

ESCATOLOGIA BIBLICA: NOTE INTRODUTTIVE

LUCA MAZZINGHI

PATRI 18 (2019) 257-268

1. La visione della morte, tra accettazione e tristezza (Antico Testamento I)

Nelle grandi storie patriarcali narrate dalla Genesi leggiamo che i padri d'Israele, Abramo, Isacco e Giacobbe, muoiono «vecchi e sazi di giorni» (cf., ad esempio, Gen 25,8); essi accettano serenamente la morte, dopo una vita lunga e felice, senza che si faccia menzione alcuna di una qualche forma di vita oltre la morte. Ciò accade a tutti i grandi personaggi dell'Antico Testamento, come anche Mosè, Gedeone, Giobbe, Tobi e suo figlio Tobia, Giuditta. Quando leggiamo che dopo la morte l'uomo giusto «si riunisce con i suoi padri» (cf. Gen 49,29), ciò va inteso nel senso che il defunto si ritrova sepolto nel sepolcro di famiglia insieme con i suoi antenati. Nella Bibbia la morte è accettata senza troppi drammi, come parte dell'esperienza vitale di ciascuno. Soltanto se qualcuno muore prima del suo tempo, per morte improvvisa o violenta, ciò viene sentito come una punizione divina; si veda il lamento del re Ezechia ammalato in Is 38,10: «Io dicevo: "A metà della mia vita me ne vado alle porte degli inferi"».

Secondo la concezione israelita classica, dopo la morte tutti gli esseri umani vanno infatti nello *she'ôl*, ovvero negli inferi, che si trovano in una vasta regione sotterranea, là dove c'è una parvenza di vita che, in realtà, non è più vita: «Non i morti lodano il Signore né quelli che scendono nel silenzio, ma noi, i viventi, benediciamo il Signore...» (Sal 115,17-18; cf. anche Sal 30,4.10 e il ricordo della «fossa»); si rilegga al riguardo l'intero

Sal 88 (cf. v. 6; al v. 13 lo *she'ôl* è detto la «terra dell'oblio»). Si vedano ancora i testi di Is 5,14; Ab 2,5; Sal 141,7, quest'ultimo sullo *she'ôl* che spalanca le sue fauci inghiottendo gli esseri umani.

Nella preghiera di Ezechia leggiamo ancora: «Poiché non sono gli inferi a renderti grazie, né la morte a lodarti; quelli che scendono nella fossa non sperano nella tua fedeltà» (Is 38,18). Solo grazie a qualche strano rito, ai confini tra il magico e il demoniaco, è possibile per l'antico israelita venire a contatto con le ombre, i *refa'im* (cf. Is 14,19; 26,14.19; Sal 88,11; Gb 26,5), così come accade a Saul con l'ombra di Samuele evocata dalla negromante di Endor (cf. 1Sam 28). Da qui le proibizioni contenute nell'Antico Testamento circa il culto dei morti (cf., ad esempio, Dt 18,9-14).

La morte, benché accettata, è vissuta perciò dall'israelita come una realtà ineluttabile, spesso con una nota di composta amarezza; la donna saggia che in 2Sam 14 tratta con il re David il ritorno del figlio ribelle Assalonne si esprime in questo modo: «Noi dobbiamo morire e siamo come acqua versata per terra, e Dio non ridà la vita» (2Sam 14,14). La morte è «il cammino di tutti i viventi» (cf. Gs 23,14; 1Re 2,1); essa, come si esprime Ben Sira, rappresenta un pensiero amaro per chi vive ancora nell'agiatezza, ma è una sentenza gradita per un uomo ormai privo di forze, per un vecchio decrepito (cf. Sir 41,1-2). La morte è in definitiva un ritornare alla terra dalla quale l'uomo è stato tratto, secondo il testo di Sal 90,3 che allude a Gen 3,19: «Polvere sei e in polvere ritornerai» (cf. anche Gb 34,15; Sal 104,29; Qo 3,20; 12,7). Nei testi di Qo 3,18-21 e 9,4-6 l'autore, che scrive intorno alla metà del III sec. a.C., è molto polemico contro le nascenti idee apocalittiche che iniziavano a parlare di una presunta immortalità dell'anima; dopo la morte, per Qohelet, non c'è proprio nulla; la morte è la fine di tutto. Nel testo di Gb 18,14 la morte è descritta come il «re dei terrori», anche se talora, come lo stesso Giobbe afferma nel suo lamento iniziale (cf. Gb 3; ma anche Gb 7,13-16), la morte sembra a chi soffre ed è disperato senz'altro preferibile a una vita senza senso.

