

## LA TRADIZIONE EBRAICO-CRISTIANA SULLE COSE ULTIME

La tradizione ebraico-cristiana si è impegnata nel discorso sul futuro del mondo e dell'umanità con una serie di scadenze e immagini che comprende: la morte del singolo e il suo *post-mortem*; i tempi ultimi dell'umanità dominati dalla comparsa dell'Uomo iniquo; la venuta in potenza e gloria del Cristo per la sconfitta del «mistero dell'iniquità» e per il raduno e la ricompensa degli eletti; la resurrezione della carne; il giudizio universale e la conflagrazione dei mondi; l'estremo duplice approdo, di morte o vita eterna<sup>1</sup>. Tutto questo discorso ha anche risvolti cosmici, ma ha al proprio centro l'essere umano e il suo destino, sia in chiave individuale-personale sia in chiave universale.

Qui sotto, il primo paragrafo presenterà il tardivo emergere in Israele della fede in una vita dopo la morte (§ 1), il collocarsi della credenza nella risurrezione al centro della fede cristiana (§ 2) e, infine, la necessità del discorso sulle ultime cose da una parte, e, dall'altra, la sua radicale inadeguatezza (§ 3).

### I. L'EVOLUZIONE DELLE CREDENZE EBRAICO-CRISTIANE CIRCA IL FUTURO DEL COSMO E DELL'ESSERE UMANO

#### *1. La concezione ebraico-cristiana della storia e del tempo*

L'uomo antico tende ad avvertire il tempo come ciclico<sup>2</sup>, essendo condizionato per la propria sopravvivenza dal ciclo agricolo delle stagioni, il quale è a sua volta condizionato dal ciclo astronomico del sole e della luna.

Secondo un filone del pensiero greco-romano la storia dell'umanità è storia di decadimento, e di involuzione. La testimonianza più antica è quella di Esiodo (inizio metà del sec. VII a.C. - *Le opere e i giorni* 109ss), seguito da Platone (427 - 347 a.C. - *Critia* 109b) in Grecia, e da Publio Ovidio Nasone (43 a.C. - 17 d.C. - *Le Metamorfosi* I, 89-90) fra i latini. Come è noto, Esiodo mette in successione cinque età: l'età dell'oro, l'età dell'argento, l'età del bronzo, l'età degli eroi, e l'età del ferro, - ognuna delle quali segna un regresso rispetto alla precedente. Al contrario, Democrito di Abdera (Tracia; 460 - 370 a.C.), seguito da Epicuro (341 - 269 a.C.) e da Lucrezio (99 - 55 a.C. - *De rerum natura* 925-1457), concepisce sostanzialmente la storia come conquista e progresso dell'umanità sotto la spinta del bisogno e della ragione.

Quanto alla tradizione ebraico-cristiana, essa concepisce la storia dell'umanità in termini di moto lineare in avanti, ma non in termini di progresso continuo e ininterrotto. Per la storiografia biblica infatti la storia è un succedersi di continui fallimenti e di nuovi inizi, ma non per merito del protagonismo umano, bensì per l'azione di Dio che ha sulle sue creature un progetto, sempre di nuovo rilanciato e che alla fine giungerà a realizzazione. In altri termini, l'infedeltà dell'uomo è vinta dalla fedeltà di Dio: dopo il peccato dei progenitori, di Caino, dei figli di Elohim, e di Babele con la sua torre, Dio farà ripartire il suo progetto con Abramo, e poi con Mosè e l'esodo, con la presa di possesso della Terra, con l'istituzione della monarchia e le promesse davidiche, con il

---

\* P. Università Urbaniana; P. Istituto Biblico, Roma.

<sup>1</sup> Per una panoramica sulle varie escatologie ebraico-cristiane e ambientali (mondo classico, apocalittica, escatologie neotestamentarie, gnosticismo, Padri della Chiesa) cf. *La fine dei tempi*, primo quaderno del 1999 della Rivista «Annali di Storia dell'Esegesi» (EDB Bologna).

<sup>2</sup> Cf. il classico M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*, Gallimard, Paris 194 (tr. it. *Il mito dell'eterno ritorno. Archetipi e ripetizione*, Borla, Roma 1999).

ritorno dall'esilio e la contrastata apertura universalistica all'ellenismo, e, infine, con il Cristo e con l'attesa del finale «giorno del Signore»<sup>3</sup>.

In secondo luogo la storia biblica è tensione contemporaneamente verso il passato fondante, sempre di nuovo celebrato e vissuto nel rito (basti pensare alla pasqua che è festa memoriale dell'esodo dall'Egitto), e verso il futuro del pieno compimento. In questo modo il passato non va allontanandosi e perdendosi ma, attualizzato ad ogni festa memoriale, è garanzia e promessa della pienezza escatologica. La condizione dell'uomo biblico, dunque, è quella del rematore, il quale tiene lo sguardo all'indietro, mentre con i colpi di remo spinge la barca e sé stesso in avanti, alla meta<sup>4</sup>.

In questo quadro sono per noi di particolare interesse il progressivo configurarsi della fede dell'uomo biblico nella sopravvivenza oltre la morte e la credenza nei due mondi, penultimo e ultimo<sup>5</sup>.

## 2. *Il configurarsi della fede nella sopravvivenza oltre la morte*

È anzitutto sorprendente che questa convinzione di fede sia emersa tanto tardi: molto più tardi, ad esempio, delle credenze egizie che, fra l'altro, avevano portato all'edificazione delle piramidi sepolcrali già due millenni addietro. La credenza nella vita oltre la morte ebbe due componenti: la fede nell'immortalità dell'anima<sup>6</sup> e la fede nella risurrezione del corpo.

La selezione di alcuni testi anticotestamentari aiuta a intravedere il trapasso che a questo riguardo è intervenuto negli ultimissimi secoli pre-cristiani. Si può cominciare con i salmi dello *Sheol*, testi in cui la morte e l'umbratile esistenza nel regno dei morti sono ancora fonte di rimpianto della vita, e di lamento per la lontananza di Dio e da Dio:

Nessuno fra i morti ti ricorda.  
Chi negli inferi (ebraico: *Sheol*)  
canta le tue lodi? (Salmo 6<sup>6</sup>).

A te grido, Signore (...):  
«Quale guadagno dalla mia morte,  
dalla mia discesa nella fossa?  
Potrà ringraziarti la polvere  
e proclamare la tua fedeltà?» (Salmo 30,9).

Non i morti lodano il Signore  
né quelli che scendono nel silenzio,  
ma noi benediciamo il Signore  
da ora e per sempre (Salmo 115,17-18).

