

La *parusia* come compimento dell'evento Gesù Cristo*

Giovanni Ancona

Pontificia Università Lateranense (Roma)

Con il termine *parusia* (dal verbo greco *páreimi*, che esprime il significato dell'essere presente o di venuta), le fonti bibliche neotestamentarie annunciano la escatologica manifestazione gloriosa di Gesù Cristo, il quale porterà a compimento la storia umana.

Accanto all'espressione *parusia*, il Nuovo Testamento utilizza altre categorie ad essa strettamente collegate come *giorno del Signore*¹, *epifania*, *apocalisse*, *manifestazione*, che permettono di cogliere particolari sfumature all'interno della significativa ricchezza contenutistica veicolata dal nostro termine².

Nella storia della riflessione cristiana, l'idea di *parusia* non ha ricevuto una costante attenzione, ma nel contesto del rinnovamento dell'escatologia, che da tempo caratterizza la teologia, essa viene ampiamente considerata ed è soggetta a diverse interpretazioni³. Al di là delle possibili letture ermeneutiche, rimane fermo il significato fondamentale dell'evento parusiaco, comprensibile nella prospettiva

* Il presente contributo ripropone, in sostanza, quanto contenuto nel mio recente volume: *Escatologia cristiana*, Queriniana, Brescia 2003, 339-360.

¹ Altri sinonimi: *il giorno, il giorno di nostre signore Gesù, il giorno di Cristo, il giorno di nostro signore Gesù Cristo*.

² Per le ricorrenze dei termini nel NT e per il loro significato originario, cfr. G. GIBERTI, *Parusia*, in G. BARBAGLIO – S. DIANICH (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1977, 1121-1131; A. L. MOORE, *The Parousia in the New Testament*, Leiden 1966; A. OEPKE, *parousía, páreimi*, in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, IX, ed. it. a cura di F. Montagnini – G. Scarpato – O. Soffritti, Brescia 1974, 839-878; W. RADL, *parousia*, in H. BALZ – G. SCHNEIDER (edd.), *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, ed. it. a cura di O. Soffritti, Brescia 1998, 819-822; Id. – M. KEHL, *Parusie*, in *Lexicon für Theologie und Kirche* 7, Freiburg-Basel-Rom-Wien 1998, 1402-1405.

³ Una interessante lettura delle odierne interpretazioni è rinvenibile in A. NITROLA, *Trattato di escatologia 1, Spunti per un pensare escatologico*, Cinisello Balsamo 2001, 417-472.

del compimento del mistero di Cristo e, conseguentemente, in quella del compimento ultimo e universale della salvezza.

1. Il compimento del mistero di Cristo

Nella coscienza credente della primitiva comunità cristiana – ma anche nell'attuale nostra coscienza di fede – l'attesa della *parusia* di Gesù Cristo è strettamente legata all'evento della sua risurrezione. Quest'ultima, infatti, si costituisce anzitutto come l'evento in cui è manifesto il volto escatologico del Crocifisso: «Dio ha costituito Signore e Cristo quel Gesù che voi avete crocifisso» (At 2,36). La risurrezione, in altri termini, inaugura la condizione escatologica di Signore e Cristo di Gesù crocifisso, rivelando così l'azione nuova e potente del Padre che conduce a perfezione, per la forza dello Spirito, la storia del Figlio. Per questo, il Crocifisso è «accolto nella vita di Dio e trova nel modo di esistenza completamente nuovo presso Dio l'identità definitiva della sua umanità e il compimento della sua storia terrena»⁴; egli è il Vivente per sempre e la sua condizione di assoluta figliolanza non potrà venire spezzata in alcun modo e definitivamente. In questo senso, la risurrezione è il centro dell'evento globale Gesù Cristo, perché rivela pienamente l'identità dello stesso Gesù e la sua relazione con il mistero di salvezza di Dio, teso tra creazione e compimento⁵.

In secondo luogo, la risurrezione di Gesù manifesta il volto escatologico della storia umana. Essa svela universalmente i tratti del futuro impressi ora sul volto dell'intera creazione; essa è la conferma e la garanzia che Dio è realmente interessato all'uomo, alla sua storia e al suo mondo. La storia degli uomini è qualificata dalla presenza del Risorto, nel quale Dio si rende universalmente presente in modo singolarissimo e definitivo; per cui essa è introdotta nella «pienezza dei tempi», nella pienezza della salvezza. I credenti in Cristo, crocifisso e risorto, non sono più lontani dall'oggi definitivo della salvezza; essi si sono avvicinati alla città futura del «Dio vivente» (cfr. Eb 12,22; 13,14).

Tale rimando al compimento definitivo, inaugurato dalla Pasqua, suggerisce che la fede nella risurrezione e l'attesa del compimento parusiaco non sono due eventi diversi, ma due distinzioni all'interno dell'unico evento storico – escatologico di

⁴ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia 1999, 293.

⁵ Cfr. J. KREMER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, in W. KERN – H. J. POTTMEYER – M. SECKLER (edd.), *Corso di teologia fondamentale 2, Trattato sulla rivelazione*, Brescia 1990, 219-220.

