

Il Giudizio e la giustizia

Note di escatologia

MILENA MARIANI

L'Enciclica *Spe salvi* di Benedetto XVI, datata 30 novembre 2007, con le pagine che portano il titolo «Il Giudizio come luogo di apprendimento e di esercizio della speranza» (nn. 41-48) tocca certamente un punto scoperto della formazione cristiana odierna, ma anche una corda tra le più sensibili nella cultura contemporanea soprattutto là dove il tema del Giudizio è collegato con quello della giustizia.

In termini generali l'Enciclica cerca di restituire centralità al pensiero del Giudizio¹ che sarebbe sbiadito in epoca moderna parallelamente alla “secolarizzazione” della speranza (n. 42; cfr. nn. 16-23). La speranza, si argomenta, è stata sostituita con l'idea di un progresso garantito dalle mani dell'uomo. Nel testo si sottolinea che l'illusorietà di una simile rappresentazione ottimistica del progresso è stata fatta oggetto di critica serrata soprattutto da parte dei francofortesi Max Horkheimer e Theodor W. Adorno, secondo cui il progresso conserva sempre inevitabilmente in sé aspetti ambigui e non può proporsi come interpretazione risolutiva della storia, né tanto meno come sua redenzione dall'insorgere ripetuto di ingiustizie. Una risoluzione sarebbe pensabile: occorrerebbe – secondo la citazione dalla *Dialettica negativa* di Adorno riportata al n. 42 – un mondo «in cui non solo la sofferenza presente fosse annullata, ma anche revocato ciò che è irrevocabilmente passato». La vera giustizia, in sostanza, richiederebbe la resurrezione dei morti, che implicherebbe a sua volta la resurrezione della carne. Ma dal punto di vista del filosofo si tratta di simboli ancora inadeguati e di prospettive che restano implausibili per molti.

¹ Manteniamo, per ragioni di chiarezza, l'iniziale maiuscola al termine “Giudizio” in accezione escatologica.

È invece questo, propriamente, il contenuto della speranza cristiana, come si chiarisce al n. 43:

«Sì, esiste la resurrezione della carne. Esiste una giustizia. Esiste la “revoca” della sofferenza passata, la riparazione che ristabilisce il diritto. Per questo la fede nel Giudizio finale è innanzitutto e soprattutto speranza – quella speranza, la cui necessità si è resa evidente proprio negli sconvolgimenti degli ultimi secoli. Io sono convinto che la questione della giustizia costituisce l'argomento essenziale, in ogni caso l'argomento più forte, in favore della fede nella vita eterna. Il bisogno soltanto individuale di un appagamento che in questa vita ci è negato, dell'immortalità dell'amore che attendiamo, è certamente un motivo importante per credere che l'uomo sia fatto per l'eternità; ma solo in collegamento con l'impossibilità che l'ingiustizia della storia sia l'ultima parola, diviene pienamente convincente la necessità del ritorno di Cristo e della nuova vita».

Affermazioni che andrebbero approfondite attentamente. È in ogni caso chiaro che la *Spe salvi* assegna al tema del Giudizio una centralità forse insospettata nella fede cristiana, un rilievo forse inatteso per una comprensione corretta di che cosa la fede spera da ultimo e che cosa sia la redenzione promessa da Cristo e annunciata dalla Chiesa. Tutt'altra cosa da una fuga dalla carne o dalla storia. Tutt'altra cosa da una rappresentazione minacciosa dell'intervento ultimo di Dio nel corso del mondo. La necessità di un compimento della giustizia che coinvolga tutta la realtà e la storia intera fa sì che parusia e Giudizio diventino oggetto di speranza.

L'invito dell'Enciclica ad un “ritrovamento” del tema del Giudizio non va lasciato cadere. Di qui nascono le annotazioni che seguono e che hanno esclusivamente la pretesa di far intuire il rinnovamento in corso nella riflessione intorno a questo “difficile” e cruciale articolo di fede.