---

<sup>3</sup> G. De Carlo, «In principio Dio credè...». *I nuovi inizi di Dio per l'uomo nell'Antico Testamento*, in «Parola Spirito e Vita» 66 (2012-2), pp. 15-38.

<sup>4</sup> Cf. Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1965, il quale a p. 129 nota che i termini ebraici *'ahar - 'aharit*, che significano «di dietro - posteriore», designano anche il futuro (l'autore cita Geremia 29,11: «un futuro [*'aharit*] pieno di speranza»), mentre il termine *qedem*, che significa «davanti», fra l'altro designa il passato (l'autore cita il Salmo 139,5).

<sup>5</sup> «Ultimo» in greco si dice *eschatos* per cui, con gli aggettivi neutri sostantivati *eschaton* (singolare) o *eschata* (plurale), si intendono le realtà ultime, e la disciplina teologica che ne tratta è l'escatologia.

<sup>6</sup> La credenza nell'immortalità dell'anima, per possibile influsso greco o egizio, si riscontra nel *Libro dei Vigilanti* che parla del castigo delle anime degli angeli peccatori (1Enoc 12-16), i «Vigilanti» appunto. Combattuta poi dal Qoèlet (3,18-21) e dal Siracide (14,16-19), l'immortalità dell'anima viene chiaramente affermata nel *Libro della Sapienza* (scritto tra il 50 a.C. e il 50 d.C.): «Le anime dei giusti sono nelle mani di Dio, nessun tormento li toccherà. Agli occhi degli stolti parve che morissero, la loro fine fu ritenuta una sciagura, la loro partenza da noi una rovina, ma essi sono nella pace. [...] la loro speranza resta piena d'immortalità (*athanasia*)» (3,1-4).

Il Salmo più esplicito, è il tetto Salmo 88, che si conclude con l'esclamazione: «Mi fanno compagnia solo le tenebre»:

Sono libero, ma tra i morti,  
come gli uccisi stesi nel sepolcro,  
dei quali non conservi più il ricordo,  
recisi dalla tua mano. [...]  
Compi forse prodigi per i morti?  
O si alzano le ombre a darti lode?  
Si narra forse la tua bontà nel sepolcro,  
la tua fedeltà nel regno della morte?  
Si conoscono forse nelle tenebre i tuoi prodigi,  
la tua giustizia nella terra dell'oblio? (Salmo 88,4.11-13).

Fra l'altro, queste premesse aiutano a comprendere come per l'Israelita il contatto con i cadaveri e con le tombe inducesse uno stato di impurità che precludeva l'avvicinarsi a Dio nel culto<sup>7</sup>.

In alcuni testi si parla bensì di uscita dalla tomba verso la vita, ma si tratta di una metafora per parlare della rinascita della nazione. Un primo testo è di Osea, profeta molto antico, attivo nel Regno d'Israele nell'VIII secolo a.C., e, molto più esplicito, il secondo testo è del profeta Ezechiele, profeta del tempo dell'esilio babilonese (VI secolo a.C.) ed esiliato lui stesso. Con la visione delle ossa aride che rivivono egli intende rianimare i compagni di deportazione, i quali si sentono un popolo morto e senza speranza:

Venite, ritorniamo al Signore.  
Egli ci ha straziati ed egli ci guarirà.  
Egli ci ha percossi ed egli ci fonderà.  
Dopo due giorni ci ridarà la vita  
e il terzo ci farà rialzare,  
e noi vivremo alla tua presenza (Osea 6,1-2).

Mi disse: «Figlio dell'uomo,  
queste ossa sono tutta la casa d'Israele.  
Ecco, essi vanno dicendo:  
"Le nostre ossa sono inaridite,  
la nostra speranza è svanita,  
noi siamo perduti"».  
Perciò profetizza e annuncia loro:  
«Così dice il Signore Dio:  
Ecco, io apro i vostri sepolcri,  
vi faccio uscire dalle vostre tombe, o popolo mio,  
e vi riconduco nella terra d'Israele» (cf. Ezechiele 37,1-14).

Un passo in avanti si trova nei cosiddetti canti del Servo di Adonay, nella cui misteriosa figura il Nuovo Testamento ha intravvisto una profezia del Cristo. Mentre in Gen 3,19 la morte era castigo per la trasgressione del comando divino, anzitutto la morte del Servo porterà alla guarigione e al perdono dei peccati del popolo e, in secondo luogo, la sua vicenda sfocerà nella vita:

Egli è stato trafitto per le nostre colpe,  
schiacciato per le nostre iniquità.  
Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui;  
per le sue piaghe noi siamo stati guariti [...].

---

<sup>7</sup> H.W. Wolff, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, (ed. or. *Anthropologie des Alten Testaments*, Kaiser, München 1973), pp. 133-146.

Fu eliminato dalla terra dei viventi,  
per la colpa del mio popolo fu percosso a morte.  
Gli si diede sepoltura con gli empi,  
con il ricco fu il suo tumulo,  
sebbene non avesse commesso violenza,  
né vi fosse inganno nella sua bocca.  
Ma al Signore è piaciuto prostrarlo con dolori.  
Quando offrirà se stesso in sacrificio di riparazione,  
vedrà una discendenza, vivrà a lungo ... (Isaia 53,5.8-10).

Sulla stessa linea si collocano i salmi che si possono chiamare «della fiducia», fiducia secondo la quale Dio riserva destini opposti a giusti e malvagi. L'orante del Salmo 73 ha provato sconforto di fronte al trionfo degli iniqui, ma poi, durante la visita al tempio, ha compreso come Dio in realtà sia giudice di giusti e ingiusti. Più che all'influsso di altre fedi o culture, qui la convinzione che l'iniquità e la morte non hanno l'ultima parola viene dalla riflessione antropologica e teologica<sup>8</sup>:

Invano dunque ho conservato puro il mio cuore,  
e ho lavato nell'innocenza le mie mani! [...]  
Riflettevo per comprendere questo  
ma fu una fatica ai miei occhi,  
finché non entrai nel santuario di Dio  
e compresi quale sarà la loro fine. [...]  
Mi guiderai secondo i tuoi disegni  
e poi mi accoglierai nella gloria. [...]  
Vengono meno la mia carne e il mio cuore,  
ma Dio è roccia del mio cuore,  
mia parte per sempre (Salmo 73,13.16-17.24.26).