Gesù Cristo. È impossibile credere alla risurrezione di Gesù senza attenderne la manifestazione gloriosa e compiuta; questo perché la risurrezione del Crocifisso è già – come visto – la «caparra» di quanto si spera definitivamente per il futuro⁶. Quest'ultimo è già realtà e «quanto è già avvenuto nei confronti di Gesù lo Spirito lo compirà anche nei nostri riguardi e nei riguardi di tutta la creazione, affinché la vita di Dio permei tutto – senza dissoluzione della distinzione tra Dio e la creatura – e alla fine Dio sia “tutto in tutti” (1 Cor 15,28)»⁷. In tal senso, l'evento pasquale è un evento dal carattere parusiaco, perché in esso si rende visibile non solo il presente salvifico, ma anche il futuro salvifico, quel futuro che troverà piena attuazione nello svelamento ultimo e glorioso del mistero di Gesù Cristo. I credenti sperimentano tutto questo per l'azione potente dello Spirito e invocano il Signore risorto (*maranathā*), perché dispieghi totalmente la sua signoria salvifica con la sua venuta – manifestazione gloriosa (*parusia*); essi non invocano il «ritorno» di Gesù Cristo, come si invoca il ritorno di una persona attualmente assente. «Cristo non se ne è mai andato; la risurrezione non ha inaugurato un vuoto cristologico nella storia»⁸; per cui, i cristiani invocano il compimento del suo unico mistero salvifico.

Nell'evento parusiaco si rende pienamente svelato il mistero salvifico trinitario e, nello Spirito Santo, Gesù è riconosciuto come il Signore dell'intera creazione, come Colui nel quale Dio fa nuove tutte le cose, perché a lui egli ha dato «ogni potere in cielo e in terra» (Mt 28,18). In questo senso, il compimento parusiaco è un evento che mette inevitabilmente fine al procedere della storia, ne è il termine, e, nello stesso tempo, la proietta in modo definitivo nell'eternità di Dio. Tale dinamica, che intreccia tempo storico ed eternità in un legame di grazia cristologicamente formato, non è semplicemente configurabile; essa non può venire descritta nelle sue concrete modalità di attuazione. Noi, infatti, «ignoriamo il tempo in cui avranno fine la terra e l'umanità, e non sappiamo il modo in cui sarà trasformato l'universo»⁹; per cui, nell'esprimere il contenuto dell'evento parusiaco si può unicamente ricorrere al linguaggio liturgico e a schemi simbolici, così come suggeriscono gli autori del Nuovo Testamento¹⁰. L'unico linguaggio possibile, che ci permette di “entrare”

⁶ Cfr. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, cit., 419.

⁷ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 372.

⁸ J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1981, 177.

⁹ *Gaudium et spes* 39.

¹⁰ Cfr. W. KASPER, *La speranza nella venuta finale di Gesù Cristo nella gloria*, in *Communio* 79 (1985) 40. Uno schema simbolico della *parusia* si ritrova in Ap 19,1-21: cfr. U. VANNI, *A modo di conclusione*, in A. CASALEGNO (ed.), *Tempo ed eternità. In dialogo con Ugo Vanni S.I.*, Cinisello Balsamo 2002, 383-384.

nella profondità di questo mistero, è, quindi, la “simbolica della fede” che, a partire dall'evento storico-escatologico della Pasqua di Gesù Cristo, ci fa guardare alla pasqua definitiva ed eterna¹¹. Quest'ultima esprimerà pienamente e in modo nuovo quanto già contenuto nella pasqua storica di Gesù; essa segnerà il passaggio definitivo (la trasformazione) di tutta la creazione nella gloria di Cristo Signore. Nella fede, infatti, speriamo questa condizione escatologica definitiva, quale dono di Dio, il quale, appunto, «prepara una nuova abitazione e una terra nuova, in cui abita la giustizia, e la cui felicità sazierà sovrabbondantemente tutti i desideri di pace che salgono dal cuore degli uomini. Allora, vinta la morte, i figli di Dio saranno risuscitati in Cristo, e ciò che fu seminato nella debolezza e nella corruzione rivestirà l'incorruzione; e restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà, che Dio ha creato per l'uomo»¹².

1.1. Il Cristo giudice

L'evento parusiaco comporta il giudizio escatologico che svelerà pienamente, in un orizzonte universale, la verità ultima della relazione degli uomini con Dio; una relazione modulata secondo il mistero dell'incontro tra la grazia offerta in Cristo e la risposta della fede¹³. In tale prospettiva, «da una parte la *parusia* conferisce al giudizio un esplicito senso di speranza e un più chiaro valore salvifico, dall'altra il giudizio chiarisce come la storia umana giunga in Cristo alla sua definitività, conformemente al disegno di Dio. In Cristo giudice il disegno divino si rivela chiaramente un disegno in Cristo»¹⁴. L'azione giudiziale di Cristo, infatti, già da lui esercitata lungo la sua esistenza storica, culminata nell'evento pasquale e proseguita dall'opera dello Spirito nella chiesa, viene a compimento nell'evento parusiaco in termini di svelamento totale della verità della storia. Nel giudizio finale, in altri termini, la storia esce definitivamente dalle sue ambiguità del presente per venire restituita, totalmente trasformata, al suo vero ordine. Così, nell'incontro con Cristo giudice, il

¹¹ Cfr. B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo 1991, 354-355. Sul valore delle asserzioni circa il futuro e la fine della storia, cfr. G. CANOBBIO, *La fine della storia: tra escatologia e apocalittica*, in A. N. TERRIN (ed.), *Apocalittica e liturgia del compimento*, Padova 2000, 321-342.