Ripensamenti della teologia del Giudizio

Non v'è dubbio che a partire dagli anni Cinquanta si è attuata una revisione profonda non solo di talune rappresentazioni del Giudizio, ma dell'intera escatologia, per quanto tale rinnovamento faticosi ancora a farsi largo nella predicazione, nella catechesi e nella coscienza cristiana comune. Da quella che Yves Congar chiamava «fisica dei fini ultimi», dalla trattazione delle «cose ultime», da una certa «geografia dell'eterno» che tentava di collocare da qualche parte paradiso, inferno e purgatorio, si è passati a in-

tendere l'escatologico in termini relazionali. Per rappresentare sinteticamente questo cambiamento di rotta complessivo, possiamo citare un passo famoso di Hans Urs von Balthasar:

«È Dio il 'fine ultimo' della sua creatura. Egli è il cielo per chi lo guadagna, l'inferno per chi lo perde, il giudizio per chi è esaminato da lui, il purgatorio per chi è purificato da lui. Egli è colui per il quale muore tutto ciò che è mortale e che resuscita per lui e in lui. ... Ma egli lo è precisamente nel modo in cui si rivolge al mondo, cioè nel suo Figlio Gesù Cristo, che è la manifestazione di Dio e quindi il compendio delle 'ultime realtà'»².

Il ricentramento in Gesù Cristo e la disincrostazione delle affermazioni di fede da molti depositi superflui e talvolta fuorvianti accumulati lungo i secoli hanno consentito una ripresa più accorta della questione escatologica nel suo insieme e dei singoli temi ereditati dalla tradizione³. Anche se il rischio di regredire a posizioni superate è sempre presente, così come il rischio di perdere nuovamente la resurrezione di Cristo quale punto di partenza per "immaginare" fondatamente il destino ultimo dell'uomo e della realtà intera. Lo dimostra, tra l'altro, la polarizzazione intorno al solo tema dell'immortalità dell'anima che compare in *L'anima e il suo destino* di Vito Mancuso⁴. Sembra più corretto – e per molti aspetti più interessante anche in vista di un dialogo aperto con molti filoni del pensiero contemporaneo – riflettere mantenendo la centralità di Cristo e la peculiarità della speranza cristiana. Ed è peraltro in questo orizzonte che si sono mossi i ripensamenti contemporanei più cospicui in tema di teologia del Giudizio.

Il primo e più evidente, almeno sul piano teorico, è il sostanziale ridimensionamento del *Dies irae*. La storia dell'escatologia che si ricava dal pensiero teologico e da molte fonti di altro genere (predicazione, catechesi, liturgia, pittura, musica) mostra indubbiamente, rispetto alla tradizione primitiva, uno scivolamento progressivo verso la rappresentazione del Giudizio

² H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, pp. 44-45 (ed. or. 1957).

³ Resta fondamentale il saggio di K. Rahner, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in Id., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 399-440 (ed. or. 1960).

⁴ V. Mancuso, *L'anima e il suo destino*, Cortina, Milano 2007, cui risponde in modo propositivo G. Canobbio, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009.

nei termini di un *Dies irae*. Le ragioni sono molteplici. Vi concorrono certamente l'accentuazione unilaterale di temi pure presenti nella Scrittura, in particolare nella predicazione profetica (si veda, a titolo d'esempio, Sofonia), l'emergere di filoni apocalittici che tracimano volentieri dall'alveo dell'escatologia, il prevalere dell'immaginario forense, per cui il giudizio di Dio si esercita in una sorta di tribunale e con criteri analoghi a quelli noti nei tribunali umani. La rappresentazione del Giudizio universale di Michelangelo può rendere efficacemente l'idea di questo scivolamento. Si accentua nel complesso, nelle diverse espressioni artistiche e nell'annuncio, il peso assegnato alla possibilità della dannazione. E ci si appella, per giustificare la deriva, a una supposta necessità pastorale di incutere il "giusto timore" di Dio. È illuminante il titolo di un'opera custodita a Trento. L'autore risulta essere un padre somasco, tale don Giovanni Francesco Priuli. L'opera, pubblicata a Padova nel 1669, s'intitola *Della seconda venuta di Giesu in trono di potestà e terrore per il divino giudizio per contrapunto alla prima di umiltà e mansuetudine per la redenzione: opera efficacissima per vincere la durezza del cuore humano e correggere la empietà...*