Il salmista del Salmo 16 instaura la stessa contrapposizione tra gli idolatri che finiranno nelle pene, e quanti si affidano al Signore, che invece potranno incamminarsi sul sentiero della vita:

Moltiplicano le loro pene  
quelli che corrono dietro a un dio straniero.  
Io non spanderò le loro libagioni di sangue,  
né pronuncerò con le mie labbra i loro nomi [...].  
Io pongo sempre davanti a me il Signore,  
sta alla mia destra, non potrò vacillare.  
Per questo gioisce il mio cuore  
ed esulta la mia anima.  
Anche il mio corpo riposa al sicuro,  
perché non abbandonerai  
la mia vita negli inferi,  
né lascerai che il tuo fedele veda la fossa.  
Mi indicherai il sentiero della vita,  
gioia piena alla tua presenza,  
dolcezza senza fine alla tua destra (Salmo 16,4.8-11).

Infine l'autore del Salmo 49 contrappone la propria sorte a quella degli insensati che confidano in sé stessi e nella propria ricchezza: quanto ai primi, «il sepolcro sarà loro eterna dimora» (v. 12), - lui sarà invece riportato alla vita:

Come pecore sono destinati agli inferi,

---

<sup>8</sup> J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*. Edizione italiana a cura di C. Molari, (Teologia, saggi), Cittadella Editrice, Assisi, <sup>3</sup>1996, (ed. or. *Eschatologie. Tod und ewiges Leben*, Pustet, Regensburg 1977), p. 104.

sarà loro pastore la morte;  
scenderanno a precipizio nel sepolcro,  
svanirà di loro ogni traccia,  
gli inferi saranno la loro dimora.  
Certo, Dio riscatterà la mia vita,  
mi strapperà dalla mano degli inferi (Salmo 49,15-16).

In questi salmi «la certezza di essere eternamente uniti a Jhwh è più forte della minaccia della morte [...]. Non si tratta ancora di un chiaro messaggio escatologico, ma di una grande e feconda intuizione ‘mistica’, che esalta le prospettive della speranza in un futuro che è interamente nelle mani di Dio»<sup>9</sup>.

La convinzione netta secondo la quale il Dio Creatore richiamerà in vita chi gli è fedele si trova nella letteratura martirologica dell’epoca dei Maccabei (II sec. a.C.), tempo in cui ci si ribellò all’idea che quanti accettano di morire piuttosto che rinnegare la Legge di Dio abbiano un destino più infelice che i loro persecutori, come è detto a più riprese nel racconto del martirio della madre e dei suoi sette figli di cui parla il Secondo libro dei Maccabei<sup>10</sup>.

Giunto all’ultimo respiro,  
[il secondo figlio] disse:  
«Tu, o scellerato,  
ci elimini dalla vita presente,  
ma il re dell’universo,  
dopo che saremo morti per le sue leggi,  
ci risusciterà a vita nuova ed eterna» (2Maccabei 7,9).

[Il terzo] di[sse] dignitosamente:  
«Dal Cielo ho queste membra  
e per le sue leggi le disprezzo,  
perché da lui spero  
di riaverle di nuovo» (2Maccabei 7,11).

Ridotto in fin di vita, [il quarto figlio] diceva:  
«È preferibile morire per mano degli uomini,  
quando da Dio si ha la speranza di essere  
da lui di nuovo risuscitati» (2Maccabei 7,14).

[La madre diceva ai figli:]  
«Il Creatore dell’universo,  
che ha plasmato all’origine l’uomo  
e ha provveduto alla generazione di tutti,  
per la sua misericordia vi restituirà di nuovo  
il respiro e la vita,  
poiché voi ora per le sue leggi  
non vi preoccupate di voi stessi» (2Maccabei 7,23).

Infine, nel libro di Daniele la resurrezione è affermata in termini formali, molto vicini a quelli cui ha fatto ricorso la tradizione dei due millenni cristiani:

Molti di quelli che dormono nella regione della polvere  
si risveglieranno:

---

<sup>9</sup> G. Ancona, *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia <sup>3</sup>2013, p. 43 (con ampia bibliografia su tutti i temi escatologici).

<sup>10</sup> A motivare l’attesa della resurrezione non è dunque il dono di Dio ma il concetto di lui come giudice, che, secondo la giustizia retributiva, premia i buoni e destina i malvagi al castigo.

gli uni alla vita eterna  
e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna.  
I saggi risplenderanno  
come lo splendore del firmamento;  
coloro che avranno indotto molti alla giustizia  
risplenderanno come le stelle per sempre (Daniele 12,2-3)<sup>11</sup>.

### 3. La credenza nei due mondi e l'attesa della fine imminente

A partire dalla fede nella vita oltre la morte si giunse alla credenza nel mondo della resurrezione, il mondo ultimo, l'*eschaton* cosmico. Le testimonianze più nitide ed esplicite si incontrano nella letteratura apocalittica.

La letteratura apocalittica è letteratura di oppressi che però non si lasciano sopraffare dalla disperazione e invece ostinatamente si affidano a Dio, certi che egli farà valere i diritti del giusto e del suo popolo<sup>12</sup>. Da un lato si afferma che, per misteriosa permissione, questo mondo è da Dio lasciato in mano al «principe di questo mondo», di cui parlano anche i testi neotestamentari (Giovanni 12,31; 16,11). L'Apocalisse siriana di Baruc, ad esempio, dice che il mondo «è intriso di mali» (2Baruc 44,9) e la Prima lettera giovannea afferma: «Tutto il mondo sta in potere del Maligno - *Mundus totus in maligno positus est*» (1Gv 5,19). Dall'altro si afferma che «l'Altissimo ha fatto non una sola età, ma due - *Non fecit Altissimus unum saeculum sed duo*» (4Esdra 7,50), così che al mondo «intriso di mali» farà seguito un altro evo e un altro mondo:

Passa infatti tutto quanto è corruttibile,  
se ne va tutto quello che muore,  
e sarà dimenticato tutto il tempo di ora.  
Infatti si chiede quel che è futuro  
e speriamo in quel che viene dopo.  
V'è infatti un tempo che non passa,  
viene un momento che resterà per sempre  
e un mondo nuovo  
che non condurrà alla corruzione (2Baruc 44,9-13).

Questo mondo è lotta e lavoro per i giusti,  
in molta fatica,  
ma quello futuro sarà  
la corona in grande gloria (2Baruc 15,8).

Le due età si susseguiranno senza interruzione come Esaù e Giacobbe, il quale, uscendo dal seno materno, del gemello teneva il tallone:

Da Isacco nacquero Giacobbe ed Esaù,  
ma fin dall'inizio la mano di Giacobbe  
teneva il tallone di Esaù.  
La fine di questa epoca è Esaù  
e l'inizio della successiva è Giacobbe,  
perché l'inizio dell'uomo è la sua mano  
e il termine è il tallone (4Esdra 6,8-10).