¹² *Gaudium et spes* 39.

¹³ La connessione tra *parusia* e giudizio è estremamente importante, al fine di liberare l'idea di giudizio da tutto quel significato forense – purtroppo ancora evidente oggi in certe predicazioni di stampo moralistico – che lo allontana dal suo contesto salvifico proprio.

¹⁴ G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, in G. CANOBBIO – P. CODA (edd.), *La Teologia del XX secolo. Un bilancio 2, Prospettive sistematiche*, Roma 2003, 533.

Signore della storia, verranno pienamente alla luce tutte le intenzioni maligne nascoste negli umani progetti di apparente felicità; i subdoli e maliziosi tentativi di dominio sul mondo, fatti da coloro che pretendono di sostituirsi a Dio; gli iniqui gesti di ingiustizia e di oppressione che sorgono dalla malvagità dei cuori; le contraddizioni di coloro che presumono di potersi salvare indipendentemente da Dio. Nel giudizio, cioè, si comprenderà pienamente come il falso e superficiale cammino della storia non sia secondo il progetto del Creatore; un cammino che conduce alla morte e alla distruzione di ogni cosa non appartiene a Dio.

La contestazione e la crisi di ogni male è già evidente nell'esperienza del Crocifisso-Risorto, ma nella gloria parusiaca diverrà definitiva. In questo evento, l'azione salvifica di Dio, che nella storia di Gesù si è resa nota a tutti gli uomini e al mondo in termini di vittoria sulle potenze demoniache e di sconfitta di ogni dramma esistenziale, si manifesterà, per la gloria del Cristo Signore e nella forza dello Spirito, in tutto il suo trionfo e l'universo intero potrà constatarla chiaramente senza veli. La storia, cioè, conoscerà nell'azione giudiziale definitiva e gloriosa del Figlio di Dio il vero destino riservatole dal suo Creatore¹⁵.

Nell'universale evento giudiziale parusiaco anche l'uomo incontra la propria verità in Cristo. Qui, l'esistenza di ciascuno è svelata nel suo esito, valutata in relazione al frutto della propria libertà responsabile. Di fronte al Cristo giudicante tutta la storia personale di ogni uomo è come messa totalmente a nudo; le decisioni storiche in favore della «luce» o delle «tenebre» (cfr. Gv 3,19-21), così come le decisioni prese pro o contro i propri simili (cfr. Mt 25,31-46)¹⁶, vengono compiutamente verificate nel confronto con l'Amore e definitivamente consacrate dall'eterno. L'evento parusiaco, in altre parole, «è compimento per coloro che hanno creduto alla parola di Dio nell'oscurità della storia, e confusione per chi ha fatto del presente un possesso, ripudiando l'avvenire. In questo senso, la *parusia* è giudizio perché mette a nudo l'aberrazione del disprezzo degli altri, della giustizia e del futuro. Non è più un appello alla fede, ma è salvezza o perdizione. Non c'è più oscurità per nega-

¹⁵ Cfr. M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 2000², 240-242; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, cit., 181-186.

¹⁶ «La parabola illustra il principio, proclamato nell'evangelo, che il comandamento dell'amore di Dio e quello degli uomini sono simili, rendendo manifesto che il comportamento di fronte agli altri rivela quello di fronte a Dio. Il giudizio svela quanto l'assenza del risorto non permetteva affatto di verificare, e cioè la pratica identità fra il risorto e gli uomini. L'uomo giusto ha praticato questa identità con la sua azione: è diventato prossimo agli altri e, così facendo, è diventato Cristo. Si è comportato come il Padre celeste di cui parla s. Matteo (5, 45-48). Questa identità pratica nell'azione era oggetto di fede, mentre la *parusia* la rende evidente, provocando nello stesso tempo il giudizio» (C. DUQUOC, *Cristologia*, Brescia 1974², 625).

re l'evidenza. La *parusia*, per il fatto di essere verifica della speranza, è il giudizio stesso»¹⁷.

Tutto ciò potrebbe far pensare al giudizio come a una parola che giunge all'uomo dall'esterno; come se la parola giudicante si pronunciasse in una sorta di tribunale appositamente allestito sulla scena finale. In realtà, il giudizio è uno svelarsi della persona di fronte alla Parola. Esso non è altro che un autogiudizio. Nella luce divina che scruta i cuori in profondità, l'uomo accusa se stesso dei propri peccati, svela la propria coscienza in faccia a Cristo e conferma i suoi personali meriti (la sentenza), i quali, comunque, risulteranno sempre inadeguati nel confronto della vita con la misura di Cristo¹⁸. In definitiva, il giudizio rientra nella logica della salvezza che appartiene solo a Dio e, in quanto fondato sull'amore che risplende sul volto glorioso del Signore Gesù Cristo, illumina il grande valore della libertà e l'esito della speranza dell'uomo che si accompagna alla totalità della propria storia, intessuta di relazioni con gli altri fratelli e con il mondo che abita.

