intensamente vivo, tanto dinamico, da poter rivelare la sua vita proprio anche nella morte, la sua comunionalità trinitaria appunto nella stessa derelizione»⁹³. Lo Spirito infatti, che è Signore e dà la vita⁹⁴, conferma il legame tra Padre e Figlio nella morte così come il Verbo presiede alla (ri)congiunzione gloriosa di anima e corpo⁹⁵.

Se la prima accusa di Pitstick manca la compatibilità di due stili teologici, la seconda scade di nuovo nell'equivoco. L'autrice giudica infatti erronea l'idea per la quale Gesù sarebbe disceso nell'inferno, soffrendo la pena dei dannati: di nuovo, su un piano morale, ciò comporterebbe spezzare la comunione col Padre. Va anzitutto ricordato che per il teologo svizzero l'inferno precisamente inteso non esiste a monte dell'evento cristologico⁹⁶. In secondo luogo Balthasar supera le categorizzazioni tra vari inferi e limbi: cadere nella morte rappresenta una pena in sé, giacché implica condividere l'universale stato d'irrendenzione. A riguardo tocca alla posizione classica difendersi da una possibile deriva doceta: il Verbo incarnato discende sì agli inferi, ma non accusa quel che ciò comporta. Come mostrato, invece, il Cristo non sperimenta alcuna glorificazione pri-

⁹² H.U. VON BALTHASAR, *Discesa*, 326. Come Gesù non ha lo Spirito, così il Figlio non è propriamente uomo.

⁹³ H.U. VON BALTHASAR, *Sulla rappresentanza vicaria*, in ID., *Spirito e istituzione*, 330. Cf ID., *Ultimo atto*, 215.

⁹⁴ Come tale agisce nel concepimento di Gesù e nella sua risurrezione: in ambedue i *mysteria* viene tratto dal nulla.

⁹⁵ Cf STh III, q. 53, a. 4. Curiosamente l'Angelico omette proprio lo Spirito santo trattando della «*divina virtus et operatio Patris et Filii*» agenti nella risurrezione della carne di Gesù.

⁹⁶ Secondo Vetö, Balthasar cadrebbe in contraddizione quando, da un lato, nega che l'inferno esista prima della Pasqua di Gesù, mentre dall'altro afferma che Gesù ne sperimenta l'abisso più profondo. Cf E. VETÖ, «Pourquoi le Christ est-il descendu aux enfers? Lecture sotériologique du Samedi saint chez Hans Urs von Balthasar», *RSPT* 99 (2015) 507-512. Al contrario, proprio chiamando l'inferno *prodotto* della redenzione Balthasar toglie l'equivoco: il Cristo è disceso nell'abisso dell'irrendenzione totale, da lui per tutti distrutta. Questo è l'inferno (*sheol*) che non esiste più.

ma di risorgere, così come neppure è uomo. Questa evidenza ontologica porta già Tommaso a un'importante conclusione sul piano operativo, che giustifica una critica complessiva alle gesta di Gesù nell'oltretomba.

L'Aquinate precisa difatti che «*Christus, descendens ad inferos, operatus est in virtute suae passionis*»⁹⁷. In quanto termine della vita, la morte sancisce la fine di ogni opera dell'uomo. E infatti il Verbo non sarà più uomo prima di risorgere, né come tale può compiere azioni. Tommaso ripete la tesi in rapporto ai fatti accaduti negli inferi: anziché reputarli veri e propri atti redentivi di Gesù, sono loro effetti⁹⁸. Decisivo è quel che egli ha patito da vivo, non qualche azione eseguita da morto. La tesi tommasiana appare rigorosamente consequenziale: siccome è da vivo che redime il mondo, la demolizione dell'ade e la liberazione dei suoi prigionieri non sono opera del Cristo *morto*, ma del Cristo *che muore*. Quanto avviene nel *descensus* segue la passione attestandone l'efficacia⁹⁹. Lungo la dinamica pasquale, il trapasso di Gesù apre un passaggio sorprendente, che nessuno mai aveva percorso. In virtù di questa stessa dinamica bisogna dunque avviare una lettura armonica dei dati raccolti.

III. *OCCISUS, RESURGENS*: CRISTO, LUCE DEL MONDO

Portando a massima sintesi le correnti di pensiero circa la discesa di Gesù agli inferi, quella classica ne preferisce la differenza gloriosa, mentre Balthasar ne evidenzia la solidarietà con la fine di tutti gli uomini sino

⁹⁷ STh III, q. 52, a. 5. I patimenti sofferti dal Crocifisso non sono riducibili al piano corporale, ma affondano in un'afflizione spirituale. Discutendone l'intensità, Tommaso conclude che fu massima «*ex hoc quod passio illa et dolor a Christo fuerunt assumpta voluntarie, propter finem liberationis hominum a peccato*» (ivi, q. 46, a. 6).