2. La nascita della fede nella vita oltre la morte (Antico Testamento II)

Esistono alcuni testi nell'Antico Testamento che rivelano un cambiamento di prospettiva nell'ottica di una vita che oltrepassi la soglia della morte. Alcuni testi profetici (Os 6,1-3, ma soprattutto Ez 37) descrivono la salvezza del popolo come una vera e propria risurrezione dai morti. Il Dio

d'Israele, è in grado di ridare vita a un popolo intero che è come morto; la descrizione avrebbe poco senso se i destinatari non avessero qualche concezione circa una vita che non finisce. Tale vita viene comunicata, come già avviene al momento della creazione narrato in Gen 2,7, grazie al soffio di Dio, in Ezechiele grazie allo «spirito» di Dio che permette di far rinascere la speranza nel popolo, là dove sembra esserci soltanto morte. Is 26,16-19, mette in bocca a Dio stesso questa espressione: «I miei cadaveri risorgeranno». L'invito a svegliarsi ed esultare rivolto a coloro che «dormono nella polvere» evoca qualcosa di più della semplice restaurazione d'Israele; pur nella sua oscurità, il testo di Isaia suggerisce che coloro che sono fedeli a Dio («i tuoi morti»; «i miei cadaveri») avranno un futuro di vita che consisterà, in un modo ancora piuttosto misterioso, in qualcosa che già si può chiamare «risurrezione»; già in Is 25,8 il profeta aveva detto con più chiarezza che il Signore «eliminerà la morte per sempre».

Verso la metà del II secolo è un altro avvenimento storico importante che conduce alcuni saggi d'Israele a formarsi della vita futura una visione piuttosto diversa da quella tradizionale. Si tratta del periodo che vede la rivolta maccabaica, nata come reazione, in nome della fedeltà alla Legge mosaica, all'ellenizzazione voluta dal re Antioco IV (intorno al 164 a.C.). Due libri di questo periodo, Daniele e il secondo Libro dei Maccabei, riflettono in modi diversi la possibilità che per gli israeliti, uccisi nel testimoniare la legge di Dio, vi sia una possibilità di vita oltre la morte. Il testo di Dan 12,1-3 è ancora piuttosto enigmatico nei dettagli, ma, come già in Is 26, l'annuncio della fede di una qualche forma di risurrezione sembra essere difficile da negare. Altri accenni ancora più espliciti alla risurrezione sono contenuti in 2Mac 7 che contiene la cruda, e insieme patetica, narrazione del martirio dei sette fratelli e della loro madre fatti uccidere dal re Antioco IV. Uno dei fratelli risponde così al re: «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» (2Mac 7,9, cf. anche i vv. 11.14.23.29). È particolarmente interessante il fatto che la risurrezione non viene qui legata a una qualche proprietà della natura dell'essere umano, ma soltanto alla potenza creatrice di Dio. Al v. 11 tale risurrezione va intesa in un senso molto concreto; uno dei giovani, infatti, muore con la ferma speranza di riavere le proprie membra che il re gli ha fatto amputare.

In questo periodo, la versione greca della Bibbia ebraica che si inizia a tradurre ad Alessandria d'Egitto, la Bibbia dei Settanta, attesta una fede sempre più crescente nella risurrezione dei morti: un esempio tra i tanti è l'aggiunta che il traduttore greco fa all'ultimo versetto di Giobbe, un libro che non solo non contiene affatto l'idea di risurrezione, ma si muove ancora nell'orizzonte tradizionale di uno *she'ol*, dimora comune dei defunti, di una non vita che ci aspetta tutti dopo la morte (cf. Gb 3,11-12; 7,9-10; 10,21; 16,22; 17,1.13.15.16; 23,17). Ebbene, il traduttore aggiunge, proprio in coda al libro, che «sta scritto che egli [Giobbe] risorgerà di nuovo, insieme a coloro che il Signore risusciterà», introducendo così in modo esplicito un'idea che evidentemente già circolava tra i giudei di Alessandria.

