

Francesco Scanziani

FORTE COME LA MORTE È L'AMORE

(Ct 8,6)

Destino eterno dei legami amorosi

Sarà un guardarsi negli occhi
contemplando l'immagine di Dio nell'altro.

SOMMARIO: I. SFONDO DELL'INDAGINE: LA DOMANDA - II. LUOGHI TEOLGICI DI RISPOSTA; I. «*Finché morte non vi separi*». *Stimoli dalla teologia del matrimonio*; III. CON LA MORTE CHE COSA MUORE? RIVERBERI DALL'ESCATOLOGIA - IV. CONCLUSIONE: «... E DIO SARÀ TUTTO IN TUTTI»

I. SFONDO DELL'INDAGINE: LA DOMANDA

«Che ne sarà di noi?»: in questa domanda elementare e legittima, sussurrata dal cuore di ogni persona che ama, sta lo sfondo della nostra indagine. È il sospiro dei giovani amanti che vorrebbero fissare per sempre la potenza della loro passione, intuendone la forza di eternità che si anticipa nel loro amore, e il sospiro degli amori maturati a cui il tramonto della vita impone un sincero bilancio. «Che avverrà del nostro amore? Che resterà di quanto avremo fatto? Ci incontreremo ancora? E ci riconosceremo?». Domande semplici, ma autentiche; non ingenuie, bensì essenziali, che racchiudono un bisogno di eternità, sogno innato di ogni autentico amore.

È uno sguardo al futuro che non gioca su curiosità frivole, ma mette in questione il senso della vita: qual è la serietà dell'amore?

Simili interrogativi trovano un'espressione emblematica nel cuore degli sposi, ma diventano voce del legittimo desiderio di ogni legame autentico di paternità/maternità, fraterno o di amicizia. Analizzeremo il rapporto coniugale – il cui vincolo è sigillato da un sacramento e che rivendica un

carattere di assolutezza –, nella convinzione che, per analogia, illumini qualcosa anche del futuro di ogni altra relazione amorosa.

II. LUOGHI TEOLOGICI DI RISPOSTA

Come risponde la fede cristiana?

Il problema intreccia questioni di teologia del matrimonio e di escatologia, che si propongono come le due vie entro cui argomentare una risposta adeguata. Uno sguardo panoramico alla pubblicistica, però, si rivela alquanto deludente. I manuali di sacramentaria non dedicano uno spazio al futuro di una coppia¹, così come quelli di escatologia non affrontano lo specifico di una coppia, dei legami familiari o di ogni amore². Il destino finale è riletto sui poli della salvezza individuale o della sua dimensione cosmica. Vero è che dentro tali coordinate si giocano anche i criteri per una rilettura dei legami interpersonali; ciononostante, la questione non pare registrare l'attenzione della ricerca.

Questi dati iniziali – pur sempre da approfondire – denunciano che si tratta di un problema comunemente non affrontato dal dibattito teologico, se si eccettuano lo studio di B. Petrà e la teologia orientale³. Ciò costituisce una difficoltà per la ricerca, ma pure ne manifesta la novità e l'urgenza. Al contempo anticipa i limiti del nostro lavoro, che si propone come raccolta dei dati provenienti dalle due prospettive teologiche in gioco per impostare un'iniziale linea di approfondimento.

¹ A titolo esemplificativo, ma autorevole, rimandiamo ai recenti manuali in lingua italiana, con relativa bibliografia C. ROCCHETTA, *Il sacramento della coppia. Saggio di teologia del matrimonio cristiano*, EDB, Bologna 1997; ID., *Teologia della famiglia. Fondamenti e prospettive*, EDB, Bologna 2011; M. ALIOTTA, *Il matrimonio*, Queriniana, Brescia 2002; G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze: simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna 2002; R. TAGLIAFERRI, *Il matrimonio cristiano: un sacramento diverso*, Cittadella, Assisi 2008.

² Cf i manuali di G. ANCONA, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, voll. 2, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010; E. CASTELLUCCI, *La vita trasformata: saggio di escatologia*, Cittadella, Assisi 2010.

³ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire? Studi sulla pastorale dei divorziati risposati*, EDB, Bologna 1995. Per la teologia ortodossa, si veda M. PALEARI, *Il sacramento dell'eros. Una lettura simbolico-sapienziale dell'eros benedetto a partire da V.S. Solov'ëv e P. Evdokimov*, Glossa, Milano 2003.

1. «Finché morte non vi separi». Stimoli dalla teologia del matrimonio

Che significato ha quel «finché morte non vi separi?». Forse che l'amore è eterno solo fino alla morte? Che cosa insegna la teologia del matrimonio riguardo alla durata dell'amore nel tempo?

