FACOLTÀ TEOLOGICA DEL TRIVENETO

BEATITUDINE ETERNA DIVERSIFICATA?
Storia e sviluppo teologico di una dottrina del Concilio di Firenze (1439).

Studente: Attilio Rossi

Dissertazione per il Dottorato

Relatore: prof. Riccardo Battocchio
Correlatori: prof. Giacomo Canobbio
prof. Gilberto Depeder

Padova

Anno Accademico 2015-2016

SIGLE E ABBREVIAZIONI

Acta Graeca	J. GILL (a cura), *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, series B, vol. V, fasc. I-II), Pontificium Institutum Orientalium studiorum, Roma 1953.
Acta Latina	G. HOFMANN (a cura), *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis, Acta Latina Concilii Florentini* (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, vol. VI), Pontificium Institutum Orientalium studiorum, Roma 1955.
AS III/I	*Acta synodalia sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, periodus tertia, pars I, sessio publica IV, congregationes generales LXXX-LXXXII, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1973.
AS III/V	*Acta synodalia sacrosanti Concilii Oecumenici Vaticani II*, vol. III, periodus tertia, pars V, congregationes generales CIII-CXI, Typis polyglottis Vaticanis, Città del Vaticano 1975.
AACHCB	Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Bysance
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
CDF	Congregatio pro doctrina fidei.
CFDS	G. Hoffman - M. Candal (a cura), *Concilium Florentinum. Documenta et scriptores*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1940-1977.
CSEL	*Corpus Christianorum Ecclesiasticorum Latinorum*, Vienna 1866 ss.
CTI	Commissione teologica internazionale
CUA	Catholic University of America
Dialoghi	GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* (I-IV), intr. di B. Calati, Città Nuova, Roma 2000.

EDB	Edizioni Dehoniane Bologna
EMP	Edizioni Messaggero Padova
ESD	Edizioni Studio Domenicano
LG	*Costituzione Dogmatica su la Chiesa*, in *Enchiridion Vaticanum. 1/Documenti del Concilio Vaticano II*. Testo ufficiale e trad. italiana, EDB, Bologna 1979.
Moralia	GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, vol. 1, a cura di P. Siniscalco, Città Nuova, Roma 1992.
PG	*Patrologiae cursus completus…* Series graeca et orientalis, ed. J.-P. Migne, Paris 1857-1886.
PIOS	Pontificium Institutum Orientalium Studiorum
PL	*Patrologiae cursus completus…* Series latina, ed. J.-P. Migne, Paris 1844-1864.
SCG	TOMMASO D'AQUINO, *La somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, ESD, Bologna 2001.
STh	TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, a cura della redaz. ESD, voll. 1 e 2, ESD, Bologna 1996.
Super Sent.	TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, vol. 10, a cura della redaz. ESD, ESD, Bologna 2002.
Syropoulos	LAURENT V. (a cura), *Les «mémoires» du grand ecclésiarque de l'èglise de Constantinople Sylvestre Syropoulus sur le concile de Florence (1438- 439)* (Concilium Florentinum. Documenta et Scriptores, vol. IX), Pontificium Institutum Orientalium studiorum, Roma 1971.
WA	*D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Böhlaus, Weimar, 1883-2000 (Weimarer Ausgabe).

INTRODUZIONE

Sembrerà strano e forse incredibile, ma la prima volta in cui mi sono imbattuto nell'idea che in paradiso potremmo non essere tutti uguali e potrebbero esserci delle differenze nell'intensità della nostra partecipazione alla beatitudine eterna, avevo già alle spalle più di vent'anni di vita sacerdotale e missionaria. Ovviamente, nella mia esperienza di predicazione sul tema della vita eterna non avevo mai toccato questo argomento, anche se avevo spesso detto che tutto il bene che compiamo in terra non andrà perduto, ma costituirà il nostro tesoro in cielo. Nei funerali poi, avevo sovente sottolineato che nessuno può entrare nella comunione di Dio e dei santi se non è completamente nell'amore, da cui il senso di una purificazione dopo la morte e delle preghiere di intercessione, per togliere tutti i residui delle nostre inclinazioni alla cattiveria e all'egoismo; ma ciò doveva servire a portarci ad essere finalmente tutti uguali e perfetti davanti a Dio, nella pienezza delle virtù e soprattutto dell'amore. La nuova consapevolezza delle differenze di beatitudine proprio in base al nostro grado di amore mi ha fatto spiritualmente bene, ravvivando in modo nuovo la convinzione che amare e crescere nell'amore è in definitiva ciò che più conta e rimane per l'eternità. Entusiasmato da questa verità, l'ho condivisa in un'omelia con una comunità di cinesi, negli Stati Uniti, dove mi trovavo per gli studi di dottorato, e con mia sorpresa ho constatato non solo che anch'essi non avevano mai sentito predicare su un tale argomento ma che persino era difficile per loro crederci, talmente sapeva di novità quello che dicevo. In più, questa idea aveva il sapore dell'ingiustizia: ma come, anche in paradiso ci saranno delle differenze?

Ho preso lo spunto da questa esperienza personale per dire che il desiderio di questa ricerca è nato innanzitutto da un interesse pastorale. Se la ricerca teologica non si propone unicamente la pura speculazione sulle verità della fede, ma anche di essere significativa e arricchente per la comunità cristiana di oggi, allora ha senso chiedersi quali aspetti della verità aiutino maggiormente i fedeli nel loro progresso spirituale. Il fatto che io e tanti altri, durante il ciclo degli studi

teologici, non abbiamo sentito parlare della dottrina dei gradi di beatitudine in cielo sta a significare che questa è stata trascurata, forse considerata poco importante o non adeguata al rinnovamento dei trattati di escatologia verificatosi dopo il Concilio. Ebbene, tale scelta può essere giustificata e sensata, oppure, come sostengo, andrebbe ripensata. Ciò in considerazione del valore parenetico di questa dottrina, capace di essere uno stimolo in più per il cristiano a vivere pienamente la sua vocazione, proprio a partire dalla consapevolezza che la nostra cooperazione alla grazia e la nostra crescita nella capacità di amare avrà ripercussioni eterne nell'intensità della nostra comunione con Dio.

L'interesse pastorale per questo argomento ha dato il via a una ricerca di carattere storico-teologico. Suo oggetto materiale è lo sviluppo storico e teologico di una dottrina formulata ufficialmente solo al concilio di Ferrara-Firenze del 1439, ma appartenente, in germe, alla tradizione teologica fin dagli inizi del cristianesimo e sviluppatasi sempre più solidamente lungo i secoli. La prospettiva di ricerca adottata consiste nel ripercorrere tutto il cammino di tale dottrina, attraverso lo studio dei documenti magisteriali e di alcuni tra gli autori principali che ne hanno trattato lungo i secoli, per coglierne la varietà di accentuazioni, di rappresentazioni e di sviluppi nella tradizione latina, in quella orientale e poi anche in quella protestante[1].

[1] Si riscontra una certa fluttuazione di vocabolario per la definizione delle varie denominazioni appartenenti alla galassia del mondo «protestante» inteso in senso ampio. Qui usiamo il termine «protestante» nella sua accezione generica, che si riferisce a tutte le denominazioni sorte in seguito alla riforma protestante. Nel corso della ricerca, in una accezione specifica, useremo il termine «protestante» per riferirsi a quelle confessioni consolidate e strutturate istituzionalmente che si riconoscono principalmente nel movimento di riforma iniziato da Lutero; con la voce «riformate» indicheremo invece quelle che si identificano con i principi basilari del calvinismo. Infine riserveremo l'espressione «evangelicale» per riferirci a quelle numerose denominazioni ed organizzazioni di più recente formazione, che si distinguono da quelle più tradizionali (riformate e protestanti) per un atteggiamento di maggiore libertà rispetto ai padri della riforma manifestando spesso una diversità non tanto a livello dottrinale, ma più in termini di prese di posizione di fronte al mondo e di forme cultuali. È difficile darne una classificazione precisa, trattandosi di un movimento che comprende sia specifiche denominazioni sia correnti che attraversano in modo trasversale varie confessioni. In genere, gli evangelicali si riconoscono attorno a quattro caratteristiche basilari: *conversionismo* (che crede che la vita deve essere trasformata attraverso una esperienza di «rinascita» (*born-again experience*), *attivismo* nel campo missionario e sociale, *biblicismo* e *crocecentrismo*; cf. le voci: *Evangelicalismo*, *Protestantesimo* e *Riforma* in BOLOGNESI P. E ALTRI (a cura), *Dizionario di teologia evangelica*, EUN, Marchirolo (Varese) 2007; P. BOLOGNESI - L. DE CHIRICO, *Il movimento evangelicale*, Queriniana, Brescia 2002; B. STANLEY, *The Global Diffusion of Evangelicalism. The Age of Billy Graham and*

Il percorso sarà caratterizzato da un chiaro taglio ecumenico (nel senso largo di apertura a tutte le tradizioni ecclesiali, anche antecedenti alla divisione tra le chiese), sviluppato diacronicamente, in cui l'analisi sposterà il suo baricentro dal confronto con la chiesa greca, che culminerà con il concilio di Firenze, a quello con le confessioni tradizionali uscite dalla Riforma protestante, sino a quello di maggiore attualità con le denominazioni evangelicali.

Sviluppo della ricerca

Per poter articolare in modo sistematico un tale progetto, la ricerca avrà le seguenti prospettive fondamentali che ne costituiscono anche i punti di interesse salienti.

1. Un interesse diacronico nel seguire lo sviluppo della dottrina lungo i secoli

Pur dovendo operare una scelta tra gli autori che hanno sviluppato la dottrina dei diversi gradi di gloria nella beatitudine eterna, la ricerca si propone di analizzarla dai suoi albori nei Padri apostolici, sino al suo consolidamento patristico sia in occidente che in oriente, proseguendo poi oltre per arrivare ai nostri giorni. In tal modo, da una parte, sarà inevitabile una certa ripetizione di idee, di riferimenti biblici e di immagini, dall'altra, si verificherà un arricchimento progressivo del tema in questione, poiché saranno privilegiati autori che hanno contribuito al suo sviluppo con aspetti originali. Il taglio ecumenico che guida tutto il lavoro renderà ancora più interessante un tale cammino, poiché evidenzierà molti punti di similitudine tra gli autori latini e quelli orientali, manifestando contemporaneamente anche una diversità di prospettive, che si cristallizzeranno gradualmente in tradizioni distinte.

John Stott (History of Evangelicalism, People, Movements and Ideas in the English-Speaking World), InterVarsity, Downers Grove (Illinois) 2013.

2. Un interesse sincronico nel delineare le differenze tra oriente e occidente

Lo studio metterà in luce che, nonostante una sostanziale concordanza tra teologia latina e quella greca nel trattare le questioni escatologiche, generalmente non percepite come terreno di divisione tra le rispettive chiese, nei secoli tredicesimo e quattordicesimo si fanno più evidenti delle linee di tendenza divergenti, che si manifestano in modo chiaro, da una parte, nella teologia scolastica e, dall'altra, in quella di Gregorio Palamas. Questo autore e Tommaso d'Aquino riceveranno perciò un'attenzione privilegiata, dato il loro influsso successivo sulle rispettive chiese. Infatti, le loro diverse e per certi aspetti contrapposte concezioni, centrate per uno sulla conoscenza di Dio unicamente attraverso le energie divine (escludendo categoricamente la percezione dell'essenza) e per l'altro sulla visione dell'essenza divina, segneranno due percorsi molto diversi e per molti versi inconciliabili. Il discorso sulle differenze di visione dei beati va quindi collocato all'interno di questi due differenti sistemi di pensiero, di cui è un corollario, perché, anche se comune ad entrambi, in un caso o nell'altro assume un significato peculiare e parzialmente diverso.

Le differenze diventano ancora più evidenti in alcuni pronunciamenti magisteriali di ambo le parti, di tono e di contenuto molto differenti, rinforzando in occidente l'idea che la vita eterna, per le anime sante e purificate dai peccati, consiste nell'immediata visione beatifica, mentre in oriente prevale la concezione apofatica dell'impossibilità di una tale visione, con la conferma dell'impostazione palamitica.

Questa parte della ricerca, pur non trattando direttamente dei gradi di beatitudine, occuperà un certo spazio, poiché è fondamentale per comprendere le diverse prospettive con cui le due chiese un secolo più tardi affrontarono le discussioni escatologiche del concilio di Firenze. In quella circostanza, infatti, i padri conciliari non ebbero difficoltà ad accordarsi sull'affermazione della visione differenziata dei beati tuttavia, avendo concezioni divergenti sulle modalità e sull'oggetto di tale visione, attribuirono significati diversi alla comune affermazione.

3. Un interesse storico-ermeneutico nell'analisi della formulazione del concilio di Ferrara-Firenze

Il contesto teologico in cui si situa il concilio di Firenze fu caratterizzato da una certa diversità di prospettive tra occidente ed oriente, dominata in massima parte dalla questione del *filioque*. Negli ultimi giorni del concilio, una volta trovata un'intesa su questo aspetto, vennero poi discusse altre questioni oggetto di disputa, tra cui i pronunciamenti basilari sui *novissimi*. A quel punto, la dottrina latina della visione dell'essenza di Dio si scontrò nuovamente con la teologia apofatica greca. Alla fine i greci accettarono il testo sulla visione beatifica, che riprendeva quasi letteralmente l'enunciato del concilio di Lione, ma ottennero che all'affermazione che «le anime dei beati vedono chiaramente Dio stesso uno e trino, così com'è», fosse aggiunto: «ma alcuni in modo più perfetto di altri». A prima vista tale aggiunta si presenta come una strana anomalia, perché sembrerebbe più in sintonia con il pensiero occidentale che con quello bizantino.

Su questo punto si concentrerà la parte centrale di questo studio, cercando, in base alle limitate fonti disponibili, di rispondere ad alcune domande: come mai una dottrina come quella della visione differenziata, ben consolidata in occidente, non entrò nel testo se non dietro richiesta della delegazione orientale e per di più in un momento in cui la teologia bizantina l'aveva un po' tralasciata? Di fronte all'insistenza latina sulla visione immediata di Dio, già definita dalla costituzione *Benedictus Deus*, che significato aveva per gli orientali inserire quella specificazione? Qual è quindi la corretta ermeneutica di tale testo?

Le risposte a queste domande verranno poi riprese nella parte sistematica per esaminare, in prospettiva ecumenica, come oggi la chiesa cattolica e quella ortodossa possano rileggere l'enunciato conciliare in questione, per cogliervi delle preziose indicazioni in vista di un arricchimento teologico reciproco. Ciò in vista della rivalutazione dei risultati di un concilio ecumenico che, al di là della mancata recezione orientale, rimane un avvenimento ecclesiale di straordinaria importanza. In particolare la teologia cattolica, che lo riconosce tradizionalmente come uno dei concili ecumenici, dovrebbe evitare la tentazione di darne una interpretazione

unicamente in linea con la tradizione latina, per scorgervi invece una tappa che contiene una sua originalità, in base alla quale ripensare certi aspetti discordanti della sua precedente teologia.

L'ermeneutica di questa affermazione conciliare è la parte teologicamente più rilevante della ricerca, non perché conduca a conclusioni che scardinano ciò che era finora acquisito, ma perché vi porta maggiore chiarezza, perlomeno riguardo alla specifica questione esaminata.

4. Un interesse per la teologia della «ricompensa per le opere» in ambito protestante e evangelicale

La formulazione del concilio di Firenze costituisce il punto centrale di questo studio, ma non quello finale. Infatti se esso riveste un'importanza dogmatica incontestabile, lo stesso non può dirsi della sua influenza sulla teologia successiva. L'ottica propria della ricerca non consiste perciò nella focalizzazione attorno alla definizione conciliare dei gradi di visione, bensì in una visione di più ampio respiro ecumenico di tale dottrina. Ecco perché si apre anche alla prospettiva riformata, la quale, benché estranea e non interessata alle conclusioni conciliari in merito, si pone comunque nel solco di quella tradizione cristiana che vi riconosce un elemento della rivelazione da approfondire.

Infatti, sebbene in campo protestante il concetto di merito sia in netto contrasto con la sensibilità di Lutero e di tutti i suoi successori, l'idea di una situazione differenziata in cielo a seconda della grazia di Dio (e non del merito) è sempre stata abbastanza presente. In questi ultimi decenni si assiste anzi a un risveglio di interesse per questo elemento, che viene richiamato dai vari autori con accentuazioni diverse, ma che possono essere riassunte in questo modo: siamo giustificati-salvati per la sola fede, ma la ricompensa che riceveremo in cielo sarà diversa a seconda delle nostre opere.

Nella scelta dei teologi un'attenzione particolare sarà data a Lutero e Calvino, per l'importanza fondativa che rivestono, come riferimenti imprescindibili per la teologia successiva. Di particolare interesse risulterà però anche l'esame di alcuni

autori rappresentanti di varie confessioni evangelicali, per il grande spazio da loro accordato a questa tematica. Infatti, a dispetto di una impostazione generale dell'escatologia che diverge considerevolmente da quella cattolica (dovuta al fondamentalismo biblico e alla ripresa di temi millenaristi e dispensazionalisti), si nota in loro una sorprendente rivalutazione, in chiave parenetica, del tema della necessità delle opere e della ricompensa differenziata in base a esse. Per questo motivo, e in considerazione della vitalità del movimento evangelicale in America, in un momento in cui sia il cattolicesimo che il protestantesimo tradizionale conoscono grosse difficoltà di adattamento alla secolarizzazione, la ricerca privilegerà questo filone rispetto ad altri. È quindi un criterio di tipo prevalentemente pastorale a influire nella scelta del confronto con autori evangelicali che, se dal punto di vista teologico non vantano nomi di spicco paragonabili a quelli delle chiese riformate di antica data, dal punto di vista della capacità di trasmettere il messaggio cristiano nel mondo moderno hanno qualcosa da insegnare alle altre chiese (almeno a partire dalla valutazione di un loro «successo» misurato su parametri esterni di crescita numerica e influenza sociale, senza entrare nel merito della verità e autenticità del messaggio).

Coordinate teologiche

Il tema di cui ci occupiamo era tradizionalmente inserito in quella parte finale del trattato sui novissimi che, dopo aver sviluppato gli argomenti generali della morte, della risurrezione, della fine del mondo e del giudizio, trattava della sorte individuale dell'uomo e della situazione ultima e definitiva in cui verrà a trovarsi, quella dell'inferno o del paradiso (oltre alla parte sulla situazione intermedia e provvisoria del purgatorio).

Il paradiso è evocato biblicamente con varie immagini: Regno, cielo, banchetto celeste, Gerusalemme celeste, luogo in cui non ci saranno più lacrime, dolore, né lamento[2] perché la morte sarà stata sconfitta[3], ma soprattutto con

[2] Cf. Ap 21,4.
[3] Cf. Ap 20,6.

l'espressione «dono della vita eterna»[4], che altro non è che Cristo[5]. La vita eterna, consiste quindi nel trovarsi in Cristo partecipi della comunione di vita della Trinità. Ciò risponde al fine ultimo a cui tende l'uomo nella sua ricerca di pienezza e di felicità, ma allo stesso tempo è realtà nuova e trasformante, che porta ad un superamento di tutti i limiti e le sofferenze umane sperimentate nel cammino terreno.

La riflessione patristica, nel tentativo di scandagliare ulteriormente la modalità della vita in cielo, ha seguito varie direzioni complementari. In Oriente alcuni Padri hanno privilegiato il tema della divinizzazione (*théosis*), altri quello della lode di Dio unita al riposo in lui, ma soprattutto si è sviluppata, sulla scia del neoplatonismo, la concezione incentrata sulla visione di Dio *faccia a faccia*[6], appagamento del desiderio più profondo dell'uomo e sorgente di beatitudine[7]. Fedele alle sue fonti patristiche, la riflessione scolastica ha elaborato ulteriormente questo tema, conferendogli una posizione di primo piano in tutto il discorso sui *novissimi*, specialmente nella tradizione domenicana.

La teologia della visione beatifica, nel confronto tra la prospettiva occidentale e quella orientale si è articolata attorno a quattro questioni fondamentali[8]: 1. È possibile conoscere Dio? (teologia catafatica o apofatica) 2. Come avviene tale conoscenza (intuitivamente senza mediazioni, o con la mediazione di Cristo oppure attraverso la luce divina) 3. Quale ne è l'oggetto (l'essenza della divinità o le energie divine) 4. Quando si realizzerà la pienezza della visione (nello stato intermedio dell'anima separata o alla risurrezione dei corpi).

---

[4] Cf. C. GEFFRÉ, *Vita eterna*, in P. Coda (a cura), *Dizionario critico di* teologia, Borla - Città Nuova, Roma 2005; tit. orig: J.-Y. LACOSTE (a cura), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998[2], 1483-1486.

[5] Cf. 1 Gv 5,11: *Dio ci ha dato la vita eterna e questa vita è nel suo Figlio*.

[6] 1 Cor 13,12.

[7] Cf. P. O'CALLAGHAN, *Christ our hope. An Introduction to Eschatology*, Catholic University of America Press, Washington 2011; tr. it.: *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia Cristiana*, Edusc, Roma 2012, 164-168

[8] Cf. J.M. MALDAMÉ, *Visione* beatifica, in P. Coda (a cura), *Dizionario critico di* teologia, Borla - Città Nuova, Roma 2005; tit. orig: J.-Y. LACOSTE (a cura), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998[2], 1471-1474. L'autore propone tre questioni fondamentali e noi abbiamo aggiunto la quarta, che ha avuto comunque una certa importanza.

Il tema dei gradi di gloria, non rientra a pieno titolo in nessuna di queste grandi questioni, e nemmeno in altre che hanno acceso gli animi degli scolastici latini, ma è un elemento che si può integrare all'interno di vari sistemi teologici. Non sorprende quindi che raramente sia stato oggetto di vivaci dispute. Piuttosto è sempre stato considerato un aspetto non problematico, almeno fino a tempi recenti. Il suo centro sta nell'idea che in cielo, all'interno della medesima beatitudine essenziale di cui godono tutti i beati, vi sono delle diversità tra gli uni e gli altri[9]. In cosa consiste e come si definisce tale diversità? Varie sono le risposte: diverse ricompense, gradi di gloria, differenze di beatitudine, variazioni di intensità nella comunione con Dio, corone di gloria e di onore riservate a determinate categorie di santi, varietà di compiti e funzioni, espressioni della specificità personale di ciascuno, ecc. Tutte queste possibilità sono state ipotizzate e ne ripercorreremo qui la storia.

In genere, quando nei trattati di escatologia si arrivava a parlare di queste differenze tra i beati si era già nella parte conclusiva del discorso sui *novissimi*, si stava cioè descrivendo come sarà la vita in paradiso. In tale impostazione, il discorso soteriologico vero e proprio, ossia quello riguardante come avvenga la salvezza, attraverso la morte e risurrezione di Cristo, e come questa sia partecipata dai credenti di tutte le generazioni, per mezzo della fede e dei sacramenti, era già concluso in precedenza. Soprattutto se tale trattazione era fatta restando nell'ambito della teologia cattolica, tutto lo schema funzionava bene: parlando del paradiso non c'era più bisogno di dire come ci si arriva; escatologia e soteriologia rimanevano ben distinte.

Nel nostro caso, invece, a un certo punto del percorso, quando analizzeremo i gradi di gloria nella teologia protestante, vedremo intrecciarsi la prospettiva escatologica con quella della salvezza, in quanto si toccherà il problema del merito e quindi della risposta umana alla grazia; questioni queste fondamentali sia per il discorso sulla salvezza che per quello sui gradi di beatitudine. La teologia protestante infatti non accetta la posizione cattolica, secondo cui l'essere umano

[9] Cf. A. PIOLANTI (a cura), *L'al di là*, Marietti, Torino 1960[2], 207-223; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983; tit. orig: *Teologia del más allá*, Editorial Católica, Madrid 1981, 391-393; P. O'CALLAGHAN, *Christ our hope*, 181-183.

ha la facoltà di dare una risposta libera e responsabile alla grazia con cui è gratuitamente salvato-giustificato, per cui ogni volta che si tocca il tema, questo viene ricondotto alla annosa disputa, di carattere soteriologico, sulla giustificazione. Quindi è inevitabile che toccando tali argomenti le divergenze confessionali affiorino palesemente. Tuttavia il taglio ecumenico di questa ricerca impone che non ci soffermiamo eccessivamente a evidenziare gli elementi di divisione o di incoerenza nella teologia dei non cattolici, ma ne valorizziamo invece quelli di compatibilità, cercando di cogliere gli elementi che sono comuni; pur sapendo che le diversità rimangono e sono importanti, ma consapevoli che non è questo l'ambito in cui discuterle per esteso.

Non si tratta qui di riprendere in modo ripetitivo questioni del passato, per le quali l'uomo di oggi ha ben poco interesse, ma di rivisitarle, per cogliervi elementi sempre validi e ripensarli in modo significativo per i nostri tempi. Ciò si inserisce in una tendenza più generale che si riscontra nella riflessione svoltasi, in ambito escatologico, nell'ultimo ventennio. Si nota infatti che molti trattati recenti di escatologia hanno ripreso, in prospettiva rinnovata, vari temi tradizionali, non però il tema oggetto di questa ricerca, che va quindi ad aggiungersi al lavoro che tanti altri hanno fatto e stanno facendo.

Precisazioni metodologiche

Essendo oggetto di questa ricerca una dottrina considerata in senso diacronico, dalla sua genesi, al suo sviluppo, passando per la sua formulazione ufficiale per finire con la sua recezione e il suo valore per i nostri giorni, tale oggetto determina anche il metodo da seguire. Si tratta infatti di percorrere due millenni di storia, durante i quali un buon numero di autori ha trattato di questo argomento. Occorre perciò operare una scelta, considerando non solo la loro autorevolezza, ma anche il loro apporto specifico e originale per una comprensione più ampia del tema in questione. Attraverso la rivisitazione dei loro contributi, l'idea di una diversità dei beati in cielo si colorirà quindi di sfaccettature diverse e spesso

complementari, con l'accentuazione di differenze ora di gloria ora di beatitudine, oppure di visione o di ricompensa, o anche di responsabilità nel Regno.

Il limite di una tale impostazione consiste in una certa dispersione di vedute e nel rischio di accostare le une alle altre senza un vero confronto. Tuttavia, nel riproporre le varie elaborazioni teologiche non mancherà una certa sottolineatura delle intuizioni più acute e significative, e una critica di quelle più problematiche, sempre tenendo presente il loro carattere metaforico[10]. Infatti, un tale argomento, per il suo carattere che trascende ogni possibilità di esperienza e di verifica umana, non può che essere trattato attraverso immagini, le quali non sono mai pienamente adeguate a esprimere la realtà (dell'oltre) a cui si riferiscono, ma si prestano solo a evocarla. Le varie metafore della Scrittura e le sue interpretazioni non sono quindi necessariamente da contrapporre le une alle altre, ma possono arricchirsi a vicenda, evocando insieme un mistero che le supera tutte. Allo stesso tempo permettono di cogliere alcuni elementi comuni importanti, che possono essere valorizzati, al di là dei differenti modi di espressione.

Ciò spiega anche perché non vi sia un capitolo di indagine propriamente biblica, ma solamente una introduzione che si limita a indicare i temi della Scrittura che si prestano a suggerire l'idea di differenza di ricompense nella vita eterna, senza però approfondirli con gli strumenti dell'esegesi moderna. Anche questa infatti non potrebbe valicare il carattere di nascondimento e di incompletezza con cui Dio sembra aver segnato la rivelazione delle cose ultime[11]. I riferimenti scritturistici della dottrina in questione saranno invece considerati attraverso la lettura che i vari autori ne hanno fatto lungo i secoli. Sarà la ricchezza di quelle

[10] Sul linguaggio metaforico, tema centrale per tutto il discorso escatologico, cf. A. NITROLA, Trattato di escatologia, I/*Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 173-251.

[11] In tal senso Yves Congar, in riferimento al purgatorio, fa un'osservazione estesa anche a tutto il discorso sull'aldilà: «Si direbbe che c'è una volontà di Dio nell'oscurità che circonda questo punto, come anche, in generale, tutte le cose dell'aldilà: non è forse sintomatico (ma nessun teologo lo ha ancora notato) che, nella Bibbia, la parola ebraica che significa "eternità" sia presa dal verbo *'alam*, che vuol dire: nascondere, quindi è uguale a "*ciò che è nascosto*"…?
Questa oscurità rientra nell'intenzione di colui che ha detto: "Ti basti la mia grazia". Accettiamo con riverenza tanto questa intenzione, quanto questa oscurità, nella convinzione che, anche dietro al velo "tutto è grazia"» (Y. CONGAR, *Il purgatorio*, in *Il mistero della* morte, a cura di un gruppo di specialisti, Paoline, Alba 1958; tit. orig. *Le mystère de la mort et sa célébration*, Cerf, Paris 1949, 224-272, qui 259-260).

interpretazioni che porterà a una comprensione ecclesiale della Parola di Dio, evidenziandone gli elementi più sicuri e riconosciuti e quelli più incerti.

Una tale prospettiva, di tipo inclusivo, giustifica l'apertura agli apporti della chiesa orientale e di quelle riformate, anche se non strettamente necessari. In effetti, la trattazione da parte di teologi cattolici del discorso sulla visione beatifica segue in genere le linee di pensiero occidentali, anche quando cita la formulazione del concilio di Firenze, poiché non si interessa al significato che tale espressione aveva per i greci. Ciò è in parte comprensibile, dato che ai più sfugge che si tratta di una postilla introdotta su richiesta dei bizantini. Solo un'attenta considerazione delle prospettive latine e greche permette una corretta ermeneutica degli enunciati del concilio di Firenze, e ciò dovrebbe premere particolarmente alla chiesa cattolica, che ne riconosce pienamente la validità.

In modo analogo, l'apertura alla prospettiva delle chiese riformate, che ammettono la stessa dottrina ma collegandola alla terminologia più biblica di promessa- ricompensa, porta ad una sintonia di base nel riconoscere che il bene fatto verrà premiato e che questo comporterà una certa diversità per i beati in cielo. È l'uso cattolico della categoria di merito che innesca le dispute più agguerrite con i protestanti, non quello di ricompensa. Si tratta quindi di verificare se il concetto di «ricompensa in base alle opere» sia compatibile con quello di «ricompensa in base al merito» e possa essergli preferito, dato che quest'ultimo è ormai storicamente connotato da un forte accento polemico.

Orizzonte biblico

Lo studio del nostro tema a partire dai dati biblici presenta una difficoltà peculiare: visto il suo carattere trascendente, ossia il riferirsi ad una realtà che sta sempre oltre quanto l'uomo possa sperimentare, non può essere correttamente pensato né esaustivamente descritto in termini tratti dal vissuto umano. Questa difficoltà permane anche di fronte alle immagini bibliche sull'aldilà: anch'esse non hanno un carattere descrittivo, ma metaforico; non è quindi facile e scontato il passaggio dalla metafora scritturistica alla sua comprensione teologica e

sistematica. D'altro canto c'è un elemento positivo da riscontrare: in generale il tema della differenza di ricompense in cielo non ha causato grosse discussioni teologiche, non solo per il suo carattere secondario rispetto al tema della visione beatifica, ma anche perché la maggioranza degli autori ha ritenuto che esso fosse sufficientemente fondato nella Scrittura. Alla luce della tradizione esegetica, possiamo supporre che si tratti di una dottrina con buone radici bibliche.

Il proposito di questa ricerca non è di certo quello di condurre uno studio di teologia biblica sul tema in questione. Ci limitiamo a indicare e commentare brevemente i passi scritturistici che più si prestano a suggerire l'idea dei gradi di ricompensa, ai quali la tradizione si è riferita.

In vari passaggi della Scrittura è netta la distinzione tra salvezza e condanna eterne, mentre non è chiaramente affermata l'idea che in cielo vi saranno dei gradi di ricompensa o di beatitudine; tuttavia vi sono molti elementi che fanno pensare che una simile concezione fosse comunemente accettata, senza destare particolari obiezioni. Esamineremo ora alcune piste che conducono in tale direzione.

1. La concezione di ricompensa nell'Antico Testamento

L'idea di ricompensa, espressa anche come retribuzione, ricorre spesso nell'AT, in particolare negli scritti dei profeti. Si tratta di un concetto che si applica ad una vasta gamma di situazioni, trattandosi di un assioma teologico dell'AT di una certa importanza[12]. Il modo con cui Dio premia o castiga è particolareggiato e giusto, per cui il salmista può dire: *tua è la fedeltà, Signore; secondo le sue opere tu ripaghi ogni uomo*[13]. Di conseguenza vi è correlazione tra opere buone e

[12] Cf. C. TASSIN, *Retribuzione*, in R. PENNA E Altri (a cura), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1146-1149.

[13] Sal 62,13; cf. anche: Sal 28,24: *Secondo le opere delle loro mani, rendi loro quanto meritano*; Is 40,10 e 62,11*: Ecco, egli ha con sé il premio e la sua ricompensa lo precede*; Is 59,18: *Il retributore ripagherà le azioni come si deve: con sdegno ai suoi avversari, con vergogna ai suoi nemici*; 2 Cr 15,7: *Ma voi siate forti e le vostre mani non crollino, perché ci sarà un salario per il vostro lavoro*; Pro 12,14 *Ognuno si sazia del frutto della sua bocca, ma ciascuno sarà ripagato secondo le sue opere*; Sir 51,30: *Compite la vostra opera prima del tempo ed egli a suo tempo vi ricompenserà*; Gb 34,11: *Poiché egli ripaga l'uomo secondo il suo operato e fa trovare ad ognuno secondo la sua condotta*.

premio, come pure tra opere malvagie e punizione. Questo è uno dei paradigmi caratteristici che si ritrova nella corrente sapienziale dell'AT[14]. L'orizzonte delle ricompense è quello terreno, perciò è in vita che al giusto sono riservate le benedizioni divine[15]. Nell'AT, perciò, il tema delle diversità di ricompense in cielo può essere studiato solo in modo analogico: come Dio ricompensa in vario modo gli uomini in terra, a seconda delle loro opere, così sarà in cielo.

2. La concezione di merito e ricompensa nel giudaismo ai tempi di Gesù

Per uno studio adeguato del tema è fondamentale considerare anche la letteratura apocrifa ed extrabiblica in generale, perché essa riveste una grande importanza per delineare la teologia del giudaismo al tempo di Gesù. Per una corretta interpretazione del NT è infatti cruciale stabilire se esso si pone in un atteggiamento di sostanziale continuità o di rottura nei confronti di tale teologia. Questa ci interessa particolarmente perché contiene molti riferimenti alle concezioni di merito e di ricompensa e vi dedichiamo quindi un rapido sguardo.

L'interpretazione del materiale in questione ha presentato grosse difficoltà. Un gran numero di studiosi ha interpretato in chiave soteriologica i vari testi in cui si parla di punizioni e di ricompense: Dio peserebbe i meriti e le colpe degli uomini, premiando con la vita eterna coloro che hanno al loro attivo più buone azioni che malvage e condannando i peccatori, che si trovano nella situazione opposta [16]. In

[14] Cf. Pr 11,18; Sir 16,12.

[15] Cf. Sal 37; 91; 92; 112. Tuttavia questa dottrina tradizionale va in crisi, contraddetta dall'esperienza, come testimoniato dalla tormentata vicenda di Giobbe e dalle amare riflessioni di Qoèlet. Le soluzioni dei sapienti, che cercano di dare risposte agli interrogativi posti dalla constatazione della felicità dei malvagi e dell'oppressione dei giusti, nell'ultima tappa del cammino anticotestamentario fanno posto alla fede nella risurrezione dei morti alla fine dei tempi (cf. 2 Mac 7; Dn 12,1ss.); Cf. A. PITTA, *Opere/merito*, in R. PENNA E Altri (a cura), *Temi teologici della Bibbia*, 920-925.

[16] Questa interpretazione del giudaismo del post-esilio che lo vedeva agli antipodi del cristianesimo si è diffusa principalmente a seguito degli studi di Ferdinand Weber: F. WEBER, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie aus Targum, Midrasch und Talmud*, ed. F. Delitzsch e G. Schnedermann, 1880; ed. rivista con il titolo: *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, Dörffling & Franke, Leipzig 1897. R. H. Charles, trattando della soteriologia rabbinica, così la sintetizza: «Ogni opera buona […] rappresentava un determinato merito dinanzi a Dio, mentre ogni opera malvagia comportava un corrispondente demerito. La posizione di una persona dinanzi a Dio dipendeva dalla relazione tra i suoi meriti e demeriti e la sua salvezza dalla preponderanza dei primi sui secondi. La relazione tra meriti e

tempi recenti tale lettura è stata messa in discussione da vari autori, principalmente al seguito degli studi di Ed Parish Sanders (n. 1937). Egli ha aperto le porte a una *nuova prospettiva* nei confronti del giudaismo, ribaltando l'interpretazione che lo vedeva come la religione della sterile osservanza della Legge, in contrapposizione con il cristianesimo basato sulla grazia[17]. Ciò ha segnato una svolta importante, ma il dibattito tra gli studiosi continua, soprattutto in ambito protestante[18], mentre da parte cattolica si accoglie in genere di buon grado tale cambiamento di direzione[19], sia pur focalizzando con maggior precisione la specificità di Paolo rispetto al giudaismo[20]. Senza entrare nel merito, attingiamo solo qualche elemento del giudaismo che più è attinente al nostro tema.