2. Il compimento ultimo e universale della salvezza

Nell'evento parusiaco, l'opera salvifica che Dio realizza per mezzo del suo figlio Gesù Cristo e nella forza dello Spirito si compie in modo ultimo e universale. Tutti gli esseri creati vengono a partecipare della stessa vita intratrinitaria di Dio; la storia umana viene definitivamente assunta nella storia divina; la creazione partecipa compiutamente alla stessa realtà divina. Questo è il dono della *vita eterna*; la pienezza della vita, per il fatto che «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28).

2.1. La compiuta e universale comunione dei santi (la beatitudine della Chiesa)

Il cammino della Chiesa, nella reale comunione dei credenti ha il suo termine nell'evento della gloriosa manifestazione del suo Signore. Qui, la perfezione escatologica tanto sperata dai figli di Dio si manifesta, per l'opera dello Spirito, come compiuta e universale comunione dei santi; una comunione concretamente espressa nella santità delle relazioni qualitativamente nuove degli uomini tra loro e quindi nella riconciliazione che abbraccia la totalità del genere umano, stabilendola in un amore perfetto. Lo Spirito di Dio opera, infatti, la perfezione della comunione tra gli

¹⁷ C. DUQUOC, *Cristologia*, cit., 624-625; cfr. 623-630.

¹⁸ Cfr. H. U. VON BALHASAR, *L'ultimo atto 5, Teodrammatica*, Milano 1985, 248-251.

uomini incentrandola definitivamente nel Cristo glorioso ed evidenziando il senso più vero della promessa della vita eterna. Nella partecipazione alla vita trinitaria di Dio la comunione *in cielo* tra i santi si esprime in un modo del tutto proprio che potremmo “comprendere” come condizione in cui non vi è spazio per l’egoismo e l’isolamento, segni spesso evidenti lungo il cammino storico, e in cui ogni uomo è totalmente aperto all’amore per Dio e per gli altri¹⁹. In altre parole, «il cielo è la comunità di coloro che Dio ama e che amano Dio. Noi conserviamo la nostra peculiare personalità, ma intrecciati insieme in una carità perfetta, sì che nell’abbraccio misericordioso di Dio ognuno ama ognuno [...]. In cielo vedremo tutto il nostro amore, e la grazia e la pace si trasmetteranno a tutti e attraverso tutti, e tutto ciò viene osservato da ognuno, sì che l’amore di ciascuno si realizza compiutamente e si estende perfettamente a ciascun altro e a tutti. La reciproca unione degli uomini in Cristo non è solo *nel* cielo: è *il* cielo»²⁰.

Tale realtà di perfetta espansione della comunione degli uomini nel Cristo glorioso esprime ulteriormente il senso della beatitudine. Questa è, infatti, la pienezza di quanto ogni uomo, nella sua storia, ha faticosamente costruito nella carità e di quanto l’intera comunità cristiana ha realizzato nel suo essere nel mondo²¹, in Cristo, segno di riconciliazione universale. La vita beata non è altro che la perfetta condizione di coloro che si sono lasciati completamente accettare da Dio; essi ora non pongono più resistenza alcuna all’amore elevante di Dio e sono totalmente pervasi dal dono della vita eterna; essi hanno maturato il loro tempo nell’incontro con Dio uno e trino e godono perfettamente della pienezza dei beni sperati. La beatitudine della chiesa è, perciò, il definitivo superamento del suo tempo storico di fidanzamento, in cui ha già pregustato la gioia ultima del dono radicale del suo Signore. Per cui, nella *parusia* di Cristo, la chiesa è totalmente conquistata da Cristo e, nello Spirito, ne diventa la «Sposa», assolutamente libera da «ogni macchia» e «senza ruga», vittoriosa sul mondo²². Nell’assoluta ed eterna partecipazione alla vita di Dio, la chiesa gode pienamente della sua vera identità e risplende nella verità del suo

¹⁹ Cfr. J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1979, 244.

²⁰ J. B. RUSSELL, *Storia del paradiso*, Roma-Bari 1996, 8.

²¹ «E infatti, i beni, quali la dignità dell’uomo, la fraternità e la libertà, e cioè tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, ma illuminati e trasfigurati, allorché il Cristo rimetterà al Padre il regno eterno e universale» (*Gaudium et spes* 39).

²² Cfr. V. MARALDI, *Lo Spirito e la Sposa. Il ruolo ecclesiale dello Spirito Santo dal Vaticano I alla Lumen gentium del Vaticano II*, Casale Monferrato 1997, 373.

essere mistero di comunione per tutta l'umanità (cfr. Ef 3,9-11). Essa è, secondo l'Apocalisse di Giovanni, «la città santa, la nuova Gerusalemme» (Ap 21,2), abitata da Dio e ora completamente rinnovata nell'incontro definitivo con il suo Sposo. Animata totalmente dallo Spirito di Cristo, la chiesa vive così la sua nuzialità che «si realizza a un livello paritetico di amore: come Cristo è tutto per la sua sposa, così la sposa è tutta per lui»²³. E in questa nuzialità, che definisce il senso più compiuto della vita eterna, hanno accesso tutti i popoli della terra, illuminati ora dalla gloria di Dio e dalla sua lampada che è l'Agnello (cfr. Ap 21,22-27). La «luce eterna» del Cristo glorioso illumina tutte le oscurità della storia e del mondo e tutta la creazione ammira lo splendore del suo volto amorevole: «*Ecco, viene sulle nubi e ognuno lo vedrà; anche quelli che lo trafissero e tutte le nazioni della terra si batteranno per lui il petto*» (Ap 1,7).