Sulla dimensione escatologica del sacramento già si è segnalata la lacuna dei recenti manuali. La dettagliata ricostruzione storica della dottrina da parte di B. Petrà denuncia che la tradizione cristiana non ha argomentato compiutamente una risposta relativa al destino escatologico della coppia, semmai consegna due posizioni differenti seppur coesistenti: da un lato la *preferenza* per la «casta vedovanza», dall'altro la *concessione/legittimità* delle seconde nozze vedovili.

«Se guardiamo in generale alla tradizione occidentale si deve constatare che fin dai primi secoli cristiani, pur ammettendo la liceità delle seconde e ulteriori nozze, si manifesta l'idea della vedovanza vissuta senza nuove nozze e nella continenza, cioè della *casta viduitas*»⁴. La preferibilità di questa posizione si fissa nella patristica (ad es., Cipriano, Tertulliano) e giunge fino ai giorni nostri, con conseguenze rituali e una riflessione che induce a privilegiare la persistenza del legame, anche al di là della morte, come «compimento e continuità della vocazione coniugale, anzi come approfondimento di essa e come conquista di una presenza più forte, intima»⁵. Anche il magistero contemporaneo, in particolare Pio XII, si è mosso in questa direzione. Sintetico ma efficace il seguente passaggio:

Benché la Chiesa non condanni le seconde nozze, essa esprime la sua predilezione per le anime che vogliono restare fedeli ai loro sposi, e al simbolismo perfetto del sacramento del matrimonio. Essa gioisce vedendo coltivare le ricchezze spirituali proprie a tale stato. La prima di tutte, ci sembra, è la convinzione vissuta che la morte, *lungi dal distruggere i legami d'amore umano e soprannaturale contratti con il matrimonio, può perfezionarli e rafforzarli*. Senza dubbio, sul piano puramente giuridico e su quello delle realtà sensibili, l'istituzione matrimoniale non esiste più; ma ciò che ne costituiva l'anima,

⁴ Cf l'attenta ricostruzione storico-teologica di B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 117-167: 117.

⁵ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 160. Si vedano M. SCHMAUSS, *L'amore più forte della morte*, Torino 1965; D. Tettamanzi, *L'amore fedele oltre la morte*, Sestri Levante 1971.

ciò che le conferiva vigore e bellezza, l'amore coniugale con tutto il suo splendore e i suoi voti di eternità, sussiste, come sussistono gli esseri spirituali e liberi che si sono votati l'uno all'altro⁶.

Il pontefice distingue con chiarezza tra la fine del legame giuridico e delle realtà sensibili rispetto alla sua essenza, ossia l'amore. Si nota, inoltre, che non offre «una dichiarazione positiva sulle seconde nozze» – un tempo giustificate come *remedium concupiscentiae* o in vista della generazione – e dichiara la sua «inequivocabile predilezione della vedovanza cristiana». La ragione di fondo risiede nella convinzione che la morte non sia la *fine delle persone*.

D'altro canto, questa preferenza convive con l'accettazione della possibilità delle seconde nozze, in quanto la morte fisica scioglie il matrimonio. Questo dato, però, è assunto più come «un'evidenza» pacifica, che non argomentato. «Anche al dire di H.U. von Balthasar la domanda sul perché la morte scioglie il matrimonio non è quasi mai stata avanzata»⁷.

La liceità/validità delle seconde nozze si è imposta a partire da dati culturali precristiani, (in quanto riconosciute dalla legislazione sia ebraica sia romana) e si fonda sull'autorità di Paolo (1 Cor 7). L'analisi dei testi dimostra che Paolo non vi attribuiva un valore assoluto, ma solo un carattere regolativo: si trattava di una «concessione» – rispetto al «consiglio per il meglio» della casta vedovanza – con la quale risolveva un problema pratico in base alla sua autorità apostolica.

In definitiva, con Petrà, possiamo concludere che:

è stata la disposizione apostolica di Paolo che, mediante l'accettazione di un «nomos» precristiano, ha conferito alla morte la capacità di dissolvere in qualche modo il matrimonio cristiano e a determinare così la prassi successiva della Chiesa, specie di quella occidentale. È certo che l'apostolo considera la conservazione della vedovanza come migliore dal punto di vista dell'economia cristiana, più coerente con una vita protesa all'incontro con Cristo e più conforme alla volontà originaria del Signore. Tuttavia, egli rinvia alla prassi preesistente come lecita possibilità, come minor bene⁸.

⁶ PIO XII, *Allocuzione del 16 settembre 1957*, AAS 49 (1957) 898-904, cit. in B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 154-155.

⁷ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 169.

⁸ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 226.