Considerando la letteratura giudaica extrabiblica, si arriva a ricostruire un quadro d'insieme da cui risulta che ai tempi di Gesù la maggioranza del popolo ebraico (forse con l'esclusione dei soli Sadducei) credeva che la vita avrebbe

demeriti era determinata giornalmente, quando le sue opere venivano pesate» (R.H. CHARLES, *The Apocalypse of Baruch*, London 1896, LXXXII s.; cit. in: E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo*, 69).

[17] Sanders ritiene che nel giudaismo la salvezza era legata all'elezione di Israele, frutto della misericordia divina e non autonoma conquista umana fondata sul merito. L'obbedienza alla Legge aveva lo scopo di mantenere il singolo all'interno dell'Alleanza e non a guadagnargli la salvezza. Ci sarebbe quindi una maggiore continuità tra Gesù, Paolo e il giudaismo palestinese loro contemporaneo di quanto non si sia creduto in passato. Ciò autorizza ad attingere a quest'ultimo per comprendere meglio la mentalità e il credo della prima comunità cristiana. Sanders tiene conto delle critiche che gli studiosi ebrei rivolgono a quelli cristiani, accusandoli di leggere la letteratura e l'esperienza giudaica a partire dal pregiudizio, attribuito a Paolo, di vedervi il regime della Legge in opposizione a quello della grazia. Cf. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo sui modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986; tit. orig: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, SCM Press, London 1977; ID, Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE, SCM Press - Trinity Press International, London - Philadelphia 1998[3]; J.D.G. DUNN, *La nuova prospettiva su Paolo*, Paideia, Brescia 2014; tit. orig: *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

[18] La prospettiva di Sanders ha raccolto molti favori ma anche critiche, accusata di proporre una visione che avvicinerebbe troppo il modello salvifico di Paolo a quello del giudaismo e che non renderebbe sufficientemente conto della diversità di posizioni all'interno di quest'ultimo; cf. G.W. BUCHANAN, *New Testament Eschatology. Historical and Cultural Background*, Edwin Mellen Press, Lewiston (New York) 1993, 7-19; D.A. CARSON E ALTRI (a cura), *Justification and Variegated Nomism*, I/ *The Complexities of Second Temple Judaism*, Mohr Siebeck - Baker Academic, Tubingen - Grand Rapids (Michigan) 2001. C.P. VENEMA, *Getting the Gospel Right. Assessing the Reformation and New Perspectives on Paul*, Banner of Truth Trust, Carlisle (Pennsylvania) 2006.

[19] Cf. R. PENNA, *Giustificazione/Giustizia*, in R. PENNA E Altri (a cura), *Temi teologici della Bibbia*, 633-639, qui 637.

[20] Cf. *Ivi*, 638: «La conclusione allora è che Paolo conferisce alla grazia un senso più esclusivo e alla fede una definizione più stretta di quanto avvenga nel giudaismo, eliminando ogni ruolo condizionante da parte delle opere (cfr. Rm 4,4-5)*».*

continuato anche dopo la morte, pur non avendo idee precise al riguardo[21]. Si era fatta strada anche l'idea di uno stato intermedio, tra la morte e la risurrezione, in cui i defunti avrebbero avuto una qualche forma di esistenza. Alcuni lo concepivano semplicemente come un luogo dove risiedere, mentre altri come un posto in cui venivano amministrate le prime ricompense o punizioni. Nel caso dei martiri, però, sia lo stato intermedio che il giudizio finale venivano saltati ed essi passavano direttamente alla ricompensa eterna[22] (idea che ritroveremo nel cristianesimo delle origini).

Il tema centrale che maggiormente occupava l'escatologia giudaica di questo periodo era il giudizio finale, progressivamente visto come un evento che sarebbe accaduto dopo o oltre la presente era[23]. Spesso la ricompensa era intesa semplicemente come l'equivalente della salvezza, all'opposto della perdizione. In certi testi si ha invece l'idea che vi saranno ricompense diverse, in quantità e qualità, promesse a determinate azioni considerate particolarmente virtuose, come lo studio della Torah. Era quindi presente l'idea di una diversità nella condizione finale dei salvati, in base alle loro opere e ai loro meriti. Una tale concezione di gradi di ricompensa o di gerarchia escatologica non era però molto diffusa né ben definita[24]. Tale idea si ritrovava anche in visioni dell'aldilà, specialmente in vari testi ascrivibili al genere apocalittico[25].

Gli autori del NT presupponevano forse una tale visione del merito, inserito nella teologia del patto, e dei gradi di ricompensa? La fecero propria, la rifiutarono? Non sta a noi dare queste risposte e risolvere un problema che ancora divide gli specialisti in materia. Ci limitiamo a constatare alcune affinità.

---

[21] Tuttavia è specialmente tra il 70 e il 135 d.C. che si rafforza l'idea che il giusto sarebbe stato premiato e l'iniquo castigato nel mondo a venire, quando ciò non risultava evidente in questo mondo (ad esempio in tempo di persecuzione), nonostante che la concezione tradizionale di retribuzione in terra rimanesse predominante; cf. E.P. SANDERS, *Paolo e il giudaismo*, 187.

[22] Cf. K.L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, 91.

[23] Cf. *Ivi*, 88.

[24] Cf. D.W. KUCK, *Judgement and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgement Language in 1 Corinthians 3:5-4:5*, E.J. Brill, Leiden - New York - København - Köln 1992, 64-65; D. MARGUERAT, *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Genève 1981, 43.

[25] Ad esempio il libro di Enoch, che salì corporalmente in cielo, fornisce descrizioni di vari strati del cielo, con differenze notevoli fra gli uni e gli altri; cf. E.P. SANDERS, *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*, SCM Press - Trinity Press International, London - Philadelphia 1998[3], 302-303.

3. Giudizio e ricompense nel Nuovo Testamento

Nel NT i gradi di beatitudine in cielo non sono menzionati e nemmeno negati. Sono forse presupposti? Non vi sono chiare indicazioni al riguardo, né in un senso né in quello opposto, ma vi si sono vari elementi che fanno propendere per una risposta positiva. Il più importante è che spesso ritornano due temi strettamente collegati: quello del giudizio secondo le opere e quello delle ricompense in cielo per le opere. Ciò sembra andare nella direzione di una diversità tra i salvati. La questione ha vari aspetti, che prenderemo in considerazione.

3.1. Salvezza e giudizio secondo le opere

Il primo ambito e il più fondamentale in cui cercare una risposta al nostro interrogativo è quello del giudizio finale. Se questo prevede unicamente la possibilità della condanna o del premio eterni, senza possibilità di situazioni intermedie, allora non ha senso proseguire oltre la ricerca.

Una tale impressione si può avere quando si legge il brano del giudizio finale in Matteo: sembra quasi di essere davanti ad una scena avente lo scopo di descrivere come Dio giudicherà gli uomini, separando definitivamente i misericordiosi a destra e coloro che non hanno esercitato la misericordia a sinistra, senza possibilità di alcuna distinzione all'interno dei due campi. Ovviamente però si tratta di una metafora che va capita all'interno del suo genere.

Matteo ha anche altri accenni al giudizio finale, come in Mt 19,27-30: *E Gesù disse loro: «In verità vi dico: voi che mi avete seguito, nella nuova creazione, quando il Figlio dell'uomo sarà seduto sul trono della sua gloria, siederete anche voi su dodici troni a giudicare le dodici tribù di Israele»*. Qui, oltre a cambiare lo scenario con la partecipazione dei dodici al giudizio, al di là della questione di quale sia il significato di una tale affermazione[26], non si ritrovano più i toni di

[26] Cf. A.J. LEVORATTI, *Nuovo commentario* biblico*. I Vangeli*, Borla - Città Nuova, 2005; tit. orig: *Comentario bíblico latinoamericano*. *Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, 502; B.T. VIVIANO, *Il Vangelo secondo Matteo*, 864; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II/*Testo greco e traduzione. Commento ai capp. 14,1-28,20*, Paideia, Brescia 1991; tit. orig: *Das Matthäusevangelium,* II/*Kommentar zu Kap. 14,1-28,20*, Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1988, 256-257.

vendetta e di severa punizione tipici dell'apocalittica, ma l'accento è spostato sul premio escatologico[27]. Certo anche nella letteratura giudaica si trovano paralleli in cui i giusti giudicano i popoli stranieri o gli empi, ma non il popolo intero, ossia giusti e malvagi. Allora qui si attesta un elemento di differenziazione all'interno dei salvati, con alcuni, quelli che hanno seguito Gesù lasciando tutto, che si trovano in una posizione privilegiata[28].

Volgiamo ora la nostra attenzione a Paolo, nella cui teologia il tema del giudizio secondo le opere è ben presente, tanto da venire spesso considerato un elemento di tensione all'interno della sua visione incentrata sulla giustificazione per fede. Proprio nella lettera ai Romani, che tanto spazio dedica a questo tema, si trova uno dei passaggi chiave: Rm 2,6-11[29]. Paolo, che poco dopo sostiene che *non c'è nessun giusto, nemmeno uno*[30], qui invece afferma che ci sono coloro che fanno il bene e ricevono in compenso la vita eterna e qualche versetto oltre aggiunge che *quelli che mettono in pratica la Legge saranno giustificati*[31]. Le difficoltà nel conciliare questi passaggi hanno portato gli esegeti, specialmente quelli protestanti, a elaborare diverse spiegazioni contrastanti, con qualcuno che è arrivato a vedervi semplicemente una incoerenza nel pensiero dell'Apostolo[32].

A seguito della *nuova prospettiva* accennata sopra, anche vari studiosi non cattolici concordano nel ritenere che i brani di Paolo sul giudizio o sulla ricompensa secondo le opere non presentano più un problema, ma vanno letti come espressione di una concezione giudaica che egli non aveva rigettato ma solo rinnovato: come l'ebreo doveva osservare la Legge per rimanere nel patto dell'Alleanza, così il cristiano, giustificato dalla fede in Cristo, doveva vivere la vita

---

[27] Solo nella versione di Matteo oltre ai vantaggi terreni (fratelli. sorelle, campi…) e alla promessa della vita eterna che si ritrovano in Mc 10, 29-31 e Lc 18,28-30, vi è la prospettiva escatologica di sedere con il Figlio dell'uomo a giudicare le dodici tribù d'Israele.

[28] Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II, 257.

[29] *Il quale [Dio] renderà a ciascuno secondo le sue opere: la vita eterna a coloro che perseverando nelle opere di bene cercano gloria, onore e incorruttibilità; sdegno ed ira contro coloro che per ribellione resistono alla verità e obbediscono all'ingiustizia. Tribolazione e angoscia per ogni uomo che opera il male, per il Giudeo prima e poi per il Greco; gloria invece, onore e pace per chi opera il bene, per il Giudeo prima e poi per il Greco, perché presso Dio non c'è parzialità.*

[30] Rm 3,10.

[31] Rm 2,13.

[32] Cf. K.L. YINGER, *Paul, Judaism, and Judgment*, 146-147.

nuova. Animato dallo Spirito Santo, era ora in grado di compiere le opere della legge, riassunte nel comandamento dell'amore. Di questo era responsabile e su questo sarebbe stato giudicato[33]. In riferimento al nostro tema, ciò significa che riguardo alle espressioni usate da Paolo sulle ricompense escatologiche non è da pensare che egli avesse una concezione sostanzialmente diversa da quella giudaica a lui contemporanea, bensì che si radicasse saldamente in essa e se ne distinguesse invece per la sua connotazione cristocentrica. Perciò in linea generale è da supporre che i tratti del giudaismo evidenziati sopra costituiscano lo sfondo culturale e religioso del pensiero paolino e che servano quindi a meglio interpretarlo, non a modo di contrasto ma piuttosto vedendovi varie affinità. Quindi Paolo, in riferimento al giudizio secondo le opere, si rifaceva a una convinzione che era pressoché comune a tutti gli ebrei. È anzi da registrare che in lui tale tema rinasce in modo energico, dopo che era stato molto trascurato nei due secoli precedenti, per venire ripreso in seguito nella letteratura rabbinica[34].

Paolo quando si riferisce al giudizio di Dio in senso escatologico non lo fa in modo univoco. Nella maggior parte dei casi si tratta di un verdetto che sanziona la condanna finale[35]. Tuttavia in alcune circostanze il giudizio fa riferimento alla ricompensa che vi è abbinata, come in 2 Cor 5,10[36] e 1 Cor 3,12-15[37].

In conclusione, si nota che riguardo al tema del giudizio escatologico, come ricompensa delle opere buone e punizione di quelle malvage, Paolo non aveva una visione discorde da quella giudaico-cristiana di Matteo e, in senso più ampio, da quella del giudaismo, anche se vi sono delle significative differenze di

---

[33] Cf. Ivi, 283-291.

[34] Cf. *Ivi*, 286-287.

[35] Qui la minaccia di esclusione dalla salvezza riguarda quelle situazioni in cui i cristiani hanno deviato seriamente dal loro essere in Cristo, da un punto di vista teologico, venendo meno alla loro fede e quindi vanificando la loro elezione e giustificazione; cf. Rm 11,21-22; 1 Cor 15,1-2; Col 1,22-23 e Gal 4,21-30. Altre volte la condanna è motivata per gravi mancanze di tipo morale; cf. Gal 5,19-21, 1 Cor 6,9-10 e Col 3,5-6. Sebbene i credenti in Cristo siano stati liberati dalla maledizione della Legge, le sue esigenze etiche rimangono in vigore; cf. R. MOHRLANG, *Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1984, 131.

[36] *Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male.*

[37] *E se, sopra questo fondamento, si costruisce con oro, argento, pietre preziose, legno, fieno, paglia, l'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco.*

prospettiva[38]. I suoi testi non danno particolari indicazioni a favore dell'idea dei gradi di gloria, ma nemmeno la escludono.

3.2. L'idea di ricompensa nel NT

Gesù si mostra sostanzialmente fedele all'autentica tradizione di Israele sulla retribuzione individuale, così che nei Vangeli il concetto di ricompensa ricorre frequentemente[39]. A differenza dell'AT e di buona parte della letteratura giudaica dell'epoca, premio e castigo nel NT sono posti nell'aldilà. Solo in un caso riguardano la vita presente[40]. Nel NT e particolarmente negli insegnamenti di Gesù il concetto di ricompensa appare come già chiaro agli interlocutori senza bisogno di spiegazioni, come se la sua comprensione fosse data per scontata[41]. Tuttavia sarebbe inappropriato interpretare questa categoria semplicemente nei termini di un salario dato da un datore di lavoro ad un operaio da lui assunto. Infatti in molte parabole dei vangeli la ricompensa viene data per lo schiavo, il quale non può vantarne alcun diritto; quindi è completamente subordinata alla sconfinata obbligazione di un uomo per il suo Signore che lo ha chiamato al lavoro; un lavoro che non è mai completo e per il quale l'uomo non può mai vantare diritti[42]. La ricompensa non è quindi la paga di quanto dovuto, ma è donata per amore, per grazia. Propriamente essa è *il regno dei* cieli, ossia Dio stesso[43].

---

[38] Cf. R. MOHRLANG, *Matthew and Paul*, 67: «As a result of their common Jewish heritage, the ethics of both Matthew and Paul presuppose the fundamental principles of personal accountability to God and divine recompense for one's behavior in life. Superimposed upon this traditional belief system is a new message of grace centered on Jesus; but in neither case does it eliminate the demand for moral living as a condition for remaining within God's favour. To fail to take the moral life seriously is, in the thinking of both, to invite God's judgement and wrath. The threat of eschatological judgment therefore remains a very real one, even for those who name the name of Jesus; and both writer make use of it accordingly as a sanction for ethics».

[39] Cf. W. PESCH, *μισθός*, in H. BALZ - G. ACHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo* Testamento, Paideia Brescia 1998; tit. orig: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992[3], 396-399. Nel NT il sostantivo μισθός si trova 29 volte, di cui 10 in Mt, 5 in Paolo e 4 in Lc-Atti. Indica il pagamento del lavoratore a giornata e del salariato. Vi sono però anche altri vocaboli correlati (col senso di retribuire e prendere a giornata) per un totale di 43 volte.

[40] Cf. Mc 10,30; cf. G. BARBAGLIO, *Retribuzione*, in G. BARBAGLIO E Altri (a cura), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1282-1291, qui 1285.

[41] Al contrario esso verrà messo sotto accusa dall'etica protestante e da quella Kantiana; cf. G. DE RU, *The Conception of Reward in the Teaching of Jesus*, «Novum Testamentum» 8 (1966) 202-222, qui 202.

[42] Cf. *Ivi*, 212.

[43] Cf. W. PESCH, *μισθός*, 398.

3.3. Varietà di ricompense

Matteo è l'evangelista in cui maggiormente è presente il tema della ricompensa [44]. Allo stesso tempo egli mette in guardia i suoi ascoltatori sull'importanza della retta intenzione nel compiere opere buone. Chiaro al proposito è Mt 6,1: *State attenti a non praticare la vostra giustizia davanti agli uomini per essere ammirati da loro, altrimenti non c'è ricompensa per voi presso il Padre vostro che è nei cieli*. Non sono da ricercare le ricompense che vengono dagli uomini, come stima, onore e buona reputazione, perché in tal modo viene a mancare la ricompensa vera, quella che viene da Dio. Nell'esprimere tale idea egli centra il suo argomento sulla promessa di ricompense celesti, come in Mt 6,3-4[45]; 6,6[46] e 6,17[47]. Sullo sfondo c'è l'idea rabbinica di Dio che ribalta le ingiustizie terrene, premiando i giusti in cielo[48]. Al centro c'è il tema della disposizione di fondo del cuore come elemento decisivo della perfezione cristiana che supera quella dei farisei[49]. Certo in questi testi non viene specificato la natura e la quantità delle ricompense, ma viene indicato che il bene fatto con buona intenzione e non per vana gloria non otterrà riconoscimenti davanti agli uomini ma verrà certamente ricompensato da Dio. Ciò suggerisce nel lettore l'idea che è nella vita futura che si verrà ricompensati e che la ricompensa non sarà generica, indistinta, ma bensì legata strettamente a quanto fatto in terra. Visto che le opere menzionate: digiuno, preghiera ed elemosina sono praticate dagli uomini in modi diversi, viene da pensare che logicamente anche le relative ricompense in cielo saranno diverse.

---

[44] Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II, 260: «La questione della ricompensa va considerata nella sua ambivalenza. Da un lato, essa corrisponde al calcolo umano. Dall'altro, con la menzione della grandezza del dono di Dio, è condotta *ad absurdum*. La ricompensa celeste costituisce dunque il movente per rinunciare ad ogni bene terreno? Per i cristiani della comunità matteana, senza dubbio. A noi oggi tale idea riesce più difficile da capire».

[45] *Invece, mentre tu fai l'elemosina, non sappia la tua sinistra ciò che fa la tua destra, perché la tua elemosina resti nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà.*

[46] *Invece, quando tu preghi, entra nella tua camera, chiudi la porta e prega il Padre tuo, che è nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà.*

[47] *Invece, quando tu digiuni, profumati la testa e làvati il volto, perché la gente non veda che tu digiuni, ma solo il Padre tuo, che è nel segreto; e il Padre tuo, che vede nel segreto, ti ricompenserà.*

[48] Cf. U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, I/ *Introduzione. Commento ai capp. 1-7*, Paideia, Brescia 2006; tit. orig: *Das Evangelium nach Matthäus*, I/*Mt 1-7*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2002[5], 478.

[49] Cf. *Ivi*, 485.

Ciò potrebbe essere inteso come una intensificazione sempre maggiore nel rapporto di comunione con Dio[50].

Il legame tra comportamento terreno e ricompensa futura si ha anche in vari altri passi del NT, i quali suscitano una analoga impressione di una qualche proporzione tra santità umana e ricompensa futura, fornendo così supporto all'idea di differenze di premio che attendono gli uomini a seconda della loro fede, delle loro azioni e delle motivazioni che le animano. In tale direzione si possono leggere anche alcuni testi della lettera agli Ebrei: Eb 6,10[51]; 10,35[52]; 11,25-26[53] e 11,6[54].

Conclusione: basta riconoscere che Gesù ha promesso ricompense diverse per il cielo per suscitare l'idea di una qualche diversità finale tra coloro che le riceveranno.

3.4. Cercare la ricompensa eterna e non quella terrena

In Luca l'idea di ricompensa non viene bandita, ma si invita a non ricercarla, a non agire in modo interessato, come quando si aiuta qualcuno avendo in mente un beneficio che risulterebbe dall'aiuto offerto. Egli lo mette bene in risalto nel discorso della pianura: *Amate invece i vostri nemici, fate del bene e prestate senza sperarne nulla, e la vostra ricompensa* (μισθός) *sarà grande e sarete figli dell'Altissimo, perché egli è benevolo verso gli ingrati e i malvagi*[55]. Questo versetto si presenta come la conclusione che sintetizza in forma esortativa i tre versetti precedenti, dove una comune critica mette in discussione l'amare coloro che ci amano (v. 32), il fare del bene a chi ci fa del bene (v. 33) e il prestare a

[50] Cf. A.J. LEVORATTI, *Nuovo commentario* biblico, 411. In questo senso potrebbe essere inteso anche 2 Gv 1,8: *Fate attenzione a voi stessi per non rovinare quello che abbiamo costruito e per ricevere una ricompensa piena.*

[51] *Dio infatti non è ingiusto tanto da dimenticare il vostro lavoro e la carità che avete dimostrato verso il suo nome, con i servizi che avete reso e che tuttora rendete ai santi*.

[52] *Non abbandonate dunque la vostra franchezza, alla quale è riservata una grande ricompensa*.

[53] [*Mosè] Preferendo essere maltrattato con il popolo di Dio piuttosto che godere momentaneamente del peccato. Egli stimava ricchezza maggiore dei tesori d'Egitto l'essere disprezzato per Cristo; aveva infatti lo sguardo fisso sulla ricompensa.*

[54] *Non abbandonate dunque la vostra franchezza, alla quale è riservata una grande ricompensa*.

[55] Lc 6,35.

coloro da cui si spera ricevere, collocando i tre aspetti sotto il segno dell'amore al nemico[56]. Agendo in tal modo quale gratitudine (χάρις, che può essere tradotto anche come merito o credito) si spera di ottenere, visto che anche i peccatori fanno le stesse cose?

Tale esigenza di generosità radicale viene motivata in due modi, di cui il primo è la promessa di una grande ricompensa e il secondo quello di raggiungere una sintonia con l'agire di Dio stesso, cioè di imitarlo nel suo essere *benevolo verso gli ingrati e i malvagi*, nel suo amare tutti. Paradossalmente è proprio l'agire in vista di un guadagno che viene criticato, ma lo si fa proponendo un guadagno più grande, non meglio specificato, accompagnato dal premio vero, quello di essere *figli* dell'altissimo, di entrare cioè in una relazione filiale con Dio[57]. Lo stesso tema si trova espresso anche nel consiglio in forma parabolica su chi invitare ai banchetti, in Lc 14,12-14[58].

In questi due passaggi è da rilevare come l'ideale dell'amore puro e disinteressato, che perde di vista il proprio beneficio e che si preoccupa solo di quello del prossimo, si abbina con naturalezza all'agire avendo presente una ricompensa più grande. L'uso paradossale di tale terminologia suscita un effetto parenetico, non del tipo: «non pensate ai guadagni della terra ma a quelli del cielo», bensì: «non pensate e non agite per i vantaggi e inaspettatamente otterrete i benefici maggiori»[59].

---

[56] Cf. G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca*. *Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2001[3], 228.

[57] Cf. *Ivi*, 229; F. BOVON, *Vangelo di Luca*, I/*Introduzione. Commento a 1,1-9,50*, Paideia, Brescia 2005; tit. orig: *Das Evangelium nach Lukas*, I/*Lk 1,1-9,50*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 375.

[58] *Disse poi a colui che l'aveva invitato: «Quando offri un pranzo o una cena, non invitare i tuoi amici né i tuoi fratelli né i tuoi parenti né i ricchi vicini, perché a loro volta non ti invitino anch'essi e tu abbia il contraccambio (ἀνταπόδομα: compensazione; oppure: «e che sia questa la tua ricompensa»). Al contrario, quando offri un banchetto, invita poveri, storpi, zoppi, ciechi; e sarai beato perché non hanno da ricambiarti. Infatti sarai contraccambiato (ἀνταποδοθήσεται) alla risurrezione dei giusti».*

[59] È significativo al riguardo il commento di un autorevole biblista protestante, François Bovon: «Il radicalismo evangelico si appaia qui all'interesse personale come motivazione del gesto buono. Un simile interesse rivolto a se stessi sconvolge il moralismo protestante e probabilmente qualsiasi moralismo sensibile all'abnegazione. Ora, Dio non solo tollera la nostra ricerca di felicità e onore, ma ce la propone come obiettivo; perché si tratta qui in ultima analisi non del bene o del male in generale, ma del nostro «onore» o «gloria» (δόξα) o della nostra «vergogna» (αἰσχύνη). Abbiamo ragione, dice Gesù, a ricercare il nostro onore» (F. BOVON, *Vangelo di Luca*, II/*Commento a 9,51-19,27*, Paideia, Brescia 2007; tit. orig: *Das Evangelium nach Lukas*, II/*Lk 9,51-19,27*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1996 e 2001, 532).

Nei brani considerati non si fa alcun accenno ad una diversità di ricompense che sia proporzionale alla generosità con cui si è prodigato l'aiuto ad altri o alla frequenza con cui lo si è fatto, però è chiaro che il lettore è portato a pensare che tale diversità sia presupposta. Il discorso infatti non suona nei termini soteriologici assoluti, del tipo: «se inviti i tuoi parenti anziché i poveri non sarai salvato». Al contrario, è posto in termini relativi ad un premio che può essere maggiore o minore, a seconda di quante volte, con quale intensità e con quale disinteresse si è effettivamente praticato l'amore dei nemici e dei diseredati. È quindi comprensibile che in seguito anche questi testi siano stati usati per fondare la dottrina dei gradi di ricompensa.

3.5. Ricompense condizionate alla testimonianza a Cristo e al Vangelo

Iniziamo dall'ultima delle beatitudini in Mt 5,11-12: *Beati voi quando vi insulteranno, vi perseguiteranno e, mentendo, diranno ogni sorta di male contro di voi per causa mia. Rallegratevi ed esultate, perché grande è la vostra ricompensa nei cieli*. Essa è molto simile a quella che si ritrova in Lc 6,23. Di fronte alla prospettiva della persecuzione futura ci si aspetterebbe che l'invito a rallegrarsi si basasse su una promessa di soccorso o di liberazione da parte di Dio. Invece, inaspettatamente, si parla di una *ricompensa* o *salario* (μισθός), precisando che si trova *nei cieli* e che è *grande*[60]. Si ritrova qui l'idea di una *ricompensa* preparata in anticipo e *tenuta in riserva*[61] per gli eletti, una immagine familiare al pensiero giudaico[62].

L'idea di ricompense specifiche, riservate a chi ha un legame particolare con l'annuncio del Vangelo o con Gesù, si trova anche in Mt 10,40-42[63]. Viene

---

[60] J. DUPONT, *Le beatitudini*, Paoline, Roma 1972; tit. orig: *Les Béatitudes*, 2 voll., J. Gabalda et C[ie], Paris 1969, 1054.

[61] Cf. 1Pt 1,4; Col 1,5.

[62] Cf. J. DUPONT, *Le beatitudini*, 1058-1059.

[63] *Chi accoglie voi accoglie me, e chi accoglie me accoglie colui che mi ha mandato. Chi accoglie un profeta perché è un profeta, avrà la ricompensa del profeta, e chi accoglie un giusto perché è un giusto, avrà la ricompensa del giusto. Chi avrà dato da bere anche un solo bicchiere d'acqua fresca a uno di questi piccoli perché è un discepolo, in verità io vi dico: non perderà la sua ricompensa*. Si tratta di una promessa di conforto per i discepoli itineranti che erano presenti nella comunità cristiana e venivano chiamati profeti, e per altri che avevano dato buona prova come cristiani (i giusti, di cui non è facile precisare il significato),

suggerito che anche il più piccolo gesto fatto per la causa del Vangelo, in questo caso in favore dei suoi ministri, non va perduto ma va invece ad alimentare quel tesoro di beatitudine che si prepara in cielo (potrebbe esserci un legame con l'idea rabbinica del libro dei meriti). Inoltre il lettore viene portato a pensare che vi siano delle differenze nelle ricompense celesti: quelle dei profeti e quelle dei giusti, poiché queste vengono sottolineate in modo separato, quasi a marcare una diversità tra le due. Lo stesso concetto si ritrova enunciato in forma più generale anche in Mc 9,41: *Chiunque vi darà da bere un bicchiere d'acqua nel mio nome perché siete di Cristo, vi dico in verità che non perderà la sua ricompensa*.

4. I primi saranno gli ultimi e il più piccolo sarà il più grande

Il detto secondo cui *molti dei primi saranno ultimi e gli ultimi saranno primi*[64] si ritrova ripetuto in contesti diversi[65], però sempre associato a pericopi di carattere escatologico, per cui non si riferisce a ribaltamenti di situazioni già in terra, il che sarebbe clamorosamente smentito dall'esperienza, ma nella vita futura. In realtà non fornisce alcuna indicazione su come questa sarà, ma perlomeno suggerisce che vi saranno dei primi e degli ultimi. Questi apparentemente sono persone dello stesso gruppo, non di due gruppi contrapposti, quindi non sembrano indicare i giusti e i malvagi, ma evocano invece l'idea di una gerarchia escatologica, pur non andando oltre.

Il lettore riceve una simile impressione dai versetti in cui viene prefigurato un capovolgimento di situazioni, come nella risposta alla domanda dei discepoli su *chi è più grande nel regno dei cieli*[66]. Gesù risponde: «*Perciò chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli*»[67]. Ugualmente in Mt 5,19: *Chi dunque trasgredirà uno solo di questi minimi precetti*

nonché per i membri della comunità senza istruzione (i piccoli); cf. B.T. VIVIANO, *Il Vangelo secondo Matteo*, 850-851; J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 588.

[64] Mc 10,31

[65] Cf. Mt 19, 30; 20,16 e Lc 13,30.

[66] Mt 18,1.

[67] Mt 18,4. Anche se l'interesse dei discepoli è rivolto al presente, ossia chi di loro sia già ora da considerarsi il più grande, ciò non esclude un significato futuro del Regno; cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, II, 184.

e insegnerà agli altri a fare altrettanto, sarà considerato minimo nel regno dei cieli. Chi invece li osserverà e li insegnerà, sarà considerato grande nel regno dei cieli. In questi testi l'idea che in cielo vi siano delle differenze di onore sembra emergere chiaramente, mostrando la vicinanza con la letteratura giudaica palestinese dell'epoca[68], cosa che non stupisce affatto in Matteo.

Con altro linguaggio, anche la risposta alla domanda dei figli di Zebedeo: *Concedici di sedere nella tua gloria uno alla tua destra e uno alla tua sinistra*[69], suscita l'impressione che in cielo vi siano delle diversità che comportano gradi di gloria: *Ed egli disse loro: «Il mio calice, lo berrete; però sedere alla mia destra e alla mia sinistra non sta a me concederlo: è per coloro per i quali il Padre mio lo ha preparato»*[70]. Se questo modo di rispondere evoca una qualche diversità tra i beati in cielo, allo stesso tempo però mostra un Gesù che vuole distogliere l'interesse dei discepoli da questo punto, per ribaltare quell'idea di grandezza, intrisa dei parametri di successo e di potere del mondo, da cui anch'essi non erano esenti.

5. Tesori in cielo

Nella letteratura rabbinica si ritrova Il tema del giusto che con le buone opere acquista un tesoro in cielo. Egli lo alimenta principalmente attraverso la beneficienza verso gli indigenti, la buona educazione dei figli, l'adempimento della legge[71], ecc. Questa immagine la ritroviamo anche nel Vangelo, specialmente in Luca: *Vendete ciò che avete e datelo in elemosina; fatevi borse che non invecchiano, un tesoro inesauribile nei cieli, dove i ladri non arrivano e la tignola non consuma. Perché dove è il vostro tesoro, là sarà anche il vostro cuore*[72].

---

[68] U. LUZ, *Vangelo di Matteo*, II/*Commento ai capp. 8-17*, Paideia, Brescia 2007; tit. orig: *Das Evangelium nach Matthäus*, II/*Mt 8-17*, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 2010, 198.
[69] Mc 10,37.
[70] Mc 10,40; cf. Mt 20,20-23.
[71] Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 356.
[72] Lc 12,33-34; cf. 16,9: *Ebbene, io vi dico: Procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché, quand'essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne*; Mt 6,19-20: *Non accumulatevi tesori sulla terra, dove tignola e ruggine consumano e dove ladri scassinano e rubano; accumulatevi invece tesori nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano, e dove ladri non scassinano e non rubano*.

La metafora delle borse da riempire e del tesoro da accumulare (Mt) è dinamica e rimanda a qualcosa che può crescere, aumentare nel tempo attraverso le azioni di misericordia, in modo proporzionale alla generosità di chi dona e al suo distacco dalle ricchezze terrene. Quindi fornisce un altro spunto all'idea che la condizione in cielo possa essere multicolore, non solo in bianco e nero (salvezza o condanna), ma determinata dal modo in cui una persona ha vissuto in terra e in particolare da quanto ha amato il prossimo, specialmente i poveri.

6. La stessa misura tra cielo e terra

Nel NT, specialmente nel Vangelo di Matteo, si nota un forte senso di correlazione che accompagna il comportamento del credente con il giudizio di Dio su di lui, infatti la risposta divina è spesso detta conformarsi all'atteggiamento dell'uomo e nello stesso grado[73]. Oltre ai numerosi richiami a perdonare agli altri affinché il Padre ci perdoni[74], l'idea di collegamento tra azione dell'uomo e reazione di Dio si verifica anche riguardo al giudizio e alla ricompensa. Ciò è chiaro in Mt 7,1-2: *Non giudicate, per non essere giudicati; perché col giudizio con cui giudicate sarete giudicati, e con la misura con la quale misurate sarete misurati*[75]. Dio per giudicare gli uomini adotta la stessa misura, cioè lo stesso criterio che essi usano tra di loro. Si tratta indubbiamente di una nozione radicale, perché a condizionare la misericordia che accompagna il giudizio divino, la quale non si può certo limitare al livello umano, vi è la *misura* (μέτρον, ossia lo *standard*, il campione per misurare altre cose) di come l'uomo ha giudicato; questo in qualche modo proietta la sua ombra fino in cielo[76].

Nella Scrittura si trovano poi delle immagini in cui vi è una certa connessione tra la modalità del peccato e la pena che gli è riservata, come pure tra l'opera

[73] Cf. R. MOHRLANG, *Matthew and Paul*, 52-54.
[74] Cf. Mt 5,7; 6,12.14-15; Mc 11,25; la parabola del servo spietato: Mt 18,23-35; Gc 2,13.
[75] Cf. Mc 4,24: *Fate attenzione a quello che udite: Con la stessa misura con la quale misurate, sarete misurati anche voi; anzi vi sarà dato di più*; Lc 6,37: *Non giudicate e non sarete giudicati; non condannate e non sarete condannati; perdonate e vi sarà perdonato*.
[76] Cf. L.T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, Elledici, Leumann 2004; tit. orig: *The Gospel of* Luke, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1991, 103.

buona e la relativa ricompensa. Così in 2 Ts 1,6-7: *È proprio della giustizia di Dio rendere afflizione a quelli che vi affliggono e a voi, che ora siete afflitti, sollievo insieme a noi, quando si manifesterà il Signore Gesù dal cielo con gli angeli della sua potenza*; e in Ef 6,8: *Voi sapete infatti che ciascuno, sia schiavo sia libero, riceverà dal Signore secondo quello che avrà fatto di bene* (letteralmente: *se qualcuno farà qualcosa di buono, questo riceverà dal Signore*)[77].

Al di là dell'aspetto metaforico, questo tipo di nesso tra l'agire e il pensare dell'uomo in terra e le relative conseguenze in cielo è un altro elemento che induce a immaginare una certa continuità tra cielo e terra e, di conseguenza, una varietà di situazioni e di condizioni nella vita futura, come accade in quella terrena.

7. Responsabilità in base alla propria conoscenza del bene

Un altro tratto caratteristico del modo in cui Dio giudica gli uomini è la giustizia, basata sulla sua perfetta conoscenza sia delle intenzioni dei cuori sia di quanto ciascuno ha ricevuto in vita. Ne consegue che chi ha avuto di più è chiamato a portare un frutto maggiore. La responsabilità di ognuno è proporzionale ai doni che ha avuto e alla sua conoscenza del bene e del male. Lo si vede chiaramente nel confronto delle due parabole dei servi comuni e del servo amministratore [78] , nonché dalla loro esplicita conclusione: *Il servo che, conoscendo la volontà del padrone, non avrà disposto o agito secondo la sua volontà, riceverà molte percosse; quello invece che, non conoscendola, avrà fatto cose meritevoli di percosse, ne riceverà poche. A chiunque fu dato molto, molto sarà chiesto; a chi fu affidato molto, sarà richiesto molto di più*[79]. Analogamente Gc 3,1: *Fratelli miei, non siate in molti a fare da maestri, sapendo che riceveremo un giudizio più severo*.