2.2. La compiutezza dell'umano (la risurrezione dei morti)

Nell'evento della *parusia*, ogni uomo, per il dono di Dio in Cristo, giunge al compimento definitivo della propria identità personale in tutte le sue dimensioni costitutive, nella sua totalità psico-somatica altrimenti detta di anima-corpo²⁴. Questo è

²³ U. VANNI, *Tempo ed eternità nell'Apocalisse: traccia per una riflessione teologico-biblica*, in A. CASALEGNO (ed.), *Tempo ed eternità*, cit., 38. «Quando si parla di livello paritetico nel contesto della nuzialità, occorrono alcune precisazioni. Il modello sociale esistente allora [al tempo dell'Apocalisse] non comportava un tale livello paritetico: l'uomo aveva una supremazia riconosciuta sulla donna, proprio nell'ambito del matrimonio. L'autore dell'Apocalisse non ignorava tutto questo. Ma già nell'idealizzazione nuziale dell'AT la prevalenza dell'amore aveva portato a un certo superamento del dislivello sociale dei due sposi. Nel Cantico dei cantici – ad esempio – la pariteticità dei due emerge senza ombra di dubbio. Partendo allora da questa idealizzazione della situazione coniugale e sponsale, che, sul filo dell'amore, tende a diventare paritetica, l'autore sviluppa arditamente l'immagine in questo senso. Ci sarà un livello paritetico di amore tra gli uomini, Cristo, Dio. Tale livello è confermato da un contesto che quasi lo esige: non avrebbe senso compiuto parlare di coabitazione con Dio, condivisione con lui di tutto se poi il rapporto nuziale conservasse ancora la dipendenza tipica del modello sociale di partenza» (Id., *L'Apocalisse. Ermeneutica, esegesi, teologia*, Bologna 1988, 384, nota 29).

²⁴ Come è noto, l'essere umano, nella prospettiva antropologica cristiana, non è dato nella giustapposizione accidentale di due elementi (spirito e materia/anima e corpo), ma nella loro reciproca interazione. L'essere dell'uomo, in altre parole, si dà nella concreta indissolubilità esistenziale di corpo e anima, nell'unità di questi due fattori strutturali comunque distinguibili a livello metafisico. Pertanto, il compimento dell'uomo non può consistere nella sopravvivenza di uno solo dei due fattori costitutivi del suo essere persona, ma nella sopravvivenza di tutta la sua realtà spirituale-corporea. Ora, secondo la perenne tradizione della fede cristiana, nel momento della morte l'uomo non subisce un totale annientamento del proprio essere personale, ma nella dinamica della trasformazione che interessa questo momento, per la partecipazione di chi muore al mistero di Cristo morto e risorto, sopravvive – per il dono di Dio, non per una qualità immanente – un suo elemento spirituale, l'anima (l'io dotato di coscienza e volontà), che tende al ricongiungimento con il corpo, sì che la sua compiutezza antropologica diventi reale. Cfr. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera ai venerabili Presuli delle Conferenze episcopali su alcune questioni concernenti l'escatologia* (17 maggio 1979), in *Enchiridion Vaticanum* 6, Bologna 1981,

reso possibile per l'evento della risurrezione parusiaca dei morti in Cristo, in cui Dio, per l'opera dello Spirito, porta a compimento il suo progetto salvifico sull'uomo creato a sua immagine (cfr. Gn 1,26). Pertanto, il risorgere in Cristo di ogni persona significa il diventare se stessa in modo maturo per la definitiva collocazione escatologica nella comunione di Colui che è il Vivente per sempre.

Ma come può venire pensata la trasformazione della vita umana personale in vita radicalmente risorta? La risposta a tale interrogativo, che ha sollecitato non poco il pensiero credente e che ha attraversato, sia pure con tonalità diverse, l'intera storia del cristianesimo sino ad oggi, è contenuta nel mistero della risurrezione di Cristo. La risurrezione dei cristiani, infatti, in quanto partecipazione a quella di Cristo, è un evento che interessa – come già detto – la totalità dell'umano. La centralità che viene riconosciuta al corpo, in questo evento, sostanzia la suddetta affermazione. Il corpo risorto, trasfigurato, cioè, non è altro dal corpo terreno. Esso è "identico" al corpo che esprime storicamente l'unico e medesimo *io* personale (identità numerica), anche se trasformato in una nuova condizione. In questo senso, la risurrezione dei corpi non significa la riassunzione del corpo biologico, che ha dato forma fisica all'uomo lungo la sua vicenda terrena; non significa cioè la ripresa di quanto è diventato "cadavere" con la morte. Siffatta interpretazione materialistica non renderebbe ragione della novità trasformante inclusa nell'evento della risurrezione ed escluderebbe di fatto la compiutezza antropologica. Lo stesso dicasi per una interpretazione spiritualistica che, prevedendo una radicale trasformazione spirituale del corpo (una specie di corpo eterico), renderebbe vano il senso stesso della corporeità, che dice il riferimento essenziale dell'*io* personale alla sua storia e al suo mondo. La risurrezione, in altri termini, è l'evento che compie l'uomo nella sua unità sostanziale di corpo e anima che lo identifica personalmente; per cui, quando si afferma la ricongiunzione dell'anima al corpo nella risurrezione non si vuole intendere l'atto di ricomposizione di due entità separate, ma il compimento dell'identità umana nella totalità delle sue espressioni spirituali e corporee²⁵. «Ciò che permane nel trapasso è l'identità personale nella complessa relazione che