Ciò conferma che la riflessione sulle seconde nozze non è stata luogo di riflessione sulla consistenza escatologica dell'amore sponsale: «Paolo non dice nulla sull'effetto ontologico della morte del coniuge riguardo al vincolo coniugale; ne considera solo l'effetto sociale e giuridico»⁹. Le seconde nozze risultano una concessione, ma non implicano un giudizio sulla fine del vincolo, tantomeno sul senso di una sua permanenza nell'aldilà.

La duplicità di posizioni arriva fino ai giorni nostri, lasciando convivere le due prassi (spiritualità della vedovanza e seconde nozze dei vedovi), quasi senza avvertire la tensione tra i due poli. L'antropologia del '900 recupera il valore della persona e riporta in primo piano il valore dei legami, rifiutando che siano distrutti dalla morte. Anche il magistero riconosce che la morte cancella il vincolo canonico: i legami, però, non sono annullati ma trasformati.

Se con la morte di uno dei coniugi si spezza dolorosamente la «comunità» coniugale o familiare, non si spezza però la «comunione». [...] Si tratta perciò, di aiutare chi si trova nello stato di vedovanza e intende rimanervi a vivere nella convinzione che la morte, anziché distruggere i legami d'amore contratti con il matrimonio, li può perfezionare e rafforzare¹⁰.

La teologia del matrimonio diventa così un annuncio di speranza per le coppie, le famiglie e tutte le relazioni d'amore: i legami di sangue e di affetto non sono distrutti, ma trasfigurati nel regno di Dio.

In conclusione rimane attuale l'epilogo dell'analisi di Petrà:

Per tale motivo, si constata che oggi – dopo quasi duemila anni di storia cristiana – la vera novità riguardo a Paolo non consiste né in una più fondata consistenza della liceità delle seconde nozze vedovili (giacché non c'è), né nell'idea che il coniuge rimasto vedovo è libero di sposarsi perché non è più legato legalmente al coniuge defunto; consiste piuttosto nel fatto che oggi è ormai chiaro che la morte – per l'economia cristiana – non interrompe affatto il legame personale tra i coniugi cristiani: essa scioglie la consistenza giuridica del vincolo coniugale ma non scalfisce il legame intimo delle persone in Cristo¹¹.

Alla luce di questa frammentazione, almeno tra teologia e prassi, ci pare di poter raccogliere due piste di ricerca che possono stimolare un ap-

⁹ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 223.

¹⁰ *Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia*, 124-125.

¹¹ B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 222.

profondimento della questione: l'episodio biblico della discussione evangelica a proposito della vedova che ebbe sette mariti, e una ripresa più generale della natura del sacramento.

Anzitutto, la disputa tra Gesù e i Sadducei attorno alla legge del levirato (Lc 20,27-38; Mt 22,23-33; Mc 12,18-27) merita di essere approfondita – anche se spesso trascurata dai manuali – per affrontare l'ostacolo che vi si vede incluso. Il caso sottoposto a Gesù, infatti, risulta per certi aspetti coincidenti con la nostra preoccupazione. Dai dati esegetici risulta che quella polemica pretestuosa non intende precludere il discorso sul futuro escatologico degli sposi. Il caso, esasperato e paradossale, era finalizzato a sostenere la falsità della risurrezione in sé, non tanto a interpretare quella della coppia. Simmetricamente, la risposta di Gesù tende a tutelare quest'annuncio, senza entrare nelle vicende sponsali, accusando chi nega la risurrezione di non conoscere le Scritture né Dio e la sua potenza¹². Rispetto a tale verità, non entra in descrizioni dell'aldilà: al contrario, smonta il presupposto sotteso che immaginava la risurrezione come una semplice continuazione della vita terrena (che avrebbe implicato la poligamia). Gesù accentua la discontinuità e novità rispetto al presente, contro un immaginario quasi «fisicista» della risurrezione, ma non lo determina. Semplicemente sottolinea che non sarà «come qui sulla terra». Infatti, precisa che «non si sposteranno», non che «non saranno» più moglie e marito. Ossia che l'economia non continuerà come ora, non che i legami attuali non esisteranno più, perché nella risurrezione gli uomini saranno trasformati¹³. Con questo si inserisce nelle convinzioni dell'epoca, secondo cui gli angeli, essendo immortali, non avevano bisogno di procreare né, quindi, di sposarsi. La similitudine non ha intenti descrittivi, tantomeno può essere oggi addotta per fantasticare, ma si riconduce alla generazione: questa appartiene alla storia, dunque non ci sarà nell'eternità. Il vangelo, in ogni caso, non preclude affatto la persistenza dei legami amorosi nel paradiso. L'episodio insegna, oltretutto, che questo caso non può essere il punto di partenza della nostra riflessione, poiché sarebbe costringente per la ricerca, così come lo fu la

¹² Cf R. PESCH, *Il vangelo di Marco. Parte seconda*, Paideia, Brescia 1982, 353. «I sadducei credevano che i ruoli e i rapporti storici debbano essere gli stessi anche nell'aldilà»: S. GRASSO, *Vangelo di Marco*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2003, 302.