Ma sta proprio qui il nocciolo della questione: perché mai contrapporre antitetivamente prima e seconda venuta di Cristo? Perché mai immaginare la storia individuale e collettiva nel tempo tra le due, che è anche il tempo della Chiesa, sotto l'ipoteca del terrore e della minaccia finale? Emerge con chiarezza che la revisione del *Dies irae* richiede in primo luogo che si ristabilisca la relazione corretta tra la parusia e il Giudizio. Con le parole di Gianni Colzani:

«Di per sé il giudizio dovrebbe venire specificato dalla parusia: il significato cristologico, gioioso e salvifico, di quest'ultima avrebbe dovuto riversarsi sul giudizio rendendolo il momento della riconciliazione del mondo con il suo Signore e creatore; di fatto il giudizio ha finito per minimizzare la parusia e per imporre le categorie del suo sviluppo – spesso solo individualistiche ed etiche, affatto storico-salvifiche – anche sulla parusia. La grande speranza cristiana, la gioiosa attesa della venuta del Signore, si è così trasformata in un evento segnato da un clima di paura e di timore. Il "giorno del Signore" è diventato il *Dies irae*. In realtà, il giudizio è ben altro. In quanto compimento dell'opera di Cristo e da lui presieduto, ha un valore salvifico: è il giungere a pienezza e definitività del mondo, proprio in forza della presenza e dell'opera di Gesù [...]. Fatto carne in Gesù, il Figlio è la Parola salvifica che riporta il mondo a quella verità che, da parte sua, esso va appassionatamente e disordinatamente cercando. Il giudizio è la pienezza, la definitività di questo incontro salvifi-

co; senza il giudizio, la storia sarebbe prigioniera del limite creaturale e rimarrebbe tagliata fuori dalla completezza della verità»⁵.

Un secondo ripensamento tuttora in atto investe la visione fortemente individualistica del Giudizio. Si era indubbiamente affermata una sorta di fissazione intorno alla salvezza dell'anima e della "propria" anima, in parallelo con una diminuita consapevolezza della dimensione universale e delle implicazioni anche cosmiche dell'incarnazione, morte, resurrezione e ascensione al cielo di Cristo. Ciò ha comportato un obiettivo restringimento e impoverimento dell'orizzonte del Giudizio sino alle soglie del Concilio Vaticano II. Negli ultimi decenni, una cristologia rinnovata, il recupero della tradizione patristica (generalmente sensibile alla dimensione collettiva) ed il rifiorire di teologie della storia (in particolare, teologia della speranza e teologia politica) hanno contribuito a correggere quella che è apparsa sempre più chiaramente una severa riduzione del dato di fede. Che ha esercitato ed esercita tuttora effetti vistosi sulla coscienza della solidarietà che lega Cristo all'umanità intera, il destino degli uni a quello degli altri, la vicenda personale alla storia universale.

Un terzo ripensamento riguarda quella che ancora Balthasar chiama «la pretesa di disporre dell'esito del giudizio», di appropriarsi cioè di quella facoltà che compete a Dio soltanto⁶. Una pretesa che si è concretizzata storicamente quando accanto all'idea genuinamente biblica di un'unica predestinazione (alla salvezza) si è affacciata l'idea di una doppia predestinazione. Ma anche quando, distolta l'attenzione dalla centralità della persona di Cristo nel Giudizio, ci si è rivolti agli "oggetti", alle sentenze di salvezza o di dannazione, finendo per considerare le due possibilità come se fossero simmetriche e perdendo così il senso fondamentalmente salvifico del Giudizio. Da ultimo, la pretesa si è realizzata quando si sono sottovalutati i testi della Scrittura che pongono la salvezza di tutti tra le realtà sperate. Nelle osservazioni critiche di Balthasar sono implicite le direzioni intraprese per correggere la parzialità di quelle posizioni, che si ripercuotono evidentemente ben oltre l'ambito escatologico, interessando l'interpretazione complessiva del cristianesimo.

⁵ G. Colzani, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001, p. 71.

⁶ H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, cit., pp. 54-60: cfr. Id., *Breve discorso sull'inferno*, Queriniana, Brescia 1988 (ed. or. 1987).