1539; F.-J. NOCKE, *Escatologia*, in TH. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica* 2, ed. it. a cura di G. Canobbio e A. Maffei, Brescia 1995, 548-549; J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *Immagine di Dio. Antropologia teologica fondamentale*, Roma 1992, 126-150; A. STAGLIANÒ, *Risurrezione*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*, Cinisello Balsamo 2002, 1308.

²⁵ «Questo io è corpo: il corpo è la totalità dell'uomo uno che si affaccia all'esterno, che si mostra, così come l'anima è la medesima totalità una e indivisa nella sua interiorità e profondità» (J. L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, cit., 218).

intratteniamo con Dio. Dal momento, però, che l'identità personale esiste nella vita storica di una persona, essa è necessariamente anche identità somatica. Ciò che risorgerà nell'«ultimo giorno» (Gv 6,54) sarà l'uomo intero, così come esso è diventato nella figura storica della sua vita e come Dio lo vede»²⁶. Per questo, la risurrezione comporta per l'uomo il recupero di tutta la propria vita e di tutta la propria storia, il compiuto recupero di tutto ciò che ha segnato la sua vicenda umana di persona che si è intrattenuta consapevolmente nelle relazioni con Dio, con i propri simili e con il suo ambiente mondano. La risurrezione corporea dell'*io* spirituale di ogni uomo è la compiuta maturazione nel corpo di Cristo risorto di tutta la storia personale di ciascuno, il definitivo superamento delle limitazioni antropologiche terrene come integrazione totale di esse e non come abbandono spersonalizzante di quanto, in realtà, costituisce la misteriosità della vicenda umana. Tutti i momenti storici di un uomo che hanno segnato il suo procedere verso la pienezza vengono ora ritrovati trasfigurati, unificati, in Dio, il quale è fedele alla sua creazione e nulla vuole perdere di quanto è uscito dalle sue mani. B. Sesboüé suggerisce, in proposito: «Tutto ciò che fa la nostra identità di uomo o di donna, identità modellata dalla nostra storia terrestre, sarà dunque tutto conservato, pur essendo trasfigurato. L'essere personale che noi ci saremo forgiati, la ricchezza delle nostre esperienze, il patrimonio culturale acquisito nella nostra esistenza, tutto questo, che è frutto della grazia e della nostra libertà, si conserverà con tutte le capacità di apertura, di relazione e di comunione così suscitate. Il cielo sarà il luogo in cui si ritroveranno le relazioni umane stabilite in questo mondo. Dio allora potrà prendere in mano questo essere incompiuto per dargli nuove dimensioni di cui noi non abbiamo idea»²⁷. Non sappiamo e non possiamo, infatti, rappresentarci adeguatamente la corporeità risorta. Di certo è che «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (1 Cor 15,49).

Tutto ciò dice anche il carattere comunitario della risurrezione dei morti, propriamente anticipato nella glorificazione di Maria in corpo e anima²⁸. La risurre-

²⁶ C. GRECO, «*Vita mutatur, non tollitur*». La risurrezione del corpo in prospettiva teologico-fondamentale, in G. LORIZIO (ed.), *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, Roma 1995, 349; cfr. J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia 1991, 293-297.

²⁷ B. SESBOÜÉ, *Dopo la vita. Il credente e le realtà ultime*, Cinisello Balsamo 1992, 126. Cfr. J. MOLTSMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998, 79-84.

²⁸ «Se la risurrezione di Cristo è principio e modello della risurrezione escatologica della Chiesa, come suo corpo, l'assunzione di Maria è la prima attuale e formale attualizzazione di tale evento ecclesiale in quanto coinvolgente la corporeità umana. Tuttavia, l'assunzione di Maria, che come la risurrezione di Cristo appare come una realtà che appartiene già al compimento ultimo del tempo, ma rimanda, in quanto ne

zione, infatti, è l'evento in cui la comunione escatologica dei risorti corporalmente in Cristo si manifesta in pienezza e perfezione. Nessun evento storico-salvifico è puramente individualistico; per cui, la risurrezione gloriosa di ciascun uomo sarà l'esito conclusivo di tutto quel processo di incorporazione a Cristo, ecclesialmente formato, che prende l'avvio nel sacramento della rigenerazione battesimale²⁹. Lo Spirito di Dio, che permette e qualifica il cammino del cristiano come itinerario di pienezza antropologica in Cristo, conformerà i risorti al corpo stesso di Gesù Cristo (cfr. Rm 8,11) e ciascun redento esprimerà la totale apertura del proprio essere in relazione agli altri. Solo allora la storia di ciascun uomo sarà veramente compiuta, perché escatologicamente legata ai suoi fratelli nel corpo di Cristo e quindi totalmente accogliente l'umanità dei compagni di viaggio³⁰. La riassunzione trasfigurata della propria storia, infatti, comprende la pienezza della responsabilità umana nel suo svelarsi dell'uno all'altro, nel suo dinamismo comunicativo che incrocia le esistenze reciprocamente donanti e accoglienti. Nel corpo risorto e glorioso di Cristo, allora, tutti gli uomini si ritroveranno e si riconosceranno nello Spirito come figli di un solo Dio e Padre. In questa realtà sommamente comunicativa e accogliente trova necessariamente posto il mondo creato, "il quale è intimamente unito con l'uomo e per mezzo di lui arriva al suo fine"³¹. Il compimento definitivo del progetto salvifico di Dio si realizza, infatti, nella perfetta unità dei viventi con la loro storia e con il loro mondo. Per questo, «la creazione stessa attende con impazienza la rivelazione dei figli di Dio [...] e nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei figli di Dio» (Rm 8,19-21).