È proprio ad Alessandria d'Egitto che viene scritto direttamente in lingua greca, verso la fine del I sec. a.C., il libro della Sapienza. In quest'opera l'escatologia ha una parte molto importante ed è il tema che attraversa l'intera prima parte (Sap 1-6). Il testo di Sap 1,13-15, all'inizio del libro, ricorda che la morte non è stata creata da Dio; l'autore ha qui in mente non tanto la morte fisica, ma quella che tocca soltanto ai malvagi (Sap 1,16), ovvero la morte eterna. La morte fisica, come ben appare da Sap 3,1-9, non è altro che per i giusti un passaggio alla vita con Dio; i giusti infatti sembrano morti, ma essi sono nella pace; per gli empi è destinato il soggiorno nell'Ade, che si avvicina ormai al concetto di "inferno" com'è conosciuto nelle tradizioni ebraiche e cristiane posteriori (cf. Sap 17,14). I capitoli 3 e 4 sono interamente dedicati alla diversa sorte, dopo la morte, dei giusti e degli empi. Alla luce di Sap 2,21-24, poi, l'essere umano appare creato da Dio a sua immagine, ovvero nell'«incorruttibilità» (*afbtarsía*). L'autore evita accuratamente, in tutta la sua opera, di parlare dell'immortalità dell'anima in senso greco e soprattutto platonico; egli pensa piuttosto, secondo una mentalità molto più ebraica, alla risurrezione dei corpi, appunto all'«incorruttibilità».

All'interno di questa chiara prospettiva escatologica che caratterizza tutta la prima parte del libro (Sap 1-6) emerge in modo particolare l'importanza della creazione; già in Sap 1,13-14 si legge che le creature del mondo sono portatrici di salvezza; in 5,17-20 e soprattutto nella conclusione del libro, in 19,19-21, è chiaro come la salvezza passi attraverso una creazione rinnovata. La risurrezione dei corpi, garantita dal dono della manna, cibo di incorruttibilità (cf. Sap 19,21c), è parte di questo progetto divino di rinnovamento dell'intero cosmo.

3. Le ragioni teologiche dello sviluppo dell'escatologia.

La speranza nel «giorno del Signore» (Antico Testamento III)

Lo sviluppo di concezioni escatologiche nell'Antico Testamento si fonda su una forte riflessione teologica. Prima di tutto, l'idea che YHWH è il Signore della vita e della morte («fa morire e fa vivere»: cf. Dt 32,39; 1Sam 2,6; Tb 13,2). Su queste riflessioni inizia a svilupparsi la convinzione profonda che il Dio d'Israele è in grado di liberare l'uomo dallo *she'ôl*, un'idea che il Sal 139 esprime poeticamente dicendo: «Se scendo nello *she'ôl*, là tu sei» (cf. Sal 139,8 e Am 9,2; anche Sal 16,10; 30,4; 49,16; 86,13; anche Gb 26,6 e Pr 15,11 affermano il potere di Dio sullo *she'ôl*). Non si tratta ancora di fede esplicita nella risurrezione dai morti, quanto piuttosto della convinzione che, se Dio è padrone della vita, deve esserlo anche della morte. Il libro della Sapienza, posto all'interno di un orizzonte culturale ormai mutato (l'incontro d'Israele con il mondo ellenistico), ci ricorda che il Dio della Bibbia è «il Sovrano che ama la vita» (Sap 11,26) e che dunque non può permettere che esista una morte che segni la fine irrimediabile della vita dell'essere umano (v. sopra).

Una seconda idea che conduce in Israele allo sviluppo della fede nella risurrezione è legata al grande tema biblico della giustizia di Dio. Un buon esempio ci viene dal libro di Giobbe, il quale si conclude mostrando come Dio restituisca a Giobbe tutto quello che egli ha perduto (Gb 42,7-17). Ma Dio non può certo restituirgli i figli già morti; né è sufficiente garantire a Giobbe una pura e semplice felicità terrena. La crisi sperimentata all'epoca della rivolta dei Maccabei (cf. sopra) fa compiere a questa riflessione sulla giustizia di Dio un passo avanti: se Dio è giusto, è necessario che egli possa retribuire i suoi fedeli anche al di là della morte; la sua giustizia non può limitarsi a questo mondo, nel quale – proprio come Giobbe polemizza – tale giustizia sembra invece spesso del tutto assente.