⁹⁸ «*Per passionem suam, quam ex caritate et obedientia substinuit, liberavit nos*» (STh III, q. 49, a. 1). Cf ivi, q. 52, a. 4-6. 8. La stessa «*passio Christi est causa nostrae ascensionis in caelum*» (ivi, q. 57, a. 6): come la sua discesa agli inferi evita la nostra, così la sua ascensione al cielo consente la nostra.

⁹⁹ «*Per passionem Christi aperta est nobis ianua regni caelestis*» (STh III, q. 49, a. 5). La centralità accordata alla passione come opera meritoria confina tuttavia la risurrezione a sua eccelsa conferma: come l'ascensione che la segue, «*pertinet ad praemium exaltationis*» (ivi, q. 57, a. 6). Appare così in tutta la sua grandezza l'antitesi tra libertà del redentore e demerito di Adamo, ovvero tra obbedienza che confida in Dio e sospetto disobbediente verso la sua giustizia. Cf S. DUCHI, «Per la nostra salvezza. Che merito ne ha Gesù? Una lettura soteriologica della libertà del Nazareno», *La Scuola Cattolica* 149 (2021) 75-102.

ad allora vissuti. Per l'una è il *Figlio di Dio* a morire; per l'altra è il Figlio di Dio a *morire*. Tra le due istanze non bisogna scegliere, dovendole piuttosto tenere insieme, com'è stile di ogni buona cristologia. L'intelligenza del credo prende qui le mosse da due versanti, che ne danno il presupposto e l'esito. Morte e risurrezione sono irriducibili a fatti corporei (per quanto lo siano) ovvero a un esercizio di ontologia: compongono la storia della salvezza perché compongono la storia del salvatore. Nella comune scansione pasquale, le ermeneutiche kenotica e trionfale corrispondono a due direzioni. Balthasar pone l'accento sul tratto che dal venerdì va al sabato: dal morire di Gesù all'essere morto¹⁰⁰. L'eredità classica pone l'accento sul tratto che dal sabato va alla domenica: tra il fondo della *kenosis* e l'aurora dell'*anabasis*. Colui che risorgerà dalla morte, infatti, non era sceso negli inferi per rimanervi. Fronteggiando due ordini di contenuti¹⁰¹, quanto afferma Balthasar presenta dunque l'ambiente, la premessa di quel che la sentenza più antica trasmette.

Siccome la discesa è porzione della storia della salvezza, la composizione delle difficoltà intercorse emerge da quest'ottica più ampia: nella misura in cui corrispondono a fatti della vita di Gesù (*mysteria Christi*), gli articoli del simbolo apostolico non sono sezionabili in comparti stagni. La loro consequenzialità espone il realismo della rivelazione umana di Dio proprio dinnanzi alla resistenza storica (*crucifixus*) ed escatologica (*descensus*) del peccato, calice il Cristo beve per redimercene. Fatto carne, il Figlio impersona l'intenzione salvifica del Padre in un dramma ritmato dal loro legame nello Spirito. Obiettivamente il credo non ha di mira una catabasi indaffarata né una geografia sotterranea o ultraterrena. Mentre suggella l'esito della sua passione, morte e sepoltura, l'avvento di Gesù negli inferi designa il presupposto per l'inaugurazione dei novissimi¹⁰². In-

¹⁰⁰ Coerente col carattere aliturgico da sempre riconosciuto al sabato santo, che segue il venerdì e lo suggella come la pietra del sepolcro suggella la morte di croce. Cf A. BERGAMINI, *Cristo festa della Chiesa. Storia, teologia, spiritualità, pastorale dell'anno liturgico*, Paoline, Milano 1991, 430-441.

¹⁰¹ Nell'analoga sede artistica, dipingere il Crocifisso come *Christus triumphans* non contraddice l'immagine del *Christus patiens*, mettendo semmai in luce l'esito della passione per il suo protagonista. Cf H. RIKHOF, «The *descensus ad inferos*. An Exercise in the Interaction between Art and Theology», *Bijdragen* 72 (2011) 152-160.

¹⁰² Quest'evento fissa il principio della creazione nuova, che Dio inaugura mediante il suo Cristo: rispetto al giorno che ha fatto il Signore (domenica), il sabato attesta sì l'idea di riposo e stasi, ma anche di incompiutezza.