¹³ F.-J. NOCKE, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984, 61.

sua impostazione fin dai tempi di Gesù. Semmai va assunto come caso-limite che, coerentemente, diventa comprensibile alla luce di una riflessione globale previamente data.

Tale sfondo invita a recuperare l'altro contributo recente che proviene dalla sacramentaria fondamentale, ma spesso trascurata nella declinazione successiva: ossia la «dimensione escatologica dei sacramenti». Questi, infatti, vivono in una irriducibile tensione storica: sono memoria creativa del passato, presenza reale della salvezza e anticipazione del suo compimento futuro.

Ogni sacramento è, a suo modo, attesa e annuncio della manifestazione futura e della ripercussione cosmica dell'*éschaton* unico di Cristo nel mondo. I sacramenti ci afferrano nel nostro presente e c'inseriscono nell'avvenire¹⁴.

Proprio per questa costitutiva relatività essi prendono il loro valore, in quanto realmente attuano nell'oggi il progetto salvifico proclamato dal NT. Più precisamente, esigono «che si tenga presente il contenuto essenziale del disegno totale di Dio nella storia [...]: la divinizzazione della creatura umana e la trasfigurazione del cosmo». Ossia, «l'economia sacramentale sgorga interamente dal *mysterion* e ne è l'attuazione-attualizzazione nel tempo... non consiste semplicemente in un evento del passato: esso è un "oggi" di vibrante attualità»¹⁵.

Il sacramento realizza la salvezza nel presente, e così anticipa e prepara l'escatologia finale. D'altro canto, proprio per questo, rimane una struttura solo «storica» che, tendendo al suo compimento, invoca il proprio superamento.

Verrà un giorno in cui i sacramenti non avranno più ragione di essere: essi infatti, se sono simboli/segni di un «già» donato, sono nel contempo segni/simboli di un «non ancora» da raggiungere. Una volta che la realtà da essi significata sarà ormai pienamente svelata, non ci sarà più bisogno di essi. E di fatto nello stato di gloria non ci saranno più sacramenti¹⁶.

¹⁴ C. ROCCHETTA, *Teologia dei sacramenti*, 495. Cf G. MAZZANTI, *I sacramenti, simbolo e teologia*, EDB, Bologna 1997.

¹⁵ C. ROCCHETTA, *Teologia dei sacramenti*, 144-145.

¹⁶ C. ROCCHETTA, *Teologia dei sacramenti*, 495.

Quando «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28), quando il progetto sarà realizzato, non ci sarà bisogno delle forme di questa economia¹⁷.

Collocato nel *mysterion* divino, il sacramento trova la propria grandezza, in quanto attuazione reale della salvezza, ma anche tutta la sua relatività poiché tende al suo compimento.

Ha di sua natura un'essenza storica, contingente: è mediazione, dunque, verrà meno nell'immediatezza di Dio «tutto in tutti». Ciò, però, non significa che il venire meno della forma storica del legame implichi l'annullarsi del suo contenuto, ossia del vincolo amoroso intessuto tra Dio e l'uomo e degli uomini tra di loro.

Cosa resterà, dunque? Più precisamente, dopo la morte, che cosa resterà di noi e della nostra storia? La domanda non si esaurisce con la teologia sacramentaria, ma viene rilanciata all'escatologia.

III. CON LA MORTE CHE COSA MUORE? RIVERBERI DALL'ESCATOLOGIA

Interpellata direttamente dalle istanze lasciate aperte dal discorso sponsale, l'escatologia che cosa dice del destino dell'amore? Un sogno incompiuto? Uno slancio sincero ma destinato a franare di fronte al realismo della vita? Davvero «forte come la morte è l'amore» (Ct 8,6)?

Pur nel rinnovamento della ricerca teologica contemporanea, già si è constatata la mancanza di una riflessione specifica sull'esito dei legami umani. Tuttavia, alcuni dati possono almeno offrirci delle coordinate per interpretare la questione¹⁸.

La premessa fondamentale – mai sufficientemente ribadita – è il primato da ridare a quell'*eschatos* che è Gesù Cristo. Il cuore dell'escatologia cristiana non riguarda né una generica riflessione sul futuro della vita né, anzitutto, un discorso sull'uomo.