[77] Cf. Anche l'Apocalisse ha varie immagini di questo genere: Ap 18,5-6: *Perché i suoi peccati si sono accumulati fino al cielo e Dio si è ricordato delle sue iniquità. Pagatela con la sua stessa moneta, retribuitele il doppio dei suoi misfatti. Versatele doppia misura nella coppa con cui mesceva*; Ap 14,13: *Beati d'ora in poi, i morti che muoiono nel Signore. Sì, dice lo Spirito, riposeranno dalle loro fatiche, perché le loro opere li seguono*; Ap 16,6: *Essi hanno versato il sangue di santi e di profeti, tu hai dato loro sangue da bere: ne sono ben degni!*

[78] Lc 12,35-40 e 12,41-48.

[79] Lc 12,47-48

Anche questo elemento può essere interpretato a sostegno di una diversità nella condizione finale degli uomini, perché ciascuno ha la sua unicità, di doni, di conoscenze e di consapevolezza morale; di conseguenza anche la sua ricompensa sarà equamente proporzionata alla sua situazione, rendendolo ancor più unico e differente dagli altri.

8. Alcune parabole

Oltre a quanto detto fin qui, non va trascurato che varie parabole hanno una connotazione escatologica, e sembrerebbero quindi offrire delle indicazioni sull'oltre, anche se, come il loro genere impone, in forma metaforica; perciò non è semplice capire quale sia la loro funzione in relazione al complessivo discorso sull'oltre. Come vedremo, la tradizione vi attingerà abbondantemente per sostenere la concezione dei gradi di ricompensa in cielo. Basterà qui accennarvi brevemente.

Non è chiaro se la parabola del seminatore vada intesa in riferimento alla vita presente o al giudizio finale[80]. Se interpretata in senso escatologico, l'immagine di *colui che ascolta la parola e la comprende* e *dà frutto e produce ora il cento, ora il sessanta, ora il trenta*[81] si presta a simboleggiare la diversità di frutti in terra e di ricompensa in cielo. Vedremo che molti autori concorderanno con questa lettura, ma proporranno le più svariate interpretazioni, nel tentativo di dare una qualificazione più precisa alle suddette differenze.

La parabola degli operai mandati nella vigna in Mt 20,1-16 è, invece, il cavallo di battaglia della tesi secondo cui la visione beatifica è assolutamente svincolata da ogni nozione di disuguaglianza e di gradi. Ciò è distintamente evocato dalla sua conclusione, in cui lo stesso salario viene retribuito a tutti i lavoratori indipendentemente dalla durata del loro lavoro. In aggiunta, il particolare della paga a partire dagli ultimi è inteso come una conferma del fatto che il modo di giudicare e di agire di Dio non può essere compreso a partire dai criteri umani

[80] Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, I, 707.
[81] Mt 13,23.

della giustizia retributiva, ma deve essere interamente inquadrato nella logica della grazia.

Le parabole dei talenti, in Mt 25,14-30, e delle mine, in Lc 19,12-17 offrono interessanti suggestioni a favore della diversità di ricompensa celeste, soprattutto se lette in mutua relazione. Infatti, in Matteo emerge che i talenti sono affidati in quantità differenti, in base alle capacità di ciascuno dei servi, da cui segue che il guadagno ottenuto dal primo e dal secondo di loro, benché diverso, è nella stessa proporzione rispetto a quanto ciascuno aveva ricevuto, ossia è il doppio. Ne consegue che entrambi ricevono la stessa ricompensa: *sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto; prendi parte alla gioia del tuo padrone*[82]. In Luca, invece, i servitori ricevono tutti una mina, ma il primo la fa fruttare dieci volte tanto mentre il secondo cinque. La loro ricompensa è poi assegnata in modo proporzionale al loro frutto: rispettivamente il governo di dieci città e di cinque. Quindi il premio finale, sebbene identico in Matteo e diverso in Luca, in entrambi è ugualmente adeguato all'impegno dei servitori; in ultima analisi è differente e specifico per ognuno. Ovviamente queste parabole sono state ampiamente usate per provare il fondamento biblico della diversità di ricompense o per rifiutarlo (quella dei lavoratori nella vigna).

9. Il libro dell'Apocalisse

Il libro dell'Apocalisse sembrerebbe il testo biblico che offre più indicazioni sul giudizio universale[83], la vita eterna, la salvezza dei giusti, le ricompense loro assegnate, la Gerusalemme celeste[84], i troni di gloria, le corone e i premi riservati ai santi[85], agli apostoli, ai martiri, ai vergini, e ai vincitori[86], ecc. Invece è un testo che, dal punto di vista descrittivo, non ha molto da offrire, soprattutto perché è il più difficile da interpretare, per il suo genere apocalittico e il suo linguaggio simbolico. Non ci addentriamo qui in un'analisi nemmeno superficiale dei suoi

[82] Mt 25,21.23.
[83] Cf. Ap 11,18; 16,6; 18,5-6; 20,11-15
[84] Cf. Ap,21-22.
[85] Cf. Ap 2,10; 5,6-10; 7,9-17; 14,1-5.13.
[86] Cf. Ap 2,7.11.17.26; 3,5.12.21

contenuti. Basterà ricordare che è ricco di immagini simboliche, le quali possono suggerire al lettore l'idea della diversità di gloria, in particolare come coronamento della testimonianza eroica della fede fino allo spargimento del sangue. Come vedremo, sarà frequentemente utilizzato da molti autori.

10. Le dimore nella casa del Padre e la diversità delle stelle

Terminiamo questa piccola rassegna di temi biblici con i due testi che di gran lunga sono stati i più usati, nella tradizione patristica e in quella seguente, a sostegno della dottrina dei gradi di gloria: Gv 14,2: *Nella casa del Padre mio vi sono molti posti. Se no, ve l'avrei detto. Io vado a prepararvi un posto* e 1 Cor 15,40-42a: *Vi sono corpi celesti e corpi terrestri, ma altro è lo splendore dei corpi celesti, e altro quello dei corpi terrestri. Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna e altro lo splendore delle stelle: ogni stella infatti differisce da un'altra nello splendore. Così anche la risurrezione dei morti*. Questi in realtà, nel loro senso letterale, non affermano tale idea, ma sono stati interpretati in tal modo da molti autori. Infatti in Giovanni «il "molte" significa semplicemente che ce ne sono abbastanza per tutti; il "dimore" riflette il tipo di immagini giudaiche che si trova in En 39,4, che parla de "le dimore dei santi e i luoghi di riposo dei giusti" che sono situati alle estremità dei cieli (anche 41,2; 45,3)»[87]. In Paolo invece il riferimento alla diversità di splendore tra i corpi celesti è usato come analogia per spiegare la diversità tra il corpo terreno e quello risorto, non per indicare differenze finali tra i risorti[88]. Probabilmente ha prevalso l'interesse didattico-popolare su quello esegetico: quelle immagini, anche se non strettamente pertinenti per l'argomentazione, evocavano bene l'idea della diversità in cielo, più di altre maggiormente attinenti, ma meno immediate da immaginare. Nel corso della nostra ricerca non mancheranno occasioni per incontrare questi due passi neotestamentari.

---

[87] R.E. BROWN, *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979[3]; tit. orig: *The Gospel According to John*, 2 voll., Doubleday e C., New York 1966 e 1970, 752.

[88] Cf. I. FOULKES, *Prima lettera ai* Corinzi, in A.J. LEVORATTI (a cura), *Nuovo commentario biblico. Atti degli Apostoli, lettere, Apocalisse*, Borla - Città Nuova, Roma 2006; tit. orig: *Comentario bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, 232-300, qui 295-296.

11. Conclusione

Come abbiamo osservato fin dall'inizio, nella Bibbia non si trova una chiara affermazione della diversità dei beati, conseguenza del modo diverso con il quale Dio ricompensa le loro opere e i loro meriti. Tuttavia, la mancanza di una formulazione scritturistica chiara e inconfutabile non significa che tale dottrina sia poco fondata biblicamente. Infatti, questo rapido excursus ha messo in luce che vi sono molti elementi scritturistici che indicano la consapevolezza di una correlazione tra una varietà di azioni umane virtuose, soprattutto se animate dall'amore del prossimo, fatte in umiltà e senza calcolo di interesse, e una varietà di ricompense divine che ad esse corrispondono. Da questa costatazione si può facilmente indurre l'idea che più uno vive santamente, nella fede, nell'umiltà e nell'amore, e più grande sarà la sua ricompensa in cielo. Ciò permette di parlare di «gradi di ricompensa» intendendoli però non tanto come differenze di premio tra persone diverse, ma come diversità relative alla medesima persona. L'accento non è posto su un confronto con gli altri, per vedere chi è più *grande*, il *primo* o il più santo, bensì con se stessi, in chiave parenetica, come un invito a usare al meglio i propri doni e portare grande frutto, sapendo che questo può essere abbondante o scarso, e con esso la relativa ricompensa in cielo.

Se si accetta questo punto, allora è possibile affermare, semplicemente come logica conseguenza, che in cielo vi sarà un qualche diversità tra i salvati, nonostante tutti godano ugualmente del dono per eccellenza: essere con Dio. Infatti ci saranno persone che avranno risposto pienamente alla propria chiamata e altre che l'avranno fatto solo parzialmente. Tuttavia su questo punto la Scrittura non insiste, anzi la preoccupazione che vi si riscontra sembra sia quella di non dare pretesti per confronti e competizioni di potere basati sui criteri umani su chi sia il più grande[89]. Lungi dal voler descrivere la realtà escatologica del cielo, il tema della ricompensa viene spesso usato con intenzioni parenetiche, per motivare i cristiani a vivere con radicalità la loro vocazione, pensando a Dio e al

[89] Analogamente, dalla diversità di ricompense si può anche evincere la concezione di merito, la quale non è negata, ma nemmeno esplicitamente affermata.

suo Regno, anche quando si tratta di rinunciare ai beni terreni o di sopportare le persecuzioni, non certo per indurli alla ricerca egoistica del premio.

Nel nostro percorso incontreremo spesso questi testi e ci confronteremo con le interpretazioni che hanno ricevuto lungo i secoli. Possiamo dire fin d'ora che la tradizione è stata per lo più concorde nel ritenere biblicamente fondata la dottrina dei gradi di gloria, al punto da non considerarla particolarmente problematica.

CAPITOLO I: LA QUESTIONE DEI «GRADI DI GLORIA» NEI PADRI E IN TOMMASO D'AQUINO

Che idea avevano i rappresentanti della tradizione cristiana antica, quelli che chiamiamo i «Padri» della chiesa, a proposito della condizione differenziata dei beati in rapporto alla diversità dei loro meriti? Cerchiamo di rispondere a questa domanda interrogando alcuni di essi, tra quelli che hanno affrontato esplicitamente il problema, di lingua greca e latina. Esponiamo ora i criteri in base ai quali abbiamo scelto gli autori da considerare.

In generale si può affermare che i Padri furono favorevoli all'idea di diversità di premio o di punizione riservate ai defunti, secondo i loro meriti di vita cristiana; tanto che la nozione di una uguaglianza tra tutti gli eletti in paradiso o tra i dannati in inferno è stata raramente considerata nella rappresentazione dell'aldilà[1]. Non tutti però ne trattarono nelle loro opere o, se lo fecero, vi diedero uno spazio considerevole. Un primo criterio seguito è quindi quello di scegliere autori che hanno contribuito in modo significativo all'approfondimento di questo argomento. Questo vale anche per i Padri apostolici, sebbene in essi non si abbia ancora una riflessione specifica e sistematica in proposito.

Da parte greca si può constatare una certa pluralità di prospettive nell'affrontare i temi escatologici: la prospettiva di salvezza universale di Origene, la scuola di Antiochia e quella di Alessandria, la tradizione monastica, i Cappadoci, le tendenze che privilegiarono la via positiva e quelle che invece favorirono quella negativa … Di fronte a tale varietà, il secondo criterio è stato quello di scegliere autori che più hanno influito in quella corrente teologica e spirituale che arriverà ad essere la più importante e determinante al momento del concilio di Ferrara-Firenze, ossia la tradizione monastica, che confluirà poi nel palamismo (di cui tratteremo nel capitolo secondo). Presteremo altresì attenzione agli elementi apofatici che emergeranno in relazione alla questione della visione di Dio, e che costituiranno una notevole difficoltà nel dialogo conciliare con i latini.

[1] Cf. E. DISLEY, *Degrees of Glory. Protestant Doctrine and the Concept of Rewards Hereafter*, «Journal of Theological Studies» 42 (1/1991), 77-105, qui 80. Esamineremo l'autore che esplicitamente negò la diversità di ricompense e di condanne, Gioviniano, nel paragrafo dedicato a Girolamo.

Secondo questi criteri, gli autori di lingua greca scelti tra i Padri apostolici sono Ignazio di Antiochia, e il *Martirio di Policarpo*, per la grande rilevanza che vi riveste il tema del martirio per la gloria del cielo; e il *Pastore* di Erma, che vi associa, per primo, anche il valore della verginità. Segue poi Clemente Alessandrino, che allarga la prospettiva di particolari ricompense celesti a tutti i cristiani che si sforzano di vivere nella virtù e nella conoscenza della verità. Quindi un autore dell'importanza di Giovanni Crisostomo, che afferma i gradi di gloria e pone fondamentali basi per la teologia apofatica. Poi Metodio di Olimpo e lo pseudo Macario, maestri della via ascetica e contemplativa monastica, seguiti dallo Pseudo Dionigi che, con la sua visione delle gerarchie celesti e la sua teologia negativa, esercita una considerevole influenza sia in oriente che in occidente. Infine la *Visio Pauli*, quale esempio di una letteratura popolare molto vasta, fondata su visioni e rivelazioni straordinarie dell'aldilà: essa, per il suo stile narrativo e l'ampio uso di immagini, contribuisce notevolmente a configurare l'immaginario collettivo della vita oltre la morte.

Da parte latina si ritrova una più grande omogeneità di vedute, per cui la scelta diventa più semplice: partiamo da Cipriano, per la rilevanza che accorda al tema del martirio, quale porta che apre al conseguimento della corona di gloria; poi Girolamo per aver scritto un trattato in cui combatte estensivamente l'idea che in cielo e in inferno non vi saranno differenze di premio e di condanna. Ovviamente non possiamo trascurare Agostino, il cui pensiero contribuisce a plasmare e consolidare il punto di vista occidentale sulla visione beatifica e sui gradi di gloria, e nemmeno Gregorio Magno che, con il suo approccio pastorale, il suo linguaggio accessibile e colorito da immagini dell'aldilà esercita una notevole influenza sull'idea medievale dell'oltre. Infine terminiamo con Tommaso, il quale raccoglie e rielabora profondamente l'eredità patristica secondo i canoni del metodo scolastico.

1.1 Gli albori dell'idea di ricompensa differenziata

1.1.1 I Padri Apostolici

Nel periodo che seguì la formazione del Nuovo Testamento, in un primo tentativo di armonizzazione dei dati biblici, la riflessione degli autori cristiani, in particolare giudeo cristiani, in materia escatologica fu decisamente orientata verso temi apocalittici quali il ritorno di Cristo, la fine del mondo, la risurrezione del corpo e il giudizio finale[2]; ma anche alcune questioni riguardanti la salvezza individuale e le caratteristiche della vita futura in cielo vennero esaminate[3]. In quel contesto, la concezione generale dei cristiani associava la vita futura con l'evento della *parusia*, in cui tutti i fedeli compariranno nel giudizio universale per essere giudicati in modo comunitario, e riceveranno la ricompensa o la punizione adeguata alle loro opere. I martiri tuttavia erano considerati un caso che faceva eccezione, perché, a causa della fede con cui sopportavano le torture e il supplizio mortale, realizzavano una radicale imitazione di Gesù. Meritavano quindi un posto speciale nella venerazione della Chiesa e nelle preghiere di intercessione[4]. Si trattava di una concezione che non era ancora stata elaborata in modo sistematico, ma che già conteneva i primi elementi dell'idea di una differenza di ricompensa per coloro che testimoniavano con il sangue la loro adesione a Cristo. Già nel racconto biblico del martirio di Stefano c'è l'impronta fondamentale di un atto estremo che, nel momento stesso in cui sta per compiersi, lascia intravvedere al morente la gloria dei cieli aperti, pronta ad accoglierlo. Fondandosi su questa testimonianza, si arrivò alla convinzione che i martiri ottenevano una speciale assimilazione a Cristo, e ricevevano quindi una particolare ricompensa in cielo[5].

---

[2] Cf. B. SESBOÜÉ - J. WOLINSKI (a cura), *Il Dio della salvezza. I - VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato 1996; tit. orig: *Histoire des dogmes,* I/*Le Dieu du salut*, Desclée, Tournai 1994, 21-23.

[3] Cf. L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in V. GROSSI E ALTRI, *L'uomo e la sua salvezza. V - XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 361-417; tit. orig: *Histoire des dogmes,* II/*L'homme et son salut*, Desclée, Paris 1995, qui 362-366.

[4] Cf. J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, New York 1978[4], 464.

[5] Cf. *Ivi*, 490-491.

Ignazio di Antiochia[6], nel corso del suo viaggio verso la terribile morte che lo attendeva a Roma, compose delle lettere nelle quali descrisse in modo molto personale la sua speranza escatologica[7], in stretto legame con la prospettiva imminente del suo martirio. Egli considerava la fine cruenta della sua vita quale un morire per raggiungere Cristo Gesù[8], l'onore massimo, la via per diventare un vero discepolo[9] e un mezzo di unione intima a Gesù[10]. Egli parlò della speranza di tutti i cristiani, che si focalizza nella risurrezione, e all'interno di quella prospettiva lesse la sua personale esperienza di preparazione alla prova finale. L'idea del martirio emerge nelle sue lettere quale via distinta e speciale che apre le porte a una più grande gloria subito al momento della morte, nell'unione personale con Cristo[11].

Il *Martirio di Policarpo*[12], è una lettera della Chiesa di Smirne scritta alle altre Chiese, poco dopo la sua morte (nel 155 o 167). Essa inaugura il genere letterario martiriale, con l'indicazione di punti dottrinali e spirituali che diventeranno in seguito comuni nel culto dei martiri[13]. Questi sono indicati come imitatori della passione e morte di Gesù, e il loro sacrificio un evento attraverso cui sono assimilati a Cristo in modo radicale[14]. Le prospettive contrapposte della punizione o della ricompensa occupano un posto importante nel racconto, come fattori che motivano alla perseveranza nel momento della prova e della tentazione: colui che deve prepararsi ad affrontare le torture e la morte efferata trova la forza e la determinazione, per vincere la naturale debolezza, nel pensare al premio che lo attende al cospetto di Dio. Vi si trova anche il tema del diavolo, quale

---

[6] Per i testi della *Lettera ai Romani* e della *Lettera agli Efesini*: IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettere*, in E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI (a cura), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. I, Mondadori (Fondazione Valla), Milano 2010, 277-425.

[7] Per il dibattitto riguardo ai problemi di autenticità delle lettere di Ignazio, cf. *Ivi*, 283-291.

[8] IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettera ai Romani*, 5, 3.

[9] Cf. ID, *Lettera agli Efesini*, 1, 2; *Lettera ai Romani*, 4, 2; 5, 1. 3.

[10] Cf. L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo*, 363-364.

[11] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Hendrickson Publishers, Peabody (Massachusetts) 2003^2, 12-13.

[12] Per i testi del *Martirio di Policarpo* e della *Lettera ai* Filippesi: POLICARPO DI SMIRNE, *Lettera ai Filippesi. Martirio*, a cura di C. Burini, EDB, Bologna 1998.

[13] Cf. E. CATTANEO E ALTRI, *Patres ecclesiae. Una introduzione alla teologia dei padri della Chiesa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008, 70.

[14] POLICARPO DI SMIRNE, *Lettera ai Filippesi. Martirio*, 116-119.

macchinatore delle persecuzioni, e altresì quello della sua rabbia e gelosia perché, avendo conosciuto la condotta irreprensibile di Policarpo durante tutta la sua vita, e vedendo con quale coraggio e serenità aveva affrontato il supplizio, aveva compreso che già egli «era incoronato con la corona d'immortalità, e che aveva conseguito l'incontestabile premio» [15] . Così il maligno, l'istigatore della persecuzione, finisce per subire una sconfitta bruciante, in quanto le sue macchinazioni e crudeltà ottengono paradossalmente una corona di maggior onore e gloria per sua prescelta vittima. Il premio, inoltre, viene conferito al vescovo di Smirne immediatamente al momento della morte, senza l'attesa del giorno del giudizio. Tutto si compie per lui in modo privilegiato rispetto ai comuni cristiani.

Il martirio è visto come un combattimento, una lotta che vede gli ultimi momenti come i più decisivi, in cui bisogna vincere le paure e le tentazioni. Perciò, come le lotte delle competizioni atletiche o quelle cruente dei campi di battaglia vengono premiate con il serto di alloro, altrettanto il trionfo sul demonio e sul terrore della morte merita un riconoscimento di gloria immortale in cielo. Il tema della «corona», quale simbolo di una particolare condizione di gloria in paradiso, entra in tal modo a far parte della letteratura cristiana come elemento specifico del capitolo sui novissimi. Ciò avviene anche grazie alle analogie paoline della ghirlanda, conferita agli atleti che corrono allo stadio per ricevere il premio[16], e al riferimento al perseverare per ottenere la corona della giustizia, che verrà consegnata un giorno dal Signore[17].

Nel *Pastore* di Erma [18] si scopre una concezione escatologica che ha qualche elemento peculiare rispetto a quella di altri autori dello stesso periodo. Indirizzata alla chiesa di Roma, si tratta di un'esortazione a fare penitenza in una prospettiva che è al tempo stesso storica ed escatologica. Nonostante il suo stile apocalittico, non si concentra sugli avvenimenti futuri, ma considera l'*eschaton* già iniziato e prossimo al compimento: nel tempo che rimane prima della fine, i

[15] *Martirio di Policarpo*, 17,1; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 14.
[16] Cf. 1 Cor 9,24-25.
[17] Cf. 2 Tim 4,6-8.
[18] Testo in: *Il Pastore di Erma*, testo originale a fronte (versione palatina), a cura di A. Vezzoni, Le Lettere, Firenze 1994.

peccatori devono pentirsi, mentre i giusti possono essere sicuri che riceveranno il premio della vita beata nel mondo che verrà[19]. Di questa esistenza futura viene offerta solo una vaga descrizione, nondimeno si dice che i fedeli passati attraverso la persecuzione si vedranno assegnati dei posti di speciale onore alla destra del Signore, risplendenti di maggior gloria rispetto a quelli di sinistra:

> Ti rattristi perché non hai potuto sedere a destra? È un posto riservato ad altri, a quelli che già piacquero a Dio e soffrirono per il suo nome. Ma a te molte cose mancano, perché tu possa sedere con loro. Ma tu persevera nella tua semplicità, come hai fatto fino ad ora, e potrai sedere con loro, tu e tutti quelli che faranno ciò che essi hanno fatto e soffriranno ciò che essi hanno sofferto[20].

I *Precetti* di Erma contengono inoltre l'esordio dell'idea che anche la verginità e la rinuncia al matrimonio meritano una ricompensa particolare e una gloria maggiore, non solo il martirio[21]. Coloro che perdono la moglie o il marito e scelgono di non risposarsi, nonostante la vita coniugale non sia peccaminosa, acquistano maggior onore e gloria[22]. Essi sono disposti a fare più di quanto è strettamente comandato da Dio, e pertanto conseguono un premio superiore a quello meritato da chi fa semplicemente ciò che è richiesto[23].

La verginità viene ancor più celebrata in due lettere pseudo-Clementine sulla verginità, attraverso l'esortazione a uomini e donne a vivere in spirito di rinuncia a sé, tenendo a mente gli eccellenti beni del cielo:

> [Dio] Avrebbe dato ad ambedue i sessi dei vergini un posto eccellente nella casa del Signore, più eccellente dei figli e delle figlie, più prestante del luogo di coloro che vissero in casto connubio e di coloro il cui letto restò immacolato (Eb 13,4). Infatti ai vergini di ambedue i sessi per quella sublime ed eroica professione Dio darà il Regno dei cieli, come ai santi angeli[24].

In questo passaggio, in continuità con il pensiero di Paolo (1 Cor 7), la superiorità della verginità sul matrimonio è affermata chiaramente così come la sua

---

[19] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 16-17.

[20] *Il Pastore di Erma*, Visioni, III, 1.9.

[21] Cf. J.O. HANNAY, *The spirit and origin of Christian* monasticism, Methuen, London 1903, 288-290.

[22] Cf. *Il Pa store di Erma*, Precetti, IV, 4: «Prendiamo marito e moglie, Signore: se uno dei due muore e l'altro, dopo la morte del coniuge, si risposa, io ti chiedo se, così facendo, commette peccato o no». Mi rispose: «Non commette peccato. Ma se sceglie la castità e vive in essa, ottiene grande gloria davanti al Signore; comunque risposandosi non pecca».

[23] Cf. *Ivi*, Similitudini, V,3.

[24] PSEUDO CLEMENTE, *Lettere sulla verginità*, I, 4, 2. Testo in: G. SIROLLI (a cura), *Documenti di patrologia. Le lettere di Ignazio. Le due lettere di Clemente alle vergini. Frammenti di Papia*, vol. 2, Presenza, Roma 1966.

connessione con una ricompensa eterna. È comunque riconosciuto che anche la vita coniugale, se vissuta nella fedeltà, merita un premio celeste; tuttavia chi vi rinuncia per il regno viene in qualche modo associato allo stato degli angeli e riceverà un posto simile al loro presso Dio.

1.1.2 Cipriano

Con Cipriano la concezione secondo la quale sia i martiri che le vergini meritano una corona di gloria particolare si consolida ulteriormente. Durante il periodo in cui egli fu vescovo di Cartagine la Chiesa dovette subire le persecuzioni di Decio (250) e di Valeriano (257-258), che lo colpirono personalmente e costituirono lo sfondo storico della sua riflessione teologica. Si capisce allora la sua enfasi nel sottolineare la ricompensa promessa a coloro che rimanevano fedeli duranti le sofferenze e le minacce di morte[25]. Come molti Padri del secondo e terzo secolo, egli affermò che i martiri ricevono una speciale corona di gloria, subito dopo la morte, senza attendere l'*eschaton*; però incluse nel numero di coloro che godranno di un tale onore anche le persone che conducevano una vita votata alla verginità, purché vivessero «nella fermezza della fede e nel timor di Dio»[26] e in comunione con la Chiesa legittima.

Per Cipriano, in cielo ci saranno gradi di ricompensa anche tra gli stessi martiri, secondo le pene sopportate, infatti «consegue un'unica vittoria chi in un solo momento subisce il martirio. Ma chi permane tra ininterrotte sofferenze e viene a continua battaglia con il dolore senza essere sopraffatto, ogni giorno riporta una nuova corona»[27]. Allo stesso modo, «neppure le vergini sono mancate alla schiera: hanno aggiunto al frutto del sessanta per uno quello del cento per uno: una duplice gloria le ha portate alla celeste corona»[28]. Il vescovo di Cartagine interpreta la conclusione della parabola del seminatore (Mt 13,23 e Mc 4,20) nel senso che il frutto pieno del cento per uno corrisponde alla gloria massima,

[25] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 41-43.
[26] SANCTI CYPRIANI, *Ad Qvirinvm. Ad Fortvnatvm*, a cura di R. Weber, (*CSEL*, vol. III/1), Brepols, Turnhout 1972, 12.
[27] CIPRIANO, *Le lettere*, 37,3. Testo in: ID, *Le lettere*, a cura di N. Marinangeli, Paoline, Ventimiglia 1979.
[28] *Ivi*, 76,6.

riservata ai martiri, mentre il secondo livello del sessanta per uno spetta alle vergini. Queste, se oltre alla loro consacrazione nella verginità ricevono l'onore della morte per Cristo, godranno di una doppia corona di gloria[29].

Sebbene Cipriano sia vissuto in un periodo in cui le persecuzioni marcavano ancora fortemente la vita della Chiesa, egli è testimone della graduale assimilazione, nella percezione della comunità cristiana, delle vergini ai martiri: come questi ultimi disdegnano di salvare la loro vita terrena nella speranza di un premio eterno, così le prime disprezzano il mondo con i suoi piaceri e ricchezze, come anticipo della vita celeste. Entrambi sono orientati in senso escatologico e possono sperare la corona di gloria promessa dalla Scrittura, la quale è di grande stimolo per la santità della vita presente:

> Gareggi ora ciascuno per il raggiungimento della dignità sublime, cui conducono entrambe le vie: riceva ciascuno, secondo la via percorsa, la corona candida delle buone opere o quella purpurea del martirio. Negli accampamenti celesti, tanto la pace quanto la guerra hanno i loro fiori, con i quali incoronare i gloriosi soldati del Cristo[30].

Infine, inizia a farsi strada anche una prospettiva più universale, aperta a tutti gli uomini che, pur non avendo fatto una scelta di vita consacrata, possono santificarsi e preparare la loro vita beata in paradiso, in particolare attraverso la misericordia:

> Qual gran numero di nostri congiunti ci aspetta lassù; sono parenti, fratelli. Una folla ingente di nostri figli ci desidera; essa già certa della sua felicità ma trepidante per la nostra salvezza […]
>
> Lassù il glorioso coro degli apostoli; lassù la famiglia esultante dei profeti; lassù l'innumerevole schiera dei martiri coronati per la gloria e la vittoria del loro cimento e della loro passione; le vergini trionfanti che riuscirono con ardimento a soggiogare l'allettativa della carne e del loro corpo; i misericordiosi premiati che operarono la giustizia con mezzi di sostentamento e con elemosine ai poveri e che osservando i precetti del Signore riuscirono a farsi nei cieli tesori col patrimonio terreno […] Dio benedica questi nostri desideri. Fecondi il proposito del nostro cuore e della nostra fede per dare ricompense maggiori a coloro che verso di Lui avranno desideri maggiori[31].

[29] Cf. *Ivi*, 527.

[30] Cf. *Ivi*, 10,5.

[31] CIPRIANO, *La pestilenza*, 18, 26. Testo in: ID - PAOLINO DI NOLA - URANIO, *Poesia e teologia della morte*, a cura di M. Ruggiero, Città Nuova, Roma 1994.

In questo passaggio è interessante notare innanzitutto che il traguardo del cielo, attraverso l'immagine del ritrovo dei cari in paradiso, è molto più ravvicinato al comune cristiano e portato ad una dimensione più familiare. Inoltre, la prospettiva è più laicale per la menzione di coloro che, parafrasando le parole del Vangelo, usano le loro ricchezze per acquistarsi dei tesori in cielo[32]. Infine l'accenno ai premi che saranno proporzionati all'ardore di ciascuno nel desiderare Cristo che, nel contesto, sembra riferirsi al desiderio dell'unione eterna con lui.

1.1.3 Clemente Alessandrino

Il pensiero di Clemente Alessandrino (morto prima del 215) costituisce un altro importante esempio dello sviluppo dell'idea dei gradi di gloria, perché, per lui, in cielo ci saranno premi speciali non solo per martiri e vergini, ma per tutti quei fedeli che si sono radicalmente impegnati nella sequela di Cristo. Avviene così l'estensione dell'idea del martirio al «martirio bianco», ossia al complesso della vita e della testimonianza resa dal credente «perfetto», che ha vissuto in purezza, coltivando la conoscenza di Dio e ubbidendo ai suoi comandamenti, anche senza lo spargimento del sangue[33].

Il maestro alessandrino fu un promotore dell'incontro della fede con la cultura ellenistica, e ciò traspare nei suoi scritti, dove alcuni elementi di cosmologia platonica e stoica, nonché certe idee esoteriche e gnostiche, emergono nella sua descrizione delle realtà future, seppur rielaborate in una sintesi cristiana originale[34]. Egli concepì la vita cristiana più in termini di crescita graduale che non di rottura escatologica. Per lui i credenti sono i «veri gnostici», per i quali la perfezione si ottiene con la pratica delle virtù e la moderazione delle passioni, sotto la guida della fede e della *gnosi*. L'obiettivo è l'eterna contemplazione di Dio, la visione *faccia a faccia* che porta con sé la beatitudine massima, più elevata

[32] Cf. Mt 6,19-20; Lc 12,33.
[33] Cf. M. RIZZI, *Introduzione*, in CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli stromati. Note di vera filosofia*, intr. di M. Rizzi, tr. e note di G. Pini, Paoline, Milano 2006, XLI-XLVIII. Per i testi ci rifaremo a questa edizione.
[34] Cf. F. DOVETTA, *La vera gnosi secondo Clemente Alessandrino*, Aracne, Roma 2012.

persino di quella degli angeli[35] (concezione che si avvicina molto a quella che si affermerà poi in occidente). Si tratta di un processo progressivo di trasformazione e santificazione che inizia in terra e sarà compiuto solo nella vita eterna attraverso «l'assimilazione a Dio»[36]. Dopo la seconda venuta di Cristo, tutti i giusti entreranno in una vita di contemplazione, assieme agli angeli, nella gloria celeste dove, «nella vera reintegrazione (ἀποκατάστασις) gli uomini avranno Dio, che sarà in loro secondo i diversi gradi della loro conoscenza di lui»[37]. Clemente ritiene che i posti eterni privilegiati siano preparati per tutti coloro che vivono virtuosamente e ottengono così la perfezione gnostica. Siccome l'idea che la virtù merita una ricompensa è attestata sia dalla Scrittura che dalla filosofia, egli nella sua argomentazione attinge da entrambe:

> Ci sono infatti presso il Signore più ricompense e «dimore», in rapporto al genere di vita prescelto. «Chi accoglie un profeta in quanto profeta riceverà la ricompensa del profeta, chi accoglie un giusto in quanto giusto riceverà la ricompensa del giusto, e chi accoglie uno di questi piccoli miei discepoli, non perderà la sua ricompensa»[38]. Ancora egli ha significato le differenze secondo il merito, nobilitanti remunerazioni della virtù, mediante le ore non uguali di numero; e inoltre, mediante la mercede uguale data a ciascuno degli operai (vale a dire la salvezza, cui allude il salario), ha significato il trattamento di uguale giustizia per coloro che pure non avevano lavorato per un numero di ore corrispondenti[39]. Lavoreranno dunque [«gli operai»] secondo le "dimore" corrispondenti ai premi di cui furono degni, collaboratori della ineffabile economia e del santo servigio. «E quelli», dice Platone, «che si riconosca si siano particolarmente distinti per santità di vita, proprio costoro sono liberati e allontanati da questi luoghi situati entro la terra, come da una prigione, a arrivano lassù, alla dimora pura»[40].

In questo brano il maestro alessandrino associa i concetti di «ricompense» e di «dimore». Per le prime si rifà chiaramente al Vangelo e, citando uno dei numerosi passaggi dove Gesù vi fa riferimento, mette in evidenza che esse sono diverse a

---

[35] Cf. CLEMENTE, *Stromati*, VII, 3, 13.1: «Quelle grandi anime «gnostiche» che trascendono con la magnificenza della contemplazione il tenore di vita di ognuno dei santi ordini, fra i quali sono state distribuite le beate dimore degli dei loro riservate, sono state valutate «sante fra i santi». Trasferite radicalmente integre [di qui], giungono in luoghi più ameni dei luoghi più ameni e non abbracciano più la divina visione di riflesso o attraverso specchi, ma sono convitate allo spettacolo quanto più è possibile luminoso e perfettamente puro, del quale non si saziano, anime straordinariamente infiammate di amore».

[36] *Ivi,* II, 22, 136.6. L'assimilazione a Dio avviene attraverso la contemplazione, tema questo di origine platonica; cf. M. RIZZI, *Introduzione*, XXIII.

[37] B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 45 (tr. nostra).

[38] Mt 10,41-42.

[39] Si riferisce alla parabola dei vignaioli, Mt 20,1-16.

[40] CLEMENTE, *Stromati*, IV, 6, 36.3-37.4. Il testo citato: PLATONE, *Phaed*., 114bc.

seconda del tipo di servizio elargito. Per le seconde, le dimore (μονὰι) non fa riferimento esplicito a Gv 14,2: «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore»[41], mentre sembra piuttosto farle derivare da un testo di Platone[42], dando comunque una interpretazione che va al di là del significato letterale di quello giovanneo. Questo, infatti, non sembra indicare una diversità di grado tra le dimore e tanto meno associare la loro abbondanza alla varietà dei meriti, anzi offre piuttosto un messaggio rassicurante proveniente dalla considerazione della volontà salvifica di Dio, il quale ha preparato molti posti in cielo per gli uomini in considerazione della sua bontà, più che del merito umano. Nel filosofo greco il legame tra santità, virtù personale e dimora futura è invece più netto. È quindi possibile che il tema filosofico delle dimore abbia influenzato l'interpretazione del testo di Giovanni, che diventerà un classico per designare i gradi della beatitudine celeste. Nel brano considerato troviamo anche una interpretazione, che non brilla per perspicacia, della parabola dei vignaioli: non tutti hanno lavorato lo stesso numero di ore nella vigna, quindi non hanno gli stessi meriti e non avrebbero diritto allo stesso salario, eppure lo ricevono, in quanto quel racconto vuol significare la salvezza accordata indistintamente dalla bontà divina. Però vi è anche un elemento, di differenziazione tra i lavoratori, in quanto sarà loro concesso di «lavorare», ossia di trovarsi in dimore diverse, secondo i loro meriti[43]; ma non è spiegato come questa conclusione si armonizza con la parabola. Questa sarà in seguito variamente interpretata da diversi autori, come vedremo nel nostro percorso.