Tracce di evoluzione

I tre ripensamenti critici accennati lasciano intuire la portata del rinnovamento della teologia del Giudizio negli ultimi cinquant'anni. Ma conviene soffermarsi anche su tre tracce di evoluzione che, a mio parere, appaiono emergenti o riemergenti.

La prima è la più nota e solitamente ricondotta anch'essa al nome di Balthasar, per quanto egli stesso si appoggi – nella parte quinta della *Teodrammatica* – a numerose testimonianze patristiche, medievali e contemporanee. Brevemente: si parla di «autogiudizio»⁷. Già Origene descriveva il giudizio come l'irradiare della luce di Cristo che dirada anche l'autoinganno, cosicché l'uomo «riconosce se stesso»: «non solo nessuno dei giusti, ma neppure nessuno dei peccatori potrà non riconoscere l'essenziale verità di Cristo». Gli fa eco Ambrogio, per il quale non di libri aperti o di cattedre giudiziarie si tratta, bensì della stessa coscienza che davanti a Cristo «non può più nascondersi». In questa linea si colloca Balthasar, precisando che l'autogiudizio è possibile

«naturalmente nella luce della divina verità la quale è in se stessa la verità di ciò che Dio ha fatto per l'uomo in Gesù Cristo. È impensabile che un qualsiasi uomo, davanti a un criterio in tal modo esibito da Dio, possa reggere o anche solo alludere alle sue presunte "buone opere"».

L'argomento dell'autogiudizio è stato ed è spesso ribadito autonomamente e senza l'accortezza necessaria, tanto da far sembrare che l'uomo sia inteso come misura a sé stesso. Balthasar, al contrario, lo introduce per mostrare che il giudizio di Dio dovrà ispirarsi alla grazia più che al diritto, ma si tratterà pur sempre di una grazia che non supera d'un balzo la libertà umana, secondo l'obiezione kantiana, proprio perché il peccatore stesso si sarà reso conto della propria condizione. Così presentato, l'argomento intende correggere gli eccessi di una certa rappresentazione forense ed evita che si proietti sul Giudice un volontarismo sospetto, una sorta di subordinazione raggelante della verità all'autorità. La verità emerge invece nel confronto che in maniera definitiva si istituisce tra l'uomo e Colui che gli sta dinanzi come il Giudice Redentore. Secondo alcuni, si potrebbe scorgere in tutto ciò una certa inclinazione apologetica: in sostanza, si vorrebbe porre

⁷ H.U. von Balthasar, *Teodrammatica V. L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 248-251 (ed. or. 1983).

Dio al riparo dalla responsabilità della condanna, interpretandola anzitutto come autocondanna del peccatore stesso.

La seconda traccia di evoluzione è costituita, a mio parere, dal riemergere del legame tra il Giudizio e la resurrezione della carne (o del corpo), che va a rafforzare la consapevolezza del significato integralmente salvifico del Giudizio. Il valore dell'articolo di fede che afferma la resurrezione della carne – spesso dimenticato in favore della sola immortalità dell'anima – è in realtà inestimabile, proprio perché esso esprime la peculiarità della speranza cristiana⁸, come ricorda la stessa *Spe salvi* in dialogo con Adorno. Il discorso si farebbe assai lungo, anche per le implicazioni evidenti sul versante di un più complessivo “ritrovamento” cristiano del corpo, dopo secoli di diffuso sospetto nei suoi confronti. Basti dire per ora che appare indispensabile, in proposito, un confronto aperto con la riflessione filosofica contemporanea ed in particolare con quel filone fenomenologico che ha messo a tema la corporeità e include, tra gli altri, i nomi di Max Scheler, Edith Stein, Maurice Merleau Ponty, Gabriel Marcel. Per giungere a Michel Henry che riguardo alla resurrezione del corpo scrive:

«Stravaganti ... dovevano necessariamente sembrare, agli occhi dei Greci, delle affermazioni come quella che sostiene la resurrezione del corpo. Ecco perché i Corinzi sghignazzavano allorché Paolo pretendeva di non riservare all'anima il privilegio di questa resurrezione. È chiaro al contrario che se l'essere originario del nostro corpo è qualcosa di soggettivo, esso cade, allo stesso titolo della nozione di “anima”, sotto la categoria di ciò che è suscettibile di essere ripreso e di essere giudicato. È manifestamente al contenuto della teologia cristiana che Rimbaud ha improntato l'affermazione: *les corps seront jugés*»⁹.