---

<sup>11</sup> Su questo testo cf. lo *status quaestionis* di B. Marconcini, *Daniele*. Nuova versione, introduzione e commento (I libri biblici - Primo Testamento 5), Paoline, Milano 2004, p. 141, nota 19.

<sup>12</sup> D.S. Russell, *L'apocalittica giudaica (200 a.C. - 100 d.C.)*, Paideia, Brescia 1991 (ed. or. *The Method and Message of Jewish Apocalyptic - 200 BC - AD 100*, SCM Press, London<sup>3</sup>1980), p. 36.

«Il mondo nuovo dell'apocalittica prende le forme di una nuova gioiosa età dell'oro» e ad esso si giungerà non per evoluzione da questo mondo, ma attraverso una completa rottura<sup>13</sup>: sarà una novità assoluta. Il desiderio della liberazione, poi, è così forte che l'avvento del mondo ultimo è atteso, o presentato, come vicino. Anzi come imminente:

Poco manca all'avvento dei tempi:  
il secchio è vicino alla cisterna,  
la nave al porto,  
e la vita al compimento.  
Preparate le vostre anime  
affinché, dopo avere solcato il mare  
ed essere scesi dalla nave,  
riposiate (2Baruc 85,10-11).

Sotto questo punto di vista anche i grandi protagonisti della vicenda neotestamentaria, da Gesù a Paolo e Giovanni, sono apocalittici perché predicano l'esistenza di due mondi, la transitorietà di quello presente o penultimo, e l'avvento del nuovo.

## II. IL NUOVO TESTAMENTO E LA SVOLTA CRISTOLOGICA

### 1. *L'attesa del «giorno del Signore» e l'invito alla vigilanza*

Il credente neotestamentario esprime la sua attesa del mondo nuovo rielaborando una metafora del Trito-Isaia, profeta che nel difficile dopo-esilio voleva infondere speranza nella rinascita nazionale (Isaia 65,17 e 66,22). Scrivono l'autore della Seconda lettera di Pietro, e Giovanni dell'Apocalisse:

Noi infatti, secondo la sua promessa,  
aspettiamo *nuovi cieli e una terra nuova*,  
nei quali abita la giustizia (2Pietro 2,13).

E vidi un cielo nuovo e una terra nuova:  
il cielo e la terra di prima infatti erano scomparsi  
e il mare non c'era più (Apocalisse 21,1).

Anche nei testi neotestamentari affiorano talvolta affermazioni circa l'imminenza della grande svolta cosmica, ma più insistentemente essi parlano dell'ignoranza circa le scadenze della fine o, meglio, del «giorno del Signore»:

Il cielo e la terra passeranno  
ma le mie parole non passeranno.  
Quanto a quel *giorno* e a quell'ora,  
nessuno lo sa,  
né gli angeli del cielo né il Figlio,  
ma solo il Padre (Matteo 24,35-36 e paralleli).

Riguardo poi ai tempi e ai momenti,  
fratelli, non avete bisogno che ve ne scriva:  
infatti sapete bene che il *giorno del Signore*  
verrà come un ladro di notte (1Tessalonicesi 5,1-2).

Al posto dell'attesa in tempi ravvicinati dell'intervento di Dio subentra l'imperativo della vigilanza che è al centro di molte parabole evangeliche: da quella del padrone di casa che deve

---

<sup>13</sup> P. Arciprete, *Apocalittica, terrorismo e rivoluzione: radici religiose della violenza politica*, Città Nuova, Roma 2009, p. 182.

vegliare perché non sa l'ora in cui potrebbe essere visitato dal ladro (Matteo 24,42), a quella delle dieci ragazze del corteo nuziale fra le quali cinque sono vigilanti perché hanno portato le scorte di olio mentre cinque sono improvvide (Matteo 25,20), alla parabola del fico che a primavera mette le gemme invitando a saper cogliere i tempi della venuta (Matteo 24,32), alla parabola dell'usciera che deve essere pronto ad ogni ora per l'arrivo del padrone (Marco 15,33).

## 2. La resurrezione di Gesù come trapasso dall'eschaton all'eschatos

In quel troncone del giudaismo che poi diventerà il cristianesimo le novità maggiori riguardano la resurrezione<sup>14</sup> e possono essere così elencate:

(a) Nel cristianesimo la resurrezione si è trasferita dalla periferia al centro.

(b) Quando la resurrezione è usata come metafora, essa non parla più della rinascita nazionale ma della conversione e della rigenerazione battesimale.

(c) La resurrezione non è un evento unico ma è articolata cronologicamente e teologicamente in due eventi: la resurrezione di Gesù e quella dei credenti.

(d) Assolutamente centrale è la risurrezione di Gesù, perché fontale e fondante: uscendo dal sepolcro, a differenza di Lazzaro, egli non ritornò alla vita biologica ma entrò nel mondo della vita di Dio, e fu costituito prima pietra del mondo nuovo, inizio assoluto del mondo ultimo.

Fra l'altro è significativo che il Nuovo Testamento non faccia mai ricorso ai termini *eschaton* - *eschata*, al neutro, per indicare il mondo ultimo o le cose ultime, e che invece tre volte nell'Apocalisse di Giovanni il Cristo sia chiamato *eschatos*, al maschile, e cioè colui che è l'ultima realtà<sup>15</sup>. Ma oltre che «Ultimo», in binomio con «Primo» e «Principio», nell'Apocalisse di Giovanni il Cristo è definito anche con i titoli di «Omega» e «Fine»:

«Così parla il Primo e l'Ultimo» (Apocalisse 2,8).

«Io sono l'Alfa e l'Omega,  
il Primo e l'Ultimo  
il Principio e la Fine (to telos) (Apocalisse 22,13).

## 3. La resurrezione di Gesù e quella dei credenti

Paolo, che dedica al tema della resurrezione tutto il cap. 15 della Prima Lettera ai Corinzi, vi designa il Cristo come *aparchē*, “primizia”:

Il Cristo è risorto dai morti,  
primizia di coloro che sono morti (1Corinzi 15,20).