Un altro aspetto che sta alla base dello sviluppo dell'escatologia dell'Antico Testamento è la concezione relativa al «giorno del Signore», attestata per la prima volta nel libro di Amos (Am 5,18). Al di là della sua connotazione punitiva, il «giorno del Signore» descritto dal profeta rinvia a un futuro, sentito in realtà come prossimo, nel quale il Signore ristabilirà la giustizia. Tale idea ritorna in testi come Is 2,11-12 e Sof 1,15-16. A partire dall'esperienza dell'esilio il «giorno del Signore» assume nel linguaggio profetico anche connotazioni salvifiche (cf. Is 44,6-8; Zac 14,16-21); il libro

di Gioele, scritto forse ormai alla fine dell'epoca persiana, riassume sia la prospettiva punitiva sia quella salvifica di tale «giorno», atteso tuttavia per un futuro non meglio precisato (cf. Gl 1-2; 3,4; 4,18-21).

C'è un ulteriore aspetto fondamentale che è necessario tener presente nello sviluppo dell'escatologia dell'Antico Testamento: si tratta dell'amore (*hesed*) di Dio per l'umanità, in particolare, nell'ottica dell'Antico Testamento, l'amore di Dio per i suoi fedeli (*hasidîm*): «Preziosa è agli occhi del Signore la morte dei suoi fedeli» (Sal 116,15). Nei Salmi il fedele implora più volte il Signore di salvarlo dalla morte, dallo *she'ôl*: cf. Sal 16,10; 18,5-7; 30,4; 86,13; 116,3.8. In questi testi viene espressa una visione nel complesso fiduciosa di fronte alla morte del giusto. Esiste un legame davvero solido tra Dio e il suo fedele, legame che non permette di credere che Dio possa abbandonare i suoi *hasidîm*, anche dopo la morte.

In questo aspetto sta la radice più profonda della fede biblica nella risurrezione: la speranza nell'amore di Dio, chiamato significativamente «speranza d'Israele» (Ger 14,8), il Dio annunciato dai profeti e celebrato nei Salmi come datore di speranza (cf. Sal 40,5; 71,5; Is 33,2). All'interno di questa chiara prospettiva di speranza, relativa al futuro del popolo e in realtà dell'intera umanità, si può comprendere la frase del Sal 16, che il Nuovo Testamento riprenderà rileggendola alla luce della risurrezione di Cristo (cf. At 2,25-28): «Perché non abbandonerai la mia vita negli inferi né lascerai che il tuo fedele veda la fossa» (Sal 16,10); il Dio della vita e dell'amore non può permettere che la morte abbia l'ultima parola sul suo *hasid*, il suo «fedele», oggetto del suo *hesed*, del suo amore.

4. Lo sviluppo del tema della speranza; il regno di Dio (Nuovo Testamento I)

All'epoca del Nuovo Testamento la riflessione d'Israele sulla vita oltre la morte ha, dunque, iniziato a svilupparsi nel senso di un futuro, atteso intervento di Dio nella storia e, per il singolo individuo, di una risurrezione dai morti. In ogni caso va notato come nell'ebraismo del I sec. d.C. non esistesse una concezione unitaria circa l'escatologia e soprattutto circa la sorte finale degli esseri umani. Va ricordato, a lato degli scritti entrati poi nel canone biblico, sia ebraico che cristiano, come esista una vasta letteratura parallela in cui il tema escatologico è più che evidente. Il libro di Enoch, in modo particolare, è un testo le cui parti più antiche risalgono al IV sec. a.C., ma la cui stesura continua ancora alle soglie dell'epoca cristiana; in

quest'opera è evidente la fede nel diverso destino, dopo la morte, di giusti ed empi (cf. 1Hen 51,1: «In quei giorni, la terra e gli inferi restituiranno ciò che era stato loro affidato...»), come pure la fede in un intervento ultimo di Dio relativo a questo mondo malvagio. Un certo influsso del libro di Enoch appare anche nel Nuovo Testamento (cf. Gd 1,14-15).