[41] In vari passaggi degli Stromati il termine «dimora» (μονή) è usato per indicare l'abitazione celeste e spesso implicando una diversità di grado tra le varie dimore; cf. CLEMENTE, *Stromati*, II, 6, 28.6; IV, 26, 166.1; VI, 11, 86.3; VI, 14, 109.1-3.

[42] La diversità di dimore è vista in relazione non solo alla fede cristiana ma anche alla filosofia greca, come è chiaramente attestato dalla seguente citazione, in cui emerge una concezione di differenziazione e di gerarchizzazione diffusa emanante dall'Uno, espressa con immagini medio-platoniche: «Dall'unico principio originario che agisce secondo la volontà [di Dio], dipendono le cose prime, poi le seconde e le terze; quindi al limite estremo del mondo visibile è la beata condizione degli angeli, e così fino a noi stessi gli uni sono via via ordinati sotto gli altri, dipendenti da quell'Uno, e per quell'Uno salvati e salvanti. Come dunque si mette in movimento una massa di ferro anche lontanissima per l'influsso della pietra Eraclea, che si diffonde attraverso una lunga serie di anelli di ferro, così, attratti dallo Spirito Santo, gli eletti occupano la prima dimora, gli altri via via fino all'ultima. Quelli poi che per debolezza sono perversi, caduti nel male per iniqua, insaziabile avidità, non dominano le passioni, e cadono giù a terra» (CLEMENTE, *Stromati*, VII, 2, 9.3-4).

[43] Agostino riprenderà questa esegesi dandone una spiegazione più convincente con l'accostamento di questa parabola con l'abbondanza di dimore di Gv 14,2.

Altre immagini bibliche utilizzate a supporto dell'idea dei gradi di gloria sono quella del tempio di Dio, dove ci sono varie dimore, e la parabola del seminatore e dei terreni che producono raccolti in misure diverse. Le troviamo, connesse, in un testo degli Stromati:

> Analogamente sono varie anche le dimore, secondo i meriti dei credenti. Ecco ancora Salomone: «Gli sarà data l'eletta ricompensa della sua fede e una sorte *più* gradita al suo cuore nel tempio del Signore». Il comparativo sta ad indicare i gradi inferiori nel tempio di Dio, che è tutta la chiesa, ma lascia anche pensare allo stato superlativo, dove è il Signore. A queste tre elette dimore alludono i numeri della parabola evangelica, trenta, sessanta, cento. L'eredità perfetta è di quelli che raggiungono lo stato di uomo perfetto»[44].

In questo passaggio il tempio, con le sue dimore di maggior o minor importanza e dignità, è considerato una immagine della Chiesa con le sue diversità, elemento visibile fin d'ora, il quale a sua volta rimanda ad una altra dimensione, che si realizzerà in cielo al cospetto di Dio, e per la quale viene anche applicata l'interpretazione di tipo escatologico del passo del buon terreno che produce frutto in proporzioni diverse (Mt 13,23 e Mc 4,20). Si tratta di suolo produttivo che nella sua totalità fa fruttificare la Parola che si è ascoltata, compresa e accolta, per cui esso produce il raccolto della vita eterna, ma non in maniera uniforme, anzi con divari considerevoli.

Per Clemente, tra i gradi ecclesiali terreni e quelli futuri non c'è una corrispondenza necessaria ed immediata, perché per la perfezione celeste conta la virtù. Al livello più alto della santità non c'è infatti né il vescovo, né la vergine e nemmeno il martire, bensì lo gnostico cristiano. Questi però non si trova in una posizione privilegiata rispetto al semplice credente a causa di una diversità di natura, come sosteneva lo Gnosticismo, bensì di grado[45]. I fedeli che lottano per ottenere la perfezione e la conoscenza meritano di essere sullo stesso piano dei ministri della Chiesa, pur non essendo stati ordinati:

> È dunque possibile ancor oggi essere iscritti nel novero degli apostoli, se ci si esercita nei comandamenti del Signore e si vive in modo perfetto e «gnostico» secondo il Vangelo. Ed è realmente un «anziano» della chiesa e vero ministro della volontà di Dio colui che mette in atto le leggi del Signore e le insegna: non eletto dagli uomini e stimato giusto perché anziano, ma eletto al consiglio degli anziani

[44] CLEMENTE, *Stromati*, IV, 14, 114.1-5.
[45] Cf. E. BAERT, *La vision béatifique du nouveau Testament aux Pères Cappadociens*, Imprimerie Saint Paul, Fribourg 1960, 28.

> perché giusto. E se in questa posizione non sarà onorato nel primo trono sulla terra, si assiderà però su [uno dei] ventiquattro seggi[46], giudice del popolo, come dice Giovanni nell'*Apocalisse*[47].

Il pensiero del maestro di Alessandria su certi aspetti si mostra oscillante tra l'affermare, da una parte, la differenza di gloria in cielo quale condizione eterna ed immutabile, e dall'altra ipotizzare invece la possibilità di un movimento di ascesa verso la perfezione, concepito sulla scia dell'avanzamento di grado della gerarchia ecclesiastica:

> Giacché anche i gradi della Chiesa di quaggiù, vescovi, anziani, diaconi, sono in certo modo un riflesso della gerarchia angelica e di quella economia che, dice la Scrittura, attende quanti sulle orme degli apostoli sono vissuti in perfetta giustizia secondo il Vangelo. L'apostolo scrive che essi, sollevati «fra le nubi», prima saranno diaconi, poi iscritti nel consiglio degli anziani, secondo i gradi di gloria (poiché c'è gloria e gloria), fino a raggiungere lo stato di «uomo perfetto»[48].

Questa idea di progresso in cielo è in linea con la sua concezione dello stato di punizione dopo la morte con funzione unicamente curativa e quindi temporanea. Tale visione sarà ripresa e sviluppata dal suo discepolo Origene[49].

Clemente è un importante rappresentante dello sviluppo della dottrina delle variazioni di ricompensa in cielo. La sua particolare prospettiva lo portò a privilegiare gli elementi della virtù e della conoscenza come fattori decisivi che

---

[46] Il libro dell'Apocalisse descrive l'onore riservato ai ventiquattro troni degli anziani, i quali avvolti in bianche vesti e con corone d'oro sul capo, sono seduti attorno a quello di Dio (Ap 4,4), nonché la funzione di basamenti della Gerusalemme celeste assegnato agli apostoli (Ap 21,14).

[47] CLEMENTE, *Stromati*, VI, 13, *106.2*.

[48] *Ivi*, VI, 13, 107.2.

[49] Cf. L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo*, 377-379. Origene ammetteva che alla *parusia* ci sarà la separazione dei giusti e dei malvagi e di conseguenza ogni beato sarà stabilito dal Signore «in questa o quella parte del cielo, non senza tener conto dei suoi meriti» (ORIGENE, *Omelie sui Numeri*, 28, 3. Testo in ID, *Omelie sui Numeri*, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1988.); ma questa non sarà la fase finale ed eterna. Avverrà invece una crescita di tutta la Chiesa in quanto corpo di Cristo, con una relativa trasformazione e avanzamento nella conoscenza di Dio, fino allo stadio di perfetta conoscenza del Padre, così come il Figlio lo conosce. Un tale processo di purificazione comprenderà anche i dannati gettati nello «stagno di fuoco» (Ap 20,14) a scopo purificatorio e porterà alla consumazione e trasformazione delle forze del male che si oppongono a Dio. Tutte le punizioni infernali avranno quindi un termine e «Dio sarà tutto in tutti» (1 Cor 15,28), e ci sarà la piena visione e partecipazione alla sua vita. Tutto il processo ha una dimensione cosmica che arriverà al suo culmine quando l'universo ritornerà ad uno stato identico a quello iniziale; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 471-474. L'attribuzione a Origene di tale concezione, che generalmente viene conosciuta come teoria dell'apocatastasi, è però discussa. La condanna pronunciata dal quinto concilio ecumenico di queste idee era infatti diretta più a colpire l'origenismo che Origene stesso; cf. T. GREGGS, *Apokatastasis. Particularist Universalism in Origen (c.185-c.254)*, in G. MACDONALD (a cura), *«All Shall Be Well». Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann*, Cascade Books, Eugene (Oregon) 2011, 29-46, qui 30.

guidano alla santità e alla perfezione cristiana, un processo che matura conseguenze di gloria eterna e determina dei gradi di prossimità e di intimità con Dio. La sua concezione fece progredire la riflessione della Chiesa, che ancora viveva immersa in un tempo di persecuzioni, verso la consapevolezza che non solo alcune categorie di persone, quali gli apostoli e i martiri, possono godere di premi speciali in paradiso, ma ogni cristiano può unirsi alle loro schiere attraverso l'impegno morale e contemplativo. La sequela cristiana inizia in terra alla scuola di Gesù, il maestro, e si compie in cielo con la beatitudine eterna, in proporzione alla sapienza acquisita e al dominio delle passioni raggiunto.

1.1.4 Metodio

Metodio, vescovo di Olimpo in Licia (martire nel 311 o 312)[50] scrisse la sua opera principale, il *Simposio delle dieci vergini*, come un elogio della verginità volontaria, descritta quale la migliore e la più nobile maniera di vivere, meritevole perciò di un grado speciale nella gloria del cielo. Le vergini vivono orientate al cielo e aspirano anzitutto a entrare nella Gerusalemme celeste, che sentono come la loro dimora naturale, dove potranno finalmente gustare l'immortalità in una posizione di privilegio. Il settimo discorso descrive questa loro condizione:

> Nessuno pensi che venga respinta la restante moltitudine di fedeli, credendo che soltanto noi vergini otterremo la promessa e non tenendo conto che ci saranno tribù, famiglie e schiere, «secondo la proporzione della fede»[51] di ciascuno. Paolo lo descrive con queste parole: «Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna, altro lo splendore delle stelle, ed anche fra stella e stella vi è differenza di

[50] Metodio fu un oppositore di alcune idee di Origene; in particolare egli obiettò alla sua concezione troppo spiritualizzata del corpo risorto, sostenendo il carattere fisico della risurrezione. La concezione di Origene immagina che nella fase finale tutti gli uomini saranno trasformati in uno stato spiritualizzato simile a quello degli angeli, e, riprendendo l'immagine di 1 Cor 15,41, nessuno di loro risplenderà come la luna o le stelle, perché tutti rifulgeranno come il sole; cf. ORIGENE, *Commento a Matteo*, 10. 3 (testo in ID, *Commento a Matteo*, serie 2, a cura di G. Bendinelli, Città Nuova, Roma 2006).

Alcuni dei suoi scritti suggeriscono che persino questa condizione sarà solo il penultimo stadio dei beati, mentre quello definitivo sarà uno stato incorporale o di una corporeità eterea e spiritualizzata, oppure una condizione di tale stabilità ed equilibrio che il corpo, così come lo conosciamo, perderà il suo carattere di instabilità e fragilità; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 54.

[51] Rm 12,6.

> splendore. Così avverrà nella risurrezione dei morti»[52]. Anche il Signore riconosce di non dover dare a tutti gli stessi onori: alcuni li considera come appartenenti al regno dei cieli, ad altri promette il possesso della terra, ad altri ancora la visione del Padre[53]. In tal senso profetizza che la schiera e il coro santo delle sue vergini lo accompagnerà per primo nel riposo dei secoli futuri come in una specie di stanza nuziale. Hanno infatti recato la loro testimonianza non col sopportare per un breve lasso di tempo le afflizioni del corpo, ma si impegnarono ad affrontare per tutta la vita senza timore in vero combattimento olimpico per la castità; resistendo ai crudeli tormenti dei piaceri, alle paure e ai dolori e alle altre prove inflitte dalla malvagità umana, ottengono prime fra tutte il premio e vengono collocate nel posto migliore che è stato promesso[54].

Nel passaggio qui riportato l'autore estende l'idea di ricompensa differenziata al di là di una categoria definita di persone, le vergini, indicando che ci sarà grande varietà in cielo per la moltitudine dei fedeli, secondo il criterio della fede, e cita il brano di 1 Cor 15,41, senza commentarlo, a conferma della sua tesi. Certo Paolo sembra argomentare in tutt'altro contesto, riferendosi alla diversità di splendore tra il sole, la luna e le stelle per concludere che, similmente, i morti risorgeranno con un corpo celeste che sarà diverso, più glorioso e nobile, rispetto a quello terreno. Ciononostante, questo passo diventerà in seguito un riferimento basilare su cui si edificherà la concezione dei gradi di gloria in paradiso. Altro fondamento scritturistico è l'allusione alle ricompense che accompagnano le beatitudini: i poveri in spirito Gesù li «considera come appartenenti al regno dei cieli», ai miti «promette il possesso della terra» e ai puri di cuore «la visione del Padre». Come vi sono modi diversi di vivere le virtù e la santità in terra, così vari saranno le rispettive forme di beatitudine in cielo, di cui la più sublime, secondo l'autore, sarà riservata alla verginità.

Metodio è un testimone della crescente importanza che la verginità consacrata aveva rapidamente acquistato nella Chiesa. Partendo dal presupposto che la gloria peculiare dei martiri era già stata ampiamente riconosciuta, si spinse più in avanti affermando che quella delle vergini era simile alla loro o persino superiore, perché frutto non di un momento fugace bensì di tutta una vita di impegno e di lotta contro le tentazioni.

---

[52] 1 Cor 15,41.

[53] Cf. Mt 5,3ss.

[54] METODIO D'OLIMPO, *Simposio delle dieci vergini*, VII,3. Testo in: ID, *La verginità*, a cura di N. Antoniono, Città Nuova, Roma 2000.

1.1.5 Conclusione

Il rapido sguardo che abbiamo rivolto su alcuni autori del secondo e terzo secolo ci ha permesso di rilevare alcuni punti importanti che riguardano il nostro argomento. Innanzitutto l'importanza del martirio come evento che apre immediatamente alla dimensione escatologica, nonostante la prassi pastorale e la riflessione teologica degli inizi fossero fortemente orientate verso l'attesa storica della *parusia* e del giudizio finale. Esso costituiva una efficace «predicazione» ai cristiani, fatta con l'esempio, sullo splendore della vita eterna e sulla straordinaria corona di gloria che era riservata, immediatamente, a coloro che perseveravano nella fede fino allo spargimento del sangue.

In secondo luogo il rapido affermarsi del valore della vita consacrata, nella verginità, e del suo orientamento escatologico. Essa era paragonabile al martirio e in un certo senso lo superava, in quanto scelta libera, volontaria e protratta nel sacrificio quotidiano di tutta la vita. Anche ad essa il Signore riservava quindi una ricompensa particolare, paragonabile a quella dei martiri.

Infine la iniziale consapevolezza che le ricompense del regno di Dio erano molto abbondanti e premiavano in modo speciale anche altre forme di vita cristiana, quelle della gente comune, che però aspirava alla santità, attraverso una vita caratterizzata dalla virtù. Questa però poteva essere concepita in modi diversi e con accentuazioni varie, a seconda del contesto storico e culturale (come per l'accentuazione dell'elemento gnostico ad Alessandria).

Se nel secondo secolo la dottrina della diversità di gloria e di ricompense in cielo sembra solo abbozzata, in modo occasionale e germinale, negli autori del terzo secolo appare invece già ben consolidata, anche se non ancora ben elaborata e soprattutto non ancora inserita in un sistema escatologico coerente e sistematico. Un passo ulteriore lo compiranno alcuni autori del quarto secolo, la cui influenza si eserciterà fortemente sulla teologia dei secoli seguenti.

1.2 Giovanni Crisostomo

Nei sermoni di Giovanni Crisostomo[55] i temi escatologi ricorrono con molta frequenza, soprattutto in una prospettiva parenetica. L'attesa del giudizio e della retribuzione per la fede e per le opere compiute è, ai suoi occhi, di grande importanza per la morale cristiana: se la bontà non venisse premiata e la malvagità punita, il nostro senso di giustizia sarebbe assurdo, soprattutto in considerazione del fatto che in questa vita spesso i giusti soffrono e gli ingiusti prosperano. Quindi egli spesso evoca la scena del giudizio finale, in cui verranno rivelati pienamente i meriti e le miserie umane, ricordando ai suoi uditori che il pentimento e la grazia sono possibili solo in questa vita e che la condanna all'inferno è indiscutibilmente eterna, nonostante vi siano dei gradi di punizione secondo la gravità dei peccati[56]. Nelle sue omelie egli sottolinea frequentemente cosa i cristiani incontreranno alla fine della loro vita, per incoraggiarli a fuggire i peccati gravi e a tendere verso la santità.

Ancor prima di iniziare il suo ministero pastorale, egli aveva vissuto un'esperienza di vita eremitica, al termine della quale scrisse alcuni trattati dove affermò chiaramente la superiorità della verginità rispetto al matrimonio[57]; allo stesso tempo però sostenne che anche nella vita coniugale è possibile progredire nella santità e seguire Cristo in pienezza, seppur in mezzo a più grandi ostacoli.

---

[55] Giovanni Crisostomo (347-407) è uno dei Padri greci tra i più importanti e influenti, che alla profondità della riflessione teologica unisce la capacità pastorale di trasmettere il suo pensiero in modo semplice, diretto ed efficace, soprattutto nella sua notevole raccolta omiletica. Nella sua qualità di presbitero, poi vescovo di Antiochia e in seguito patriarca di Costantinopoli, fece della predicazione al popolo un elemento essenziale del suo ministero. Nei suoi scritti non troviamo i grandi principi e le elevate speculazioni teologiche e dogmatiche, ma veniamo a conoscere gli insegnamenti dottrinali e morali in un'ottica pastorale, così come essi venivano proposti per l'edificazione del popolo cristiano; cf. R. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo: vescovo, riformatore, martire*, ed. it. a cura di O. Pasquato, Borla, Roma 2007; tit. orig: *Johannes Chrysostomus: Bischof, Reformer, Märtyrer*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart - Berlin - Köln 1999, 73-76.

[56] Crisostomo si dilunga molto di più sulle sofferenze dei dannati che sulla condizione dei beati e volutamente prende posizione contro le tesi di Origene, rifiutando l'idea che le pene abbiano solo carattere medicinale. Ciò nonostante sembra ammettere qualche possibilità di crescita spirituale per i dannati, interpretando in questo senso il pentimento del ricco della parabola che, lontano da Abramo e Lazzaro, desidera la salvezza almeno dei suoi cari, anche se ormai è troppo tardi per poter beneficiare loro; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 106-107.

[57] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO – GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, a cura di S. Lilla, Città Nuova, Roma 1976.

Egli suggerì che coloro che hanno la grazia e la forza per abbracciare fedelmente la vocazione alla completa castità è bene che lo facciano, mentre coloro che non se la sentono, o non ne sono capaci, hanno comunque a disposizione altri mezzi per la loro santificazione[58]. Questa visione della vocazione cristiana si ritrova sia in testi che parlano della ricompensa celeste, sia in altri che si riferiscono alla Chiesa, come quello che segue:

> S. Paolo altrove dice: «Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna, altro lo splendore delle stelle[59]». Non puoi essere sole? Divieni luna. Non puoi essere luna? Divieni stella. Non puoi essere una grande stella? Diventa anche una piccola stella, purché tu stia in cielo. Non puoi essere vergine? Sposati con costumatezza, in Chiesa. Non puoi essere povero? Fa elemosine, solo in Chiesa, con l'abito adatto, sotto l'autorità della regina[60]. Il vestimento è intessuto d'oro, è variegato […] Perché Paradiso? Perché vario? Perché vi sono vari fiori e alberi e molte margherite. Molte sono le stelle, ma uno solo è il sole; molte sono le vite, ma uno solo è il Paradiso[61].

Questo passaggio, pur mantenendo l'idea ormai assodata di uno statuto di privilegio riservato alla verginità, la colloca in un contesto di una varietà di vocazioni, suggerendo che ciascuno deve scegliere quella adatta a sé. Non vi si parla più soltanto della scelta tra gli stati di vita coniugale o monacale, ma il quadro si estende per abbracciare le varie situazioni esistenziali che in modalità diverse possono condurre ugualmente al regno di Dio e alla gloria del paradiso. Così la santità è possibile anche per chi vive nella castità matrimoniale, per i vedovi che si risposano, per chi pratica l'elemosina, per chi digiuna e per una varietà di modi di vita che, pur non essendo elencati, sono suggeriti dal termine di paragone di una molteplicità di «fiori, alberi e molte perle» che si trovano nell'unico paradiso. Si nota nel vescovo Giovanni un atteggiamento molto pastorale, conscio che il suo

[58] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a 1 Cor, Om. 19.*

[59] 1 Cor 15,41.

[60] La regina con il suo vestito intessuto d'oro (Sal 44[45],10) è al centro del discorso e rappresenta la Chiesa con la sua varietà di doni e di vocazioni.

[61] GIOVANNI CRISOSTOMO, *A Eutropio*, 2, 15. Eutropio fu un eunuco che passò dalla schiavitù all'esercizio di un grande potere alla corte imperiale. Per la sua brama di denaro e potere si attirò l'odio di molte persone e alla fine, abbandonato dai suoi sostenitori, dovette rifugiarsi nella cattedrale di Antiochia per fuggire alla morte, che però incontrò dopo due mesi di esilio; cf. R. BRÄNDLE, *Giovanni Crisostomo*, 115-119. Crisostomo, vescovo di Antiochia, in quell'occasione scrisse due omelie. La seconda, dal capitolo 6° fino alla fine, si dilunga in un elogio della Chiesa incentrato sull'esegesi di Sal 45(44),10. Alcuni studiosi dubitano dell'autenticità totale o parziale di tale omelia; cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie per Eutropio*, a cura di F.C. Bizzarro - R. Romano, M. D'Auria ed., Napoli 1987, 22. Il brano da noi esaminato, di commento a 1 Cor 15,41, è comunque molto simile ad altri testi di indiscussa autenticità dell'Antiocheno.

uditorio non è quello ristretto di chi ha fatto una scelta radicale di impegno cristiano, ma quello comune dei fedeli, che a vari livelli e intensità vivono la loro fede. A tutti egli propone lo zelo per vivere quella santità che è alla loro portata e che si nutre anche di piccoli gesti quotidiani, i quali non mancheranno di essere abbondantemente ricompensati:

> È detto: *Egli darà a ciascuno secondo le sue opere*[62]. Si possono trovare molte differenze non solo nella geenna, ma anche nel regno dei cieli: *Ci sono molte dimore* – è detto – *presso il padre mio*[63]; e: *Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna*[64]. E quale meraviglia se è stato preciso fino a questo punto, quando afferma che là c'è differenza tra stella e stella?
>
> Sapendo dunque tutto ciò, non distogliamoci mai dalla pratica del bene e poiché non possiamo elevarci al rango del sole e della luna non disprezziamo quello delle stelle. Finché dimostreremo tanta virtù, potremo essere in cielo; anche se non diventiamo oro o pietra preziosa, rimaniamo [nelle fondamenta] a occupare il posto dell'argento, purché non ritorniamo in quella foresta che il fuoco incenerisce facilmente e purché, quando non possiamo compiere grandi opere di bene, non ci asteniamo da quelle piccole […]
>
> Cristo ha stabilito grandi premi anche per i piccoli meriti. Che cosa c'è di più agevole che visitare i malati? Tuttavia anche per questo ci dà una grande ricompensa.
>
> Pertanto *conquista la vita eterna*[65], allietati nel Signore e supplicalo: riprendi su di te il giogo buono, sottoponiti al carico leggero, rendi la fine degna dell'inizio[66].

Questo testo di carattere esortativo sottolinea l'importanza dell'impegno a fare tutto il bene che è alla propria portata, per raggiungere almeno il traguardo di essere ammessi in cielo e di occuparvi un grado di onore, anche se non sarà quello più alto. Di fronte allo scoraggiamento che può nascere dal non essere in grado di arrivare ad una meta elevata, propone di non disprezzare e trascurare le piccole conquiste perché anch'esse hanno valore. Per motivare allo zelo e alla sollecitudine per il bene, usa lo stimolo di considerare che per tutto, anche il più piccolo gesto, il Signore ha promesso una ricompensa, e anzi un grande premio persino per le cose minime, come ad esempio la semplice visita a un ammalato.

---

[62] Sal 61,13; Rm 2,6.

[63] Gv 14,2.

[64] 1 Cor 15,41.

[65] 1 Tm 6,12.

[66] GIOVANNI CRISOSTOMO, *Trattato a Teodoro*, 21-22. Fu scritto da Crisostomo dopo la defezione di Teodoro, per incoraggiarlo a risollevarsi dalla sua caduta nella fede, lui che si era convertito di recente al cristianesimo e aveva dimostrato fervore e una rigorosa condotta di vita. Giovanni lo invita, da una parte, a tener presente il tribunale di Dio che lo aspetta e, dall'altra, a pensare alle gioie della vita futura, così da fare quanto è possibile per riprendersi, visto che il Signore non impone prescrizioni gravose e ricompensa ogni opera di bene; cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *A Teodoro*, a cura di D. Ciarlo, Città Nuova, Roma 2004, 5-11.

Notiamo il valore emulativo che Crisostomo attribuisce alla promessa di una ricompensa: pastore conscio della debolezza umana, sa che le motivazioni più alte e radicali, come quelle dell'amore puro e disinteressato o del dono di sé totale e incondizionato, per quanto affascinanti, possono non aver presa su chi ha sperimentato la propria debolezza e magari anche la caduta, e deve lottare contro lo scoraggiamento, mentre la prospettiva di una retribuzione, un guadagno, una gratificazione, per quanto meno nobile, ha la capacità di stimolare alla ripresa. Come presupposto a questa esortazione sta una teologia biblica molto semplice, che si ricava dalle molte affermazioni di Gesù sul fare il bene, non fosse che del valore di un bicchier d'acqua, sapendo che ogni gesto è visto dal Padre e sarà un giorno ricompensato; il tutto non in una prospettiva di un beneficio immediato ma in quella finale del cielo. All'interno di questa concezione, che valorizza l'idea di ricompensa, il vescovo Giovanni reputa che la differenza di gloria in cielo sia un aspetto da non trascurare:

> [Paolo] Ha già dimostrato con l'esempio del chicco di grano, il fatto della resurrezione; ora vuol dimostrare che la gloria non sarà uguale per tutti. Il non credere alla resurrezione potrebbe alimentare in noi l'accidia; ma potrebbe portare alle stesse conseguenze anche il supporre che tutti godranno dello stesso premio […]
>
> Poi torna di nuovo a parlare dei corpi celesti: «altra è la gloria del sole, altra quella della luna». Le differenze che sussistono sulla terra, sussistono anche nei cieli e non piccole, ma enormi. Non parla solo della differenza fra il sole e la luna, ma anche di quella fra la luna e le stelle e delle stelle fra loro. Sono tutti corpi celesti, ma non tutti hanno la stessa gloria e lo stesso splendore.
>
> Che insegnamento ne possiamo ricavare? Che non tutti i giusti, benché tutti ammessi in cielo, saranno beati nello stesso modo; e così pure che i peccatori rinchiusi nella geenna, non subiranno tutti le stesse pene. Ecco perché l'Apostolo aggiunge: «e così sarà la resurrezione dei morti». Ci saranno cioè delle differenze.[67]

Il testo riportato è tratto da un'omelia di commento alla prima lettera ai Corinzi[68] (1 Cor 15,35-44) in cui Paolo, per parlare della differenza che ci sarà tra i corpi mortali e quelli risorti, fa un ampio uso di paragoni con elementi naturali dove pure si constata grande varietà: le carni degli animali, gli elementi celesti e quelli

[67] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento a 1 Cor, Om. 41*, 4-5.

[68] Per introduzione e commento alle omelie sulle lettere ai Corinti: GIOVANNI CRISOSTOMO, *Commento alle lettere di S. Paolo ai Corinti. Lettera prima. Omelie XXIII - XLIV*, tr. di C. Tirone, Cantagalli, Siena 1962; ST. JOHN CHRYSOSTOM, *The Homilies on First and Second Corinthians (Extended Annotated Edition)*, tr. di J. Medley - H.K. Cornish, Jazzybee Verlag, Altenmünster 2012.

terrestri e la luminosità degli astri. Nella sua esegesi Crisostomo va oltre il senso letterale, spiegando che il ricorso a tali raffronti significa che dopo la risurrezione ci saranno diversi gradi di beatitudine per i giusti e di punizione per i peccatori. La sua argomentazione è chiara e sicura, presentando l'idea delle differenze esistenti tra i beati e tra i dannati come una verità certa e indiscutibile, non come una ipotesi. Inoltre evidenzia il valore pedagogico e pastorale della fede nella vita futura e nelle sue modalità. Infatti, come chi non crede nella risurrezione manca di un importante stimolo alla virtù e si adagia più facilmente nell'apatia, allo stesso modo chi pensa che alla fine in paradiso tutti riceveranno la stessa ricompensa diventa indolente (perché capisce che non vale la pena sforzarsi per la perfezione, perché tanto lo sforzo non viene riconosciuto e ripagato).

Crisostomo esercitò una grande influenza in oriente per alcune sue affermazioni sull'impossibilità di conoscere l'essenza divina. Nel 386-387, nell'importante città di Antiochia, che vedeva la presenza sia di cristiani ortodossi (secondo il credo di Nicea) che di Neo-Ariani, egli da poco ordinato presbitero intraprese di confutare l'eresia di stampo ariano degli Anomeani. Essi professavano una credenza secondo cui l'uomo può conoscere la natura di Dio nello stesso modo come egli conosce se stesso. Erano noti anche come i seguaci di Eunomio, perché questi una ventina d'anni prima aveva sostenuto le stesse idee: Dio non ha una conoscenza della sua sostanza maggiore di quella compresa dagli esseri umani, perciò l'uomo può certamente definire la sua essenza (egli è l'ingenerato – *agennētos*)[69]. L'Antiocheno vi dedicò una serie di omelie, delle quali sei erano volte a dimostrare che la natura divina non può essere conosciuta da nessuna creatura, nemmeno dagli angeli[70]. Tutto ciò che si può vedere di Dio è frutto della sua condiscendenza, ossia della sua disponibilità a manifestarsi non pienamente, ma in proporzione all'indigenza e alla recettività delle creature, comprese quelle angeliche[71]. Tale atteggiamento condiscendente si attua in

[69] Cf. ST. JOHN CHRYSOSTOM, *On the Incomprehensible nature of God*, a cura di P.W. Harkins, CUA Press, Washington (D.C.) 1982, 19-25.

[70] Cf. ST. JOHN CHRYSOSTOM, *On the Incomprehensible nature of God*, *homilies I-VI*, 51-182. Cf. anche GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie su Giovanni*, *15, 1*: «Nessun intelletto creato potrà mai vedere l'essenza di Dio, compresi gli angeli e persino gli arcangeli».

[71] Cf. *Ivi*, III, 3; I, 6. Cf. V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, Paris - Neuchatel (Suisse) 1962, 77-78.

pienezza nell'incarnazione del Figlio, che rimane la modalità permanente della manifestazione di Dio, ragion per cui la visione beatifica è contemplazione dell'umanità di Cristo e non della sostanza divina: è lui l'unico che conosce il Padre e che ce lo rivela, ma sempre in una modalità adattata alla nostra natura. Persino nella Trasfigurazione egli lascia trasparire solo una luce mitigata e appropriata alla nostra condizione mortale, una immagine oscura dei beni futuri (contrariamente a quanto sosterrà in seguito Gregorio Palamas)[72].

Questa posizione era comune alla scuola di Antiochia e venne ulteriormente accentuata da Teodoro di Mopsuestia (350-428) e Teodoreto di Ciro (ca 393-453), per i quali oggetto della visione di Dio non è il Figlio, come per Crisostomo, ma la natura umana di Cristo[73]. Il dottore antiocheno divenne così un importante punto di riferimento di una corrente apofatica greca che, come vedremo, si allontanerà sempre più marcatamente dalla teologia latina, portando, sul tema della visione di Dio, ad una certa estraneità fra le due, che ne renderà molto difficile il dialogo.

Contemporaneamente a questo filone apofatico, ci fu in oriente lo sviluppo di una spiritualità monastica che si espresse anche con contributi teologici di grande rilievo. Essa portò ad un fruttuoso e duraturo connubio tra mistica e riflessione teologica, rivendicato spesso dalla teologia greca come una delle caratteristiche che la distingue da quella occidentale, accusata di essere troppo accademica. Uno dei suoi rappresentanti più letti e apprezzati è lo Pseudo Macario, testimone della vitalità del movimento ascetico nelle sue varie forme.

[72] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Trattato a Teodoro*, 11: «Andiamo sul monte dove Cristo si trasfigurò, guardiamolo risplendente come risplendette allora, quantunque neppure così ci abbia mostrato tutto lo splendore del *secolo futuro*. Infatti che la visione fosse un atto di condiscendenza e non una precisa dimostrazione di quella realtà, è chiaro dalle parole stesse dell'evangelista […] Allora sul monte rivelò ad essi tanto quanto potevano vedere gli occhi degli spettatori [senza danno] e neppure così essi riuscirono a tollerarlo, ma caddero prostrati a terra». Gregorio Palmas invece dirà che la luce apparsa al monte Tabor sarà identica alla visione beatifica in cielo, nella condizione di immortalità.

[73] Cf. V. LOSSKY, *Vision de Dieu*, 78.

1.3 Pseudo Macario

Dopo che Costantino nel 313 concesse alla Chiesa la libertà di professare liberamente la fede, per i cristiani iniziò un periodo di prosperità e di dignità istituzionale, dove il martirio cessò di essere il principale paradigma della perfezione di vita. In quel contesto il movimento ascetico prese sempre più corpo e ampiezza, soprattutto nelle forme della vita monastica, anacoretica e in seguito cenobitica, e nelle varie articolazioni del movimento encratita (diffusosi particolarmente in Egitto e in Siria). Un gran numero di persone si ritirò nel deserto per un nuovo tipo di «martirio volontario»[74], vivendo in condizioni di estrema privazione, con frequenti e prolungati digiuni, combattendo una dura battaglia per la libertà dalle necessità del corpo. Motivati da una nuova concezione di «escatologia realizzata», essi avevano la percezione che il regno dei cieli fosse già arrivato: la vita futura era già davanti alla loro immaginazione e frequentemente le loro meditazioni toccavano la morte e il giudizio, la punizione dell'inferno e le gioie del cielo[75]. La salvezza eterna era spesso pensata in termini sia comunitari che personali, come beatitudine concessa per i meriti ottenuti nella lotta ascetica di purificazione. Essa si manifestava già dalle peculiari circostanze in cui avveniva la morte e dalla diversa accoglienza riservata alle anime dei defunti, al momento del loro ingresso nelle dimore del cielo (fatta conoscere tramite particolari rivelazioni a santi monaci) [76].

---

[74] Cf. P. BROWN, *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity,* Columbia University Press, New York 1988, 83-102; 213-240.

[75] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 70-71.

[76] Nella *Vita Copta di Pacomio*, ad esempio, l'inferno è descritto come un posto di sofferenze fisiche e spirituali in mezzo alle tenebre e al fuoco, mentre il paradiso come un luogo al di sopra della terra, fuori dal firmamento, ripieno di alberi fruttiferi immersi in una luce splendente. In una visione concessa a Pacomio, in occasione del decesso di un monaco, si descrive come diversi tipi di angeli al momento della morte vengono a prelevare le anime dei defunti secondo il loro merito, e si racconta che «L'anima viene condotta al luogo di riposo, che il Signore le ha assegnato, secondo la misura delle sue opere. Quando l'anima si presenta al Signore, viene autorizzata ad avvicinarsi – o viene tenuta lontana – secondo il merito: chiunque, infatti, avrà meritato la vita, canta e benedice il Signore prima di entrare nel luogo di riposo. Qui ci sono delle anime che vedono e benedicono il Signore, secondo il merito della loro purità, come sta scritto: B*eati i puri, perché sono loro che vedranno Dio*; ce ne sono altre, minime nell'esercizio della virtù, che non meritano di vedere Dio nella gloria della sua divinità, perché non si trovano in perfetta purità di cuore: se hanno semplicemente meritato la vita, vedranno la carne del Figlio di Dio, cioè la sua umanità, che è una cosa sola con la divinità in cui si trova» (*Vita Copta di Pacomio*, 82. Testo in: *Vita copta di S. Pacomio*, a cura

Nei secoli quarto e quinto il movimento ascetico e monastico continuò a concepire la vita celeste con le metafore tipiche delle primitive forme del monachesimo, ma maturandole e arricchendole con nuove immagini. Le omelie spirituali dello Pseudo-Macario[77], ad esempio, concepiscono la vita eterna in stretta continuità con la santità terrena, quale trasformazione già attuata nella vita del credente dalla risurrezione dell'anima dal peccato[78] (attraverso la fede, la preghiera e la lotta ascetica)[79]. Esse sottendono ancora una vivace tensione apocalittica, caratterizzata dalla speranza di monaci e mistici di poter essere premiati con esperienze di visioni delle realtà celesti simili a quelle descritte nei libri di Daniele e dell'Apocalisse. La loro attesa è però vissuta in modo più interiorizzato: basta che sia l'anima a innalzarsi e vedere le cose divine, anche senza la partecipazione del corpo. Vi si trova il tema della presenza del diavolo nel cuore umano, per tentarlo, e l'idea della liberazione dalle passioni, con il conseguimento di uno stato di pacificazione e di illuminazione dell'anima[80].