Poiché la primizia anticipa e annuncia tutto il raccolto che seguirà, il Cristo è seguito nella sua resurrezione da altri, e cioè dai credenti in lui. La successione da lui ai credenti, però, non è tanto questione di cronologia, ma di priorità causale. Paolo infatti prosegue affermando che i credenti risorgeranno non solo «come lui», ma «in forza (*dià*) di lui» (15,21) e in lui (*en autōi* - v. 22), il quale dunque è principio attivo di resurrezione, vivificatore di morti. Ed è per questo che Paolo può chiudere la sua lunga trattazione con un grido di vittoria sulla morte, esclamando: «Dov'è o morte la tua vittoria?» (1Corinzi 15,54).

## 4. La questione del tempo intermedio e il “grande domino”

---

<sup>14</sup> Cf. N.T. Wright, *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006, (ed. or. *The Resurrection of the Son of God*, SPCK, London 2003), p. 525, e soprattutto pp. 555-558.

<sup>15</sup> Cf. J. Danielou, *Christologie et eschatologie*: in A. Grillmeier - H. Bacht (edd.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, vol. 3: *Chalkedon heute*, Echter, Würzburg 1954, p. 275: «L'étude de l'eschatologie nous a conduit à la christologie. Il nous est apparu que le terme de cet développement n'était pas un événement, mais une personne. Ainsi avons-nous passé de l'eschaton à l'eschatos»



Per superare il dualismo platonico-aristotelico di «corpo» e «anima» secondo cui, alla morte, corpo e anima si separerebbero e resterebbero separati fino al giorno del giudizio, nel Novecento si negò il tempo intermedio tra morte e giudizio affermando che la resurrezione del credente avviene alla sua morte, perché chi muore esce dal flusso del tempo ed entra nell'eterno di Dio<sup>16</sup>.

Si abbandonava così l'interpretazione che pure affondava le sue radici nel linguaggio della letteratura apocalittica, del Nuovo Testamento e dei testi e della prassi della liturgia. Basti ricordare la pratica delle Messe di suffragio per i defunti, e, dettaglio minuscolo ma significativo, la breve preghiera del *Requiem aeternam* che deriva non da scritti cristiani ma dall'Apocalisse (giudaica) di 4Esdra (3,34-35)<sup>17</sup>, senza dire poi che il Messale Romano prega «per coloro che ci hanno preceduto nel segno della fede e dormono il sonno della pace».

J. Ratzinger, nel suo lungo paragrafo al riguardo, si basa sul fatto che, se si risorge alla propria morte, tutto è smaterializzato<sup>18</sup>, mentre Paolo parla del corpo come destinato alla resurrezione (1Corinzi 6) e si chiede «con quale corpo si risorgerà» (1Corinzi 15). Bisogna dunque restare fedeli, come fa Paolo, alla corporeità e alla cosmicità. Infatti noi viviamo in inevitabile interazione sia con il cosmo sia con gli altri, e siamo coinvolti in una rete di condizionamenti sia passivi che attivi: siamo protagonisti in un grande «gioco del domino» per cui, dopo la nostra morte, si prolungheranno indefinitamente gli effetti delle nostre scelte e delle nostre azioni<sup>19</sup>.

Passivamente la geografia fisica che ci circonda ci segna nel nostro vivere, pensare, parlare, e il rapporto sociale ci plasma attraverso il corpo che è lo strumento delle relazioni e del dialogo con gli altri. Attivamente - come J. Ratzinger chiede ai negatori del tempo intermedio -, «Può un uomo essere considerato già del tutto finito e la sua storia conclusa fintanto che per causa sua si sta ancora soffrendo, fintanto che una colpa commessa da lui continua a ripercuotersi in terra, a far soffrire degli uomini?», e «Come potrebbe una madre essere completamente, infinitamente felice fintanto che uno dei suoi figli sta soffrendo?». Insieme con una lunga tradizione, Ratzinger può dunque parlare di immortalità dell'anima e di tempo intermedio, affermando che «benché nella morte la vita dell'uomo sia decisa, in quanto ora egli viene giudicato (...), tuttavia il suo posto definitivo potrà essergli assegnato soltanto allorquando (...) l'intera storia sarà vissuta e sofferta fino in fondo»<sup>20</sup>. Dopotutto - si può aggiungere - il «salvare l'anima» del catechismo e del linguaggio colloquiale, se è inteso come questione strettamente personale, diventa espressione sgradevole di spiritualismo e di irresponsabile individualismo.

Sviluppando il tema della resurrezione «del corpo», Paolo afferma che si risorge con un «*sōma pneumatikon* - corpo "spirituale"», dove l'aggettivo *pneumatikon* significa «trasformato dallo Spirito (*pneuma*) di Dio». Paolo prepara l'affermazione con l'immagine del chicco che si semina. Il seme messo sottoterra è in continuità con il filo d'erba che da esso germina, ma, contemporaneamente, è altra cosa (1Corinzi 15,37-38). E allora Paolo descrive la trasformazione

---

<sup>16</sup> J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, cit., pp. 119 e 122, dopo aver fatto un accenno a Lutero (p. 133), cita Carl Stange (1870-1959), Adolf Schlatter (1852-1938), Paul Althaus (1922), e Gisbert Greshake (1972).

<sup>17</sup> Lo stato delle anime dei defunti è presentato come «sonno» o riposo anche in 1Enoc 22, Apocalisse 6,11 e 14,13.

<sup>18</sup> J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, cit., p. 174.

<sup>19</sup> Quanto al (fuoco) purgatorio, G. Ancona, *Escatologia cristiana*, cit., p. 335, illustra la «annosa questione tra greci e latini»: «La tradizione teologica ortodossa intende la purificazione ultraterrena come il dinamismo proprio dell'intero processo di divinizzazione del credente. Lo sviluppo della piena ed escatologica conformazione dell'uomo all'immagine di Dio comprende, cioè, tutto un processo di maturazione, di natura purificatoria, in cui le preghiere e i suffragi della chiesa trovano la loro ragionevole funzione. Si tratta di un positivo processo mistico, che sembra escludere l'aspetto penale e doloroso. La tradizione teologica latina, invece, mette l'accento sulla dimensione espiativo-sofferente. Pertanto la purificazione viene concepita in termini di compiuta rimozione di tutti i residui del peccato commesso dall'uomo lungo il corso della sua esistenza, sì da consentire la perfetta comunione con Cristo e fratelli».

<sup>20</sup> J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, cit., p. 197 (prima citazione), p. 198 (seconda citazione), p. 200 (terza citazione).

del corpo scrivendo: «... è seminato nella corruzione, risorge nell'incorruttibilità. È seminato nella miseria, risorge nella gloria. È seminato nella debolezza, risorge nella potenza. È seminato corpo animale, risorge corpo spirituale» (vv. 42-44).