Questo accento filosofico sull'uomo risorto e giudicato nella sua interezza personale (e non come “anima separata”) può risultare insolito solo a chi non conosca la tradizione cristiana primitiva che si era tenuta ben stretta alla singolarità della resurrezione della carne. Tra i Padri apostolici si legga, a

⁸ Cfr. G. Greshake, *Vita – più forte della morte. Sulla speranza cristiana*, Queriniana, Brescia 2009, pp. 88-100 (ed. or. 2008).

⁹ La citazione – tratta da M. Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps* (1965) – è ricordata, come la seguente dello Pseudo-Clemente, nell'interessante contributo di G. Lorzio, “*Credo la risurrezione della carne*”, che si può leggere nel sito www.academivita.org.

titolo d'esempio, l'*Omelia dello Pseudo-Clemente* (o *Seconda lettera di san Clemente ai Corinzi*):

«Nessuno di voi venga a dire che questa nostra carne non subirà il giudizio e non resusciterà. Ricordatelo: non foste salvati, non otteneste la vita interiore, se non in questa carne, vivendo in essa? Perciò è doveroso custodire la carne come un tempio di Dio. Nella carne foste chiamati e nella carne raggiungerete [la mèta]. Se Cristo, il Signore, nostro Salvatore, che prima era solo spirito, si fece carne e solo così ci chiamò, anche noi solo in questa carne raggiungeremo il premio eterno».

La questione della resurrezione della carne, dunque, lungi dal poter essere liquidata come un articolo di fede “imbarazzante” o mitologico, chiede al contrario d'essere teologicamente ripensata, vantando a proprio favore l'autorevolezza della tradizione ed anche l'interesse suscitato al di fuori dell'ambito teologico. Non mancano segnali promettenti, mentre si nota un'accresciuta consapevolezza del fatto che parusia, Giudizio e resurrezione della carne non possono essere pensati separatamente. Mantenere legati e ricentrare cristologicamente questi temi significa aprirsi piste di ricerca decisive sia per il rinnovamento dell'escatologia sia per l'intera teologia, la fede comune e la predicazione. La redenzione dell'intera realtà trova effettivamente nella resurrezione della carne un'espressione pregnante. Essa viene a significare anche la revoca del potere della morte, l'annientamento dell'ultimo nemico che affligge la storia umana, la risoluzione della contraddizione estrema che l'attraversa e che solleva prepotentemente la domanda della teodicea. Nella resurrezione della carne s'affaccia il *novum* della condizione escatologica, dal momento che Dio solo può operare la resurrezione e trasformare l'uomo e il suo mondo in realtà nuove, altamente immaginabili e irriducibilmente misteriose per chi ancora abita la condizione storica¹⁰.

¹⁰ Cfr. J. Ratzinger/ Benedetto XVI, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2008, pp. 191-194 (ed. or. 2007). Conclude il Pontefice teologo (p. 194): «Il mondo nuovo non è in alcun modo immaginabile. Neppure esiste nessun genere di affermazioni in qualche maniera concretizzabili e immaginabili sul tipo del rapporto che regnerà nel mondo nuovo tra gli uomini e la materia e neppure sul “corpo di resurrezione”. Esiste però la certezza che la dinamica del cosmo porterà a una meta, a una situazione cioè in cui la materia e lo spirito saranno coordinati l'una all'altro in un modo nuovo e definitivo. Questa certezza rimane anche oggi, anzi, soprattutto oggi, il contenuto concreto della fede nella resurrezione della carne».

La terza traccia di evoluzione concerne la questione del purgatorio, ormai declinata nei termini di una purificazione dopo la morte. Mi piace richiamare qui la stimolante riflessione che le dedica Romano Guardini¹¹. L'agire sempre fluttuante e contraddittorio dell'uomo – così egli si esprime – giunge al Giudizio e di nuovo l'uomo scopre che può essere elevato alla nuova vita solo tramite il perdono,

«quell'atto divino rivolto non al bene, ma al male dell'uomo; l'atto di sommo amore con cui Dio si rivolge all'uomo e lo assolve. Su Dio, sulla sua intenzione si basa la nuova giustizia dell'uomo. Ciò è vero, ma questo perdono, questa giustificazione devono avere una caratteristica di realtà, non di magia. La giustizia non dev'essere solo imputata all'uomo, ma fatta propria».