tegrando l'atavica metafora spaziale, la sua *katabasis* diventa una *diabasis*: non una discesa e poi una risalita da un medesimo stato, bensì un passaggio dirimente. A motivo di ciò appare il carattere costitutivo del nesso tra cristologia, soteriologia ed escatologia. Poiché Dio ha assunto la storia di un uomo come propria rivelazione¹⁰³, tramite Gesù realizza una possibilità nuova per la storia di tutti. Ne guadagna il riscatto alla rovina di ogni esistenza, all'usura di ogni vicenda. Attraverso la morte il Cristo raggiunge coloro che non hanno salvezza: s'immedesima nella creazione fallita, ma non annientata¹⁰⁴. Patita la somma lacerazione, egli la vince compiendo un legame non solo più forte, ma più originario (protologicamente) e definitivo (escatologicamente). Davvero *quod non assumptum, non sanatum*: la risoluzione salvifica dell'ade è concomitante alla risurrezione di Gesù. Non la precede, ma la accompagna. Liberando gli uomini, suoi fratelli, dalla morte irredenta, il Figlio li pone in un'attesa nuova, quella della loro stessa risurrezione. Perciò non solo *dopo*, ma *in forza* della Pasqua di Gesù la morte diventa un'altra cosa. Proprio in quanto *Christus Dei* egli cambia la realtà del morire: demolisce gli inferi, cioè l'irredenzione. In positivo, salva il mondo: l'evento pasquale non si limita a fornire diverso significato o interpretazione a un identico fenomeno. Per chiunque vi soccomba, la morte non è più un'inappellabile cesura da Dio (il Figlio del Padre vi entra), né una barriera invalicabile (egli stesso l'abbatte). Nati nel tempo nuovo del già e non ancora¹⁰⁵, non patiamo più la morte patita dal Cristo (indipendentemente dalla fede), poiché egli ha azzerato l'impossibilità della salvezza¹⁰⁶.

Verificate le istanze classiche e la correttezza delle critiche di Balthasar, la calibratura proposta dà così nuovo lustro a motivi antichi, da non re-

¹⁰³ Emerge qui un'istanza fondamentale: affinché si onori l'intrinseco legame tra rivelazione e storia, non basta propugnare la storicità originaria della rivelazione. Proprio perché questa è autentica origine di ogni storia (perciò da sempre dramma salvifico), bisogna riconoscere che la storia, appunto nel suo accadere, diventa rilevante per il soggetto stesso della rivelazione.

¹⁰⁴ Esiste ancora perché Dio è signore della morte, la quale ha un limite positivo e antecedente nell'opera del Creatore. Anziché rifatto del tutto, l'uomo nuovo risorge dal suo annichilimento. Per rilevante conseguenza, «l'immortalità non può essere prodotta e, sebbene sia dono della creazione, non è semplicemente un fatto naturale» (J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2008, 160).

¹⁰⁵ Secondo la fortunatissima espressione di O. CULLMANN, *Christus und die Zeit*, EVZ, Zürich 1946.

¹⁰⁶ Come scritto, anche i dannati (se mai ne esistono) risorgeranno: sono destinatari della stessa redenzione che contraddicono in eterno.

legare nell'immaginario devoto. In primo luogo, la predicazione agli inferi drammatizza la morte di Gesù come vangelo per i peccatori condannati. Fendendo il silenzio più impenetrabile, che gli ha serrato la bocca, il Verbo fatto uomo diventa loquace nella morte. Gesù ridesta una facoltà che pare irrimediabilmente perduta¹⁰⁷: attraverso una radicale perdita di potenza (*usque ad infera*) dona potenza inaudita ai derelitti. Il nostro morire da disperati è stato visitato dal salvatore. In secondo luogo, dunque, il combattimento del Cristo vittorioso sulle forze diaboliche simboleggia l'efficacia di quell'annuncio evangelico. Affrontato il male là dove più opprime gli uomini, la discesa inaugura la comunione dei santi¹⁰⁸: scioglie dalla schiavitù antica e libera un popolo nuovo, facendo strada dove non c'è¹⁰⁹. La comunione della morte, che il *descensus* significa, conferma quanto la risurrezione non sia un prodigio individuale. Perciò, in terzo luogo, il Messia porta con sé gli antichi giusti: l'avvento escatologico ricapitola la storia della salvezza, cui Dio provvede sin dalla creazione del mondo. L'unigenito che viene dal principio della vita diventa il primogenito che risorge dalla morte¹¹⁰. La sua stessa derelizione non smentisce affatto l'incarnazione, che semmai la include come efficace affermazione redentiva. L'umana solidarietà del Figlio cambia di segno: quella nella morte accade affinché avvenga quella nella vita.

18 novembre 2021

¹⁰⁷ «I morti udranno la mia voce» (Gv 5,25).

¹⁰⁸ Perciò coloro che sono morti non giacciono più inerti, ma possono agire: la loro fraterna intercessione prende senso a partire dalla salvezza che l'attiva.

¹⁰⁹ L'evocazione dell'esodo in chiave ultraterrena ne proietta i salutarî effetti fino ad Adamo, così da riscattare la condanna di tutto il genere umano. Cf PSEUDO EPIFANIO, *Homilia in sancto et magno sabbato* (PG 43, 439-463).

¹¹⁰ Cf Col 1,18; Ap 1,5.