Altrove, Paolo si contrappone ai Corinzi che equiparavano da una parte il rapporto tra cibo e apparato digerente (tutti e due moralmente neutri perché tutti e due destinati a essere distrutti) e, dall'altra, il rapporto tra corpo e prostituzione, concludendone che, con il corpo, «tutto è lecito». Per Paolo invece il corpo non può essere destinato al rapporto con prostitute, essendo destinato al Signore e alla resurrezione (1Corinzi 6,12-20)<sup>21</sup>: e questo perché, strumento delle nostre relazioni, non può essere moralmente indifferente.

### 5. Prospettiva trinitaria dell'oeconomia salutis

Si può aggiungere di passaggio che l'escatologia cristiana non si esaurisce nella cristologia. Lo dice il fatto che, per esempio, a proposito della resurrezione di Gesù i testi neotestamentari alternano tre soggetti: «Il Cristo è risorto», «Dio lo ha fatto risorgere», «Lo Spirito di Dio lo ha fatto risorgere»:

Il Signore è risorto (*ēgerthē*)  
ed è apparso a Simone (Luca 24,34).

«... per mano di pagani  
l'avete crocifisso e l'avete ucciso,  
ma Dio lo ha risuscitato (*anestēsen*)» (Atti 2,23-24).

Se lo Spirito di Dio,  
che ha risuscitato (*egeirantos*) Gesù dai morti,  
abita in voi,  
colui che ha risuscitato il Cristo dai morti  
darà la vita anche ai vostri corpi mortali  
per mezzo del suo Spirito che abita in voi (Romani 8,11).

La vicenda pasquale del Cristo, dunque, si integra nella *oeconomia salutis* trinitaria, in quanto egli realizza il disegno del Padre di «*instaurare omnia in Christo*» (Efesini 1,10) con la forza dello Spirito (Romani 8).

## III. IMMAGINI BIBLICHE DELL'ESCHATONE E LINGUAGGIO

### 1. Le immagini più frequenti della fine e la regola d'oro

Le immagini con cui ci rappresentiamo l'*eschaton* e di cui ci serviamo per parlarne provengono spesso dalle tre cantiche dantesche, dalla cappella di san Brizio del Duomo di Orvieto, o dal giudizio universale affrescato dal Buonarroti nella Sistina. Ma molte di esse, a loro volta, provengono dai testi biblici, e sono molte e tra loro non conciliabili o, perlomeno, non sovrapponibili, ed è inevitabile concludere che sono relative e complementari.

Alcune sono formulate in termini cosmici, come quella dei «cieli nuovi e terra nuova», della conflagrazione dei mondi, o del «paradiso», termine di origine persiana che è presente nel NT soltanto tre volte (Luca 23,43; 2Corinzi 12,4; Apocalisse 2,7). Il termine ricorre persino in Senofonte, per ben quattro volte, anche se nel significato di «parco, recinto»<sup>22</sup>, e deve parlare di un luogo sereno, non soggetto al trascorrere del tempo e caratterizzato da pace e felicità. Altre

---

<sup>21</sup> C.K. Barrett, *La prima lettera ai Corinti. Testo e Commento*, EDB Bologna 1979 (ed. or. *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, Black, London 1971<sup>2</sup>), 189: «È proprio perché il *sōma* non si estinguerà, ma sarà resuscitato, che l'uomo deve evitare di usarlo per la fornicazione».

<sup>22</sup> Senofonte, *Anabasis* 1,2,7; 2,4,14; *Cyropaedia* 1,3,14; *Hellenica* 4,1,15.

immagini cosmiche sono quelle del fuoco, dello stagno di fuoco e zolfo, della geenna anch'essa con il suo fuoco inestinguibile, e poi quella del verme, e delle tenebre esteriori accompagnate dallo stridore dei denti... Basti citare il discorso apocalittico di Gesù sulla fine e il testo di 2Pietro che è il più colorito nel descrivere il rogo finale del cosmo:

Il sole si oscurerà,  
la luna non darà più la sua luce,  
gli astri cadranno dal cielo  
e le potenze del cielo saranno sconvolte (Matteo 24,29 e paralleli).

I cieli spariranno in un grande boato,  
gli elementi, consumati dal calore,  
si dissolveranno e la terra, con tutte le sue opere,  
sarà distrutta [...].

Affrettate la venuta del giorno di Dio,  
nel quale i cieli in fiamme si dissolveranno  
e gli elementi incendiati fonderanno!  
Noi infatti, secondo la sua promessa,  
aspettiamo *nuovi cieli e una terra nuova*,  
nei quali abita la giustizia (2Pietro 3,10.12-13).

Ma la speranza cristiana ama allontanarsi da questa escatologia di derivazione giudaica profetico-apocalittica<sup>23</sup>. Come si è intravisto, al centro dell'escatologia c'è ormai la persona del Cristo Risorto. Lo dice, per tutti, il «ricapitolare ogni cosa in Cristo» di Efesini 1,10 (ma cf. anche Colossesi 1,15-20) che ha ispirato la teologia di molti Padri della Chiesa, primo fra tutti Ireneo di Lione, e poi molti teologi anche moderni come Teilhard de Chardin<sup>24</sup>, e il Papa Pio XI, che ne fece il suo motto pontificale:

... facendoci conoscere  
il mistero della sua volontà,  
secondo la benevolenza  
che si era proposto  
per il governo della pienezza dei tempi:  
ricondere al Cristo, unico capo, tutte le cose,  
(*instaurare omnia in Christo*),  
quelle nei cieli e quelle sulla terra (Efesini 1,9-10).

È piaciuto infatti a Dio  
che abiti in lui tutta la pienezza  
e che per mezzo di lui e in vista di lui  
siano riconciliate tutte le cose,  
avendo pacificato con il sangue della sua croce  
sia le cose che stanno sulla terra,  
sia quelle che stanno nei cieli (Colossesi 1,19-20).

---

<sup>23</sup> E. Adams, *The Stars will Fall from Heaven. Cosmic Catastrophe in the New Testament and its World*, T and T Clark, London - New York 2007, sostiene che davvero il cosmo sarà distrutto secondo la «catastrophic expectation» di cui parlano Marco 13,24-27 e paralleli; Ebrei 12,25-29; 2Pietro 3,5-13; e Apocalisse di Giovanni 6,12-17. J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, cit., p. 176, scrive invece: «Gli elementi figurativi usati nel Nuovo Testamento non debbono essere valutati ingenuamente come dirette affermazioni oggettive».