Non ha senso considerare le «cose ultime» se non partendo dalla prospettiva dell'«ultimo» o, ancora meglio, a partire da Gesù, l'«ultimo», dopo il quale

¹⁷ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna li creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova, 264. 391.

¹⁸ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Alcune questioni di escatologia (17 maggio 1979)», *EV* (1990) 1537-1545; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Alcune questioni di escatologia», in *EV*, vol. 6, EDB, Bologna 1983, 1528-1549.

non c'è da aspettare nessun altro (Mt 11,3; 1 Cor 15,45). [...] Gesù è l'evento escatologico alla luce del quale devono essere considerati tutti i contenuti della speranza cristiana¹⁹.

Tale criterio cristologico ha un duplice versante. Da un lato, esige che una riflessione autenticamente cristiana misuri le proprie affermazioni costantemente sulla persona di Cristo, «primizia di coloro che sono morti» (1 Cor 15,20), il quale «è la causa, l'origine e il modello della nostra risurrezione futura»²⁰. Secondo la nota tesi di Balthasar, nelle asserzioni escatologiche occorre passare dal «figurativo al cristologico», poiché solo nella glorificazione del Signore si comprende anche il destino reale dell'uomo²¹.

Dall'altro lato, invita la teologia a custodire una *docta ignorantia*, ossia quel criterio prudenziale che libera dalla pretesa di ingenue speculazioni come da ogni pruriginosa curiosità sul futuro²². Entro questo criterio ermeneutico, la glorificazione di Cristo non si limita a proclamare che la vita prosegue nel tempo, anche al di là dell'oscurità della morte, bensì ha la pretesa di rivelarne i tratti fondamentali²³. Tra questi, almeno tre dimensioni contribuiscono a inquadrare il futuro di ogni legame d'amore: *continuità, novità, compimento*.

In primo luogo, la risurrezione di Cristo implica l'annuncio della risurrezione anche dell'uomo: «Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti. Perché, se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti. Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti riceveranno la vita» (1 Cor 15,20-22; 1 Ts 4,14; Rm 8,11). C'è, dunque, una continuità della vita per ogni uomo. È insistentemente ribadito nei racconti delle apparizioni che

¹⁹ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, Piemme, Casale M. 1992, 149; A. NITROLA, *Escatologia*, Piemme, Casale M. 1998, 77.

²⁰ I. SANNA, *Chiamati per nome*, 387.

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, 44. Per una sintesi e uno sviluppo, G. MOIOLI, «Dal "De Novissimis" all'Escatologia», *ScC* 101 (1973) 553-576, ora in ID., *L'escatologico cristiano*, 199-226.

²² Cf L. LADARIA in *L'aldilà. Ha ancora senso parlarne?*, Paoline, Milano 2001.

²³ J. RATZINGER, *Escatologia: morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2005⁴; F.-J. Nocke, *Escatologia*, Queriniana, Brescia 1984; J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione: escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988; J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio: escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998.

confermano l'identità del Risorto con Gesù di Nazareth, il crocifisso (Lc 24,38-43).

Tale convinzione è approfondita dalla tradizione in particolare nella dottrina della risurrezione della carne. Il tema, oggetto di discussioni ancora in tempi recenti, al di là delle diverse interpretazioni, intende quantomeno veicolare un messaggio: l'identità della nostra persona. Non risorgerà un altro: saremo noi stessi. Il corpo, mediazione simbolica della nostra presenza nel mondo e luogo della comunione, è l'espressione della nostra «continuità personale» (Concilio Lateranense IV, DS 801).

Come il crocifisso risorto porta nella carne i segni della sua storia di amore condotta fino alla croce e ne svela l'esito, non sarà così per ciascuno? Ogni uomo e ogni donna rimarrà se stesso, carico dei segni della vita, con ciò che lo rende riconoscibile ed unico. Coerentemente, è pensabile che anche ogni storia d'amore autentica continui, non sia annullata dalla morte. Tantomeno Dio cancella il passato o spersonalizza le vicende: al contrario, la Grazia dà pieno compimento alla libertà dell'uomo. Non si prospetta un «resettaggio» dell'esistenza, un ricominciare da zero, come se nulla fosse stato.

Al proposito, ribadisce Ladaria: «Se la risurrezione di Gesù riguarda la sua intera umanità, nessun aspetto o dimensione del nostro essere può restare ai margini della salvezza. Anche noi dobbiamo partecipare alla gloria del Signore in modo completo»²⁴. Nuovamente – si noti – a partire da un'affermazione cristologica si argomenta anche la condizione antropologica: «Se il dominio di Cristo risorto è universale, anche la risurrezione deve raggiungere tutti in tutti gli aspetti del loro essere»²⁵, e non solo una parte.