---

di J. Gribomont, Scritti Monastici Abbazia di Praglia, Bresseo di Teolo 2010). Notiamo la grande diversità di ricompensa riservata ai puri di cuore, che vedono la gloria della divinità di Dio, e ai negligenti nella virtù, che vedono solo l'umanità di Cristo.

[77] Col nome di Pseudo-Macario si indica un autore che nel periodo compreso tra il 380 e il 430, nell'Asia minore o nella regione tra la Siria e la Mesopotamia, compose un corpo di un centinaio di scritti, tra discorsi e sermoni, trasmessi in quattro raccolte. La seconda di queste collezioni, su cui si basa la nostra analisi, è composta da 50 omelie volte all'edificazione spirituale, che ebbero una considerevole influenza negli ambienti monastici orientali e che furono molto conosciute anche in occidente. Una parte di esse è scritta nello stile letterario di domande e risposte; cf. M.C. CAMPONE, *La mistica comunione. Le omelie dello pseudo Macario*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 2002, 9-71; G.A. MALONEY, *Introduction*, in PSEUDO MACARIUS, *Fifty spiritual homelies and the great letter*, a cura di G.A. Maloney, Paulist Press, New York - Mahwah 1992. Si deve a L. Villecourt l'aver mostrato per primo la stretta corrispondenza tra alcune delle proposizioni dello Pseudo-Macario e quelle messaliane, condannate dal concilio di Efeso, ed aver così definitivamente distinto questo autore dall'egiziano Macario il Grande; cf. L. VILLECOURT, *La date et l'origine des «Homélies spirituelles» attribuées à Macaire*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Auguste Picard, Paris 1920, 250-258.

[78] Cf. PSEUDO-MACARIO, *Omelie spirituali*, 11, 11: «Il Signore viene nelle anime che lo cercano, nel profondo degli inferi del cuore, e lì ordina alla morte: "Rilascia le anime prigioniere che cercano me e che tu trattieni con la forza". Egli spezza le pesanti pietre che giacciono nell'anima, apre i sepolcri, fa risorgere chi era veramente morto, fa uscire dalla tenebrosa prigione l'anima che vi era rinchiusa». Testo in: PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco. Omelie spirituali (Collezione II)*, a cura di L. Cremaschi, Qiqajon, Monastero di Bose 1995.

[79] Cf. *Ivi*, 36, 1: «La resurrezione delle anime morte avviene fin d'ora, la resurrezione dei corpi invece nell'ultimo giorno. E come le stelle fissate nel cielo non sono tutte uguali, ma differiscono l'una dall'altra quanto a splendore e magnificenza, così anche nelle cose spirituali vi sono progressi differenti nell'unico Spirito, secondo il grado di fede di ciascuno».

[80] Cf. *Ivi*, 1, 2: «Poiché l'anima resa degna di aver parte allo Spirito, fonte della sua luce, e illuminata dalla bellezza dell'ineffabile gloria del Signore, che l'ha preparata quale suo trono e sua dimora, diventa tutta luce, tutta volto, tutto occhio; non vi è in essa parte alcuna che non sia ricolma degli occhi spirituali della

È stata sottolineata la vicinanza di alcune di queste idee con certe tesi dei *messaliani*, i quali negavano l'efficacia dei sacramenti, credevano nella coabitazione di Satana e della grazia nell'uomo anche dopo il battesimo, e ponevano la loro speranza di salvezza principalmente nella preghiera e nel dono dello Spirito Santo[81]. Effettivamente Macario, in linea con la tradizione monastica, diede poco spazio alla dimensione sacramentale della vita cristiana e propose una perfezione soprattutto di tipo ascetico, in cui già in vita l'anima dei credenti può raggiungere uno stato di santità tale da essere paragonabile a quello della gloria escatologica (tema questo che confluirà poi, ampliato, nel pensiero di Gregorio Palamas[82]):

> Se dunque sei diventato trono di Dio e su di te si è assisa l'auriga celeste, se la tua anima è diventata tutta occhio spirituale e tutta luce, se l'hai nutrita con il cibo spirituale e dissetata con l'acqua viva, se ti sei rivestito delle vesti dell'ineffabile luce, se il tuo uomo interiore ha sperimentato tutto questo in piena certezza, allora vivi veramente della vita eterna e fin d'ora la tua anima riposa nel Signore[83].

In questo brano si nota l'affermazione sulla certezza della santità e perfezione dell'esperienza spirituale personale, che ricorre varie volte in Macario e che la apparenta alle proposizioni messaliane condannate al concilio di Efeso[84].

Tuttavia le omelie macariane contengono anche termini meno categorici, con passi che sottolineano quanto lo stato di raggiungimento della luce sia frutto

---

luce, cioè non vi è in essa nulla di tenebroso, ma è trasformata tutta intera in luce e spirito ed è tutta colma di occhi».

[81] I *messaliani*, uomini e donne, fecero parte di un movimento ascetico, che comprende anche gli *euchiti*, gli *spirituali* e gli *entusiasti*, che furono accusati di non sottomettersi a nessuna regola e di vagare vivendo di elemosine, in disprezzo del lavoro, per dedicarsi esclusivamente alla preghiera. Vennero condannati al concilio di Efeso del 341, ma continuarono a diffondersi in alcune regioni dove, come in Armenia, sopravvissero fino al X secolo. Essi credevano che gli uomini fin dalla loro nascita avessero un demonio abitante in loro, con il compito di spingerli costantemente verso il male. Questi può essere scacciato solo dalla preghiera continua, e ciò permette di ricevere la visita dello Spirito Santo, in forma sensibile e visibile. Conseguenza della presenza dello Spirito è la perfezione spirituale o impassibilità, ossia il dominio di ogni passione, in modo permanente, tanto da superare il bisogno dei digiuni e delle altre pratiche ascetiche; cf. L. CREMASCHI, *Introduzione*, in PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco,* 7-51, qui 14-20; M.C. CAMPONE, *La mistica comunione*, 19-25.

[82] L'affinità terminologica e in parte tematica con lo Pseudo-Macario e la vicinanza di questi al messalianesimo nel XIV secolo, attirarono anche sui monaci del Monte Athos, e su Palamas che li difese, l'accusa di messalianesimo, come vedremo in seguito.

[83] PSEUDO-MACARIO, *Omelie spirituali*, 1, 12; cf. *Ivi*, 12, 14; 15, 38; 17, 2; 32, 2; 34, 2.

[84] Tale affermazione si avvicina molto anche alla posizione di Palamas, il quale sosteneva l'incontestabile autenticità delle contemplazioni dei monaci esicasti, caratterizzate da visioni della luce; cf. *Ivi*, nota 55, p. 66.

di un difficile percorso spirituale, in cui la perfezione è impossibile, o quasi, da raggiungere[85]. In un'omelia sul Regno, l'autore esprime bene l'idea che ci sarà sempre una distanza tra l'esperienza escatologica e quella dei mistici, dovuta alla persistente presenza del male nel loro cuore (Palamas, il dottore esicasta, cambierà in modo significativo questa prospettiva):

> Alla fine del mondo, quando il firmamento scomparirà, i giusti vivranno nel regno, nella luce e nella gloria, e non vedranno nient'altro se non il Cristo, avvolto di gloria, che è per sempre alla destra del Padre; così anche quelli che fin dal tempo presente sono rapiti e fatti prigionieri in quel mondo, contemplano tutte le bellezze e le meraviglie dell'aldilà […] Gli uomini però non giungono immediatamente a tale misura, ma attraverso molta fatica, tribolazione e lotta. In alcuni abita, agisce e si riposa la grazia, ma dentro di essi abita anche il male e ambedue, la luce e la tenebra, sono all'opera nel cuore[86].

Sebbene il punto di riferimento escatologico principale dello Pseudo-Macario sia il giudizio finale con la risurrezione dei corpi, egli è un rappresentante importante della tendenza che vede già al momento della morte una separazione netta tra i giusti e i peccatori, le anime dei quali vengono subito premiate, o castigate, secondo le loro opere[87].

Il monachesimo che viene proposto dall'autore non contiene il disprezzo del lavoro in nome del primato della preghiera, tipico dei messaliani, ma al contrario riconosce nella carità verso il prossimo un marchio di perfezione cristiana. Questa si realizza a vari livelli, che quindi attestano gradi diversi di risposta alla grazia[88], a cui corrisponderà una varietà di ricompense in cielo:

---

[85] Cf. *Ivi*, 8, 5: «Non ho ancora visto un cristiano perfetto e libero. Anche se qualcuno gusta il riposo della grazia e viene a conoscere i misteri, le rivelazioni e la grande dolcezza della grazia, tuttavia in lui abita ancora anche il peccato. Costoro tuttavia, a motivo della grazia sovrabbondante e della luce che è in essi, tratti in inganno dalla loro inesperienza, si credono liberi e perfetti perché possiedono le energie della grazia. Io però non ho ancora visto nessuno libero perché anch'io, sebbene in parte, in certi momenti sono giunto a quella misura, e ho imparato che non vi è uomo perfetto».

[86] *Ivi*, 17, 4.

[87] Cf. *Ivi*, 22: «Quando l'anima di un uomo esce dal corpo, si compie un grande mistero. Se è colpevole di peccato, vengono i cori dei demoni e degli angeli di sinistra, e potenze di tenebra prendono quell'anima e la trattengono dalla loro parte […] Quanto alla parte del bene, devi considerare che così stanno le cose: fin d'ora i santi servi di Dio hanno degli angeli al loro fianco e degli spiriti santi che li attorniano e li custodiscono e, quando usciranno dal corpo, i cori degli angeli porteranno le loro anime dalla loro parte, nel mondo puro, e li condurranno così dinanzi al Signore».

[88] Cf. *Ivi*, 17, 8: «Gli uni infatti, avendo la grazia, si preoccupano soltanto di se stessi; gli altri invece cercano di essere di giovamento anche ad altri. Questi sono di molto superiori ai primi. Alcuni, che hanno in se stessi la grazia, consegnano i loro corpi a oltraggi e sofferenze per il nome di Dio; a loro volta sono superiori a

> Vi sono infatti limiti, misure, gradi diversi nella libera decisione e nella volontà di amare, nella disposizione a volgersi con tutte le forze a tutti i suoi santi comandamenti […]
>
> Dio infatti è giusto e giusti sono i suoi giudizi e presso di lui non vi è parzialità[89]. Egli giudicherà ciascuno secondo i doni materiali e spirituali, doni di conoscenza, di prudenza, di discernimento che in misure diverse ha deposto nell'umana natura. E nel giudicare richiederà i frutti della virtù e nel giorno del giudizio renderà a ciascuno ciò che merita secondo le sue opere. Verrà, infatti, è detto, e *renderà a ciascuno secondo le sue opere[90]. E i potenti saranno esaminati severamente[91], il più piccolo sarà oggetto di misericordia[92].* E il Signore dice: *Il servo che conoscendo la volontà del suo Signore, non l'ha adempiuta, riceverà molte percosse; chi invece, non avendola conosciuta, avrà fatto cose meritevoli di percosse, ne riceverà poche.* E a colui che fu affidato molto, *sarà richiesto di più[93]* […] A ciascuno infatti saranno richiesti i frutti delle virtù in proporzione ai doni ricevuti da Dio, sia quelli naturali che quelli accordati per grazia divina[94].

L'omelia da cui è tratto questo brano spiega come Dio agisca in modi diversi con coloro che credono in lui e lo seguono, donando loro doni di sapienza e di discernimento particolari, ma pure mettendoli alla prova, per vedere se cadono nello scoraggiamento e nella negligenza, o se perseverano fino alla fine nella fede, nello zelo e nella carità. La varietà dell'agire di Dio e dei suoi doni diventa poi la base sulla quale ciascuno sarà giudicato: in modo molto personalizzato, secondo quanto ricevuto e in proporzione alla sua risposta, nella libertà della sua volontà. Da notare che l'autore, per fondare la sua affermazione nella Scrittura, cita Sap 6,6, dove si afferma che il Signore giudicherà con più rigore, i potenti rispetto ai deboli, e poi si rifà, in modo molto opportuno, al Vangelo di Luca sulla proporzionalità della punizione sia alla maggiore o minore conoscenza della volontà divina, sia alla varietà di doni affidati a ogn'uno. Lo Pseudo-Macario si dimostra profondo conoscitore della pluralità di percorsi spirituali che di fatto esistono anche all'interno della comune scelta di vita, e mette in risalto che essi sono generati dalla mutua relazione tra l'iniziativa divina e la libera risposta dell'uomo, dando vita ad una singolarità e unicità dell'esperienza, su cui si basa

---

quegli altri […] Vedi come anche nella perfezione stessa vi sia una disposizione nei confronti di Dio più elevata e più grande, messa in atto dalla volontà naturale».

[89] Cf. Rm 2,11.

[90] Rm 2,6.

[91] Sap 6,6b.

[92] Sap 6,6a.

[93] Lc 12,47-48.

[94] PSEUDO-MACARIO, *Omelie spirituali*, 29, 5-6.

la personalizzazione del giudizio e della relativa ricompensa. Egli mette in guardia dai pericoli che sono sempre in agguato, anche per coloro che hanno progredito maggiormente nei carismi e nella virtù, i quali, avendo ricevuto e conosciuto di più, sono chiamati a rispondere con maggior zelo e a portare frutti più abbondanti.

Alla domanda se entra nel regno dei cieli anche chi, pur osservando i comandamenti e praticando la carità, non cerca di «ricevere lo Spirito in questo mondo»[95], l'autore risponde esponendo la sua convinzione sulla diversità di gradi esistente tanto in paradiso che in inferno, criticando coloro che affermano il contrario:

> Alcuni infatti dicono che vi è un solo regno e una sola geenna, ma noi asseriamo che vi sono molteplici gradi, differenze e misure sia nel regno che nella geenna […] E poiché alcuni pregano senza sapere cosa cercano, altri digiunano, altri adempiono un servizio, Dio che è un giudice giusto dà a ciascuno la ricompensa secondo la misura della sua fede […]
>
> Vi sono infatti misure abbondanti e misure esigue, e pure nella luce e nella gloria vi sono diversità. Anche nella geenna e nel castigo vi sono stregoni e ladri e altri che hanno commesso colpe lievi. Ma quanti affermano: «C'è un unico regno e un'unica geenna, e non vi sono gradi diversi» hanno torto[96].

Da questo testo capiamo che la dottrina dei gradi di ricompensa e di punizione contava anche degli oppositori, a cui l'autore fa chiara allusione[97]. Contro di essi la replica è senza esitazioni e la prova non viene cercata in qualche passo biblico, ma nella grande varietà che si riscontra nell'attività umana, manifesta in frutti diversi di preghiera, digiuno e servizio. Non è la loro eterogeneità, tuttavia, la ragione della non uniformità della ricompensa divina, quanto piuttosto la misura di fede che li anima.

Sebbene rivolto principalmente ad un uditorio monastico, il messaggio dello Pseudo-Macario, lungi dal focalizzarsi unicamente su uno stato di vita privilegiato di verginità, che sarebbe meritevole di una particolare corona di gloria, propone una visione molto più ampia, in cui una grande varietà di situazioni costituisce il

[95] Cf. Ivi, 40, 3. Per lo Pseudo Macario la presenza dello Spirito e dei suoi doni è la sola garanzia di salvezza, ed essa si sperimenta attraverso i sensi «spirituali»; cf. M.C. CAMPONE, *La mistica comunione*, 53-54.
[96] PSEUDO-MACARIO, *Omelie spirituali*, 40, 3-4.
[97] Gioviniano fu il più celebre di essi, come vedremo nel paragrafo dedicato a Girolamo; ma qui l'autore si rifa ad altri, in oriente, di cui non abbiamo notizie precise.

quadro generale di riferimento, mentre il progresso spirituale di ciascuno l'elemento discriminante:

> Abbiamo detto, parlando della varietà dei semi, che molti vengono seminati in un'unica terra, eppure producono frutti differenti che non si assomigliano; e ugualmente tra gli alberi, gli uni sono più grandi, gli altri più piccoli, eppure unica è la terra che trattiene le loro radici. Così anche la chiesa celeste, pur essendo unica, è innumerevole e ciascun membro è adorno della gloria dello Spirito in modo particolare[98].

Troviamo qui una giustificazione teologica dei gradi di grazia e di gloria che si ritrova spesso nelle omelie spirituali: vi è un grande assortimento di creature, forme, bellezze e ricchezze nel creato che lascia intravvedere un'altrettanto grande gamma di esperienze umane, tanto terrene quanto celesti. L'autore coglie un aspetto molto semplice e al tempo stesso profondo: se la metafora della creazione ci offre un dato di sovrabbondanza e di complessità di modi di esistenza, ciò ci porta a pensare che la molteplicità, la ricchezza, la varietà siano caratteristiche che di conseguenza abbracciano anche la realtà escatologica della Chiesa (e potremmo aggiungere che, in un certo senso, fanno parte della vita divina: trinitaria, pur nella sua semplicità). Come in tanti altri passaggi, l'accento è poi messo sullo Spirito Santo: è lui che dona particolari carismi ai fedeli, traccia loro percorsi spirituali diversi e quindi li caratterizza in modo unico e irripetibile; per cui è ancora lui che porta a compimento la sua opera e fa risplendere la sua gloria in ciascuno di essi al momento della risurrezione.

Nella stessa misura in cui ogni credente, attraverso la fede e lo zelo, è giudicato degno in vita di ricevere lo Spirito Santo, alla risurrezione dei corpi sarà glorificato. Ciò che l'anima acquista in grazia nel suo percorso umano sarà un giorno rivelato esternamente nello splendore del suo corpo[99].

La chiesa celeste sarà gloriosa e luminosa, perché risplenderà della luce divina, ma avrà splendori e riflessi diversi che faranno trasparire la caratteristica di ogni suo membro, senza che ciò costituisca motivo di invidia:

---

[98] *Ivi*, 32, 3.

[99] Cf. G.A. MALONEY, *Introduction*, 4. Cf. PSEUDO-MACARIO, *Omelie spirituali*, 5, 21. 23: «Alla resurrezione dei giusti, saranno glorificati i corpi di quelli che ne saranno giudicati degni con quella gloria che le anime dei santi e dei credenti sono giudicate degne di possedere fin d'ora nell'uomo interiore […]
E allora i corpi di questi uomini saranno avvolti di gloria divina in virtù delle opere buone e saranno colmi della gloria dello Spirito che possedevano già prima nelle loro anime».

> Divenuti *figli della luce*[100] sono divenuti *dimora celeste*[101] non fatta da mani d'uomo, la gloria della luce divina. Non si guarderanno più l'un l'altro con occhio cattivo, perché la malizia è stata divelta. Là non vi è maschio, né femmina, né schiavo, né libero; tutti sono trasformati in una natura divina, divenuti cristi, dèi, e figli di Dio […] Ciascuno guarderà all'altro godendo del riposo dell'unica luce e in questo vicendevole sguardo subito nuovamente risplenderanno nella verità, nella vera visione dell'ineffabile luce.
>
> Così si vedono l'un l'altro in molte sembianze, avvolti da molteplici e diverse glorie divine, e ciascuno è stupito al vedere la gloria dell'altro ed esulta di indicibile esultanza. Vedi come sono ineffabili e incomprensibili le glorie di Dio, colme di luce ineffabile, di misteri eterni, di beni innumerevoli[102].

In questo testo vanno notati due elementi che verranno poi abbondantemente ripresi da Palamas: il tema della divinizzazione, ancora non ben precisato[103], e l'ampio uso del linguaggio della luce, che attraverserà l'esperienza monacale orientale e verrà poi sviluppato in modo particolare nel XIV secolo dai monaci esicasti del Monte Athos. Tuttavia, mentre essi comprenderanno la *luce taborica* come una visione luminosa di Dio, visibile anche con gli occhi del corpo, per Macario essa è semplicemente un simbolo della presenza divina, nei fedeli maggiormente riempiti di Spirito Santo[104].

Il filone monastico della teologia greca, a cui lo Pseudo-Macario appartiene, conterà in oriente molti altri autori, che l'orizzonte di questo studio non ci consente di visitare, e diventerà sempre più stimato, così da costituire col tempo uno dei

---

[100] Ef 5,8.

[101] 2 Cor 5,2.

[102] PSEUDO-MACARIO, *Omelie spirituali*, 34, 2-3.

[103] Mentre in questo passaggio la divinizzazione, espressa dal diventare «cristi, dèi e figli di Dio» è riferita a tutti coloro che si trovano in cielo, in altri passaggi è più intesa nel senso di caratteristica particolare di chi ha raggiunto un elevato livello spirituale (concezione che si ritroverà poi in Palamas); cf. *Ivi*, 15, 35: «Chi sottomette la propria anima e si adira contro se stesso e contro le concupiscenze che l'abitano, questi somiglia a uno che sottomette una città nemica, è giudicato degno di giungere ai gradi elevati dello Spirito, riceve per divina potenza l'uomo puro e diventa più grande di se stesso; viene divinizzato e diventa figlio di Dio, ricevendo nella propria anima il sigillo celeste». Il vocabolario della divinizzazione, estraneo al linguaggio biblico (presente però nei contenuti) e invece familiare a quello della filosofia e mitologia greche, risultò sospetto alle prime generazioni di cristiani, però progressivamente si impose in vari autori orientali, ma non senza difficoltà; cf. PSEUDO-MACARIO, *Omelie spirituali*, 204, nota 76. Il presbitero Timoteo di Costantinopoli nel suo catalogo di eresie, composto in un periodo anteriore al sorgere del monotelismo, associa anche l'idea della divinizzazione agli errori professati dai messaliani: «[I messaliani] Dicono che l'anima dell'uomo spirituale presente in loro, raggiunta quella che essi chiamano imperturbabilità, si trasforma nella natura divina e immortale» (TIMOTEO DI COSTANTINOPOLI, *De iis qui ad ecclesiam accedunt*, 11; *PG* 86, 49; tr. it: , *Gli scritti*, a cura di F. Carcione, Città Nuova, Roma 1993, 58).

[104] Cf. G.A. MALONEY, *Introduction*, 14-15.

cardini della riflessione mistico-teologica bizantina [105]. Il suo peso sarà considerevole specialmente durante la disputa esicasta che si concluderà con la vittoria del palamismo, poco prima del concilio di Ferrara-Firenze. Analizzeremo più avanti tale controversia e le sue conseguenze sui lavori conciliari, ma è stato utile averne evidenziato sin d'ora qualche elemento. Un altro importante rappresentante della teologia mistica orientale fu lo Pseudo-Dionigi. Ci occupiamo di lui specialmente perché la sua influenza fu rilevante non solo nel mondo greco ma anche in quello latino.

1.4 Pseudo Dionigi

L'identità dello Pseudo-Dionigi, misterioso autore del VI secolo, non ci è nota. Forse un monaco di Siria simpatizzante con il partito monofisita; certa è la sua vicinanza concettuale e terminologica con il neoplatonismo. L'autorevolezza del suo pensiero fu dovuta, per buona parte, alla sua abilità nel farsi credere Dionigi l'Areopagita, discepolo di san Paolo, (identità che per tanti secoli nessuno mise seriamente in discussione). Ciononostante, anche l'oggettivo valore teologico e mistico delle sue opere vi contribuì[106]. Il suo apporto al tema oggetto del nostro studio, se considerato dal punto di vista di una trattazione diretta della diversità di beatitudine tra i beati «in base al merito», non è molto significativo; ma lo è molto di più se esaminato dalla prospettiva delle differenze di tipo «ontologico» che esisterebbero anche in paradiso. Infatti, la sua visione di una strutturazione gerarchica, che pervade sia la realtà della Chiesa come pure quella celeste degli angeli e dei santi, contribuì enormemente a forgiare un sistema ideale di riferimento, in cui le diversità secondo il grado divennero un elemento di dottrina che fece scuola, e concorse alla formazione dell'immaginario teologico dell'aldilà. Ci sembra quindi doveroso esaminare il suo pensiero.

[105] Cf. L. CREMASCHI, *Introduzione*, 30.

[106] Cf. G. REALE, *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, intr. di G. Reale, tr. di P. Scazzoso, Bompiano, Milano 2009, 9-29. Non si ha nessuna notizia delle opere di Dionigi prima del VI secolo, ma in seguito, a causa della presunta autorità dell'autore, la loro diffusione e influenza fu grandissima.

La sua riflessione su Dio è sia positiva e speculativa che negativa e mistica, sia ascendente che discendente. La via positiva dell'affermazione è possibile sulla base di quanto Dio stesso si è compiaciuto di comunicarci nella Scrittura, attraverso le rivelazioni dello Spirito Santo, con nomi ed immagini che vengono incontro alla debolezza dell'intelletto umano. Dio però rimane inconoscibile, l'«ineffabile ignoto» che trascende ragione (λόγος), pensiero (νοῦς) e essenza (οὐσία); è quindi la via negativa o apofatica che maggiormente ci avvicina a lui. Non si tratta però di agnosticismo, perché la negazione di tutti i nostri enunciati su Dio vuole affermare che egli è l'Uno che sta al di là delle nostre possibilità razionali, eccedendo tutto quello che si può pensare e dire; egli è oltre tutto l'essere. Benché Dionigi abbia sviluppato entrambe le vie, quella che più influirà la teologia e la mistica successive sarà quella apofatica, con la quale verrà spesso identificato[107].

Egli concepisce l'universo come un insieme di realtà ordinate, in cui ciascuna occupa un posto in una scala che parte dall'alto, dalla fonte della vita, decrescendo verso le forme meno elevate. Un' immagine che esprime la sua concezione è quella della luce che emana da Dio, sorgente ineffabile, e che illumina con riflessi sempre più tenui i vari gradi di creature che man mano si discostano dal creatore: angeli, animali, piante ed esseri inanimati[108]. Ogni gradino della scala partecipa solo parzialmente all'illuminazione del livello superiore, ma ognuno di essi è allo stesso tempo in contatto diretto con Dio; tutti rimangono comunque infinitamente distanti da colui che resta avvolto nella trascendenza[109]. Il fine a cui tende l'umanità è recuperare lo stato perduto di unione contemplativa con Dio e ritornare così all'Uno. A questo scopo è orientato l'ordine gerarchico[110].

---

[107] Cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 1/*Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e pensiero, Milano 1995; tit. orig: *Geschichte der abendländischen Mystik. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1990, 48-60.

[108] Sebbene la metafora della luce abbia chiare radici bibliche, l'accentuazione di Dionigi della sua natura intelligibile e l'idea della sua emanazione rinviano primariamente alla tradizione platonica e neoplatonica. Il ruolo dell'Areopagita nella trasmissione della «metafisica della luce» al Medioevo fu notevole; cf. *Ivi*, 54.

[109] Cf. H.G. BECK, *Il millennio bizantino*, Salerno ed., Roma 1981; tit. orig: *Das Byzantinische Jahrtausend*, München 1978, 265-266.

[110] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 183-184.

Questo è una componente essenziale dei suoi scritti[111], sia che si tratti dei cori angelici in cielo o dei gradi in cui è suddivisa la Chiesa con i sui ministeri. Nella *Gerarchia celeste* gli angeli sono divisi in nove cori (raggruppati in tre gerarchie), in ordine discendente a partire dai più prossimi a Dio: serafini, cherubini, troni, dominazioni, virtù, potestà, principati, arcangeli e angeli. Nella *Gerarchia ecclesiastica* non si prendono in considerazione gli uomini all'infuori della Chiesa, ma solo quelli che vi fanno parte, divisi in otto gradi: gerarchi o vescovi, sacerdoti, diaconi, monaci, laici, catecumeni, penitenti e posseduti dai demoni. I vescovi hanno il compito di illuminare il resto dei membri della Chiesa perché essi, trovandosi nel grado umano più alto, contemplano direttamente le realtà intellegibili del divino (presumibilmente aiutati dal coro inferiore degli angeli).

Si tratta di una differenziazione tra gli esseri voluta dal disegno creatore di Dio, che si situa perciò a livello ontologico, all'opposto di quanto pensato da Origene, secondo il quale Dio crea le intelligenze tutte uguali e le differenze vengono a crearsi in seguito per le libere scelte di ciascuna di esse[112]. La gerarchia rimane per sempre, ed è attraverso di essa che tutte le creature si relazionano a Dio, collaborano con lui e gli divengono simili. Essa conduce alla massima assimilazione e unione a Dio, perché egli imprime la sua immagine in essa, perfezionando così tutte le creature che ne fanno parte[113]. Dionigi ripete spesso che tutto ciò avviene «per quanto possibile», ossia in modo proporzionale ai diversi gradi ontologici delle creature e alla loro capacità conoscitiva[114].

---

[111] I due trattati della *Gerarchia celeste* e della *Gerarchia ecclesiastica* propongono un ordine gerarchico rigidamente strutturato, in cui le creature di ogni grado hanno accesso alla conoscenza dei misteri divini solo tramite una illuminazione che ricevono dal grado superiore. Il trattato della *Teologia mistica*, invece, concepisce l'ascesa di un medesimo individuo dal livello sensibile più basso attraverso gli stadi intermedi fino alla oscurità di Dio in persona. Le due concezioni presentano quindi al lettore problemi di reciproca integrazione; cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, *vol.* 1, 35-94; K. CORRIGAN - L.M. HARRINGTON, *Pseudo-Dionysius the Areopagite, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2015 ed.), a cura di E.N. Zalta: plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pseudo-dionysius-areopagite/*, 17-11-2015.

[112] Cf. E. BELLINI, *Saggio introduttivo*, in DIONIGI AREOPAGITA, *Tutte le opere*, intr. di G. Reale, tr. di P. Scazzoso, Bompiano, Milano 2009, 33-73, qui 63.

[113] Cf. P. KAWERAU, *Il cristianesimo d'oriente*, Jaca Book, Milano 1981; tit. orig: *Das Christentum des Ostens (Die religionen der Menschheit)*, Verlag w. Kohlhammer, Stuttgart 1972, 68-76.

[114] H.U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, II/*Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo,* Bonaventura, Jaca Book, Milano 2001[3], tit. orig: *Herrlichkeit*, II/*Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962, 151-153.

Dalla strutturazione gerarchica deriva nondimeno anche una conseguenza di carattere morale: chi infatti appartiene ad un livello della gerarchia deve rimanere fedele alle leggi ed esigenze che lo governano, perché in esso lo ha posto la divina provvidenza. In tal modo potrà essere assimilato e unito a Dio, per quanto è compatibile con il suo grado. Vi è quindi uno spazio per la libertà umana: è attraverso l'osservanza alle sacre prescrizioni del proprio stato che ogni creatura si mantiene nel suo ordine e ne consegue la relativa perfezione, mentre la ribellione o l'inadempienza dei doveri specifici alla propria condizione comporta il decadere da esso (come è successo agli angeli ribelli)[115].

Se la costituzione gerarchica del mondo, visibile e invisibile, attraverso dei gradi prestabiliti di appartenenza creaturale, è ben argomentata, la gradualità di perfezione all'interno di ogni livello è meno esplicitata. Viene privilegiata l'esortazione a tendere alla pienezza di quanto è possibile in un determinato grado gerarchico, pena la decadenza dal medesimo, senza però meglio precisare cosa comporti una tale conseguenza o punizione. Infatti l'arcangelo può forse diventare angelo o il sacerdote diacono? Il senso del decadere sembra sia quello di non corrispondere più, nei fatti, alla propria posizione gerarchica nominale. Ad esempio il monaco può regredire dalla sua posizione quando pretenda di adempiere funzioni sacerdotali che non sono di sua competenza, perché il ministro ordinato si trova in un grado che gli è superiore[116]. La stessa sorte può capitare anche al sacerdote che, avendo il compito di iniziare i fedeli ai misteri divini e illuminarli sulla loro vita cristiana, non assolve le sue funzioni ministeriali.[117]

L'obiettivo della *Gerarchia ecclesiastica* è soprattutto quello di spiegare la liturgia con i suoi riti, che trovano la loro ragione ultima nelle realtà celesti. Solo secondariamente tratta dei diversi ministeri ecclesiali e delle loro funzioni, quando cioè affronta l'argomento delle ordinazioni sacerdotali[118]. Inoltre non contiene una trattazione sistematica della sorte dei defunti e della vita dopo la morte, ma nel

[115] Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Nomi divini*, IV, 23; E. BELLINI, *Saggio introduttivo*, 61-65

[116] Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Epist.* VIII, 2.

[117] «Se, dunque, l'ordine dei sacerdoti è fatto per illuminare completamente, certamente è caduto dall'ordine e dalla Potenza sacerdotale colui che non rischiara, e ancora di più decade colui che non è illuminato» (*Ivi*).

[118] Cf. E. BELLINI, *Saggio introduttivo*, 68.

capitolo riguardante i funerali offre alcune indicazioni, tratte dalla riflessione sui riti funebri, che ora prendiamo in considerazione.

Sebbene la ricompensa dei giusti avvenga al momento della risurrezione dei corpi[119], l'autore suggerisce che «colui che ha finito santamente la vita, in seguito alla proclamazione dei ministri, è ammesso per sempre e santamente nella comunione eterna dei santi»[120]. Siamo quindi di fronte ad una concezione di escatologia intermedia, anche se non esplicitamente elaborata come tale, il cui criterio di fondo è che dopo il trapasso all'altro mondo il fedele si trova immediatamente in uno stato corrispondente a quello che egli aveva in vita. Il primo elemento di continuità si verifica a livello di grado gerarchico. Già al momento della cerimonia funebre ciò è significato dalla posizione assegnata al morto in chiesa e in cimitero:

> Il divino vescovo, dopo aver radunato il sacro coro, se il defunto era appartenuto all'ordine sacerdotale, lo pone davanti al divino altare e comincia la preghiera e il ringraziamento di Dio. Se invece il morto faceva parte dei santi monaci o del sacro popolo, il vescovo lo pone vicino al venerando santuario davanti all'ingresso sacerdotale […] Dopo che tutti hanno baciato, il vescovo versa l'olio sul morto e, dopo aver fatto la santa preghiera per tutti, depone in un luogo venerabile il corpo insieme con gli altri corpi sacri dello stesso ordine[121].

Anche il merito personale, della santità e coerenza di vita, entra però in gioco nel determinare la corrispondenza tra la maniera in cui uno ha vissuto e la ricompensa futura:

> Quanto a noi che vediamo il senso spirituale di questi riti, poiché Gesù c'illumina, diciamo che non fuor di proposito il vescovo introduce e depone il morto fra quelli del suo ordine. Infatti, fa capire santamente che tutti i santi otterranno nella risurrezione le stesse sorti che avevano avuto qui nella propria vita; per esempio, se uno sulla terra ha condotto una vita divina e santissima, per quanto è possibile a un uomo di imitare Dio, per tutto il tempo futuro si troverà in un riposo divino e beato; se invece il fedele, pur avendo avuto una vita santa, sarà rimasto al di sotto di un ideale così divino, anche costui riceverà sante retribuzioni proporzionate a lui[122].

Nel passaggio qui riportato notiamo che, per la sorte futura del defunto, da un lato, entra in causa la sua appartenenza ad un ordine della gerarchia, che viene

[119] Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia Ecclesiastica*, VII, 1. 1; VII, 3. 1.
[120] *Ivi*, VII, 3. 3.
[121] *Ivi*, VII, 2.
[122] *Ivi*, VII, 3. 1.

rispettato al momento della sepoltura, ma, dall'altro, si prende in considerazione se questi abbia vissuto con la santità richiesta dal suo stato e abbia risposto pienamente alla sua chiamata. In caso contrario, egli riceverà ugualmente una ricompensa (non si parla di punizione), che sarà tuttavia proporzionata al suo scarso impegno. Questa precisazione sembra rispondere alla necessità di non stabilire una corrispondenza troppo stretta tra grado gerarchico in terra e grado beatifico in cielo, che offrirebbe una visione molto fatalista ed estremamente clericale della vita cristiana, in cui non ci sarebbe spazio per la libertà e il merito personale.

Un altro elemento di flessibilità entra in gioco nel momento in cui viene considerata l'obiezione sull'efficacia delle preghiere che vengono recitate per i fedeli defunti[123]. Probabilmente l'autore era mosso dal desiderio di spiegare ad un uditorio greco, non cristiano, il senso della preghiera per i morti, ormai diventata tradizione consolidata nella tradizione liturgica della Chiesa, ma difficilmente armonizzabile con il sistema gerarchico di Dionigi[124]. Forse l'autore stesso non riusciva a darsi una risposta soddisfacente: infatti se i defunti non possono più migliorare la loro condizione, che senso ha pregare per loro? La risposta non brilla per chiarezza e lascia piuttosto intuire un certo imbarazzo. Per un verso, suggerisce che la preghiera di intercessione ottenga un aiuto effettivo, per il conseguimento di una ricompensa migliore di quella che sarebbe dovuta ai soli meriti personali. Infatti, si suppone che essa potrà condurre il defunto «a un altro riposo, diverso da quello che gli conviene come retribuzione alla vita terrestre», (nonostante si preghi solo per chi ne è degno). D'altro canto sembra che tale preghiera abbia un carattere dichiarativo più che performativo[125]: il vescovo, conoscendo che Dio ricompensa i giusti e perdona le loro mancanze minori, innalza una preghiera a nome della Chiesa affinché egli compia ciò che è

[123] Cf. *Ivi*, VII, 3. 6: «Chiunque riceverà dalla divina giustizia le ricompense delle cose buone o cattive che ha compiuto nella presente vita – e il defunto ha finito di compiere le proprie azioni in questa vita –, a opera di quale preghiera episcopale potrà essere condotto a un altro riposo, diverso da quello che gli conviene come retribuzione alla vita terrestre? Io so bene che ciascuno avrà la sorte dovuta in conformità con la Scrittura: il Signore, essa dice infatti, ha chiuso su di sé la porta e ciascuno riporterà quello che di bene o di male ha fatto nella sua vita terrestre (cf. 2 Cor 5,10)».