<sup>24</sup> Cf. la famosa epigrafe di Teilhard de Chardin, in *Comment je crois*, Seuil, Paris, 1969, p. 117: «Je crois que l'Univers est une Évolution. Je crois que l'Évolution va vers l'Esprit. Je crois que l'Esprit s'achève en du Personnel. Je crois que le Personnel suprême est le Christ-Universel».

È bene dunque esplicitare che regola d'oro della escatologia cristiana è: de-cosmologizzare e cristologizzare<sup>25</sup>. Anche l'immagine e il vocabolario del «Regno di Dio» non devono far pensare in termini spaziali, anzitutto perché «regno di Dio» non è da intendere come «reame» bensì come «governo» giusto e misericordioso di Dio, «signoria» di Dio sulla storia umana e cosmica. In secondo luogo perché anche il vocabolario del regno è da cristologizzare. Gesù infatti identificava il regno di Dio con la sua persona quando diceva: «Se con il dito di Dio io caccio i demoni [e la loro signoria], allora il regno di Dio è fra voi» (Luca 11,20). Si può anche citare un famoso detto attribuito a Gesù ma assente dagli scritti canonici il quale recita: «Chi è vicino a me è vicino al fuoco. Chi è lontano da me è lontano dal regno» (Vangelo copto di Tommaso 82). Ma è poi da citare Origene di Alessandria che a più riprese ha definito Gesù come l'«*auto-basilèia*», e cioè «il Regno in persona»<sup>26</sup>.

L'escatologia va dunque espressa non in termini di luoghi di orrore indescrivibile o di gioia infinita, ma in termini di relazioni di infinito orrore o di infinito gaudio. L'escatologia è l'apoteosi della relazione<sup>27</sup>.

## 2. L'eterna relazione e il complemento di lontananza o di compagnia

La relazione espressa nelle immagini escatologiche neotestamentarie è anzitutto quella della città che si trova nella Epistola agli Ebrei (12,22) ma poi soprattutto nel gran finale dell'Apocalisse di Giovanni (cap. 21 - 22). Ed è significativo che, mentre nel fine-settimana noi fuggiamo dalla città, dal suo caos e dalle sue tensioni, l'Apocalisse ci invita ad essa come nostra meta, quale luogo delle relazioni, delle relazioni risanate, che vivono di scambio, di dialogo e di arricchimento vicendevole<sup>28</sup>. La nuova Gerusalemme di Apocalisse 21 - 22, poi, scende «dal cielo, da Dio», e Dio e il Cristo-Agnello sono sua luce e suo tempio. Ma essa è anche contributo dei popoli che muoveranno verso di essa portando ognuno le proprie ricchezze di civiltà, di arte, di fede:

La città non ha bisogno della luce del sole,  
né della luce della luna:  
la gloria di Dio la illumina  
e la sua lampada è l'Agnello.  
Le nazioni cammineranno alla sua luce,  
e i re della terra a lei porteranno il loro splendore.  
Le sue porte non si chiuderanno mai durante il giorno,  
perché non vi sarà più notte.  
E porteranno a lei la gloria e l'onore delle nazioni (Apocalisse 21,23-26).

La città escatologica sarà un luogo non disarticolato, ma disposto armonicamente attorno a un centro. Centro e vertice sarà il trono di Dio e del Cristo mentre, attorno a quel trono, i servi di Dio riconosceranno adoranti la signoria divina e saranno fratelli nella dignità regale (cf. 1,9):

---

<sup>25</sup> J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, p. 243: «Il "cielo" è (...) determinato dalla cristologia. Esso non è un luogo senza storia, "dove" si giunge (...). L'uomo è in cielo quando e nella misura in cui è con Cristo e trova quindi il luogo del suo essere uomo nell'essere di Dio. Per cui il cielo è primariamente una realtà personale, che rimane per sempre improntata dalla sua origine storica, cioè dal mistero pasquale della Morte e della Resurrezione. Da questo centro cristologico si possono derivare tutte le altre componenti del cielo definite tali dalla tradizione».

<sup>26</sup> Origene, *Commentarius in Matthaëum*, PG 13, 1197.B.

<sup>27</sup> Non è esclusa neanche la relazione dell'uomo con il cosmo perché cosmo e uomo restano sempre e comunque legati, come fra gli altri dice J. Moltmann, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 1998 (ed. or. *Das Kommen Gottes. Christliche Eschatologie*, Mohn, Gütersloh 1995), p. 285: «Un'escatologia cristiana che non si dilatasse fino a diventare escatologia cosmica rimarrebbe una soteriologia gnostica che prospetta non la redenzione del mondo, bensì una redenzione dal mondo: non la redenzione del corpo, ma una redenzione dell'anima dal corpo». Lo stesso autore aggiunge: «Gli esseri umani non sono destinati a divenire angeli, la cui patria è il cielo e che sulla terra si sentono come in terra straniera: il loro futuro escatologico è un futuro umano e terreno».

<sup>28</sup> Cf. C.M. Martini, *Verso Gerusalemme*, Feltrinelli, Milano 2002, p. 17-24.

Nella città vi sarà il trono di Dio e dell'Agnello:  
i suoi servi lo adoreranno;  
vedranno il suo volto  
e porteranno il suo nome sulla fronte [...].  
E regneranno nei secoli dei secoli (Apocalisse 22,3-5).

Anche quello che popolarmente si chiama «inferno» sarà «relazione», ma relazione di estraneità e di gelida, eterna lontananza, che eternizzerà la lontananza scelta e vissuta nella vita e nella storia:

«Via, *lontano da me*, maledetti nel fuoco eterno [...],  
perché ho avuto fame  
e voi non mi avete dato da mangiare ...» (cf. Matteo 25,41-46).

Resta così che il complemento di compagnia, elemento umile e perfino banale della nostra grammatica, nel linguaggio biblico ha il compito di esprimere la beatitudine senza fine. L'anelito all'eternità di Paolo, ad esempio, è quello di «essere con il Cristo», ed è per questo che il paradiso sarà l'essere per sempre con lui, come disse Gesù al ladrone pentito, e come dice ancora Paolo ai Tessalonicesi che si interrogavano riguardo a chi muore prima della *parusia* :

Ho il desiderio di lasciare questa vita  
per *essere con* Cristo (Filippesi 1,23).

«Oggi *sarai con me* nel paradiso» (Luca 23,43).

... e così per sempre  
*saremo con* il Signore (1 Tessalonicesi 4,17).