Questa è la tutela che Dio garantisce a ciascuno; l'affermazione della risurrezione della carne custodisce il valore indissolubile di ogni storia e di ogni libertà. Come conclude G. Moioli: «È dogma di fede che i risorti hanno una vera corporeità umana, anzi la *propria corporeità*; e che sotto questo aspetto vi è continuità tra uomo che muore e uomo che risorge»²⁶. Certo non andrà inteso riduttivamente nella forma di un'identità «mate-

²⁴ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 155.

²⁵ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 156.

²⁶ G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994, 112.

riale». Attraverso gli sviluppi dell'antropologia contemporanea si potrà arricchire ulteriormente questa verità, nell'approfondimento di ciò che costituisce l'*identità personale*. È la persona che risorge e vive, con tutto ciò che è stata, ha fatto, vissuto, amato. Ogni tentativo di interpretare la condizione escatologica mette in questione l'identità stessa dell'uomo.

Tuttavia, la continuità non si riduce ad un semplice prolungamento della vita nel tempo, ad una sua estensione materiale o quantitativa; non si tratta di un prosieguo nell'identico dopo una parentesi, seppur tragica, come la morte. Sintetizza la Congregazione per la Dottrina della Fede:

Il cristiano deve tener fermi saldamente due punti essenziali: egli deve credere, da una parte, alla *continuità* fondamentale che esiste, per virtù dello Spirito Santo, tra la vita presente e la futura [...] ma, d'altra parte, il cristiano deve discernere la *rottura radicale* tra il presente ed il futuro in base al fatto che, al regime della fede, si sostituisce quello della piena luce: noi saremo col Cristo e «vedremo Dio» (1 Gv 3,2)²⁷.

Tale rottura si propone come correttivo di una pretesa continuità «materiale», tra il corpo terrestre e quello risorto. I vangeli per primi ripetutamente lo testimoniano del Risorto: «Gesù, dopo la risurrezione, era lo stesso e tuttavia diverso, tanto che gli apostoli, pur sapendo che egli era il Signore, al primo momento non lo riconobbero»²⁸. È di nuovo l'esperienza di Gesù a determinare i criteri della nostra argomentazione: come Lui, così noi saremo «*medesimi e tuttavia diversi*». Paolo ne parla diffusamente in 1Cor 15,31-50, chiarendo che non dobbiamo immaginare il compimento come un ritorno alla carne e al sangue corruttibili. Senza speculare con tentativi vani e fantasiosi sulle qualità della corporeità futura, possiamo ritenere che essa abbia una relazione con quella attuale, ma che ne è solo il germe iniziale: si semina nella corruzione, si risorge nell'incorruttibilità; c'è identità, eppure novità tra corpo terrestre e quello celeste (1 Cor 15,53).

Tra i vari aspetti possibili, una riflessione sul valore della *vita eterna* può aiutare a cogliere qualcosa di questa novità. Parlare di vita eterna teologicamente non indica una mera continuità nel tempo, come fosse un'estensione dell'esistenza all'infinito. Tale equivoco ingenuo «misura»

²⁷ CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Alcune questioni di escatologia», p. 29.

²⁸ I. SANNA, *Chiamati per nome*, 401-403.

la vita eterna come fosse solo il prolungamento materiale e quantitativo di quella presente. Alla luce di Cristo, invece, il passaggio dalla vita terrena a quella eterna è l'ingresso nella «vita di Dio», il solo «eterno»; non in una generica «esistenza infinita», bensì nella comunione trinitaria. Pertanto, non si tratta di un'estensione cronologica, semmai costituisce una questione teologica. Coerentemente, la vita eterna si riferisce non tanto alla quantità di tempo, ma alla sua qualità teologale, ossia alla vita trinitaria.

Precisamente questo passaggio conduce nel contenuto cristiano del *novum*: non si tratta solo di continuità, tantomeno di una novità data da un qualsiasi cambiamento descrivibile sulla scia del presente. Piuttosto si tratta del *compimento* della vicenda umana. Questo è il contenuto della promessa cristiana: l'*eschaton* sarà non un prolungamento del presente, pur con le debite differenze, bensì sarà l'attuazione piena e definitiva dell'umanità. Ma questo non è altro che il compimento dell'intero piano divino che Paolo definisce il «*mysterion*» salvifico (Ef 1,9-10; 3,3-6; 4,9; 6,19; Col 1,26-28. 2,2s; Rm 16,25), quella volontà di comunione del Dio-Trinità: che, nello Spirito, tutti gli uomini siano figli nel Figlio Gesù Cristo e fratelli tra di loro (Rm 8,28-30)²⁹.