[124] Cf. DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia Ecclesiastica*, VII, nota 277, 347-348.

[125] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 184.

conforme alla sua volontà e premi il merito dei santi (senza tuttavia che la ricompensa diventi maggiore a causa della intercessione funebre):

> Il divino vescovo, come dice la Scrittura, è l'interprete dei giudizi di Dio. Infatti è il messaggero del Signore Dio onnipotente e ha appreso dagli oracoli tramandati da Dio che a coloro che hanno fatto una vita santa sarà concessa dalle leggi giustissime, secondo il loro merito, la vita splendidissima e divina, poiché per sua bontà la benignità di Dio trascura le macchie ingenite in costoro che sono dovute all'umana debolezza, poiché *nessuno*, come dice la Scrittura, *è mondo da sozzure*. Il vescovo conosce queste cose promesse dalle Scritture veraci; chiede che si compiano queste cose e che siano concesse le sante ricompense a coloro che sono vissuti santamente[126].

Occorre constatare che in questo testo il pensiero dell'autore è mosso più dall'intento di spiegare il senso dei riti che dalla preoccupazione di fornire un quadro sistematico completo. Esso non è quindi abbastanza articolato da permettere ulteriori considerazioni sul rapporto tra grazia divina, merito personale ed efficacia dell'intercessione. Quanto finora raccolto permette, comunque, di cogliere una prospettiva particolare dove due elementi fondamentali inquadrano la sorte dei defunti: la corrispondenza terra-cielo del sistema gerarchico ecclesiale e il merito personale (inteso come impegno di adempimento pieno dei requisiti di fedeltà e di santità che ogni grado richiede). Il tutto si inserisce in un più ampio quadro d'insieme che fa delle distinzioni creaturali tra gli esseri un elemento di una realtà che non si limita al livello visibile della vita sulla terra, ma che si estende a quella paradisiaca degli angeli e dei beati. L'impressione che ne risulta è che tra le varie categorie di creature e tra le persone all'interno della categoria umana, la diversità gerarchica sia un elemento costante di un disegno che trova nella vita trinitaria di Dio la sua origine, nella Chiesa la sua realizzazione e nel ritorno escatologico a Dio il suo compimento.

Una tale visione ebbe certamente una considerevole influenza sulla mentalità teologica medievale, per la diffusione che il *corpus Dionisyanum* conobbe sia in occidente che in oriente[127], per l'ammirazione di cui fu oggetto e

---

[126] DIONIGI AREOPAGITA, *Gerarchia Ecclesiastica*, VII, 3.7.

[127] In oriente la Gerarchia ecclesiastica ispirò una serie di commentari liturgici di vari autori, da Massimo il Confessore a Nicola Cabasilas. Sia la corte imperiale sia la chiesa bizantina svilupparono molto la corrispondenza tra le gerarchie celesti e quelle terrestri, della corte e della chiesa, e il processo fu in tutte e due le direzioni (dalla corte si immaginava il cielo e viceversa). Ciò ebbe anche ampia risonanza nell'arte, nei dipinti e icone, nei vestiti e nel cerimoniale; cf. W.T. WOODFIN, *Celestial Hierarchies and Earthly*

specialmente per la ricezione che gli riservarono celebri autori quali Massimo il Confessore, Scoto Eriugena, Alberto Magno, Tommaso d'Aquino, Bonaventura, Gregorio Palamas e tanti altri. In occidente, Gregorio Magno citò Dionigi nella sua trattazione sugli angeli, ed è probabile che egli possedesse già a Roma le sue opere al completo. La corretta interpretazione della teologia negativa di Dionigi divenne un punto discriminante su cui si giocò parte della controversia palamita, che vide sia Palamas sia i suoi avversari ergersi ad autentici interpreti dell'Areopagita. Il pensiero di quest'ultimo, accanto a quello di Agostino, Aristotele e pochi altri, rappresentò uno dei cardini attorno ai quali si costruì l'impianto concettuale del medioevo[128]. Egli divenne un classico all'università di Parigi e fu uno degli autori più citati da Tommaso (1702 citazioni esplicite). Questi ne assimilò alcuni principi basilari ma dimostrò pure una certa cautela e delle riserve di fondo riguardo alla sua impostazione platonica, e soprattutto alla sua teologia apofatica[129].

La teologia latina seppe quindi guardare anche alla saggezza dell'oriente, ma lo fece a partire da una propria tradizione e impostazione che si consolidò in modo autonomo, con caratteristiche peculiari. Prima di passare a considerare i principali autori latini che hanno trattato il nostro argomento ci soffermiamo su un testo che, nato in oriente, ebbe larga diffusione in occidente: l'*Apocalisse di Paolo*. Certo si tratta di un testo apocrifo che non regge il confronto non solo con la Scrittura, ma nemmeno con i grandi Padri della Chiesa, eppure per il suo genere popolare-narrativo ebbe grande influenza sull'immaginario collettivo dell'aldilà.

Hierarchies in the Art of the Byzantine Church, in P. STEPHENSON (a cura), *The Byzantine World*, Routledge, London - New York 2010, 303-319.

[128] Cf. M.-D. CHENU, *La teologia del Medio Evo. La teologia nel sec. XII,* Jaca Book, Milano 1972; tit. orig: *La Théologie au douzième siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, 1957 Paris, 297-301.

[129] La vera e propria diffusione in occidente si ebbe però a partire dall'827, quando l'imperatore di Costantinopoli ne inviò una copia al re dei Franchi Ludovico il Pio, ed essa servì come base per la prima traduzione in latino ad opera dell'abate Ilduino, a cui poi ne seguì una più accurata eseguita da Scoto Eriugena nell'862. Questi ne fu profondamente influenzato e attraverso lui molti altri, specialmente della tradizione francescana, ma anche di quella domenicana, principalmente Alberto e Tommaso; cf. ALBERTO MAGNO, *Tenebra luminosissima. Commento alla teologia mistica di Dionigi l'Areopagita*, tr. e note di G. Allegro e G. Russino, Officina di studi medievali, Palermo 2007, 9-15.

1.5 Apocalisse di Paolo

L'*Apocalisse di Paolo,* nonostante il suo titolo, non è frutto di una rivelazione di tipo estatico, ma è piuttosto un racconto dettagliato dell'aldilà scaturito dal viaggio di un uomo, identificato con l'apostolo Paolo, che lo percorre non durante un'estasi ma in modo corporale [130], sciogliendo così l'incertezza lasciata dall'Apostolo in 2 Cor 12,2, secondo cui egli «fu rapito fino al terzo cielo» senza però poter dire se ciò avvenne «con il corpo o fuori del corpo». La storia redazionale del testo è piuttosto complicata, perché ce ne sono arrivate copie diverse trasmesse in numerosi manoscritti e traduzioni in varie lingue, eseguite durante l'arco di un millennio, con differenze importanti tra le une e le altre[131]. Proprio questo dato, riguardante la sua straordinaria diffusione ed elaborazione, testimonia di quanto grande sia stato il successo goduto da quest'opera. Noi ci rifacciamo qui alla versione latina lunga, nota come *Visio Pauli*, che è probabilmente quella più vicina a un originale greco, composto tra la fine del quarto e la prima metà del quinto secolo, andato perduto. Questo, a sua volta, sarebbe stato un rimaneggiamento monastico di uno scritto precedente, del secondo secolo[132].

Il contenuto dell'opera si può dividere in una serie di scenari attraverso i quali si illustra il destino dell'anima dopo la morte. Dopo un lungo preambolo inizia il viaggio vero e proprio. Il celebre santo è bene accolto in cielo e l'angelo che lo

[130] Questa particolarità di un viaggio corporale costituisce una notevole differenza rispetto alle varie visioni medievali, dove sono generalmente le anime a staccarsi dal corpo e a visitare l'aldilà, durante stati di estasi; cf. C. CAROZZI, *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'«Apocalypse» de Paul*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1994, 14-15.

[131] Il testo greco fu tradotto nelle lingue latina, siriaca, armena, georgiana, copta, araba, slavonica ed etiopica. Nel medioevo ci furono poi molte altre traduzioni minori in varie lingue volgari ed edizioni riviste di antiche traduzioni. L'*Apocalisse di Paolo* catturò l'immaginazione cristiana per oltre un millennio e costituisce un classico esempio di un testo vivo, che si arricchisce di modificazioni ermeneutiche lungo il tempo; cf. A. HILHORST, *The Apocalypse of Paul: Previous Hisory and Afterlife*, in J.N. BREMMER - I. CZACHESZ (a cura), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Peeters, Leuven 2007, 1-22; C. CAROZZI, *Eschatologie et au*-delà, 7-15. Questo volume del Carozzi contiene anche l'edizione critica del testo da cui attingiamo. Si tratta della versione latina lunga (L1) conservata nei manoscritti della Biblioteca Nazionale di Parigi e della Biblioteca Vadiana di Saint-Gall; cf. *Ivi*, 181-184. Lo indicheremo: *Visio Pauli*.

[132] Cf. *Ivi*, 13-14; 165-166. La complessa formazione del testo finale porta con sé anche una eterogeneità di elementi che spesso si trovano giustapposti gli uni agli altri, senza aver ricevuto una soddisfacente armonizzazione.

accompagna gli mostra la realtà degli angeli e delle anime dei defunti in attesa del ritorno di Cristo, sia in paradiso che all'inferno[133]. Esse infatti, subito al momento del trapasso, sono giudicate e assegnate alla loro pena o ricompensa, mentre il giudizio finale rimane rinviato a un orizzonte lontano.

La parte che più ci interessa inizia al capitolo ventunesimo, dove Paolo è condotto dal terzo al secondo cielo e arriva in una magnifica «Terra promessa», caratterizzata da una situazione non di eternità ma di attesa, che sarà manifesta solo quando la terra sarà distrutta e Cristo ritornerà per regnare mille anni[134]. Essa è risplendente di luce, con fiumi dove scorre latte e miele, nonché vigneti e alberi carichi di migliaia di frutti[135], ed è la ricompensa di coloro che si sono sposati e hanno saputo conservare la continenza propria del loro stato. Si tratta di un luogo magnifico, ma che si trova al di fuori della città di Cristo, la quale è ancora più luminosa, ed è riservata solo a coloro che più hanno fatto progressi nella santità della vita cristiana, ossia ai vergini, a chi ha avuto fame e sete di giustizia e a quelli che si affliggono a causa del nome del Signore. L'angelo spiega infatti che ad essi sono riservati da Dio premi sette volte superiori di quelli dei coniugi[136]. Ritorna qui chiara l'idea della superiorità della verginità e della via ascetica sulla vita «ordinaria» di chi si sposa, a cui corrisponde una chiara diversità di ricompensa in cielo.

Per raggiungere quella città luminosa, che rievoca in parte la Gerusalemme celeste descritta in Ap 21, Paolo deve prima oltrepassare un lago dalle acque bianche come il latte, dove S. Michele battezza i fornicatori e gli empi convertiti che hanno fatto penitenza, prima di farli entrare nella città[137]. Alle sue porte si trovano uomini dispersi in mezzo ad alberi senza frutto, i quali si inchinano e si

[133] Alcuni studiosi hanno mostrato il legame dell'*Apocalisse di Paolo* con quella di *Pietro*, che probabilmente ne ha costituito il modello ispiratore; cf R.P. CASEY, *The Apocalypse of Paul*, «Journal of Theological Studies» 34 (1933), 1-32, qui 19-20; J.N. BREMMER - I. CZACHESZ (a cura), *The Apocalypse of* Peter, Peeters, Leuven 2003. Sono però evidenti le differenze tra l'una e l'altra; infatti mentre in quella più vicina all'era apostolica (*Apocalisse di Pietro*) sono i corpi risuscitati dei dannati a subire i supplizi della pena, qui il quadro è cambiato e sono le anime dei defunti le protagoniste dell'aldilà.

[134] La descrizione di questa «terra promessa» è molto simile a quella di tipo millenarista attribuita a Papia e riportata da Ireneo; cf. C. CAROZZI, *Eschatologie et au-delà*, 47-48.

[135] Cf. *Visio Pauli*, 21,3-22,1.

[136] Cf. *Ivi*, 22,4.

[137] Cf. *Ivi*, 22,5.

rialzano continuamente, in segno di penitenza. Essi sono asceti che in vita furono troppo orgogliosi e non si preoccuparono del prossimo, per cui la loro superbia, la radice di tutti i mali, li tiene lontani dalla presenza di Dio. Là stanno a guardare gli alberi che, inchinandosi e rialzandosi continuamente, simboleggiano la loro vita, segnata da peccati di orgoglio seguiti da sforzi di umiltà, mai accompagnati però da vero pentimento[138]. Essi solo alla fine del mondo, grazie all'intercessione dei santi, potranno entrare nella città[139]. Questa immagine fa parte di un «genere letterario» che stabilisce una stretta corrispondenza tra la tipologia del peccato commesso e quella della relativa punizione dopo la morte, ed è un elemento che avrà molto successo, perché, per la sua plasticità descrittiva, riuscirà a colpire in modo vivo l'immaginazione del lettore, risultando facilmente comprensibile ai semplici. Lo ritroveremo infatti nelle visioni di Gregorio Magno e in altre del medioevo, fino al suo coronamento nella *Commedia di Dante Alighieri*.

La città in cui Paolo entra è circondata da dodici mura con altrettante porte ed è attraversata da quattro fiumi, dove scorrono rispettivamente miele, latte, vino e olio. I nomi dei fiumi sono uguali a quelli del paradiso della Genesi e sono situati ai quattro punti cardinali. Presso di essi si trovano categorie diverse di santi: i profeti a sud dove scorre il miele, che simbolizzano gli uomini che fanno la volontà di Dio; a ovest, vicino al fiume di latte, i bambini uccisi da Erode, che rappresentano la purezza e la castità. A est, presso il corso dell'olio, coloro che lodano Dio e si danno a lui di tutto cuore; a nord, dove fluisce il vino, i patriarchi e quelli che accolsero i pellegrini: tali persone, avendo praticato l'umanità e l'accoglienza, sono a loro volta accolte dai santi in cielo, perché «secondo le sue azioni, ogni giusto riceverà nella città i beni divini»[140]. Questa affermazione non è

[138] Cf. *Ivi*, 24, 2-3: «"Hi sunt qui abrenuntiauerunt, studentes die ac nocte in ieiuniis, sed cor superbum habuerunt prae ceteris hominibus, semetipsos glorificantes et laudantes, e nichilum facientes proximis". […] Et dixi: "Domine, quid ergo? Superbia eorum prohibuit eos ingredi in ciuitaten Christi!" Et respondit angelus et dixit mihi: "*Radix omnium malorum est superbia*. Numquid meliores sunt filio Dei qui ad Iudeos cum multa humilitate uenit?"Et interrogaui eum et dixi: "Quid ergo quod arbores humiliant se et iterum eriguntur?" Et respondit angelus et dixit mihi: "Tempus omne quod exegerunt isti in terris, deseruientes Deo, propter confusionem et opprobia hominum ad tempus erubescentes humiliauerunt se, sed non sunt contristati necque paenituerunt ut recederent a superbia sua quae erat in eis. Hoc est quod arbores humiliant se et iterum eriguntur"».

[139] Cf. *Ivi*, 24, 4.

[140] *Ivi*, 27: «Unusquisque iustus secundum proprium actum recipiet in ciuitate dona Dei».

marginale, ma riassume e spiega l'essenziale della visione mostrata al visitatore, sia riguardo al paradiso che all'inferno: vi è una proporzione tra le azioni umane in terra e le ricompense o le punizioni divine dell'aldilà. Non mancano certo l'aspetto della misericordia di Dio e quello sacramentale, evidenziati per esempio dall'immagine, richiamata sopra, dei fornicatori e degli empi pentiti, che possono essere anch'essi battezzati nel lago e quindi accedere alla città di Cristo (il che sembrerebbe contraddire il suo status di luogo privilegiato per i vergini), ma nell'economia della narrazione rimangono un po' in secondo piano. Ciò è probabilmente dovuto al fatto che la primitiva intenzione catechetica dello scritto, destinato all'esortazione dei catecumeni, è stata diluita in quella redazionale di tipo monastico, che privilegiava invece lo sforzo ascetico e trascurava la dimensione liturgica e sacramentale[141]. Un tale raggruppamento degli eletti in categorie diverse, a seconda del tipo di virtù che hanno praticato in vita, è ancora un mezzo per sottolineare una certa continuità tra il modo specifico in cui si è praticata la santità in terra e la condizione particolare di esistenza che vi corrisponde in cielo. Qui si tratta non tanto di disparità di onore, dato che tutti sembrano ugualmente abbeverarsi alle delizie del paradiso, quanto piuttosto di diversità di premi, ovviamente simbolici, che vanno ad allietare gli uni in modo diverso dagli altri. Infatti i fiumi a cui essi attingono fanno scorrere liquidi tutti pregiati, ma di natura e sapore diversi, adatti alle caratteristiche dei loro fruitori; tanto è vero che per i bambini scorre il latte e per i praticanti dell'ospitalità il vino, e sarebbe strano il contrario.

Le mura della città sono di altezza crescente man mano che si avvicinano al centro, e anch'esse rivestono una funzione simbolica:

> Mi portò in mezzo alla città, presso il dodicesimo muro. In quel luogo il muro era più alto, e io domandai: «Nella città di Cristo c'è un muro più onorabile di questo luogo?». L'angelo mi rispose: «Il secondo è migliore del primo, e così il terzo è migliore del secondo, poiché uno supera l'altro fino al dodicesimo muro». Domandai: «Dimmi, signore, per quale motivo, uno supera la gloria dell'altro?». L'angelo mi rispose: «Tutti coloro che si macchiarono di una pur piccola detrazione, invidia o superbia, perdono qualcosa della loro gloria, sebbene si trovino nella città di Cristo»[142].

[141] Cf. C. CAROZZI, *Eschatologie et au-delà*, 166-173.

[142] *Visio Pauli*, 29, 1: «Et tulit me in medium ciuitatis iuxta duodecimum murum. Erat autem in hoc loco murus excelsior. Et interrogaui et dixi: "Domine, est in ciuitate Christi murus praecedens in honore huic ? "

Se i quattro fiumi visti sopra suggeriscono la specificità che i santi mantengono in cielo in base alle proprie caratteristiche di vita cristiana, questa spiegazione riguardante l'altezza delle mura, invece, rende l'idea di diversità di gloria, quale conseguenza del maggior o minor impegno personale nella lotta contro il peccato e nel conseguimento della virtù. Da notare la sottolineatura del fatto che anche le piccole mancanze hanno il loro peso nel determinare la situazione finale. Tra le colpe menzionate, però, è significativo il ritorno in campo della superbia, perché in tal modo essa mostra di occupare, per l'autore, un posto di primo piano quale ostacolo alla perfezione. Infatti, coloro che entrano nella città di Cristo lo fanno in seguito alla loro speciale scelta di vita dedicata a Dio, ma se ciò li ha portati all'orgoglio, anziché all'umiltà vera, allora ne esce diminuita la loro santità e la relativa ricompensa in cielo. La centralità di questo aspetto viene ulteriormente ribadita dalla particolare descrizione delle virtù dei beati a cui sono riservati i troni più gloriosi:

> Questi sono i troni di coloro che hanno la bontà, l'innocenza e l'intelligenza del cuore e si fecero stolti per amore del Signore Dio; non avevano la conoscenza delle Scritture né sapevano molti salmi, ma si ricordavano unicamente del capitolo dei comandamenti di Dio: uditili, li eseguirono con molta diligenza e attenta cura davanti al Signore Dio. Costoro desteranno l'ammirazione di tutti i santi al cospetto del Signore Dio[143].

Al centro della città, nel luogo di maggior prossimità di Dio, vi sono quindi persone che hanno avuto una condizione modesta, senza cultura e con poca conoscenza persino della Scrittura. Tuttavia hanno conosciuto i comandamenti e alcuni salmi, che probabilmente erano abituati a cantare in coro o a recitare a memoria. Questo elemento fa pensare che il testo, perlomeno in una delle sue rielaborazioni, appartenga ad un ambiente monastico-eremitico in cui i novizi erano formati in

---

Et respondit angelus et dixit mihi : "Est secundus melior primo, similiter tertius secundo, quia unus unum praecedit in gloriam usque ad duodecimum murum." Et dixi : "Obquare, domine, unus alium praecedit in gloriam, significa mihi." Et respondit angelus et dixit mihi : "Omnes qui habent in se uel modicam detractionem aut zelum aut superbiam, euacuatur illis aliquid de gloria ipsius etiamsi in ciuitate Christi esse uidentur"».

[143] *Ivi*, 29, 2: «Hii sunt throni eorum qui bonitatem et innocentiam et intellectum habent cordis, et qui semetipsos stultos fecerunt propter Dominum Deum, neque scientes scripturas multas neque psalmos plures, sed unius capituli memores de preceptis Dei; et audientes haec, operati sunt in his in multa diligentia, et studium rectum habentes coram Dominum Deum. Et de his admiratio adprehendet omnes sanctos coram Dominum Deum».

grande semplicità, privilegiando la pratica ascetica, senza richiedere la conoscenza delle lettere. Perciò la superbia era considerata l'ostacolo principale che impediva il raggiungimento della santità. In tale ottica, si comprende il carattere didattico della descrizione del paradiso, rappresentata simbolicamente come un'ascensione per tappe progressive, con il passaggio dagli asceti orgogliosi, che restano fuori dalle porte della città a fare penitenza, verso la perfezione della massima semplicità, situata nei troni di maggior gloria, dove le mura sono più alte; si prefigurano così dodici gradi di cammino spirituale, ascendenti dalla superbia verso l'umiltà[144]. Nel momento stesso in cui riconosce ai monaci una superiorità di vita, l'autore li esorta fortemente a fuggire l'orgoglio e a ricercare la semplicità e l'innocenza, senza le quali a nulla valgono i loro sforzi.

L'*Apocalisse di Paolo*, come altri scritti apocrifi, fu rifiutata da alcuni dei Padri più importanti, tra cui Agostino, se non altro perché, con la sua pretesa di descrivere nei particolari le realtà dell'aldilà, stravolgeva apertamente quanto scritto da Paolo, che cioè «fu rapito in paradiso e udì parole indicibili che non è lecito ad alcuno pronunziare» [145]. Ciononostante, continuò a circolare e a diffondersi negli ambienti monastici, divenendo uno degli apocrifi più conosciuti del medioevo ed esercitando un'influenza diretta o velata su numerosi scritti posteriori, contribuendo così alla diffusione popolare di molte idee riguardanti l'inferno e il paradiso. Gregorio Magno, come vedremo, nei suoi *Dialoghi* volle offrire un'alternativa ortodossa ad essa, ma non poté sottrarsi alla sua influenza, anzi contribuì ancor di più alla divulgazione del genere letterario delle visioni, che in seguito ebbe molto successo[146]. Le descrizioni dell'oltre, ricche di immagini comprensibili ai semplici, concorsero al consolidamento di una concezione della vita ultramondana con caratteristiche riconducibili a quelle mondane, in cui le anime potevano anche godere di premi o soffrire di punizioni corporali, e in cui la diversità della condizione finale di ciascuno era strettamente determinata dal merito personale.

---

[144] Cf. C. CAROZZI, *Eschatologie et au-delà*, 170-173.

[145] 2 Cor 12,4.

[146] Cf. T. ADAMIK, *The «Apocalypse of Paul» and Fantastic Literature*, in J.N. BREMMER - I. CZACHESZ (a cura), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, 144-157.

Questo scritto apocrifo, nato in oriente ma diffusosi molto anche in occidente, ci apre ora la strada per esaminare i contributi maggiori di alcuni autori latini, riguardo al nostro tema, per apprezzarne somiglianze e diversità rispetto a quelli greci. Iniziamo da colui che più di chiunque altro ha affrontato direttamente l'argomento, per provare la verità della dottrina dei gradi di gloria: Girolamo.

1.6 Girolamo

Girolamo (331-420) fu un pensatore originale che tuttavia, in genere, si propose di difendere la dottrina tradizionale della Chiesa, ma fu anche il primo a suggerire che la realtà finale della vita eterna, di cui tutti saranno partecipi dopo il giudizio universale, è già anticipata negli individui al momento della loro morte[147].

Nel 393 egli scrisse due trattati contro Gioviniano[148]. Questi, inizialmente, aveva vissuto una vita monastica incentrata su un rigido ascetismo, finché nel 385 ebbe una svolta radicale e cominciò a polemizzare contro la vita ascetica e monacale. Le sue tesi minavano la vita monastica e il movimento ascetico in generale, particolarmente a Roma[149]. Egli contestava infatti il valore dei digiuni,

[147] Cf. J.N.D. KELLY, *Early Christian Doctrines*, 482-483.

[148] Cf. SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI, *Adversus Jovinianum Libri duo*, ed. J.P. Migne (PL 23), Paris 1845, 211–338 (in seguito indicato con *Adv. Jov.*). Per una presentazione della controversia gioviniana si veda: F.H. DUDDEN, *The life and time of St. Ambrose*, vol. 2, Clarendon, Oxford 1935, 393-398; F. VALLI, *Gioviniano. Esame delle fonti e dei frammenti*, Università di Urbino, Urbino 1953; J.N.D. KELLY, *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Duckworth, London 1975, 180-189; Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV et au début du V siècle*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003. D. Hunter sostiene che il motivo principale che spinse Gioviniano alla sua opera fu la volontà di contrastare l'eresia manichea. Ciascuna delle sue tesi trova infatti il suo opposto negli insegnamenti dei Manichei, come pure nel Priscillianesimo. Girolamo e Ambrogio nel loro attacco a Gioviniano si trovarono a formulare un'esegesi di passaggi della Scrittura simile a quella manichea che questi opponeva. Mentre Agostino distinse tra ascetismo manicheo e quello ortodosso, Gioviniano avrebbe cercato di combattere più radicalmente l'attrazione alla vita ascetica, che percepiva come una denigrazione della bontà del matrimonio. In tale prospettiva, negò pure la perpetua verginità di Maria; cf. D.G HUNTER, *Resistance to the virginal ideal in late fourth-century Rome. The case of Jovinian*, «Theological Studies» 48 (1987), 45-64. Gioviniano ebbe molti seguaci a Roma, a Milano e a Vercelli, ma fu infine condannato da papa Siricio nel 390 e dal vescovo di Milano, Ambrogio, nel 391.

[149] Gioviniano va storicamente collocato in un periodo in cui varie obiezioni a verginità e ascetismo venivano mosse da più parti, per contrastare l'ondata di entusiasmo che suscitava la vita monastica verso la fine del quarto secolo. Genitori cercavano di contrastare i figli che li abbandonavano per il monastero, governanti si opponevano alla fuga di cittadini dai loro doveri, e persino schiavi protestavano per la scelta ascetica dei loro padroni, per paura di essere venduti al mercato; cf. D.G HUNTER, *Resistance to the virginal ideal*, 45-46.

giudicandoli ormai una pratica ritualistica staccata dalla fede, e l'impegno di verginità, mettendo il celibato sullo stesso piano del matrimonio e non ad esso superiore. Monachesimo e vita consacrata in generale non meritavano quindi alcuna ricompensa particolare, come pure le altre pratiche della via ascetica. Sostenne che uno che è stato rigenerato dal battesimo non può essere vinto dalle tentazioni del maligno, ed era convinto che la trasformazione operata dalla grazia battesimale non solo salvi il cristiano dal potere del peccato ma crei un popolo unico, egualmente santo, in cui le considerazioni di merito sono irrilevanti[150].

Una delle tesi di Gioviniano (trattata nel secondo libro) sosteneva che tutti quelli che saranno salvati avranno in cielo la stessa ricompensa, senza che vi siano differenze di premio o di gloria ad attenderli. Si trattava di una concezione in cui si negava vi siano dei gradi di santità, di grazia, o di perfezione sia in terra che in paradiso: gli uomini sarebbero semplicemente divisi in due categorie, quella dei giusti che ottiene la salvezza e quella dei peccatori che riceve la condanna. La risposta di Girolamo riveste un grande interesse per il nostro argomento, perché è esplicitamente diretta ad affermare la concezione, già diffusa nella Chiesa ma non ancora pienamente consolidata[151], dei gradi di gloria, e perché ci offre l'interpretazione di tutta una serie di passaggi biblici che l'uno e l'altro usarono per provare il loro pensiero.

Per prima cosa l'autore enumera tutti i numerosi argomenti scritturistici utilizzati dal suo avversario, con l'intento di affermare che ci sono solo due possibilità nella sorte dei defunti, la salvezza o la condanna, senza variazioni di grado. Seguendo l'elencazione di Girolamo, riassumiamo quindi le ragioni di Gioviniano, volte a mostrare che la Scrittura non indica categorie intermedie tra gli eletti e i reprobi. Vi sono semplicemente le pecore che vengono separate dai

[150] Cf. J.N.D. KELLY, *Jerome*, 181. Per Gioviniano, attraverso il battesimo tutti i cristiani godono di una fondamentale uguaglianza, per cui esso è la categoria centrale del suo impianto teologico.

[151] E. Clark sostiene che la concezione di Girolamo di una distinzione eterna di gloria e di ricompensa degli eletti in cielo, in base ai meriti e alla vita ascetica, è una delle ragioni che lo spinsero a rifiutare la teoria dell'apocatastasi attribuita ad Origene. Questi infatti ammetteva si una differenza di premio per i defunti, ma non in modo permanente, perché il continuo processo di purificazione avrebbe portato tutti, alla fine, allo stesso grado di pienezza della perfezione, in uno stato simile a quello degli angeli. Tale opposizione di Girolamo alla concezione origeniana si trova già nel suo *Commento alla lettera agli Efesini*, scritto prima della controversia gioviniana; cf. E.A. CLARK, *The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy. The Apokatastasis and Ascetic Ideals*, «Vigiliae Christianae» 41 (1987), 154-171.

capri, quelli che stanno a destra e gli altri che sono a sinistra; nello stesso modo esiste l'albero che produce frutti buoni distinto da quello che ne porta di cattivi. Nella parabola delle dieci vergini cinque sono sagge e cinque stolte[152]. Col diluvio di Noè solo la sua famiglia sopravvisse e tutti gli altri annegarono. A Sodoma e Gomorra il gruppo degli iniqui, al completo, venne consumato dall'unico fuoco, senza distinzioni, mentre quello dei giusti liberato. Il caso della moglie di Lot è poi un chiaro avvertimento su come basta deviare un po' dalla via diritta per andare incontro alla condanna. Gioviniano considera anche l'obiezione contro la sua tesi: perché i buoni dovrebbero lottare, in tempo di pace o in mezzo alle persecuzioni, se tanto non ricevono una ricompensa maggiore? La risposta è che essi, così facendo, non guadagnano qualcosa in più, ma semplicemente non perdono il premio che già hanno ottenuto. L'argomentazione prosegue considerando che in Egitto le dieci piaghe colpirono ugualmente tutti gli egiziani ma risparmiarono gli israeliti, e la stessa fatale separazione in due campi avvenne al passaggio del mar Rosso. Nel deserto poi, ogni membro del popolo di Israele ricevette la stessa quantità di manna e i suoi vestiti non si consumarono. Tutti andarono verso il medesimo traguardo e celebrarono insieme le varie feste religiose[153]. È quindi spiegata la conclusione della parabola del seminatore (Mt 13,23 e Mc 4,20), dove in definitiva non ha importanza che il buon terreno produca il trenta, il sessanta o il cento per uno e che quello cattivo abbia tre livelli di sterilità, perché la vera distinzione si ha unicamente tra il suolo fruttuoso e quello improduttivo. Poi viene un argomento basato sulla ricezione dei sacramenti: tutti ci nutriamo dell'eucaristia e in tal modo Cristo abita in noi senza gradazioni di intensità, e così indistinto è pure il nostro dimorare in lui perché, avendo un ospite talmente prezioso in noi, non ci manca nulla di ciò che hanno gli altri. Il passo di Giovanni dove Gesù dice che nella casa del Padre vi sono molte dimore non si riferisce al regno dei cieli, bensì al numero di chiese sparse nel mondo. Noi siamo tempio e non templi dello Spirito Santo, e Cristo ha assicurato che va a preparare «un posto» e non tanti posti per noi[154]. Viene poi preso in considerazione il testo di 1

[152] Cf. *Adv. Jov.,* 2.18 (*PL* 23, 326 c).
[153] Cf. *Ivi*, 2.18 (*PL* 23, 327 a-327 b).
[154] Cf. *Ivi*, 2.19 (*PL* 23, 327 c -328 c).

Cor 15,41 sulla diversità dei corpi e delle stelle, spiegando che esso vuole semplicemente significare la diversità tra le persone spirituali e quelle carnali. Inoltre, tutti veniamo a questo mondo e tutti ne usciamo; c'è un Adamo carnale, che sta alla sinistra e perirà, e uno celeste, alla destra, che sarà salvato. In tempo di persecuzione, alcuni cristiani sono strangolati, altri bruciati, ecc.; le loro lotte sono di vario tipo, ma tutti ricevono la stessa corona di gloria. Nessuna diseguaglianza di trattamento fu riservata al figlio che rimase sempre con il padre e a quello prodigo che ritornò come penitente. Infine gli operai che lavorarono nella vigna per tempi diversi ricevettero tutti lo stesso salario, ed anzi si iniziò a pagare dagli ultimi[155].

La risposta di Girolamo è molto articolata, ed egli la divide in due parti: la prima in cui risponde punto per punto agli argomenti scritturistici dell'avversario appena elencati, la seconda dove continua la confutazione in modo più generale. In realtà, il piano dell'argomentazione è un po' più complesso[156]; sarebbe comunque un po' noioso seguire tutto il discorso nei dettagli, mentre è utile richiamarne gli elementi principali, per avere un'idea d'insieme della disputa e dell'interpretazione dei passaggi biblici opposta a quella di Gioviniano.

Girolamo accusa il suo avversario di essere un Epicureo quando tratta di sesso e di cibo, ma di diventare uno Stoico allorché parla di ricompensa. Evidente è il suo errore nel mettere alla stessa stregua i peccati più orribili e quelli più leggeri. Inoltre egli stesso, che prima viveva in povertà e penitenza e ora nell'opulenza, se esistessero solo salvezza e condanna, dovrebbe tornare al suo stato di mortificazione; infatti è chiaro che il suo modo di vivere di prima e quello attuale non sono compatibili e uno dei due deve quindi essere peccaminoso[157]. Passando dall'*argumentum ad hominem* alla confutazione degli errori, Girolamo ammette che nei passaggi della Scrittura citati dal suo antagonista vi è una separazione netta tra due classi, una dei giusti e l'altra dei malvagi, ma ciò non significa che al suo interno ogni classe non abbia ulteriori suddivisioni; che ci siano i capri e le pecore non esclude che tra queste ultime vi siano le deboli e le vigorose, le sane

[155] Cf. *Ivi*, 2.20 (*PL* 23, 328 c-d).
[156] Cf. Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 229.
[157] Cf. *Adv. Jov.,* 2.21 (*PL* 23, 329 a-330 a).

e le malate. Nel profeta Ezechiele infatti il Signore dice: «Ecco, io giudico fra pecora e pecora, fra montoni e capri»[158], mettendo in chiaro che sta parlando degli uomini. San Paolo e colui che dopo aver dormito con la moglie di suo padre si pentì, e fu quindi ricevuto nella Chiesa, dovrebbero forse risplendere della stessa gloria solo perché entrambi si trovano alla destra? Qual è il senso del grano e della zizzania che crescono nello stesso campo fino alla fine del mondo, e dei pesci buoni e cattivi contenuti nella rete, di cui parla il Vangelo? Nell'arca di Noè, che prefigura la Chiesa, gli animali sono separati secondo le loro specie e non in due gruppi contrapposti. Paolo parla della varietà di doni e carismi nella Chiesa, che vanno corrisposti secondo la misura della fede di ciascuno[159], e anche del modo diverso di costruire sull'unica fondazione che è Cristo, sapendo che ciascuno sarà ricompensato conformemente alla qualità del suo lavoro[160]. Inoltre l'Apostolo, pur avendo il diritto di vivere del Vangelo, è cosciente che riceverà un premio non per il fatto che lo predica, ciò che ritiene un suo dovere, ma perché lo fa di sua iniziativa e gratuitamente, lavorando e faticando per provvedere alle sue necessità[161]; perciò, facendo più di quanto è richiesto ai predicatori, è giusto che egli riceva una ricompensa maggiore[162].