Una delle ragioni che nel Nuovo Testamento conducono a uno sviluppo sempre maggiore della riflessione sull'escatologia sta nel tema della speranza, che eredita in realtà dall'Antico Testamento. Nel mondo greco-romano la speranza non era affatto una virtù; il saggio, secondo Seneca, «è colui che sa vivere senza speranza e senza paura» (*La fermezza del saggio*, 9,2). Il cristianesimo valorizza invece al massimo il tema della speranza; il vangelo di Matteo ha un intero capitolo (Mt 25) centrato sulla fiducia che Gesù, il Figlio dell'uomo, tornerà a giudicare l'umanità, in particolare sulla base dell'amore mostrato da ciascuno; Paolo, in Rm 8,20-21, allarga l'orizzonte della speranza cristiana a quello dell'intera creazione. Per l'autore della lettera agli Ebrei, Cristo rappresenta «la speranza che ci è proposta» (Eb 6,18). Così anche l'Apocalisse si chiude con una visione di speranza, relativa all'intero creato: cieli nuovi e terra nuova (cf. Ap 21,1-4).

Il tema della speranza è strettamente legato, nel Nuovo Testamento, all'annuncio del «regno di Dio»: uno dei punti caratterizzanti della predicazione di Gesù (Mc 1,15; Mt 4,17). La petizione del *Padre Nostro*, «venga il tuo regno» (Mt 6,10), mette bene in luce la portata escatologica di questa concezione; il «regno» è una realtà già presente in Cristo, ma ancora da realizzare nella sua pienezza; il «regno» è una realtà *già presente* («il Regno di Dio è giunto a voi»; Lc 11,20) il cui compimento è atteso per il futuro e il cui ingresso da parte degli esseri umani è condizionato dall'amore che essi hanno per gli altri (cf. Mt 25,34-35). In Giovanni è chiaro che il regno di Dio non è di questo mondo (cf. Gv 18,36); si realizzerà in un futuro escatologico, quando Cristo «regnerà nei secoli dei secoli» (Ap 11,15) e gli esseri umani salvati regneranno insieme con lui (cf. Ap 22,5).

Dai Sinottici sappiamo poi che Gesù certamente credeva nella futura risurrezione dei morti, pur se non si tratta di un argomento cardine della sua predicazione; ne fa fede la controversia con i sadducei narrata in Mt 22,31-32; Mc 12,26-27; Lc 20,37-38. Qui Gesù fonda la sua convinzione circa la risurrezione futura sul testo del libro dell'Esodo (Es 3,6), radican- do così la fede nella risurrezione nella Legge stessa di Mosè; la percezione

dell'aldilà è legata per Gesù *al nostro modo di concepire la figura di Dio*. Nello stesso episodio i testi di Mt 22,30; Mc 12,25; Lc 20,35 mettono in luce il fatto che per Gesù la risurrezione non costituisce semplicemente un ritorno alla vita precedente, com'è stato invece il caso della risurrezione del figlio della vedova di Nain (Lc 7,11-17) o di Lazzaro in Gv 11. Nella controversia con i sadducei Gesù paragona i risorti agli angeli («saranno come angeli»), dunque egli immagina la vita futura come una realtà non qualificabile con i criteri della vita terrena.

Nel testo di Gv 5,24-29 il quarto evangelista pone in bocca a Gesù parole altrettanto chiare circa la risurrezione futura, sia dei giusti che dei malvagi (cf. sotto). I testi di Lc 16,22-23 (il ricco e il povero Lazzaro, l'uno agli inferi, l'altro «nel seno di Abramo») e di Lc 23,43 («oggi sarai con me nel paradiso») fanno anche pensare che Gesù (o forse meglio l'evangelista Luca) pensasse a una sorta di stato intermedio nel quale la persona (la sua anima?) dopo la morte si trova già nel luogo del premio o del tormento. A proposito di Lc 23,43 è più corretto ritenere che il «paradiso» (citato nel Nuovo Testamento soltanto in 2Cor 12,2-4 e Ap 2,7) vada inteso come il giardino dell'Eden di Gen 2-3; il credente ritroverà così nel suo essere con Cristo la comunione con Dio propria delle origini dell'umanità.

Come nel caso dell'Antico Testamento, anche il Nuovo Testamento è testimone di una pluralità di concezioni relative al destino finale degli esseri umani e dell'intero creato. Il punto focale di queste affermazioni ruota in ogni caso attorno a un evento: quello della risurrezione di Cristo.