E poco oltre continua:

«“Giudizio” significa che nella luce santa di Dio l'uomo ha una visione completa di se stesso ... E la sua visione non ha veli. Tutto ciò che di solito rende insensibili – orgoglio, vanità, distrazione, indifferenza – è assente. L'animo è aperto, sensibile, raccolto. E l'uomo vuole. Sta dalla parte della verità contro se stesso ... In una misteriosa sofferenza, il cuore si mette a disposizione del pentimento e si consegna così alla potenza santificante dello spirito creatore. L'istante mancato viene offerto di nuovo. L'errore è riparato. Il male è rivissuto e tradotto in bene. Non si tratta di un miglioramento esteriore: attraverso il mistero della grazia rigeneratrice che opera nel pentimento tutto rinasce a nuova vita. Questa è la purificazione di cui parla la Chiesa».

Si coglie il rinvio all'anticipazione sacramentale in questa visione della purificazione, che anche in Balthasar peraltro compare come «una dimensione del giudizio», appartiene intrinsecamente al Giudizio in quanto giustificazione di un uomo che è peccatore¹². E ricompare l'idea di una revoca che è resa possibile, da un lato, dalla potenza del perdono di Dio e, dall'altro, dal libero pentimento della creatura.

¹¹ R. Guardini, *Le cose ultime. La dottrina cristiana sulla morte, la purificazione dopo la morte, la resurrezione, il giudizio e l'eternità*, Vita e Pensiero, Milano pp. 39-55 (ed. or. 1940).

¹² H.U. von Balthasar, *I novissimi nella teologia contemporanea*, cit., p. 53. Dal versante filosofico ancora sull'idea di revoca R. Bodei, *Ordo amoris. Conflitti terreni e felicità celeste*, Il Mulino, Bologna 1991, in particolare p. 113.

Queste tre tracce di evoluzione – persino là dove in primo piano è ancora la prospettiva individuale rispetto a quella collettiva – offrono già elementi importanti per riprendere il legame tra il Giudizio e la giustizia.

Il Giudizio e la storia

Raccogliamo la provocazione lanciata da Peter Berger:

«l'escatologia, nell'affrontare la tensione tra il “già” e il “non ancora” deve contenere anche una teodicea. Inoltre deve fondarsi sulla Resurrezione e attraverso di essa deve esprimere la speranza per il superamento del male, della sofferenza e della morte. Ogni risultato inferiore è, molto seriamente, “non interessante”. In altre parole, se il cristianesimo promettesse qualcosa di meno, potremmo tranquillamente farne a meno. Ancora una volta vorrei sottolineare la centralità del superamento della morte. Ivan Karamazov aveva ragione: un Dio che accetta la morte di bambini innocenti è inaccettabile. La morte è inaccettabile. L'escatologia deve insistere sul fatto che *la morte è inaccettabile per Dio* e che la manifestazione finale della redenzione sancirà questa inaccettabilità»¹³.

Il Giudizio e la giustizia richiedono certamente d'essere compresi non in chiave individualistica e astratta, ma collettiva e storica. E di nuovo rimando, in prima battuta, a Guardini e alle pagine che dedica al Giudizio¹⁴, il cui *Leitmotiv* è rappresentato da un'affermazione che capovolge l'idea di minaccia insita nel *Dies irae*. Per Guardini «l'uomo deve chiedere il giudizio». Questo perché egli porta in sé il desiderio innato di una giustizia non semplicemente retributiva, bensì operante «in modo molto più profondo: che si compia la giustizia per la giustizia, per lui, per gli altri, per il tutto. L'esistenza deve entrare nella giustizia, il mondo deve diventare com'è giusto che diventi ... Alla fine della storia dovrà esserci il giudizio». Allora tutto entrerà nella verità e sarà chiaro che «solo il bene ha diritto di essere» e che «il male non è necessario, né esperto del mondo, né vitale, né eroico, ma semplicemente superfluo». Si tratterà di «un processo di correzione dell'esistenza»: non di un'autocorrezione sino in fondo impossibile, non di un autocompimento della storia altrettanto impossibile, ma di un Giudizio

¹³ P. Berger, *Questioni di fede. Una professione scettica del cristianesimo*, Il Mulino, Bologna 2005, p. 171.