Si può aggiungere che nella tradizione ebraico-cristiana il complemento di compagnia ha fornito una delle più suggestive definizioni di Dio. Cominciò il profeta Isaia coniando il nome ebraico di «*Immanuel* - Con Noi Dio» (Isaia 7,14; 8,8), e poi, sulla sua scia, l'evangelista Matteo attribuì al Gesù nascituro un nome che esprimesse l'avvicinarsi di Dio all'umanità:

«Giuseppe, figlio di Davide,  
non temere di prendere con te Maria, tua sposa.  
Infatti il bambino che è generato in lei viene dallo Spirito Santo;  
ella darà alla luce un figlio e tu lo chiamerai Gesù:  
egli infatti salverà il suo popolo dai suoi peccati».  
Tutto questo è avvenuto perché si compisse  
ciò che era stato detto dal Signore per mezzo del profeta:  
Ecco, la vergine concepirà e darà alla luce un figlio:  
a lui sarà dato il nome di *Emmanuele*,  
che significa *Dio con noi* (Matteo 1,20-23).

La dolce definizione di «Dio con noi» riaffiora da ultimo nell'Apocalisse dove il complemento di compagnia torna e si fa metafora nell'immagine del beduino che ospita sotto la sua tenda colui o coloro che vagano nel deserto, avvolti dalla vampa del sole e bruciati dalla sete:

[Dio] stenderà la sua tenda sopra di loro.  
Non avranno più fame né avranno più sete,  
non li colpirà il sole né arsura alcuna (Apocalisse 7,15-16).

Ecco la tenda di Dio con gli uomini!  
Egli abiterà con loro  
ed essi saranno suoi popoli  
ed egli sarà «*il Dio con loro*», il loro Dio.  
E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi

e non vi sarà più la morte  
né lutto né lamento né affanno,  
perché le cose di prima sono passate (Apocalisse 21,3-4).

Infine, l'immagine ultima dell'Apocalisse e di tutta la Bibbia porta al vertice il complemento di compagnia nel dialogo di desiderio e d'amore tra Sposo e Sposa:

Lo Spirito e la sposa dicono: «Vieni!».  
E chi ascolta, ripeta: «Vieni!».  
Chi ha sete, venga;  
chi vuole, prenda gratuitamente l'acqua della vita.  
Colui che attesta queste cose dice:  
«Sì, vengo presto!».  
Amen. Vieni, Signore Gesù (Apocalisse 22,17.20).

Alla fine dunque non ci sarà più spazio cosmico o tempo, ma ci sarà la Relazione.

### 3. «Quand'ero bambino parlavo da bambino»

Noi siamo necessitati a parlare del nostro futuro, perché ne va di noi stessi, ma non abbiamo gli strumenti adeguati per farlo: anche perché, come è lapalissiano, circa tutto ciò che riguarda il nostro dopo-morte è per noi indisponibile qualsiasi umana esperienza<sup>29</sup>. Se poi anche l'avessimo, essa sarebbe appunto inesprimibile. Lo ha detto Paolo di Tarso che, nelle sue lettere, si rivela particolarmente sensibile al problema del linguaggio circa le cose ultime:

Egli è anzitutto consapevole che «ora camminiamo nella fede *non nella visione*» (2Corinzi 5,6-7), e che l'esperienza straordinaria del paradiso da lui avuta è impronunciabile ed ineffabile. Per dirlo egli fa ricorso a un raffinato ossimoro parlando di «*a-rrheta rhēmata*», dove fra l'altro c'è l'assillabazione della radice «rhe» (presente nei termini che riguardano il parlare: «*retore, retorica, oratore*»). In italiano l'ossimoro e l'assillabazione si possono rendere alla meno-peggio con «detti indicibili»:

So che un uomo, in Cristo, quattordici anni fa  
(se con il corpo o fuori del corpo non lo so, lo sa Dio)  
fu rapito fino al terzo cielo.  
E so che quest'uomo  
(se con il corpo o senza corpo non lo so, lo sa Dio)  
fu rapito in paradiso  
e udì parole indicibili (*arrheta rhēmata*)  
che non è lecito<sup>30</sup> ad alcuno pronunciare (2Corinzi 12,3-4).

Paolo è poi consapevole che ora noi abbiamo percezione mediata e confusa di ciò che sarà nel nostro *eschaton*. «Ora - dice Paolo - vediamo come in uno specchio», e quel «Come in uno specchio» evoca gli specchi antichi che, ottenuti battendo il metallo, davano immagini confuse e deformate:

Adesso noi vediamo in modo confuso,  
come in uno specchio (*per speculum in enigmate*).

---

<sup>29</sup> J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna*, cit., pp. 172-173, dopo aver parlato di realtà «del tutto inconoscibile», afferma che si deve essere «ben consci dei limiti delle nostre informazioni» e che «il messaggio della fede non ha lo scopo di alimentare una pura curiosità (...). Esso non intende intrattenere, ma orientare. Per cui l'al di là si apre soltanto fin dove serve all'orientamento nell'al di qua».

<sup>30</sup> L'espressione greca *ouk exestin* di Paolo si può bensì rendere con «non è lecito» (versioni C.E.I.), ma si adatta di più al contesto, ed è ugualmente legittima e corretta, la traduzione «non è possibile».

Allora invece vedremo faccia a faccia (1Corinzi 13,12).

Paolo, infine, è consapevole che, nel parlare dell'*eschaton*, noi siamo come l'infante: il termine latino (*in-fans*) e il termine greco usato da Paolo (*nēpios*) significano «senza favella». Non avendo ancora l'uso della favella, il *nēpios* si esprime per monosillabi, emettendo le consonanti più facili, le labiali e le dentali, ed accompagnandoli con la «a», a sua volta la vocale più facile, così che passa tutto il tempo a balbettare «ma» «ba». Scrive Paolo: «Quand'ero bambino (*nēpios*), parlavo da bambino, pensavo da bambino, ragionavo da bambino» (1Corinzi 13,2). Poi l'infante va verso l'adolescenza e l'età matura - dice Paolo -, e il suo linguaggio si evolve: «Divenuto uomo, ho eliminato ciò che è da bambino». E allora, senza soluzione di continuità, i primi monosillabi dell'infante, diventano «mamma-madre», «babbo-padre», ed entrano a far parte della comunicazione verbale adulta.

I primi monosillabi dell'infante, dunque, se è vero che sono inadeguati a confronto con i discorsi dell'adulto, sono però propedeutici al futuro, e sono gravidi di esso. Così è anche il nostro presente linguaggio circa le ultime cose: inadeguato ma non illusorio. Oltrepassata la soglia, infatti, non vedremo più *per speculum in enigmate*, ma -dice Paolo- «vedremo faccia a faccia - *Tunc autem facie ad faciem*» (1Corinzi 13,13).