5. La risurrezione di Cristo come centro dell'escatologia neotestamentaria (Nuovo Testamento II)

In tutti e quattro i vangeli appare il racconto della tomba vuota scoperta dalle donne o dai discepoli dopo la morte di Gesù (cf. Mt 28,1-8; Mc 6,1-8; Lc 24,1-10; Gv 20,1-10). Ma non è questo fatto che fa nascere la fede nella risurrezione di Gesù, un evento che non ha avuto testimoni e che sfugge a ogni precisazione storica. Sono piuttosto le sue apparizioni che fanno nascere nei discepoli la fede nella risurrezione; in particolare i testi di Lc 24,37-43 e Gv 20,20-27 (l'episodio di Tommaso), insistono sulla realtà fisica dell'incontro col Risorto (cf. anche 1Cor 15,3-8); gli stessi discepoli, testimoni diretti della risurrezione, mostrano di avere difficoltà a credervi. In questo modo, la risurrezione è sottratta al rischio di essere letta come una proiezione psicologica o

come un mito, per apparire come un "fatto" che starà alla base della prima predicazione. Non si dimentichi che dietro alla risurrezione sta la realtà della morte in croce di Gesù e della lotta da lui sostenuta nel Getsemani (cf. Mc 14,34; 15,34; Mt 27,46); la risurrezione non è così da vedersi come un banale lieto fine, ma resta strettamente legata alla croce.

È interessante notare che nel Nuovo Testamento, accanto alla formula «Cristo è risorto / risuscitato» (cf. Lc 24,7.46; Gv 20,9; At 10,41, per una dozzina di volte) si preferisce dire che «Dio lo ha risuscitato» (così in At 3,15; Rm 4,24; 1Pt 1,21, per una ventina di ricorrenze), oppure che «Dio lo ha esaltato (o glorificato)» (cf. Fil 2,9; At 2,33 ecc.) o, ancora, che «Dio lo ha vivificato» (cf. Gv 5,21; Rm 4,17 ecc.): in tutti questi casi, la risurrezione è vista come un atto proprio di Dio, piuttosto che come un'azione compiuta dallo stesso Gesù; testi come Rm 1,4 e 8,11 mettono anche in relazione la risurrezione di Cristo con l'azione dello Spirito.

Il Nuovo Testamento accenna anche allo stato glorioso del Cristo risorto soprattutto attraverso la metafora del «sedere alla destra di Dio / del Padre» (cf. At 2,25.34; Rm 8,34; Ef 1,20, per una quindicina di ricorrenze); ciò avviene quasi sempre in riferimento al testo del Sal 110,1, che veniva letto dai primi cristiani in chiave cristologico-messianica. In Ap 1,17-18 il Cristo risorto diviene piuttosto il «Vivente», un titolo che nell'Antico Testamento è in realtà proprio di Dio.

Un aspetto particolarmente importante relativo alla risurrezione di Cristo è, inoltre, la conseguenza che tale evento ha per coloro che credono in lui. Paolo in 1Ts 4,14 esprime la concreta speranza che la risurrezione di Cristo è a fondamento della risurrezione futura dei credenti (cf. anche Rm 6,5; 8,11.29; Col 1,18). 1Ts 4,13-18 poi è uno specchio particolarmente interessante sulla prima escatologia cristiana; al di là delle immagini di carattere apocalittico (gli angeli, la tromba...), ciò che conta per Paolo è che i credenti «saranno sempre con il Signore» (cf. v. 18). L'aldilà consiste in definitiva, per Paolo, in una relazione stretta con il Signore che supera la barriera della morte; si veda la riflessione dello stesso Paolo in 1Cor 15 (cf. sotto): «Allora Dio sarà tutto in tutti» (1Cor 15,28).

Ma è soprattutto in 1Cor 15 che Paolo riflette in modo molto più ampio sulle conseguenze della risurrezione di Cristo, leggendole a partire dalle difficoltà concrete incontrate dalla comunità dei Corinzi. La risurrezione dei credenti dipende unicamente dal fatto che Cristo è risorto (cf.