è annuncio, al compimento della glorificazione corporea di tutta la Chiesa, esprime in particolare quel valore sociale interpersonale della glorificazione corporea che viene indicato dal simbolo biblico di Israele quale "sposa". La *parusia* realizzerà pienamente nella comunità risuscitata il prototipo realizzato già nell'Assunta quale sposa escatologica dell'Agnello (Ap 21,9)» (M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, cit., 253).

²⁹ Cfr. M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, cit., 251-252; A. STAGLIANÒ, *Risurrezione*, cit., 1310-1311.

³⁰ «Non solo i cristiani, bensì pure coloro che non hanno mai conosciuto Gesù e che tuttavia gli furono vicini nel servizio da loro reso ai poveri, parteciperanno – inopinatamente – con lui al regno di Dio» (H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, cit., 375).

³¹ *Lumen gentium* 48.

2.3. Il compimento del mondo (la ricapitolazione di tutte le cose in Cristo)

Nella parusia, lo Spirito di Dio realizzerà la perfetta comunione non solo tra gli uomini, ma anche degli uomini con il creato e con tutte le buone opere realizzate dall'ingegno umano; una intima unione, quest'ultima, totalmente trasfigurata nella gloria di Cristo³². Il compimento del piano salvifico di Dio, infatti, include tutta la creazione nella sua strettissima relazione all'uomo. «Come la prima creazione dell'uomo è essenzialmente legata alla creazione del mondo che non è un semplice scenario dell'opera creativa di Dio, ma una sua dimensione intrinseca a cui l'uomo è congiunto proprio come "corpo" ed "immagine di Dio", così la *parusia*, in cui la prima e la seconda creazione trovano il loro compimento escatologico, ha una sua dimensione essenziale proprio nella realtà cosmica»³³.

La promessa di un totale e definitivo rinnovamento del mondo ad opera di Dio, come promessa di «un nuovo cielo e una nuova terra» (cfr. Is 65,17-25; 2 Pt 3,13; Ap 21,1)³⁴, è un dato di fede piuttosto diffuso nella complessiva tradizione biblica canonica, nel *corpus apocalypticum* di matrice giudaica e cristiana e nell'insegnamento ecclesiale³⁵. Con esso si intende esprimere la convinzione credente, che si traduce in speranza, circa il compimento del mondo come dimensione particolarmente essenziale dell'evento parusiaco.

La verità della suddetta convinzione di fede è manifesta nell'orizzonte storico-salvifico dell'intero progetto di Dio sull'umanità e sull'intera creazione. La salvezza dell'uomo – nell'insieme della visione antropologica biblica –, infatti, è sempre correlata al mondo, all'universo materiale. Le azioni salvifiche di Dio, in altri termini, abbracciano sempre e contemporaneamente l'uomo e il suo mondo ed esigono la libera responsabilità dell'uomo per se stesso e per il suo mondo. In tal senso, il cammino dell'intera creazione è mediato dal procedere dell'uomo sino al raggiungimento del proprio destino. Il fine, il compimento di quanto esiste, cioè, passa sempre e inevitabilmente attraverso l'uomo, perché questi è il tramite della risposta di

³² Cfr. *Gaudium et spes* 39.

³³ M. BORDONI, *Risurrezione, Parusia, Pneumatologia*, in N. CIOLA (ed.), *Servire Ecclesiae. Miscellanea in onore di Mons. Pino Scabini*, Bologna 1998, 238.

³⁴ Nella tradizione biblica neotestamentaria si rintracciano espressioni contenutisticamente equivalenti, come «paligenesi» e «restaurazione di tutte le cose» (cfr. Mt 19,28; At 3,21).

³⁵ Per un richiamo essenziale al dato biblico, cfr. A. BONORA, *Cosmo*, in P. ROSSANO – G. RAVASI – A. GIRLANDA (edd.), *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, Cinisello Balsamo 1988, 322-340. Uno studio specifico sulla importante presenza del tema nella teologia paolina è offerto da G. BARBAGLIO, *Creazione e nuova creazione nella teologia paolina*, in P. GIANNONI (ed.), *La creazione. Oltre l'antropocentrismo?*, Padova 1993, 187-238.

ogni cosa alla chiamata di Dio creatore; nel rapporto essenzialmente salvifico tra Dio e l'uomo è coinvolto il mondo, perché l'uomo non è responsabile solo di se stesso davanti a Dio, egli è impegnato anche dalla responsabilità per il mondo³⁶. Mondo e uomo non sono così due entità che si incontrano accidentalmente, ma creazione che esprime un dinamismo relazionale, in cui le alterità si incontrano nella responsabilità e nel costitutivo reciproco valore³⁷. Per questo, la speranza dell'uomo è anche speranza per il mondo; l'attesa della compiuta redenzione da parte dell'uomo è anche l'attesa della intera creazione. L'apostolo Paolo testimonia apertamente la continuità che accomuna la speranza dell'uomo e del creato: «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo» (Rm 8,22-23). Risulta inconcepibile, pertanto, un compimento dell'umano che non coinvolga il suo mondo, una trasformazione gloriosa della corporeità umana senza una trasformazione del mondo in «un nuovo cielo e una terra nuova»³⁸.