Come si vede, il discorso escatologico riporta la riflessione sino alle origini, al cuore del progetto salvifico: un piano di comunione, in cui la relazione di amore di Dio con l'uomo e degli uomini tra di loro appare la dimensione costitutiva della persona. Se questo è il fondamento dell'uomo, coerentemente ne sarà il compimento: la realizzazione piena della comunione, ad immagine di quella Trinitaria, di un Dio perfettamente uno senza confusione di persone. Per questo le relazioni amorose tornano al centro della riflessione teologica. Se il progetto del Dio-Trinità è di comunione nell'amore, anzi se questa è la stessa natura divina (1Gv 4) e ha creato l'uomo per renderlo partecipe di questa esistenza, il *mysterion* trinitario illumina ad una profondità inattesa il sogno di eternità di coloro che si amano. Anzi, dichiara il valore di ogni autentico legame d'amore, che attua nella storia la comunione di Dio con l'umanità.

In questo ritorno alle radici del discorso teologico non ci si allontana dagli obiettivi della nostra ricerca, anzi si ritrova una significativa conver-

²⁹ Per una presentazione sintetica del senso del *mysterion* e il suo ruolo nell'antropologia cristiana, F. SCANZIANI, «Antropologia teologica», ScC 139/2 (2011) 205-218.

genza con la recente teologia sacramentaria che ha recuperato il nesso biblico tra la nozione di sacramento e la rivelazione del *mysterion* salvifico:

Il sacramento-rito è un evento trinitario che ripropone la totalità del *mysterion* eterno di Dio realizzato nella storia in Gesù Cristo e nel dono del suo Spirito, lo dispiega nella Chiesa e fa partecipare ad esso, nella prospettiva della riconduzione del creato e dell'umanità alla comunione con la Trinità, origine e termine di tutto³⁰.

In quanto si tratta di compimento dell'uomo e della storia, getta almeno una duplice luce sulle vicende presenti.

Anzitutto, i legami attuali sono un inizio, ma ancora germinale, del *mysterion* di comunione; ne sono l'anticipo reale, non la maturazione compiuta. Per quanto elevati, vivono sospesi nella tensione tra il «già» e il «non ancora». L'unità polare della teologia giovannea tra queste due coordinate della storia va mantenuta. Tale consapevolezza custodisce la serietà del presente: non è apparenza o esercizio transitorio, ma ciò che prepara e determina il futuro. Non è forse la serietà dell'esistenza tutelata dalla dottrina del giudizio; quella verità custodita dalla condanna della dottrina dell'apocatastasi, così come della ripetitività della reincarnazione. Percorsi diversi ma convergenti nel difendere il valore della storia: ogni attimo è un istante di eternità, rimane per sempre.

D'altro canto, poiché protesi verso una pienezza inattuabile ora, essa si promette come il superamento delle inevitabili imperfezioni dell'oggi. Incomprensioni, divisioni, diversità vissute come ostacolo: tutto ciò che appare ancora tenere distante il sogno di intimità sarà superato. Il desiderio di essere *una caro* non è un'utopia o una suggestiva iperbole, ma un segno dell'essere immagine di un Dio-Trinità e che si attuerà per Grazia, poiché «Dio sarà tutto in tutti». È un annuncio liberante e carico di speranza: il compimento supererà le incompletezze, l'attuazione integrerà le imperfezioni.

Non è già implicato nella risurrezione della carne, lì dove è presentata come un definitivo superamento dei limiti del corpo?

Senza cercare di determinare con vani tentativi fantasmagorici le qualità e le forme di tale corporeità adempiuta, possiamo dire che il corpo della risurrezione gloriosa sarà, sul piano cosmico, il segno della piena comunione raggiunta da ogni uomo in Cristo, con Dio, con i fratelli, con il mondo intero. In

³⁰ C. ROCCHETTA, *Teologia dei sacramenti*, 391-457: 393.

altri termini, si tratta del compimento del nostro corpo come piena possibilità di comunione con gli altri³¹.

Altrettanto, non è forse il senso della dottrina della purificazione/Purgatorio? Come ben ha ricordato R. Guardini esso non va inteso come un «inferno a tempo», ma come il progressivo entrare nella gloria³². Anzi, tale dinamismo accentua ancora di più il dono divino poiché, terminato il tempo della libertà, non sarà frutto degli sforzi umani, bensì solo dono di Grazia, ossia di quell'amore che unisce l'uomo a Dio e agli altri, nella *communio sanctorum*.

Con questo non pretendiamo di aver chiuso la questione, semmai di averla aperta, suggerendo alcuni dei tratti che la recente escatologia cristiana può dare come stimolo alla riflessione sul matrimonio e, in genere, sui legami amorosi.