1Cor 15,12); Cristo è «primizia», il primo anello di una catena alla quale appartengono i credenti in lui: il primo o il primogenito dei risorti (cf. 1Cor 15,13-34; Col 1,18). Nei vv. 35-58 Paolo riflette sulle modalità della risurrezione dei credenti e gioca sul concetto di «trasformazione» applicato all'essere umano che muore e che risorge (cf. 1Cor 15,51): una trasformazione da un corpo «psichico» a un corpo «spirituale», pur lasciando un sostanziale margine di mistero in relazione allo stato futuro dei risorti. In ogni caso, per Paolo la risurrezione di Cristo è da considerarsi come la vittoria definitiva sul nemico più grande dell'uomo, la morte (cf. 1Cor 15,26; anche Ap 21,4: «Non vi sarà più morte»), ma appare anche come la conformazione dell'essere umano all'immagine di Cristo stesso (cf. 1Cor 15,49). In qualche caso (cf. anche sotto) il Nuovo Testamento fa pensare a una salvezza già realizzata: chi crede in Cristo è già risuscitato con lui (cf. Ef 2,6) ed è partecipe della «potenza della risurrezione» (Fil 3,10).

6. *Parousia* e giorno del Signore; un intreccio tra presente e futuro (Nuovo Testamento III)

Un aspetto particolarmente importante che caratterizza l'escatologia del Nuovo Testamento è il fatto che essa, in continuità con la speranza profetica nel «giorno del Signore», non appare mai come totalmente sganciata dalla storia. Nasce così un intreccio particolarmente fecondo tra futuro e presente; ciò che accadrà alla fine dei tempi è in qualche modo presente adesso; dunque la vita in questo mondo è strettamente legata alla vita futura.

Ricordiamo prima di tutto il concetto tipicamente neotestamentario relativo alla *parousía* (in greco «venuta», «avvento», «presenza») un termine tipico del linguaggio neotestamentario che per tredici volte fa riferimento al ritorno di Cristo sperimentato in realtà come la continuazione della sua presenza su questa terra (cf. Mt 24,3.27.37.39; 1Cor 15,23; 1Ts 2,19; 3,13; 4,15; 5,23; 2Ts 2,1; Gc 5,7.8; 2Pt 1,16). Quando Paolo in Fil 3,13 afferma di essere proteso verso il futuro è chiaro che tale futuro è concepito come un «avvenire» nel senso etimologico della parola, ovvero come l'attesa di una persona che viene, o meglio ancora che ritorna. È per questa ragione che Ap 1,4.8 descrive Cristo come «il Veniente»; si ricordi la formula aramaica *marana tha* attestata da Paolo in 1Cor 16,22: «Vieni, Signore!», una formula di chiara origine liturgica (cf. anche Ap 22,17-20). La fine della storia è alla luce di questi

testi sulla venuta di Cristo, il compimento, *il fine* della storia stessa, che è la stessa persona di Cristo: è venuto, verrà di nuovo.

Questa venuta ha due conseguenze: una per il singolo credente, l'altra per l'intera creazione. A livello personale, come appare da Fil 3,12-14, la vita del credente diviene come una corsa per raggiungere un premio "dall'alto", una corsa verso una meta che Paolo non pensa ancora di avere conseguito (cf. anche 1Cor 9,24-25). A livello dell'intera creazione, invece, la fede nella venuta del Signore rafforza un'idea già nota ai profeti (cf. Is 65,17): alla fine dei tempi Dio creerà «nuovi cieli e nuova terra»; l'idea ritorna in 2Pt 3,13 e Ap 21,14. Il cristiano attende per l'intero creato una sorta di rigenerazione (cf. anche Rm 8,19-23). L'immagine del parto, utilizzata in Rm 8, fa comprendere come il futuro non sia concepito dall'apostolo come una semplice restaurazione del passato, ma come qualcosa di veramente nuovo, seppure in continuità con il passato stesso. Ap 21,1-5 («Ecco la dimora di Dio con gli uomini») apre al credente la prospettiva di un futuro nel quale Dio non è più di fronte al creato, ma dentro di esso.