Una caratteristica peculiare della Chiesa è la diversità di carismi e ministeri, i quali però non sono tutti della stessa importanza ma il profetizzare è più elevato del parlare in lingue[163]; allo stesso modo, le persone che li esercitano, pur essendo tutte spirituali e facendo parte dei salvati, hanno delle differenze tra di loro[164]. «Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo. Ciascuno però nel suo ordine»[165], il che significa che ci sarà un ordine secondo i meriti. Girolamo, come altri prima di lui, mette in relazione la diversità in cielo tra i santi alla varietà di carni, pesci, corpi celesti e terrestri, e splendori degli astri, descritti in 1 Cor 15,39-41. Ovviamente non tralascia la citazione di 2 Cor 5,10: «Tutti infatti

[158] Ez 34,17.
[159] Cf. Rm 12,3-8.
[160] Cf. 1 Cor 3,10-15.
[161] Cf. 1 Cor 9,7-18.
[162] Cf. *Adv. Jov.*, 2.22 (*PL* 23, 330 a -332 b).
[163] Cf. 1 Cor 12-14.
[164] Cf. *Adv. Jov.*, 2.23 (*PL* 23, 332 c -333 b).
[165] 1 Cor 15, 22-23.

dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene che in male». Inoltre la stessa lettera paolina contiene l'insegnamento che «Chi semina scarsamente, scarsamente raccoglierà e chi semina con larghezza, con larghezza raccoglierà»[166], ed è chiaro che gli uni e gli altri, visto che tutti seminano e raccolgono, appartengono alla classe di quelli alla destra del Signore (i salvati), ottenendo tuttavia frutti diversi[167].

Nel capitolo 25 l'autore contesta a Gioviniano la sua esegesi sulla divisione degli uomini in due gruppi opposti: le cinque vergini sagge e quelle stolte, gli israeliti e gli egiziani, ecc., perché la retribuzione vera non avviene nel presente, dove si notano molte di quelle divisioni, ma nel giorno del giudizio, quindi non può esserci una stretta corrispondenza tra le vicende di questa vita e di quella futura. La morte arriva sia per i buoni che per i malvagi, infatti Gesù e i malfattori furono crocifissi insieme, eppure è ovvio che non avranno la stessa sorte in cielo. Similmente, Lot e suo genero scapparono entrambi alla distruzione di Sodoma, ma non avevano certo gli stessi meriti; e così avviene in tanti altri casi raccontati nella Bibbia[168].

È vero che tutti i giusti mangiano in modo uguale l'eucaristia, come era avvenuto in precedenza con la manna, ma non per questo si può mettere sullo stesso piano Giuda e gli altri apostoli che pure ebbero parte con lui all'ultima cena. Tutti gli uomini si nutrono dello stesso cibo e fanno le stesse cose in questo mondo, ma ciò non significa che la loro sorte sarà la medesima in quello futuro[169]. Non a tutti il Signore promette la ricompensa del cento per uno, ma solo a coloro che hanno abbandonato ogni cosa per seguirlo. Tante altre differenze del genere sono attestate nelle Scritture; in esse è chiaro che le persone non hanno tutte lo stesso livello di fede e gli stessi meriti; come è altrettanto palese che quando vi si parla del regno dei cieli vi si intravede una grande varietà. Infatti si accenna che in esso vi saranno i più grandi e i più piccoli, i primi che diventeranno gli ultimi e alcuni che

[166] 2 Cor 9,6.
[167] Cf. *Adv. Jov.*, 2.23 (*PL* 23, 333 c -334 b).
[168] Cf. *Ivi*, 2.24 (*PL* 23, 334 c -335 b).
[169] Cf. *Ivi*, 2.25 (*PL* 23, 335 c -337 a).

avranno più «ricchezze» di altri, poiché vi accumulano tesori che i ladri non possono rubare, ecc.[170].

È ridicolo pensare che le chiese siano le dimore che Gesù va a preparare, visto che si trovano nella casa del Padre, e quindi in cielo. Per di più, il senso delle parole «io vado a prepararvi un posto»[171] è che tale posto, se deve essere preparato, non viene dalla gratuità e dalla bontà del Padre, ma dalle opere di ciascuno; infatti Giuda per la sua infedeltà perse il suo. Ci sono molte, diverse, mansioni in cielo, destinate come premio per numerose virtù, ma saranno date per ricompensare non le persone ma i loro frutti. Ciò è prefigurato, nel Vecchio Testamento, dai differenti gradi e funzioni dei sacerdoti e dei leviti: Inoltre dalla visione di Ezechiele dell'acqua che esce dal tempio dando nuova vita a molti tipi di pesci. Anche la gerarchia celeste degli angeli, arcangeli, serafini ecc. ne è una conferma[172].

Noi siamo tempio dello Spirito Santo, ma come il tempio aveva molte parti diverse tra di loro, per i vari utilizzi e celebrazioni, così il nostro corpo ha varietà di meriti, e Dio non abita in tutti i corpi allo stesso modo[173]. Questo è manifesto nelle opere compiute da santi quali Elia, Eliseo e altri[174]. I membri della Chiesa, che sono paragonati da Paolo alle membra del corpo di Cristo, sono rapportabili chi alla mano, chi all'occhio ecc., e tali membra non hanno tutte gli stessi meriti. Anche tra i martiri, se uno muore affrontando coraggiosamente la morte avrà certamente un premio maggiore di uno che invece sia riuscito a fuggire, morendo poi in solitudine. Infine, tanti esempi biblici mostrano chiaramente che anche i

[170] Cf. *Ivi*, 2.26-27 (*PL* 23, 337 b -338 c).
[171] Gv 14,2.
[172] Cf. *Adv. Jov.*, 2.28 (*PL* 23, 338 d -340 a). L'idea che l'ordine sacerdotale dell'Antico Testamento prefiguri in senso tipologico l'ordine celeste e quella che la gerarchia angelica sia basata sui meriti sono concezioni di Origene, da cui Girolamo sembra dipendere; cf. Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 233.
[173] Questa esegesi, in cui, in riferimento ai meriti, si passa analogicamente dalle varie parti del tempio di Gerusalemme al tempio spirituale di 1 Cor 6,19, è discutibile. Girolamo sembra correggersi più avanti dicendo che «Senza dubbio le parole "non sapete che i vostri corpi sono tempio dello Spirito" si riferiscono all'insieme dell'assemblea dei fedeli, i quali unendosi formano l'unico corpo di Cristo"» (*Adv. Jov.*, 2.29 (*PL* 23, 340 b).
[174] Cf. *Ivi*, 2.29 (*PL* 23, 340 a -341 b).

peccati non hanno tutti la stessa gravità e non riceveranno quindi la medesima punizione[175].

È vero che il figlio prodigo ottiene la stessa dignità del fratello, ma ha pur sempre il ricordo delle colpe passate che lo accompagna. Nella parabola della vigna, gli operai della prima ora rappresentano Abele e Set, quelli della terza Noè e Enoch, della sesta Abramo, Isacco e Giacobbe, della nona Mosè e i profeti e quelli dell'undicesima i gentili, che furono pagati per primi perché credettero in Cristo. Il denaro dato loro è segno del battesimo, che porta la salvezza dalla Geenna. Ora, però, noi cristiani che già abbiamo ottenuto il denaro della redenzione, è attraverso il nostro lavoro, secondo le nostre virtù che ci prepariamo un futuro di gloria[176]. Il battesimo ha indubbiamente una funzione di liberazione dal peccato, ma non può portare automaticamente alla vita eterna senza la collaborazione attiva dell'uomo.

Fin qui l'argomentazione è volta alla confutazione degli errori di Gioviniano, ma, per ottenere un risultato ancor più inoppugnabile dal punto di vista scritturistico, l'autore aggiunge altri due capitoli fitti di citazioni bibliche, che riassumiamo solo per sommi capi. Gesù ha fatto riferimenti al «più grande» e al «più piccolo» nel regno dei cieli e ha raccontato varie parabole che mettono in relazione l'impegno, la fedeltà e la perseveranza in vita con la partecipazione al Regno. In particolare, la parabola dei talenti offre la smentita alla tesi gioviniana secondo cui lo sforzo e la lotta servono solo a non perdere quello che si è ottenuto col battesimo, e non a ottenere un ulteriore premio nell'altra vita; infatti, se così fosse, il servitore che aveva ricevuto un solo talento avrebbe dovuto ricevere le lodi del padrone per non averlo perso, invece viene punito, e il suo è dato a chi ne aveva già dieci: segno chiaro della diversità di ricompense[177].

Vengono poi considerazioni su san Paolo che anela continuamente al progresso spirituale, avendo sempre in vista ciò che lo attende alla fine della sua corsa[178]. Infine troviamo vari riferimenti all'Antico Testamento, per rafforzare, con

[175] Cf. *Ivi*, 2.30-31 (*PL* 23, 341 c -344 a).
[176] Cf. *Ivi*, 2.32 (*PL* 23, 344 a-c).
[177] Cf. *Ivi*, 2.33-34 (*PL* 23, 344 c-345 b).
[178] Cf. Fil 3,13-14.

esegesi piuttosto allegoriche, la tesi che diversità di ricompense e di gloria sono riservate alla virtù e al merito. A questo proposito, sono utilizzati esempi e considerazioni sulle persone che se commettono un omicidio involontario possono poi trovare rifugio nelle sei città di asilo dei leviti[179], sui Gabaoniti che, pur non essendo ebrei sono stati salvati dallo stermino per la loro condotta di fedeltà a Israele[180], e su Gionata, figlio di Saul ma amico di Davide: tutti questi uomini, in qualche modo caratterizzati dall'appartenenza a due campi contrapposti, sono da considerarsi dei giusti o dei malvagi? Degni dell'inferno o del paradiso? [181] Come conclusione troviamo una frase che riproduce ironicamente il pensiero di Gioviniano: «Pecchiamo tutti; e dopo la penitenza saremo uguali agli apostoli»[182].

Agli occhi del lettore odierno, le citazioni bibliche con cui Girolamo confutò le tesi giovinianiste possono impressionare per il loro elevato numero, ma un po' meno per la loro pertinenza e per il loro sviluppo sistematico. La sua preoccupazione sembra sia stata più di screditare l'avversario, mostrando che nonostante i suoi numerosi riferimenti scritturistici non sapeva interpretare la Bibbia, che di convincere lui e i lettori del suo errore. La sua argomentazione è infatti condotta in modo frettoloso, senza profondità di analisi, e con una esegesi che va spesso al di là del senso letterale dei testi, o in qualche caso sembra addirittura contraddirlo. In tal modo essa risultava difficilmente comprensibile anche ad un uditorio romano dell'epoca, poco conoscitore della esegesi tipologica di Origene, a cui spesso faceva riferimento l'autore [183] . Ovviamente la responsabilità di ciò va addebitata anche a Gioviniano, che per primo tentò di forzare il significato di certi brani biblici a favore della sua tesi, attardandosi a dare importanza a sottigliezze scritturistiche di poco valore, costringendo così Girolamo,

[179] Cf. Nm 35.
[180] Cf. Gs 9.
[181] Cf. *Adv. Jov.*, 2.33-34 (*PL* 23, 345 c-347 a).
[182] Cf. *Ivi*, 2,34 (*PL* 347 a).
[183] Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 238-240, ha messo in risalto questa dipendenza dalla metodologia esegetica di Origene, tenendo presente che la sua completa «conversione» contro l'origenismo avvenne nel 394, dopo la stesura dell'*Adversus Jovinianum*. In seguito Girolamo si impegnò a combattere varie tesi del teologo alessandrino, tra cui la sua concezione molto spiritualizzata della condizione del corpo dopo la risurrezione, sostenendo invece che la «carne» diventerà si gloriosa, ma senza distruggere la sua materialità; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 102.

suo malgrado, a confutarlo seguendolo sulla stessa strada[184]. Una parte dei riferimenti scritturistici è però ben fondata ed evidenzia che nella Bibbia, in particolare nei Vangeli, uno spazio considerevole è dedicato al rapporto tra il compiere certe azioni umilmente, con fede e con amore, e la rispettiva ricompensa promessa per il regno dei cieli. Inoltre, la diversità del mondo creato e in particolare quella insita nella vita della Chiesa, con i suoi carismi e ministeri, viene analogicamente estesa anche alla realtà del paradiso.

Con l'*Adversus Jovinianum* la dottrina dei gradi di gloria secondo i meriti ricevette il carattere di una certa normatività, dovuta non solo all'autorevolezza del suo autore, ma associata al fatto che la Chiesa, nei sinodi di Roma (nel 390) e di Milano (nel 391), la riconobbe come ortodossa, condannando invece come eretiche le tesi di Gioviniano, che nel frattempo avevano ottenuto il sostegno di un certo numero di seguaci. Alla sua affermazione, quale verità indiscussa della chiesa latina, contribuì tuttavia in maniera ancor più determinante sant'Agostino, il quale compensò il minore uso di riferimenti scritturistici con la maggiore profondità della riflessione.

1.7 Agostino

Nel difficile periodo delle irruzioni dei Vandali, che terrorizzavano le popolazioni, fortemente impressionato dal sacco di Roma del 410, Agostino, attingendo alla tradizione sia orientale che occidentale, diede corpo ad una sintesi di temi escatologici che divenne una fonte di riferimento imprescindibile per le generazioni a venire[185]. Egli combinò in modo coeso e sistematico elementi tratti dalle Scritture e dalla filosofia, demarcando chiaramente l'esistenza storica vissuta nel tempo da quella trasformata, a seguito della risurrezione dei corpi, nella condizione finale dell'eternità[186].

[184] Cf. Y.-M. DUVAL, *L'affaire Jovinien*, 231-232.
[185] Cf. L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo*, 383-384.
[186] Nei suoi primi scritti Agostino concepì una moderata forma di millenarismo spirituale, ma in quelli della maturità si orientò decisamente verso una interpretazione ecclesiologica: il regno terreno di mille anni (Ap 20) rappresenta il tempo della Chiesa; la prima risurrezione che segna gli inizi di tale regno (Ap 20,4-5) significa il battesimo, ossia la risurrezione dal peccato. Il giudizio finale porterà la fine di questo mondo e

Tra i vari temi trattati dal dottore di Ippona, ci interessa particolarmente quello della *visio Dei*, perché esso marcherà profondamente il pensiero occidentale, verrà ripreso e approfondito dalla Scolastica, sarà invocato nella disputa sulla visione beatifica innescata da Giovanni XXII, e contribuirà notevolmente alla differenziazione della prospettiva latina rispetto a quella greca, riguardo alla possibilità di vedere Dio. Ad esso dedichiamo quindi un po' di spazio supplementare, prima di inoltrarci nell'argomento più specifico della differenza di gloria dei beati.

1.7.1 La visione beatifica

Non è facile fare sintesi del pensiero di Agostino, soprattutto perché esso evolve nel corso della sua esperienza spirituale e pastorale, ma si può notare che, nella sua concezione, il cammino del credente si snoda in tre tappe che lo conducono gradualmente al raggiungimento della verità e della gioia piena: la vita terrena, lo stato dell'anima separata e quello della pienezza alla risurrezione dei corpi[187].

Le anime dei defunti vengono giudicate immediatamente con il sopraggiungere della morte ed entrano in un posto di pace o di pena senza il corpo, ma con una sorta di fantasma ad immagine di esso. Sulla base di Lc 23,43: «In verità io ti dico: oggi con me sarai nel paradiso», il vescovo di Ippona riconosce alle anime sante di godere della presenza divina immediatamente dopo la morte, ma tale esperienza beatifica prima della risurrezione non viene mai identificata con la visione di Dio[188], in quanto nello stato intermedio l'anima prova una naturale tensione verso il corpo che la distoglie dall'immergersi completamente in Dio[189]. Persino i martiri, che già sono nella gloria, non posseggono che una piccola parte

---

la salvezza o la condanna eterne; in quel momento, di cui è impossibile predire la data, l'escatologica pienezza del «sabato», l'ottavo giorno, metterà fine al tempo e alla storia e darà inizio alla beatitudine definitiva nell'eternità; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 131-135.

[187] Cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, II/*Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 444.

[188] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 137-138.

[189] Cf. AGOSTINO, *La Genesi alla lettera*, XII, 35. 68. Testo in: ID, *La Genesi alla lettera. Testo latino dell'ed. Maurina confrontato con il CSEL,* trad. e note di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1989.

della consolazione che li attende con la risurrezione del loro corpo[190]. Tale situazione di attesa della risurrezione è descritta con metafore bibliche quali «il seno di Abramo» o il «Paradiso», inteso come un luogo di felicità e di refrigerio. In tale stato intermedio le anime sperimentano un anticipo, di intensità minore, della ricompensa o della punizione che sarà loro riservata in pienezza solo col giudizio universale. Fino ad allora esse appartengono ancora all'ambito del tempo e non a quello dell'eternità, e sono quindi strettamente legate alla Chiesa, dalle cui preghiere possono ricevere beneficio[191].

È soltanto in vita e non dopo la morte che si può agire in modo meritorio così da ottenere la ricompensa finale; ed è in base ai meriti acquisiti al momento della morte che si ha il trasferimento nella vita eterna[192].

Tra vita trascorsa nel tempo e situazione finale nell'eternità ricorre costantemente una relazione che è al tempo stesso di discontinuità e di continuità. La prima è data soprattutto dal cambiamento prodotto dal passaggio dalla fede alla visione, che si realizza nel momento escatologico per eccellenza: la risurrezione dei morti. La seconda appare come quel tipo di corrispondenza che si realizza tra promessa e compimento: la beatitudine eterna è il perfezionamento di quella gioia terrena parziale che è frutto dello Spirito e che si nutre di speranza. Per questo motivo la storia si apre al Regno, alla vita eterna, ed entrambi si possono descrivere con le stesse immagini, di cui cambia però l'intensità. Le virtù quindi resteranno fonte di ogni bene, quale elemento umano portato alla sua pienezza, senza i limiti della fragilità e confermate da un'intima relazione con Dio.

---

[190] Cf. AGOSTINO, *Sermone* 280, 5. Testo in: ID, *Discorsi. 5/(273-340/A). Su i santi. Testo latino dell'ed. Maurina e delle ed. postmaurine*, trad. e note di M. Recchia, Città Nuova, Roma 1986.

[191] Cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 139.

[192] Cf. J.-M. GIRARD, *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparait dans ses traités*, Éd. universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1992, 200-202. Le intercessioni per i defunti, in particolare l'eucaristia, e le opere di bene fatte per aiutarli non guadagnano loro nuovi meriti, ma fanno sì che i meriti degli intercedenti si aggiungono come complemento ai loro. Possono beneficiarne però unicamente quelli che durante la loro vita non sono stati abbastanza santi ma nemmeno troppo malvagi e non hanno abbandonato la Chiesa, i sacramenti e le opere di bene. Coloro che sono predestinati alla dannazione eterna invece non ne ricevono alcun giovamento, nonostante la Chiesa, non conoscendo le sorti dei suoi membri, preghi per tutti. Questa concezione non arriva a ipotizzare un luogo distinto dal paradiso e dall'inferno, in cui avverrebbe la purificazione delle anime in vista della gloria finale, tuttavia essa diventerà un importante riferimento nella costruzione della nozione occidentale del purgatorio; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 136-141.

Questi infatti fa sì che dell'uomo resti solo ciò che egli può amare e niente di ciò che può odiare. Pure la mente, intesa come interiorità cosciente di sé, non è stravolta ma porta il suo patrimonio di razionalità e di domande nella contemplazione beatifica. Anche l'idea della risurrezione come ricostituzione dello stesso corpo che aveva vissuto in terra[193], portato alla sua perfezione, va nella stessa direzione di una realtà che permane, pur nel cambiamento[194]. Il vescovo di Ippona arriva a dire che tra corpi terrestri e corpi gloriosi ci sarà una certa somiglianza fisica e ciascuno manterrà quindi una propria caratteristica, così che tra loro vi sarà una ragionevole inegualità[195].

Il cardine della continuità nella discontinuità è dato dal Figlio, il quale è Parola dell'eternità che si rivela nella storia e che continua ad essere per sempre rivelazione del Padre. La sua risurrezione è il nodo fondamentale per il compimento dell'economia della salvezza ed il passaggio dalla fede alla visione: il Capo porta con sé le membra del corpo nella gloria del Padre. La contemplazione beatifica è primariamente visione del Cristo uomo, risorto e visto nella sua realtà divina e simultaneamente nella sua relazione trinitaria[196]. Gli

[193] Nei suoi primi scritti Agostino concepì i corpi risorti come entità puramente spirituali, ma in seguito corresse tale idea nelle *Ritrattazioni*. Agli inizi del V secolo, contro i manichei, affermò che sarà lo stesso corpo che è seppellito a risorgere. In seguito continuò a sostenere la materialità della risurrezione anche in polemica con il Neoplatonismo, che, come il Manicheismo, professava una concezione spiritualista. Nella *Città di Dio* la salvezza non è concepita come fuga dal corpo, bensì come intensificazione dell'esperienza corporale che si realizza nell'incorruttibile unione di corpo e anima; cf. D.G. HUNTER, *Augustine and the Body*, in M. VESSEY (a cura), *A companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012, 353-364, qui 361-363.

[194] Cf. C. SIMONELLI, *La resurrezione nel «De Trinitate» di Agostino. Presenza, formulazione, funzione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001, 135-137. Per Agostino, del resto, la dannazione dei molti o la salvezza degli eletti rappresentano molto di più della semplice espressione della giustizia divina in risposta all'agire umano. Sono rispettivamente il fallimento ed il successo del lungo desiderio della patria celeste, del cammino delle creature che hanno trovato la via verso la stabile dimora in Cristo. È quindi presente un elemento di continuità nel tema di un ritorno ad una condizione originaria di beatitudine quale era prima della caduta: il «sabato», ossia il riposo finale dell'eternità, è l'ottavo giorno che sarà come il primo; cf. B.E. DALEY, *The Hope of the Early Church*, 150.

[195] Cf. P. CASPAR, *Éléments pour une eschatologie du zygote*, «Revue Thomiste», (2/1992), 460-481, qui 471. Nel Medioevo il *Supplementum* alla *Summa* di Tommaso, seguendo la scia di Agostino, Gregorio di Nissa e Massimo il confessore, arriva a pensare alla specificità del corpo terrestre a partire dalla perfezione di quello glorioso. È qui l'escatologia che illumina la temporalità; cf. *Ivi*, 479-481.

[196] Cf. Ciò è messo chiaramente in rilievo nel *De trinitate*, in cui Agostino ritorna spesso su Gv 17,3 «Questa è la vita eterna: che conoscano te, l'unico vero Dio, e colui che hai mandato, Gesù Cristo» interpretato alla luce di Gv 10,30: «Io e il Padre siamo una cosa sola» e di Gv 12,45: «Chi vede me, vede colui che mi ha mandato». La relazione dei credenti sia col Padre, che con il Figlio, o con lo Spirito Santo ha sempre una dimensione trinitaria; cf. C. SIMONELLI, *La resurrezione*, 132-134.

uomini hanno accesso a essa con la risurrezione del loro corpo: solo allora essi possono godere pienamente della visione *facie ad faciem* di Dio *sicut est*, ossia possono avere una conoscenza di Dio non corporale o simbolica, ossia mediata dai sensi, né spirituale, carica di significati oscuri e mistici, e nemmeno per enigmi, bensì nella sua forma o aspetto (*species*)[197] e nella sua sostanza (*substantia*)[198]. La *visio Dei* è fondamentale nell'impianto agostiniano perché produce nell'uomo un cambiamento di natura trascendente, portando a compimento la somiglianza con Dio: ad una visione perfetta corrisponde una immagine perfetta[199]. Ciò non vuol dire però che sia permesso alla creatura umana di comprendere Dio in pienezza, perché una tale penetrazione del mistero divino non è concessa a nessuno[200]: «Non che alcuno abbia potuto o possa mai abbracciare Dio nella sua pienezza, non solo con gli occhi del corpo, ma con la mente stessa»[201].

Il desiderio della gioia sta al centro della vita cristiana, ma ciò è strettamente connesso con la ricerca della verità, perché la contemplazione di essa è la condizione *sine qua non* della beatitudine ed è inseparabile da essa, anche se non ne costituisce l'essenza, che sta invece nell'amore di quel sommo bene che si è conosciuto[202].

---

[197] Per Agostino lo stato di chi è rapito in estasi, descritto in alcuni episodi biblici, è paradigmatico per capire la realtà della visione beatifica: «Si vede la gloria del Signore, non mediante una *visio* simbolica o corporale, come fu vista sul monte Sinai, né mediante una "spirituale" come la videro Isaia o Giovanni nell'Apocalisse, né per enigmi, bensì nella sua forma (*species*), nella misura ch'è capace di percepirla l'anima umana mediante la grazia di Dio che la eleva a sé, per parlare da bocca a bocca a colui che egli ha reso degno d'un siffatto colloquio parlandogli non con la bocca del corpo ma con la bocca della mente (*os mentis*)» (AGOSTINO, *La Genesi alla lettera*, XXVI, 54). Nel brano qui riportato il termine *species* è da intendere, come spesso in Agostino, nella sua valenza metafisica di essenza; cf. G. REALE, *Un breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano. Analisi dei concetti basilari e interpretazione storico-filosofica del "De natura boni" di Agostino*, in G. REALE (a cura), *Natura del Bene*, Rusconi, Milano 1995.)

[198] Cf. AGOSTINO, *Lettere*, 147, 13. 31. Testo in: ID, *Le lettere, 2/(124-184/A). Testo latino dall'ed. Maurina confrontato con il CSEL,* trad. e note di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1971. In questa parte della lettera a Paolina Agostino risponde alla questione di come mai la visione di Dio sia stata concessa già in terra a Mosè e a san Paolo. Tommaso d'Aquino sostituirà i termini *species* e *substantia* di Agostino con *essentia*; cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, *vol.* 1, 122.

[199] Cf. L.F. MATEO-SECO, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica. Appunti dalla storia della teologia*, in M. HAUKE - P. PAGANI (a cura), *Eternità e libertà*, FrancoAngeli, Milano 1998, 119-140, qui 133.

[200] Cf. S.F. GAINE, *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, Bloomsbury Publishing, London - New York 2015, 52.

[201] AGOSTINO, *Lettere*, 147, 8. 21: «Non quia Dei plenitudinem quisquam, non solum oculis corporis, sed vel ipsa mente aliquando comprehendit».

[202] Cf. E. GILSON, *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1949, 1-8.

Complessivamente si può concludere che mentre in oriente, in reazione alla pretesa di Eunomio di conoscere pienamente e perfettamente Dio, a partire dal IV secolo i Padri greci hanno sottolineato il principio che Dio è inconoscibile nella sua sostanza, in occidente si è progressivamente affermata la concezione che la vita eterna consiste nel coronamento della vocazione dell'uomo a vedere Dio, e Agostino è stato un punto di riferimento importante di tale cammino[203]: per lui la visione di Dio è possibile, anche se ha difficoltà a precisarne le modalità. La sua teologia ha comunque ancora molti punti in comune con quella greca. Sarà in seguito, al tempo della Scolastica, che il divario si accentuerà, con l'affermazione che le anime separate godono di una visione beatifica di intensità pari a quella finale, al momento della risurrezione dei corpi.

1.7.2 La differenza di gloria dei beati

Anche il contributo di Agostino alla teologia del merito diventerà un riferimento basilare per la chiesa occidentale, fino al concilio di Trento, che si rifarà ad esso in polemica con l'interpretazione protestante[204]. Contro le idee pelagiane, egli afferma che la salvezza è un dono proveniente dalla grazia e non dai meriti umani, ma allo stesso tempo cerca di conciliare tale affermazione con la varietà di passi biblici che parlano di «mercede» per le azioni di bene compiute[205]. La sua soluzione consiste nel riconoscere che anche le buone opere sono frutto della grazia, per cui quando Dio premia i nostri meriti in realtà corona i suoi doni:

> Pertanto, o carissimi, se la nostra vita buona altro non è che grazia di Dio, senza dubbio anche la vita eterna, che viene data in contraccambio alla vita buona, è grazia di Dio; ed essa pure viene data gratuitamente, perché è stata data gratuitamente la vita buona per la quale quella eterna viene concessa […] E così si

[203] Cf. H.F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision béatifique chez les théologiens du XIII siècle*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 19 (1952), 60-130, qui 62-63.
[204] Cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, II/ *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1990, 181.
[205] Agostino affronta il tema in particolare nel suo libro *La fede e le opere*, in cui prende in rassegna vari passaggi biblici tra cui soprattutto i passi di Paolo: Rm 2,6: «Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere» e 2 Tm 4,8: «Mi resta solo la corona di giustizia che il Signore, giusto giudice, mi consegnerà»; inoltre l'idea della mercede che spesso ritorna nel Vangelo (cf. Mt 5,12 e Lc 6,23), la parabola dei talenti e il giudizio finale descritto da Mt 25 basato sulle opere di misericordia; cf. A. TRAPÈ, *S. Agostino*, 182.

> dimostra vero, perché è vero, che *Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere* (Rm 2,6)[206].

Per il dottore di Ippona l'idea della ricompensa celeste ha una valenza pastorale importante come incentivo al bene, tanto che una delle sue esortazioni fondamentali è: «Se vuoi sopportare di buon grado la fatica, volgi lo sguardo alla mercede preparata»[207]. Per coloro che con la grazia di Dio hanno perseverato nella fede, la visione, in cui si condensa la ricchezza della vita eterna, è la ricompensa assegnata loro in premio:

> Per questo l'Apostolo ha espresso il pensiero che ho citato poco fa: *Vediamo ora come attraverso uno specchio in un simbolo oscuro, allora faccia a faccia*[208]. Come premio della fede è riservata a noi questa visione, di cui parlando l'apostolo Giovanni dice: *Quando si sarà manifestato, saremo simili a lui perché lo vedremo come egli è*[209].

Non si tratta solo di vedere Dio, ma di entrare con lui in un rapporto di comunione profonda in cui si diventa simili a colui che si contempla. Si attua quindi un rinnovamento della natura umana, che viene elevata a partecipare alla gloria divina. Tale trasformazione tuttavia non farà sì che tutti saranno uguali, e la differenza dipenderà principalmente dal merito di ciascuno. Un commento al Vangelo di Giovanni esprime bene tale idea:

> Uno potrà essere più forte di un altro, più sapiente, più giusto, più santo, ma *nella casa del Padre vi sono molte dimore*; nessuno verrà escluso da quella casa dove ciascuno riceverà la sua dimora secondo il merito. Il denaro che per ordine del padre di famiglia viene dato a quanti hanno lavorato nella vigna, senza distinzione tra chi ha faticato di più e chi di meno, è uguale per tutti[210]; e questo denaro significa la vita eterna dove nessuno vive più di un altro, perché nell'eternità non vi può

---

[206] AGOSTINO, *La grazia e il libero arbitrio*, 8, 20. Testo in: ID, *Grazia e libertà. La grazia e il libero arbitrio, La correzione e la grazia, La predestinazione dei santi, Il dono della perseveranza. Testo latino dell'ed. Maurina*, intr. e note di A. Trapè, Città Nuova, Roma 1987. La conclusione di Agostino a questo discorso sul rapporto tra grazia e meriti è pure divenuto un classico riferimento per la teologia successiva: «Se dunque i tuoi meriti nel bene sono doni di Dio, Dio non corona i tuoi meriti come tuoi meriti, ma come suoi doni» (*Ivi*, 6, 15). Lo stesso concetto è espresso in modo molto simile in AGOSTINO, *Lettere*, 194, 5. 19. Testo in: Id, *Le lettere. 3/(185-270). Testo latino dall'ed. Maurina confrontato con il CSEL,* trad. e note di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1974.

[207] AGOSTINO, *Enarrationes in psalmos* 36, d. 2, 16: «Si vis sustinere laborem, attende mercedem» Testo in: ID, *Commento ai Salmi*, a cura di M. Simonetti, Fondazione L. Valla – Mondadori, Roma – Milano 1988. Egli formulò lo stesso concetto anche come: «Esercitati nelle opere, lavora nella vigna; finito il giorno chiedi la mercede: Exerce te operibus, labora in vinea; finito die, pete mercedem» (*Ivi*, d. 1, 8).

[208] 1 Cor 13,12.

[209] AUGOSTINO, *La città di Dio*, 22, 29. 1 (l'ultima citazione biblica del passaggio: 1 Gv 3,2). Testo in: ID, *La città di Dio*, trad. e note di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1997.

[210] Cf. Mt 20, 9.

essere una diversa durata della vita; e le diverse mansioni rappresentano i diversi gradi di meriti che esistono nell'unica vita eterna. *Altro è lo splendore del sole, altro lo splendore della luna, altro lo splendore delle stelle; sì, perfino stella da stella differisce in splendore; così è per la risurrezione dei morti*. Come le stelle in cielo, i santi hanno dimore diverse così come diverso è il loro splendore; ma in grazia dell'unico denaro nessuno viene escluso dal regno. E così Dio sarà tutto in tutti[211], perché, essendo Dio carità[212], per effetto di questa carità ciò che ognuno possiede diventa comune a tutti. In questo modo, infatti, quando uno ama, possiede nell'altro ciò che egli non ha. La diversità dello splendore non susciterà invidia perché regnerà in tutti l'unità della carità.[213]

Questo passaggio fa parte di un'omelia in cui Agostino commenta la frase di Gv 14,2: «Nella casa del Padre mio vi sono molte dimore». Inizialmente egli spiega, in sintonia con il significato letterale del testo, come le parole di Gesù sono un'esortazione avente lo scopo di infondere coraggio agli apostoli, turbati per quanto da lui detto sull'avvicinarsi della sua passione, invitandoli a volgere il pensiero alla casa del Padre, dove c'è posto per tutti gli eletti. Poi però aggiunge che, a seconda delle varie virtù praticate, la dimora celeste è adeguata alle caratteristiche di ciascuno e al suo merito[214]. Quindi mette in contrasto questa interpretazione con la parabola dei lavoratori della vigna, che apparentemente veicola un'idea contrastante, in quanto tutti gli operai ricevono lo stesso salario indipendentemente dal lavoro svolto, senza distinzioni di merito. Il commento è molto essenziale: il denaro di paga dato a tutti significa la vita eterna, che è eterna per tutti allo stesso modo, così che nessuno viene escluso da essa[215]. Manca invece l'evidenziazione, che si trova in Girolamo, del legame allegorico tra il salario dato a tutti e la salvezza operata dalla grazia del battesimo (forse data per scontata). La sobrietà nella trattazione di questi passi biblici sembra indicare che

[211] Cf. 1 Cor 15, 41-42.
[212] Cf. 1 Gv 4,8.
[213] AGOSTINO, *Commento a Giovanni*, *Tr. 67*, 2. Testo in: ID, *Commento al Vangelo di Giovanni. In Iohannis Evangelium tractatus. Testo latino dell'ed. Maurina*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010.
[214] Agostino riteneva che un testo biblico, essendo scritto con l'intenzione di parlare a numerosissime generazioni di uomini di tempi e culture diverse, doveva essere aperto a tanti significati diversi, anticipando in questo l'idea della «sovrabbondanza di significato» di P. Ricoeur; cf. M. CAMERON, *Augustine and Scripture*, in M. VESSEY (a cura), *A companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012, 200-214, qui 208.
[215] Nella stessa omelia, un po' più avanti, Agostino sottolinea che la varietà di dimore non può significare che vi sia un luogo di gioia, fuori dal regno dei cieli, (una specie di limbo, ma senza l'uso di questo vocabolo) per i bambini morti senza battesimo; cf. Ivi 67,3: «Perciò, il cuore cristiano deve rigettare l'opinione di chi sostiene che le molte mansioni autorizzano a pensare che, al di fuori del regno dei cieli, esiste un altro luogo dove vivono felici gli innocenti che sono usciti da questa vita senza aver ricevuto il battesimo, non potendo senza di esso entrare nel regno dei cieli».

Agostino avesse la consapevolezza di esporre una esegesi familiare ai suoi ascoltatori, che non necessitava di particolari prove scritturistiche[216], perché fatta propria da molti. Il fatto che, come in questo caso, alcuni passi biblici fossero usati da vari autori in modo analogo, per provare una tesi che di per sé non emerge strettamente dal significato letterale dei medesimi, indica che la trattazione in questione era ormai diventata patrimonio comune. Lo stesso si può affermare per l'interpretazione di 1 Cor 15,41-42, sullo splendore delle stelle in riferimento alla risurrezione: i santi in cielo risplendono gli uni più degli altri. Ciò suggerisce, lo notiamo, che la differenza tra di essi sarà dunque visibile, dato che essi non sono spiriti ma corpi risorti, e sarà riconoscibile anche da tutti gli altri. Infatti viene sottolineato che ciò non creerà invidia tra chi risplende di una gloria inferiore nei confronti di chi ne gode di maggiore; al contrario sarà una diversità che anziché creare divisioni porterà ad una più grande unità, in quanto diventerà ricchezza condivisa nella carità: ciò che uno ha e ciò che uno è si trasformerà da caratteristica personale a dono per gli altri. Questa straordinaria conversione delle diversità, che sono causa di divisioni, rancori e gelosie, in contributi per la gioia comune potrà accadere perché *Dio sarà tutto in tutti* e quindi la sua carità riempirà e trasfigurerà i cuori degli uomini. Allora, acuta osservazione, «quando uno ama, possiede nell'altro ciò che egli non ha» e di conseguenza si realizza un arricchimento reciproco, in quanto nell'amore è possibile che la diversità dell'altro non venga temuta o invidiata ma venga riconosciuta e ricevuta con profitto, trovando giovamento di quanto il fratello non tiene per sé, ma mette a disposizione di tutti. Spieghiamo ciò con un esempio: se mi trovo a vivere con uno più intelligente e più capace di me e sempre disposto ad aiutarmi, ne posso trarre un grande beneficio, a patto però che io accetti la mia situazione di inferiorità senza complessi o invidie, accogliendo di pieno cuore quello che egli mi dà. L'amore

[216] La mancanza di prove scritturistiche potrebbe però spiegarsi anche con il carattere di brevità di questo scritto. Esso appartiene a una serie di 124 sermoni al Vangelo di Giovanni, di cui i primi 54 sono delle vere e proprie omelie, lunghe in generale delle sei alle dieci pagine, mentre gli ultimi 70, di cui fa parte questo, sono molto più corti e sintetici, della lunghezza media di due pagine, tanto da far dubitare che si tratti di omelie che egli ha effettivamente predicato, potendo trattarsi invece di brevi commenti al Vangelo; cf. M.-F. BERROUARD, *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004, 187-191.

infatti non sta solo nel donare, ma anche nel ricevere con riconoscenza; in altre parole, sta nella reciprocità.