¹⁴ R. Guardini, *Le cose ultime*, pp. 79-96.

affidato a Cristo che riguarderà tutta la storia e la distanza d'essa dalla giustizia che deve compiersi.

A queste dimensioni dell'escatologia è particolarmente sensibile Jürgen Moltmann, come in genere gli esponenti delle varie forme di teologia della speranza e di teologia politica. Il teologo bilancia, per dir così, l'usuale partenza dall'alto con una partenza dal basso: l'«invocazione di giustizia che sale al cielo» – dalla bocca delle vittime, mai ridotte al silenzio, e persino dalla negazione della pace riservata ai carnefici – può costituire un «modo diverso di concepire il giudizio universale»¹⁵. Il Giudice universale è quel Crocifisso «che porta su di sé “il peccato del mondo”, la sofferenza delle vittime» ed esercita «la giustizia divina creatrice, la giustizia che riconosce il diritto alle vittime e ristabilisce il diritto sui trasgressori». Nella prospettiva di Moltmann, il Giudizio è considerato «una realtà penultima», l'ultima essendo la riconciliazione della terra con Dio, la realizzazione della promessa di far nuove tutte le cose dopo la scomparsa delle «cose di prima», della morte, del lutto, del pianto (Ap 21,1-5).

La sensibilità contemporanea recupera, dunque, una dimensione del Giudizio rimasta in ombra rispetto alla preoccupazione per le sorti individuali e all'immaginazione di paradisi e inferni variamente collocati. La relazione compiuta e felice con Dio dà origine a nuovi cieli e nuova terra. Se in taluni casi non appare del tutto assente la tendenza a proporre versioni rinnovate dell'apocatastasi (teoria respinta dal Magistero, com'è noto, perché cancella la possibilità reale di rifiutare la salvezza), resta nondimeno il fatto che la prospettiva della ricapitolazione in Cristo di tutta la realtà, il significato radicalmente salvifico del Giudizio, la sua natura di «Giudizio di pace», l'idea che vi sia la possibilità della “revoca” e insieme un *novum* generato da Dio costituiscono indubbiamente piste che vanno ulteriormente percorse.

Non minore attenzione meritano, a mio parere, anche due inviti tra i tanti che provengono dalla ricomprensione odierna del tema del Giudizio. Anzitutto, un invito a riprendere la questione della verità (e della ricerca della verità) che corregga la sua riduzione intellettualistica e sappia pensarla non solo come *adaequatio* o *epistème*, ma anche come giustizia¹⁶. Questo per almeno due ragioni: per fedeltà a quanto emerge da una considerazione

del Giudizio come ristabilimento di una verità che è giustizia dell'intera realtà ed è fondata su relazioni d'amore; ma anche per coerenza rispetto a una più ampia concezione della verità che pure la tradizione conosce e che ne afferma appunto la relazione alla giustizia. Il secondo invito, evidentemente legato al primo, è quello a ripensare le responsabilità storiche partendo proprio dalla luce gettatavi dal Giudizio. Nella scena del Giudizio finale di Matteo (25, 31-46) s'affaccia il volto dell'altro, del debole, dietro il quale si cela il volto di Cristo stesso. Il gemito di cui parla Paolo (Rm 8,18-39) rende attenti alla solidarietà che lega il compimento dell'uomo a quello dell'intera creazione. Se è vero, dunque, che una risoluzione solo immanente delle contraddizioni della storia è impossibile in via definitiva, resta nondimeno la responsabilità di ricercare già qui la giustizia delle relazioni secondo tutta l'ampiezza del loro dispiegarsi. ■

¹⁵ J. Moltmann, *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2004, pp. 211-220 (ed. or. 2003).

¹⁶ Cfr. P. Sequeri, *L'umano alla prova. Soggetto, identità, limite*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 15-27; Id., *Destinazione della verità. Il kairos religioso-cristiano nel pensiero occidentale*, «Gregorianum», 89 (2008), pp. 709-726.