Un aspetto particolarmente significativo dell'escatologia del Nuovo Testamento è la convinzione che alla salvezza del cosmo e dell'umanità attesa per il futuro si salda l'attesa di una salvezza pensata già come presente: «Ecco ora il momento favorevole, ecco ora il giorno della salvezza» (1Cor 6,2; cf. anche Gv 5,25: «Viene l'ora, ed è adesso!»). L'idea espressa da Paolo in 1Cor 6,2 è una ripresa della frase cardine che apre il vangelo di Marco: «Il tempo è compiuto e il regno di Dio è vicino» (Mc 1,15; cf. Mt 4,17). La salvezza è già realizzata per ogni credente, nel momento in cui in Cristo si realizza la «pienezza dei tempi» (Gal 4,4). In alcuni testi paolini si arriva a dire che la stessa risurrezione è anticipata in questa vita dall'esperienza del battesimo (cf. Ef 2,6, ma già Rm 6,3-11) e che dunque, per il cristiano, «la nostra cittadinanza è nei cieli» (Fil 3,20).

Queste considerazioni sono importanti per comprendere che cosa intenda il Nuovo Testamento quando parla di «vita eterna», un'idea già presente nei Sinottici (cf. Mt 19,29: «ereditare la vita eterna»; Mc 10,17; Lc 18,18). Il testo particolarmente solenne di Gv 5,24 è a questo riguardo significativo: «In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita». In questo testo, e in tutto il già ricordato passaggio giovanneo (cf. Gv 5,24-29) è evidente l'esistenza di un forte in-

treccio tra futuro e presente. La vita eterna è già in qualche modo realizzata con una pienezza di vita in Cristo, fin da adesso. Anche per Paolo, nelle cinque volte in cui menziona la vita eterna (Rm 2,7; 5,21; 6,22.23; Gal 6,8) tale vita, legata alla risurrezione di Cristo, ha il suo inizio nella condizione storica del battezzato (cf. soprattutto Rm 5,21: «Come regnò il peccato nella morte, così regni anche la grazia mediante la giustizia per la vita eterna, per mezzo di Gesù Cristo nostro Signore»). «Sicché per il cristiano l'eternità, e quindi l'immortalità, non comincia dopo la morte fisica, ma qui e ora, nel pur precario presente storico» (R. PENNA, *Quale immortalità?*).

Bibliografia essenziale

A.J. AVERY-PECK - J. NEUSNER, *Judaism in Late Antiquity. Death, Life-after-death, Resurrection and the World-to-come in the Judaism of Antiquity*, Brill, Leiden 2000; G. GIBERTI, *Vita/Vita eterna*, in R. PENNA - G. PEREGO - G. RAVASI (edd.), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2010, 1516-1524; B. MAGGIONI, *Risurrezione*, in PENNA - PEREGO - RAVASI (edd.), *Temi teologici*, 1169-1174; E. MANICARDI, «Alla risurrezione si è come angeli nel cielo» (Mt 22,30). *Laldilà nel Nuovo Testamento*, in A. BIGARELLI (ed.), *Laldilà. La risurrezione nel testo biblico e nella visione del magistero*, Ed. San Lorenzo, Reggio Emilia 2005, 49-88; B. MARCONCINI, *Escatologia*, in PENNA - PEREGO - RAVASI (edd.), *Temi teologici*, 423-431; L. MAZZINGHI, *Morte*, in PENNA - PEREGO - RAVASI (edd.), *Temi teologici*, 881-887; ID., *Morte e immortalità nel libro della Sapienza: alcune considerazioni su Sap 1,12-15; 2,21-24; 3,1-9*, in «Vivens Homo» 17 (2/2006) 267-286; ID., *Prospettive escatologiche veterotestamentarie*, in ARCIDIOSI DI CATANZARO-SQUILLACE, *Ogni attimo è carico d'eterno. Atti del Convegno Diocesano*, Arcidiocesi Catanzaro-Squillace, Catanzaro 2011, 52-65; S.A. PANIMOLLE (ed.), *Morte - risurrezione nella Bibbia*, Borla, Roma 2006; R. PENNA, *Quale immortalità? Tipologie di sopravvivenza e origini cristiane*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2017; P. SACCHI, *Storia del Secondo Tempio*, SEI, Torino 1994, in particolare le pp. 402-414; J.L. SKA, «Il sepolcro sarà loro casa per sempre» (Sal 49,12). *Laldilà nell'Antico Testamento*, in BIGARELLI (ed.), *Laldilà*, 17-48; N.J. TROMP, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, PIB, Roma 1962.