L'evento parusiaco, allora, comprende il compimento del mondo come compimento di tutta la creazione in Dio, quale ricapitolazione in Cristo di tutte le cose (cfr. Ef 1,10), per l'opera dello Spirito. In questa azione escatologica definitiva, il progetto di Dio sulla creazione si rivela in tutto il suo fine salvifico. Tutto diviene "riasunto" in Cristo che, per la forza del suo Spirito, risana ogni scompenso prodotto dalle inautentiche relazioni dell'uomo con il suo mondo e rinnova compiutamente quanto è prodotto in positivo dalla responsabile e partecipata opera creativa dell'umanità intera. Il compimento del mondo nella *parusia* di Cristo, in sostanza, estrinseca pienamente e definitivamente la vicenda entusiasmante della storia salvifica di

³⁶ Si possono vedere, in merito, le interessanti riflessioni di R. GUARDINI, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. Zucal, Brescia 2000.

³⁷ Si veda, in proposito, l'aggiornata riflessione sul tema della creazione, in un quadro storico, scientifico, filosofico e teologico di S. MURATORE, *Creazione*, in G. BARBAGLIO – G. BOF – S. DIANICH (edd.), *Teologia*, cit., 303-322. Un interessante e significativo percorso critico interdisciplinare sulla relazione uomo e cosmo in un orizzonte teologico-pneumatologico è offerto da V. MARALDI, *Lo Spirito creatore e la novità del cosmo*, Postfazione di L. Galleni, Milano 2002.

³⁸ A ragione J. Moltmann, che da tempo è interessato all'escatologia cosmica, afferma: «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. Gli esseri umani, però, non sono destinati a diventare angeli, la cui patria è il cielo e che sulla terra si sentono come in terra straniera. Essi sono fatti di "carne e sangue". Il loro futuro escatologico è un futuro umano e terreno: risurrezione dei morti e vita del mondo che deve venire» (*L'avvento di Dio*, cit., 285).

Dio con l'umanità, dove l'azione di Dio è assolutamente eccedente ogni risposta umana.

Le modalità con cui Dio trasformerà il creato in «un nuovo cielo e una nuova terra» non ci sono ovviamente note³⁹. In questo caso e a maggior ragione la teologia deve professare e insegnare la *docta ignorantia futuri*⁴⁰. Essa può dire solamente che tra il mondo presente e quello futuro trasfigurato ci sarà una certa continuità e non una radicale frattura. In questo senso, la predica apocalittica circa la distruzione di questo mondo e la sua sostituzione con un mondo altro da parte di Dio è teologicamente insensata ed eticamente dannosa, nonostante il suo intento di voler annunciare un fatto salvifico. Le descrizioni simboliche che si rintracciano nel Nuovo Testamento non intendono rappresentarci il futuro ultimo della creazione, né dirci il “quando” ciò avverrà, ma vogliono solo trasmetterci il senso di una salvezza dai confini universali, che abbraccia la totalità della creazione, e infonderci la speranza che «il mondo futuro sarà lo stesso mondo attuale, perché Cristo è creatore e salvatore di questo mondo, non di un altro, e sono lo stesso uomo corporeo e lo stesso mondo che soffrono e gemono in attesa della risurrezione futura (Rm 8,22-25)»⁴¹.

³⁹ Cfr. *Gaudium et spes* 39.

⁴⁰ Cfr. K. RAHNER, *Il problema del futuro*, in Id., *Nuovi Saggi* IV, Roma 1973, 669. «In conseguenza di tale notazione si potrebbe decidere di lasciare alle cosmologie la determinazione della fine, ritenendo che la teologia sia interessata “solo” al rapporto della realtà con Cristo; ma di fronte alle incertezze della scienza si potrebbe anche decidere di risolvere la questione solo dalla prospettiva teologica, fidando sulla verità che questa conoscerebbe dalla rivelazione. In verità, sia la scienza sia la teologia mostrerebbero in tal caso di non far conto del loro punto di partenza, che non è costituito semplicemente dai dati di fatto, bensì dal desiderio di trovare una risposta alla domanda proveniente alla persona umana dall'esperienza di vivere in un mondo» (G. CANOBBIO, *Fine o compimento? Considerazioni su un'ipotesi escatologica*, in Quaderni Teologici del Seminario di Brescia 8, *La fine del tempo*, Brescia 1998, 236).

⁴¹ I. SANNA, *Quale categoria di futuro? Considerazioni metodologiche*, in S. MURATORE (ed.), *Futuro del cosmo, futuro dell'uomo*, Padova 1997, 175.