IV. CONCLUSIONE: «... E DIO SARÀ TUTTO IN TUTTI»

Che ne sarà di noi? Del nostro amore e di ogni legame vissuto: sponsale, materno e paterno, filiale, fraterno o amicale?

L'antropologia cristiana con il suo annuncio sull'escatologia non ha la pretesa di svelare segreti o di assecondare pruriginose curiosità. Ha la forza dell'annuncio della risurrezione del Crocifisso: l'amore vissuto non si perde. Resta per sempre, nell'eternità del Dio trino. Forte di una convinzione: che il senso della vita, secondo il *mysterion* salvifico, è la comunione, più precisamente la chiamata di tutti gli uomini ad essere figli di Dio Padre, nel Figlio suo Gesù Cristo, e fratelli tra di loro, grazie a quello Spirito che, in Dio stesso, è l'amore!

Voluto da quel Dio che è Trinità, che è comunione in sé, e posto a «sua immagine e somiglianza» (Gn 1,26-28), proprio nella comunione amorosa l'uomo attua se stesso. È il compimento della sua identità relazionale: non solo con Dio, ma con tutti gli altri uomini. Le vie di attuazione dell'Amore restano molteplici: dai legami di sangue all'intimità sponsale, da quelli familiari a rapporti amicali sino alla fraternità universale. Ciascuno è ori-

³¹ L. LADARIA, *Introduzione all'antropologia teologica*, 157.

³² R. GUARDINI, *Le cose ultime. La dottrina cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la resurrezione, il giudizio e l'eternità*, Vita e Pensiero, Milano 1997.

ginale riverbero dell'infinita ricchezza dell'amore di Dio. Come scriveva Cipriano di Cartagine

la nostra patria non è che il paradiso. Là ci attende un gran numero di nostri cari, ci desiderano i nostri genitori, i fratelli, i figli in festosa e gioconda compagnia, sicuri ormai della propria felicità, ma ancora trepidanti per la nostra salvezza. Vederli, abbracciarli tutti: che gioia comune per loro e per noi! Che delizia in quel regno celeste non temere mai più la morte; e che felicità vivere in eterno³³.

Coerentemente J. Ratzinger ricorda che «La vita eterna non isola l'uomo, ma al contrario lo trae dall'isolamento per introdurlo nella vera unità con i fratelli e con l'intero creato in Dio»³⁴.

E similmente Moiola conclude: «la comunione immediata con la Trinità, nel Cristo, non è alternativa alla comunione tra i salvati: essa non assorbe, dunque, ma fonda la perfezione della comunione fraterna (agapica) e dei rapporti in cui si esprime»³⁵.

Su questa base antropologica, rischiarata da Cristo, si può dire qualcosa di sensato sul futuro dei nostri legami. Senza la pretesa fantasiosa di descriverli, ma solo nella speranza che essi saranno custoditi dal Dio-Trinità. Anzi, ancor di più: verranno portati al loro compimento. Così che il seme gettato nella storia sia autenticamente inizio di un cammino d'amore, che non si perde: anzi, che sarà purificato e portato a completezza. Per il vangelo non è un'utopia il sogno di essere *una caro* da parte degli sposi e, analogamente, il desiderio di comunione di chi ama, perché troverà il proprio compimento nell'essere uno della Trinità stessa. Solo questo realizza l'uomo: senza confusione né con Dio né con gli altri; lo rende pienamente se stesso perché realizza la sua umanità nell'Amore. Su questa base l'escatologia afferma la serietà del presente: ogni attimo è un frammento di eternità. Dio stesso lo custodisce per sempre.

Come ciò avviene? Non sta a noi modularne modi e tempi. Né pretendere di descrivere le infinite tonalità dell'amore. Ma come nella storia esso ha già toni differenti (sponsale, celibe, fraterno o amicale) così osiamo credere che la pienezza dell'Amore non cancellerà le differenze, ma por-

³³ Cit. in B. PETRÀ, *Il matrimonio può morire?*, 147.

³⁴ J. RATZINGER, *Escatologia: morte e vita eterna*, 171.

³⁵ G. MOIOLI, *L'escatologico cristiano*, 138.

terà a compimento le varie forme dell'amore, quali segni della molteplice ricchezza di Dio.

Questo è il buon annuncio dischiuso dal Crocifisso risorto.

Ora dunque rimangono queste tre cose: la fede, la speranza e la carità. Ma la più grande di tutte è la carità! (1 Cor 13,13).

15 novembre 2011

FRANCESCO SCANZIANI
Seminario Arcivescovile di Milano
Via Pio XI, 32
21040 Venegono Inf. (Va)