Notiamo che questa descrizione dell'armonia della comunione tra le persone in paradiso può benissimo applicarsi anche alla comunità umana attuale, la quale, vivendo animata dalla carità fraterna, che non è invidiosa[217], valorizza i doni di ogni membro e ne trae giovamento. Si vede qui entrare in gioco quel principio di continuità, rilevato sopra, che caratterizza la riflessione escatologica agostiniana.

Il discorso continua nella omelia successiva in cui prosegue il commento della seconda parte di Gv 14,2: «Io vado a prepararvi un posto», con l'intento di spiegare come mai occorra preparare dei posti se già questi ci sono, nella casa del Padre. La risposta è che Gesù «va a preparare mediante la realizzazione le dimore che ha preparato mediante la predestinazione»[218]. I posti della salvezza sono già stati preparati dalla predestinazione divina, ma allo stesso tempo devono attuarsi nella vita dei credenti attraverso la loro libera adesione; allora «si può dire che il Signore prepara le dimore preparando coloro che dovranno occuparle»[219].

> Chi è infatti esule dal Signore ha bisogno di vivere di fede, perché è mediante la fede che si prepara alla visione beatifica. *Beati* - infatti - *i mondi di cuore, perché vedranno Dio*[220] […] Chi crede si guadagna dei meriti, e vedendo riceve il premio. Vada dunque il Signore a preparare il posto; vada per sottrarsi al nostro sguardo, si nasconda per essere creduto. Viene preparato il posto se si vive di fede. Dalla fede nasce il desiderio, il desiderio prepara al possesso, poiché la preparazione della celeste dimora consiste nel desiderio, frutto dell'amore […] Secondo che sarà più o meno partecipe di te, ciascuno avrà un merito, e quindi un premio, maggiore o minore. La molteplicità delle dimore è appunto in rapporto alla diversità dei meriti di coloro che dovranno occuparle, tutti però avranno la vita eterna e la beatitudine infinita[221].

Ritorna in questo brano l'idea che è la fede in vita che prepara la visione in cielo; perciò il credere, che in questo contesto viene identificato come la virtù per eccellenza, produce dei meriti e ha quindi diritto alla corona della visione beatifica. Facendo crescere i fedeli nella loro fede, il Signore li prepara alla vita eterna dove vedranno ciò che in precedenza hanno creduto, amato e desiderato. Questa virtù

[217] Cf. 1 Cor 13,4.
[218] AGOSTINO, *Commento a Giovanni*, Tr. 68, 1.
[219] *Ivi*, 68, 2.
[220] Mt 5, 8.
[221] AGOSTINO, *Commento a Giovanni*, Tr. 68, 3.

non è qui intesa come semplice accoglienza di una verità (*fides quae*) ma piuttosto come adesione vitale al Signore (*fides qua*), mettendo in risalto che essa porta ad una partecipazione in lui: più essa è intensa più profonda è la comunione con Dio e maggiori il merito ed il premio che ne derivano. Sebbene non esplicitato, si intuisce che in definitiva si tratta ancora una volta di un rapporto di continuità nella discontinuità: la misura di fede che in vita unisce a Dio diventerà la misura della visione e della partecipazione alla comunione divina in cielo.

Agostino anche nella sua opera più matura, l'ultimo libro della *Città di Dio*, senza ricorrere ad alcuna citazione della Scrittura, riprende in modo semplice la dottrina della diversità di gloria in cielo, la quale, a suo dire, per quanto difficile da elaborare e da esprimere, non deve comunque essere oggetto di dubbio:

> Del resto chi è in grado di pensare e tanto meno di esprimere quali saranno in proporzione al merito della ricompensa i diversi gradi di onore e di gloria? Però non si deve dubitare che vi saranno. E la felice città vedrà in sé questo gran bene, che l'essere inferiore non invidierà quello superiore, come ora gli altri angeli non invidiano gli arcangeli. E ciascuno non vorrà essere quel che non ha ricevuto, quantunque sia legato a chi lo ha ricevuto da un pacatissimo vincolo di concordia, come anche nel corpo l'occhio non vuol essere quel che è il dito, poiché l'intero organismo pacato include l'uno e l'altro organo. Così l'uno avrà un dono più piccolo dell'altro, ma in modo di avere come dono di non volere di più.[222]

Il tono di questo testo è molto simile a quello esaminato sopra, nell'*omelia 67*: la diversità in cielo viene data in qualche modo per scontata, ma viene sottolineata la concordia che ne consegue. È interessante constatare che il punto di partenza non è la varietà di ricompense con cui Dio premia le azioni umane, ampiamente attestata nella Bibbia, ma un'affermazione che appare quasi come la distillazione di una dottrina ormai assodata: «i diversi gradi di onore e di gloria». Ugualmente viene sottolineato che la disuguaglianza non provocherà invidia tra i beati, così come non la provoca tra i vari cori degli angeli. Non solo, ma chi ha ricevuto di meno non vorrà nemmeno essere come chi ha di più: contento di quello che è, sarà in pace e armonia con chi non è come lui. La differenza di grado tra i beati è espressa, nella frase finale, come differenza di doni, e il contesto porta a pensare che tali doni saranno proporzionati ai meriti. Il riferimento alla sintonia tra le parti del corpo rimanda immediatamente alla stessa immagine usata da Paolo

[222] ID, *La città di Dio*, 22, 30. 2.

in 1 Cor 12,14-27 e testimonia, ancora una volta, l'idea che la vita eterna è la pienezza di quella vissuta dalla comunità dei credenti. Una differenza importante va però rilevata: in terra i doni e i talenti sono distribuiti da Dio liberamente, per pura grazia, mentre in cielo essi sono preparati dalla risposta umana, volta a far fruttificare quanto ricevuto e a ricompensare il lavoro svolto nella fede; i doni sono cioè premio e mercede.

1.7.3 Le corone di gloria dei vergini

Fin qui abbiamo visto che la prospettiva agostiniana nel parlare delle ricompense celesti abbraccia tutti i credenti senza distinzioni; tuttavia, essa non trascura nemmeno il dato della tradizione che vedeva martiri e vergini come coloro che godono di un privilegio celeste, per la loro vita rivolta all'eternità. Certo i tempi del martirio erano finiti, entro i confini dell'impero, ma il movimento monacale sia maschile che femminile era invece in grande crescita, e ad esso si rivolge questo brano:

> Avanti dunque, o santi di Dio, fanciulli e giovinette, uomini e donne, celibi e nubili! Continuate con perseveranza fino alla fine! [...] Sperate in lui con tanta più felicità quanto maggiore è lo zelo con cui lo servite. Tanto più ardente sia il vostro amore per lui quanto maggiore è la cura nel piacergli. Con i lombi cinti e le lampade accese aspettate il Signore al suo ritorno dalle nozze[223]. Nelle nozze dell'Agnello voi cantate un cantico nuovo, accompagnandovi con le vostre cetre. Certamente non sarà, quel canto, lo stesso che canterà la terra intera […] Questo veggente [Giovanni] vi contemplò in numero di cento quaranta quattro mila santi citaredi, contraddistinti da verginità illibata nel corpo, da inviolata verità nel cuore, e di voi scrisse che seguite l'Agnello dovunque egli vada[224]. Dove pensiamo che vada questo Agnello, che nessuno riesce a seguire, se non voi? […] Là – penso – dove sono pascoli le gioie celesti: non le gioie vuote o le follie ingannatrici di questo mondo, e nemmeno le gioie che nel Regno di Dio saranno concesse agli altri, non vergini, ma gioie diverse da tutte le altre[225].

In questo brano il vescovo di Ippona ha buon gioco nell'applicare ai vergini il testo dell'Apocalisse sui centoquarantaquattro mila redenti, i quali non si sono contaminati con donne, cantano un canto nuovo e seguono l'Agnello ovunque egli

[223] Cf. Lc 12,35-36.
[224] Cf. Ap 14, 1ss.
[225] AGOSTINO, *La verginità consacrata*, 27. Testo in: ID, La v*erginità consacrata*, a cura di A. Trapè, Città Nuova, Roma 1982.

vada[226]. Si tratta di un incoraggiamento alla perseveranza realizzato mediante l'invito a fissare lo sguardo al premio celeste che sarà maggiore di quello degli altri, suggerendo che il poter andare ovunque vada l'Agnello significa arrivare ad una più stretta relazione con lui, che si è seguito con più radicalità in terra. Il riferimento alla parabola delle vergini sapienti, che attendono il ritorno dello sposo dalle nozze per entrare con lui, conferma l'intenzione di voler evocare una particolare intimità con lo sposo, fonte di gioie diverse da quelle «concesse agli altri», «diverse da tutte le altre». Va però notato che, da una parte, l'esortazione ricorda i privilegi della persona consacrata, quali la possibilità di pensare e servire Dio con maggiore intensità e zelo e di piacergli con cura, dall'altra, richiama i corrispondenti doveri di lodarlo con dolcezza, sperarlo con gioia e amarlo con ardore[227].

Dopo l'esortazione alle vergini, il testo continua con l'incoraggiamento a chi non ha scelto la stessa strada, ma ne ha un'altra a disposizione: quella delle beatitudini evangeliche, che anche gli sposati possono percorrere. Sebbene essa non possa condurre alla stessa perfezione, tuttavia va nella stessa direzione, sulle orme di Cristo verso la vita eterna:

> Seguano pertanto l'Agnello i fedeli che han perso la verginità fisica: non però dovunque egli vada, ma fin dove essi lo potranno. Possono infatti seguirlo dovunque, fuorché là dove egli avanza per la gloria della verginità. *Beati i poveri di spirito[228]!* Imitate colui che, *essendo ricco, si è fatto povero per voi[229]. Beati i miti[230]* […] Coloro che imitano l'Agnello in queste virtù, in queste stesse ne seguono le orme. E in tale via possono, certo, camminare anche gli sposati, i quali, benché non ricalchino in modo perfetto tali orme, tuttavia sono incamminati per la stessa via[231].

[226] Ap 14,1-5: «Poi guardai ed ecco l'Agnello ritto sul monte Sion e insieme centoquarantaquattromila persone che recavano scritto sulla fronte il suo nome e il nome del Padre suo. Udii una voce che veniva dal cielo, come un fragore di grandi acque e come un rimbombo di forte tuono. La voce che udii era come quella di suonatori di arpa che si accompagnano nel canto con le loro arpe. Essi cantavano un cantico nuovo davanti al trono e davanti ai quattro esseri viventi e ai vegliardi. E nessuno poteva comprendere quel cantico se non i centoquarantaquattromila, i redenti della terra. Questi non si sono contaminati con donne, sono infatti vergini e seguono l'Agnello dovunque va. Essi sono stati redenti tra gli uomini come primizie per Dio e per l'Agnello. Non fu trovata menzogna sulla loro bocca; sono senza macchia».

[227] Cf. A. TRAPÈ, *Introduzione*, in AGOSTINO, La v*erginità consacrata*, 68.

[228] Mt 5,3.

[229] 2 Cor 8,9.

[230] Mt 5,4.

[231] AGOSTINO, *La verginità consacrata*, 28.

Se indubbiamente Agostino riconosce alla verginità consacrata una grazia particolare che è seconda solo al martirio,[232] è d'altronde presente nei suoi scritti un costante richiamo all'umiltà, senza la quale la vergine può allontanarsi completamente dal Signore che si era proposto di seguire più intimamente. Infatti «è più facile che seguano l'Agnello (non certo dovunque egli vada, ma fin dove è loro consentito) le persone sposate, ma umili, che non le vergini che siano superbe»[233].

> È migliore la santità verginale che la pudicizia coniugale. Se queste due cose vengono paragonate fra loro è migliore la prima che la seconda: chi ne dubita? Ma se a queste due aggiungo la superbia e l'umiltà […] non dubito di preferire una sposata umile ad una vergine superba […] La figlia vergine avrà una gloria maggiore, la madre maritata una gloria minore, ma tutte e due saranno nel Regno di Dio […] Se però tua madre fosse umile e tu superba, essa avrà un luogo, tu nessuno[234].

Con queste parole il pastore di Ippona fa capire che la consacrazione verginale non è semplicemente un fatto che si riduce alla scelta di non sposarsi, ma che deve portare ad una sequela più radicale dello Sposo, principalmente sulla via dell'umiltà, senza la quale fallisce nel raggiungimento del suo obiettivo, sia in terra che in cielo; tanto è vero che rischia di perdere non solo la gloria speciale che le è riservata, ma la stessa entrata nel Regno.

Come è ben risaputo, Agostino divenne una autorità incontestata in occidente e l'influenza del suo pensiero attraversò i secoli, sino ai nostri giorni. La sua visione escatologica divenne un punto di riferimento certo per la teologia successiva, divenendo la base di partenza degli altri autori medievali. Molti di essi si limitarono semplicemente a ripetere le sue idee, ma qualcuno le seppe anche interpretare e sviluppare in modo originale, riesprimendole in modo più popolare, più conforme al livello culturale dei tempi della decadenza dell'impero. Di questi l'autore che più merita considerazione è senza dubbio papa Gregorio Magno.

---

[232] Cf. *Ivi*, 27-28.

[233] *Ivi*, 51, 52.

[234] AGOSTINO, *Sermone* 354, 9. Testo in: ID, *Discorsi. 6/(341-400). Su argomenti vari. Testo latino dell'ed. Maurina e delle ed. postmaurine*, trad. e note di V. Paronetto - A.M. Quartiroli, Città Nuova, Roma 1989.

1.8 Gregorio Magno

Papa Gregorio Magno[235], come Agostino, visse in un momento molto drammatico, a causa dalle continue irruzioni e migrazioni delle popolazioni cosiddette «barbariche». Fu acclamato vescovo di Roma nel 590, quando la popolazione si trovava decimata da una violenta peste e la città era minacciata dai Longobardi, che già avevano portato in Italia distruzione, morte e panico. A differenza di Agostino, che era stato molto cauto nell'interpretare in senso apocalittico le sventure del suo tempo, Gregorio lo fece in modo deciso: per lui il mondo stava dando chiari segni di senilità e ciò indicava che la fine era ormai prossima. Il secolo futuro si avvicinava ormai con segni sempre più chiari, quasi da poterlo toccare, e così, con la luce che si mescolava sempre più alle tenebre, l'uomo poteva cominciare a vedere le realtà spirituali dell'aldilà, e il papa poteva descriverle, per la edificazione del suo gregge[236].

1.8.1 L'aldilà espresso in un linguaggio popolare

Per Gregorio la dimensione escatologica dava un senso alla storia umana e fu quindi centrale in tutta la sua opera dottrinale. Non in quanto pensasse che il cosmo sarebbe terminato durante il suo pontificato; ma piuttosto perché la sua sollecitudine pastorale gli faceva cogliere che nell'annuncio della fede cristiana l'insistenza sul destino del mondo e soprattutto dei singoli, chiamati alla beatitudine dopo le angosce del momento presente, era di fondamentale importanza per educare il popolo a vivere i valori evangelici[237]. In particolare, la sua attenzione si concentrò molto sulla sorte degli individui che, al momento della morte, varcata la soglia che introduce nell'eternità, sono confrontati con il giudizio

[235] Le fonti che utilizzeremo sono: GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* (I-IV), intr. di B. Calati, Città Nuova, Roma 2000 (in seguito indicato con: *Dialoghi*); ID, *Commento morale a Giobbe*, vol. 1, a cura di P. Siniscalco, Città Nuova, Roma 1992 (in seguito indicato con: *Moralia*); ID, *Omelie su Ezechiele/2. Libro secondo*, a cura di V. Recchia, Città Nuova, Roma 1993.

[236] Cf. *Dialoghi*, IV, 43, 2: «A misura che il secolo presente si avvia verso la fine, quello futuro si avvicina a noi tanto da poterlo quasi toccare, e segni sempre più evidenti ci rivelano la sua realtà».

[237] Cf. G. CREMASCOLI, *Escatologia*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2008, 133-136, qui 134.

sulla loro vita. Fece largo uso di *exempla* di miracoli, di angeli, di demoni, di santi e di persone comuni, e utilizzò pure alcune testimonianze di persone morte e ritornate in vita, che con la loro esperienza rivelavano squarci dell'oltre. I suoi racconti colpivano l'immaginazione delle persone semplici e trasmettevano un messaggio che l'argomentazione teologica e filosofica avrebbero avuto difficoltà a veicolare [238] . Il suo genere letterario contribuì moltissimo a quella «visualizzazione» dell'aldilà che ispirò molti autori medievali e che raggiunse il suo culmine nella Divina Commedia[239]. Mentre altri prima di lui avevano trattato di visioni delle realtà ultime solo in modo occasionale, egli le fece diventare oggetto esplicito della sua narrazione, soprattutto nel libro IV dei *Dialoghi*[240], fornendo elementi di risposta ad una serie di interrogativi che, raggruppati, offrivano una descrizione abbastanza completa dell'aldilà. Nei suoi racconti, è soprattutto al momento del *transitus* all'altra vita che a volte si percepiscono cose che sfuggono alla normalità. Così la serenità celestiale, le sublimi melodie provenienti dal paradiso e gli splendori di luce accompagnano i giusti come premio della loro

[238] Cf. *Dialoghi*, IV, 7: «È pur vero però che molti dei nostri, purificando lo sguardo con una fede semplice e una intensa preghiera, spesso hanno visto anime che uscivano dal corpo. Mi trovo così nella necessità di esporre come sono apparse tali anime mentre lasciavano il corpo, o che cosa esse stesse in quel momento hanno veduto; alcuni esempi, infatti, varranno a persuadere un animo esitante, mentre il ragionamento non riesce».

[239] M.P. CICCARESE (a cura), *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti modelli testi*, Nardini, Firenze 1987, 115-120.

[240] Scritti tra il 593 e il 594 per soddisfare la richiesta di alcuni confratelli monaci che desideravano conoscere i miracoli dei santi italici, i *Dialoghi* si compongono di quattro libri, di cui i primi tre sono racconti di miracoli compiuti da vari uomini di Dio e il quarto tratta specificatamente dell'immortalità dell'anima e della sorte dei defunti dopo la morte. L'autore dichiara espressamente che il loro scopo è di persuadere i molti che, anche in seno alla Chiesa, dubitavano della sopravvivenza dell'anima. Gregorio adotta uno stile di esegesi «agiografica» in cui il senso letterale e spirituale del testo «cresce con il lettore» perché è compreso e arricchito a partire dall'esperienza dei santi, esprimendosi in un linguaggio più accessibile sia ai poveri di Roma che a quelli dei nuovi popoli che avevano invaso l'impero. Le persone semplici sono infatti più infiammate d'amore per la dimora celeste dagli esempi dei santi che dalle dotte disquisizioni teologiche. I Dialoghi ebbero grande diffusione in Europa e influirono sulla composizione di varie opere successive; Cf. B. CALATI, *Introduzione*, in GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* (I-IV), intr. di B. Calati, Città Nuova, Roma 2000, 7-55. Va segnalato che l'autenticità di una parte dei Dialoghi è stata ripetutamente contestata da F. Clark, nel 1987 e nel 2003, soprattutto per quanto riguarda la parte che si riferisce a san Benedetto. La ragione è vista nell'elevato contenuto di leggende, che non si armonizzerebbero con la tipica erudizione di Gregorio e che sarebbero a lui posteriori. La sua posizione ha però suscitato ampie reazioni e ancora non si è arrivati ad una conclusione condivisa dagli studiosi; cf: F. CLARK, *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 voll., E. J. Brill, Leiden 1987; ID, *The "Gregorian" Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, E. J. Brill, Leiden - Boston 2003; A. KUZDALE, rec. a *The "Gregorian" Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism* di Francis Clark, «Speculum» 79 (3/2004), 748-750.

santità, preludendo alla gloria eterna[241], mentre la disperazione davanti alla morte anticipa la perdizione infernale.

Per Gregorio, inferno e paradiso iniziano immediatamente al momento della morte, anche se per coloro che in vita non hanno raggiunto la santità è evocata la possibilità di uno stato di purificazione provvisoria, anteriore alla risurrezione[242]. Questa idea offrirà molti spunti alle riflessioni successive, che progressivamente condurranno alla formazione della dottrina del purgatorio[243]. Ancor più grande influenza eserciteranno alcuni *exempla* sull'efficacia delle messe per i defunti, per la liberazione delle anime sofferenti nel fuoco della purificazione[244].

[241] È principalmente san Benedetto il santo su cui Gregorio si dilunga, presentando il suo ritorno al paradiso con immagini che richiamano Gesù che ritorna al Padre nell'ascensione. Anche però altre persone vissute nella semplicità, praticando l'umiltà e la carità, come il paralitico Servolo; cf. *Dialoghi*, IV, 15, 4.

[242] Cf. *Ivi*, IV, 26, 1: «Infatti, vi sono anime dei giusti che non vengono subito accolte nel Regno dei cieli e per un po' sono trattenute in dimore lontane. Tale condanna ad una dilazione del premio, che cosa sta a significare se non che esse non avevano ancora pienamente raggiunto la perfetta giustizia? Tuttavia è di un'evidenza più chiara della luce che le anime dei giusti giunti a perfezione non appena escono dalla prigione di questa carne vengono accolte nella patria celeste». Anche in altri passaggi la concezione di una purificazione dai peccati successiva alla morte è chiaramente affermata: «Da questi passi della Scrittura risulta chiaramente che ogni uomo tale si presenta al giudizio quale esce da questo mondo. Tuttavia dobbiamo credere che prima del giudizio (universale) per certe colpe lievi vi sia un fuoco che purifica; infatti la Verità dice: *La bestemmia contro lo Spirito santo non gli sarà perdonata, né in questo secolo, né in quello futuro*. Questa affermazione lascia intendere che alcune colpe possono essere rimesse in questo secolo, altre in quello futuro» (*Ivi*, IV, 41, 3). Gregorio, tuttavia, insiste molto sul fatto che è in questa vita che bisogna fare quanto possibile per prepararsi a quella futura, altrimenti qualsiasi purificazione successiva è impossibile; cf. *Ivi*, IV, 42, 6: «Bisogna sapere, tuttavia, che nell'aldilà non sarà possibile nessuna purificazione dei propri peccati, anche se lievissimi, se, mentre si è quaggiù, già in anticipo non ci si sia resi degni di ottenerla compiendo opere buone».

[243] I passaggi raccolti nella nota precedente mostrano chiaramente quanto la dottrina del purgatorio si trovi qui chiaramente abbozzata, anche se non c'è ancora la concezione distinta di un luogo, o di uno stato, intermedio tra paradiso e inferno; cf. M.P. CICCARESE, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla «Passio Perpetuae» alla fine del IX sec.*, in B. LUISELLI - M. SIMONETTI (a cura), *Romanobarbarica 7. Contributi allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico*, Herder, Roma 1982-1983, 33-76.

[244] Cf. *Dialoghi*, IV, 57. Grazie all'influenza di Gregorio, il cui nome è tutt'oggi associato alla pratica delle 30 messe «gregoriane», la consuetudine dei suffragi attraverso la celebrazione eucaristica prese sempre più piede e importanza nella pietà popolare, ed ebbe notevoli conseguenze nell'organizzazione dei monasteri. Fu infatti necessario costruire più altari nelle chiese e ordinare un numero considerevole di monaci per la celebrazione delle messe. La pratica liturgica della celebrazione di varie messe ogni giorno si diffuse, per soddisfare le numerose richieste, tanto che alla fine del IX secolo si fissò il limite di sette celebrazioni consentite a ogni sacerdote nei giorni feriali, lasciando libertà per quelli festivi; cf. G. CREMASCOLI, *Escatologia*, 135.

1.8.2 La diversità di dimore in cielo

La più colorita descrizione dell'aldilà si ha nella visione di un soldato, la cui anima aveva abbandonato il corpo esanime e vi era poi ritornata. Vi si descrive il paradiso come un prato fiorito e profumato, con case splendenti di luce, di cui qualcuna costruita con mattoni d'oro[245]. L'inferno è invece rappresentato da un fiume di un fetore insopportabile dove sono immersi i dannati. I defunti sono sottoposti a *probatio* nel momento in cui devono attraversare un ponte sul fiume[246], dove angeli e demoni si contendono le loro anime[247]. Al diacono Pietro, che aveva chiesto spiegazioni, l'autore svela il significato simbolico della visione:

> Dall'aspetto delle cose, Pietro, possiamo giudicare l'importanza delle cause. Vide i giusti arrivare ai luoghi ameni attraverso un ponte, perché «molto stretta è la via che conduce alla vita» e vide scorrere al di sotto un fiume miasmatico perché qui in terra la putrida onda dei vizi della carne trascina ogni giorno sempre più giù nella bassezza morale.
>
> Che la nuvola puteolenta raggiungesse le dimore di alcuni, mentre non sfiorava neppure quelle di altri, dipende dal fatto che molti compiono tante opere buone, ma sono allettati dai piaceri della carne, di cui nei loro pensieri si dilettano. Ed è giusto che lì una nuvola di fetore opprima quelli che qui un fetore carnale diletta ancora […] invece quelli che si strappano completamente dal cuore ogni piacere della carne, è ovvio che le loro abitazioni non siano toccate dalla nuvola di fetore. E bisogna sottolineare che una sola cosa apparvero essere fetore e nuvola, perché

[245] Cf. *Dialoghi*, IV, 37, 8-9: «Al di là del ponte c'erano amenissimi prati e quelle verdi distese erbose erano punteggiate di fiori olezzanti. Vi si scorgevano gruppi di persone in abiti candidi, e da quei prati emanava un profumo così gradevole che la sua fragranza inebriava a sazietà tanto coloro che vi passavano quanto coloro che vi abitavano. Lì ognuno aveva la propria dimora e tutte erano risplendenti di una gran luce. Vi si stava costruendo una casa di straordinaria magnificenza; sembrava che la si edificasse con mattoni d'oro; non fu però possibile sapere di chi fosse. Lungo la riva di quel fiume sorgevano delle abitazioni; alcune erano raggiunte dal vapore fetido che saliva dalla corrente, altre invece non ne erano minimamente sfiorate».

[246] Cf. *Ivi*, IV, 37, 11: «Il ponte era teatro di questa prova-giudizio: ogni iniquo che tentasse di attraversarlo cadeva nel fiume tenebroso e puteolento. I giusti invece, ai quali nessuna colpa era di impedimento, con passo sicuro e spedito, attraverso il ponte, raggiungevano quei luoghi ameni».

[247] Cf. *Ivi*, IV, 37, 12: «Nel tentativo di attraversarlo gli scivolò un piede; rimase fuori dal ponte fino alla cintola, cominciò ad essere tirato per le cosce verso il basso da alcuni uomini dall'aspetto terrificante che si alzavano dal fiume mentre altri in candide vesti e bellissimi lo tiravano per le braccia verso l'alto. Mentre avveniva questa lotta tra gli spiriti buoni, che cercavano di portare Stefano verso l'alto, e quelli cattivi che volevano trascinarlo verso il basso, il soldato spettatore della scena tornò nel suo corpo e così non poté sapere come sia andata a finire per lui.

In quella drammatica contesa è, per così dire, significata la vita di Stefano; in lui infatti i peccati della carne contrastavano con la generosità delle elemosine. Il fatto che egli fosse tirato giù per le cosce verso il basso e per le braccia verso l'alto dimostra chiarissimamente che egli aveva amato fare delle elemosine, però non aveva saputo resistere risolutamente agli appetiti della carne che lo attiravano verso il basso. Cosa però abbia prevalso in quell'esame del giudice invisibile, resta oscuro sia per noi sia per colui che lo vide e fu richiamato in vita».

> il piacere carnale oscura la mente che contamina, sì da non lasciar vedere il chiarore della vera luce, ma soffre l'oscurità lassù a causa di ciò di cui quaggiù si diletta[248].

La visione è caratterizzata da un grande aspetto di continuità tra la vita presente e quella futura[249] anzitutto letterario, per l'utilizzazione di metafore tratte dall'esperienza umana, quali il fiume, il ponte, le case, l'odore. Esso è altresì simbolico: il fiume dell'inferno corre a ridosso dei prati del paradiso e addirittura il fetore dell'acqua invade anche alcune case del luogo di beatitudine, come in terra i vizi si mescolano alle virtù. La relativa spiegazione, di tipo morale[250], mette in evidenza che ogni dettaglio va interpretato alla luce del comportamento avuto in vita, le cui conseguenze sono determinanti per l'aldilà.

Al termine della visione viene aggiunto un particolare che sottolinea egregiamente la stretta corrispondenza tra i meriti ottenuti attraverso le opere di carità e la ricompensa che esse procurano in cielo: Gregorio, rispondendo alla perplessità di Pietro sull'utilizzo di mattoni d'oro per la costruzione di una casa, spiega che ciò ha solo un significato simbolico[251], da cui però si ricavano indicazioni precise:

> Prima, invero, ho dimenticato di dire un importante particolare. Il soldato che aveva visto tutto ciò raccontava che erano vecchi e giovani, fanciulle e ragazzi a portare i

---

[248] *Ivi*, IV, 38, 3-5.

[249] La continuità, seppur nella diversità, fa parte dell'impostazione generale di Gregorio, che trova il suo fondamento principale nel carattere reale della risurrezione. In questo si oppone alla tendenza spiritualizzante di tipo origenista, che egli aveva denunciato in una pubblica disputa contro il patriarca di Costantinopoli, quando vi si trovava come inviato papale; cf. *Moralia*, XIV, 58, 78: «Confessiamo che la nostra carne dopo la risurrezione sarà la stessa e diversa a un tempo: la stessa per natura e diversa per la gloria, la stessa nella sua verità e diversa nella sua potenza. Sarà dunque sottile, perché incorruttibile, sarà palpabile, perché non perderà l'essenza della sua vera natura».

[250] L'esegesi di papa Gregorio parte in genere dal significato storico, che proviene dalla lettera del testo, per individuare poi quello tipico o allegorico (che lui definisce «mistico»), che si applica a Cristo o alla Chiesa, per arrivare infine al senso morale. Spesso egli indugia sui due ultimi procedimenti con l'intento di illuminare, edificare e nutrire le coscienze e le anime dei fedeli; cf. C. DAGENS, *Introduzione*, in GREGORIO MAGNO*, Commento morale a Giobbe*, vol. 1, a cura di P. Siniscalco, Città Nuova, Roma 1992, 7-61, qui 27-28.

[251] Cf. *Ivi*, IV, 37, 15-16: «PIETRO. Bramerei sapere che cosa significhi il fatto che in quei luoghi ameni si vedeva costruire la casa di qualcuno con mattoni d'oro. È ben ridicolo credere che nell'altra vita si abbia ancora bisogno di tali metalli.

GREGORIO. E chi mai, se solo ha un minimo di buon senso potrebbe pensare così? In ogni modo, chiunque sia colui per il quale si stava edificando quella favolosa dimora, da ciò che laggiù si vede si comprende chiaramente quali siano le buone opere da lui compiute in questo mondo. Sarà la generosità delle sue elemosine a meritargli il premio della luce eterna; ecco perché si costruisce con l'oro la sua dimora nell'aldilà».

> mattoni d'oro per la costruzione della casa. Se ne deduce che coloro i quali in questo nostro mondo avevano beneficiato della sua compassionevole carità, nell'aldilà erano i costruttori della sua dimora[252].

Sebbene nei *Dialoghi* la parte narrativa sia indiscutibilmente preponderante rispetto a quella teoretica, ed il ricorso alla Bibbia molto ridotto, questo brano ci fa notare che le brevi spiegazioni dell'autore indirizzano il lettore alla corretta comprensione delle metafore, richiamando spesso, senza citarla espressamente, quella cultura biblica che faceva da sottofondo ai racconti. Infatti, le persone che portano mattoni d'oro per la costruzione del sontuoso edificio evocano chiaramente l'esortazione di Gesù: «Ebbene, io vi dico: Procuratevi amici con la disonesta ricchezza, perché, quand'essa verrà a mancare, vi accolgano nelle dimore eterne»[253].

Anche l'aspetto della diversità di ricompense e punizioni è fortemente sottolineato attraverso la non omogeneità delle costruzioni, di cui una si stava costruendo in oro. Lo stesso effetto è raggiunto con l'immagine del fetore, che invade le dimore dei salvati, che si erano contaminati, e non quelle dei giusti, completamente purificati. Si ha l'impressione che l'aspetto parenetico prevalga sulla ricerca della precisione teologica: è evidente la preoccupazione di sottolineare la gravità dei vizi e le loro conseguenze, persino in paradiso, tanto che le case che vi si trovano sono certo splendenti di luce (perché alla presenza di Dio) ma invase dal fetore infernale. Il risultato è una situazione che sembra un misto tra salvezza e purificazione, in quanto i salvati appaiono ancora in qualche modo gravati dal peso dei propri peccati. Probabilmente ciò si spiega con il desiderio del papa di fedeltà alla forma originaria delle visioni, che, raccontategli da testimoni giudicati credibili, tiene in grande considerazione. In altre pagine a carattere più teoretico, invece, il suo linguaggio diventa più preciso, affermando che una identica condizione di beatitudine e di gioia accomuna tutti coloro che si trovano in cielo, nonostante le diversità:

---

[252] *Ivi*. Un altro racconto che veicola un analogo messaggio è quello che un tale «*per revelationem vidit*», riguardante il calzolaio Deusdedit che ogni sabato portava in chiesa per i poveri quanto gli restava del ricavato della settimana, mentre intanto in cielo in cielo si preparava la sua dimora con costruttori che lavoravano solo di sabato; cf. *Ivi*, IV, 38, 1.

[253] Lc, 16,9; cf. Mt 6,19 e Lc 12,33.

> Presso il Padre le dimore sono molte e tuttavia i diversi lavoratori ricevono il medesimo denaro; perché ci sarà per tutti un'unica beatitudine colma di letizia, quantunque non appartenga a tutti la medesima sublimità di vita[254].

Seguiamo allora il suo discorso più speculativo che, frammentato, si trova soprattutto in vari passaggi dei *Moralia* (Commento morale a Giobbe)[255], per coglierne alcuni punti chiave che più interessano il nostro argomento.

In Gregorio troviamo ormai giunta a piena maturazione l'idea che nel momento del giudizio personale, quando le opere di ogni uomo sono valutate, la ricompensa assegnata è proporzionale alla santità di ciascuno. Per lui è la ragione stessa che ci guida a capire che i beati godranno in modo diverso della vita eterna; dal momento che le prove e le sofferenze *in via* non sono uguali per tutti, e su di esse si basano i meriti per i premi futuri. Ciò è confermato dalla considerazione che differenze esistono ugualmente in cielo tra gli angeli, come pure in inferno tra i dannati secondo la gravità dei loro peccati (entrambe differenze sono considerate come assodate)[256]. Sono principalmente le Scritture però che insegnano tale dottrina, e, conformemente alla tradizione ormai consolidata, è ancora Gv 14,2 che viene utilizzato come testo principale di appoggio:

> Siccome in questa vita c'è per noi distinzione di opere, in quella ci sarà senza dubbio distinzione di dignità: come qui uno supera l'altro nel merito, così lassù uno è superiore all'altro nel premio. In questo senso nel vangelo la Verità dice: *Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore*. Ma in quelle stesse dimore ci sarà per così dire una medesima concorde diversità di premi, perché tale è la forza che ci unisce in quella pace che quanto uno non riceve in sé, gioisce di averlo ricevuto nell'altro. Così quelli che non hanno egualmente lavorato nella vigna ricevono tutti egualmente un denaro[257].

---

[254] *Dialoghi*, IV, 36, 70.

[255] Gregorio aveva indirizzato i *Moralia* principalmente ai monaci, ai quali voleva indicare il cammino per una vita cristiana perfetta e capace di condurre alla contemplazione vera, ma anche ai pastori, per suggerire gli strumenti necessari alla loro predicazione, per l'edificazione del popolo cristiano. Il testo contiene dunque molte tematiche che interessano tutti gli aspetti della vita cristiana, una specie di *summa* con elementi di teologia, di spiritualità, di esegesi e di morale espressa in uno stile popolare alla portata di tutti; cf. P. SINISCALCO, *Moralia in Iob*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana*, 236-240. I *Moralia* vennero molto apprezzati e, tradotti anche nelle antiche lingue nazionali, si diffusero ampiamente in tutto il mondo cristiano, specialmente tra gli antichi popoli barbari; cf. C. DAGENS, *Introduzione*, 57-58.

[256] Cf. J.P. MCCLAIN, *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, CUA Press, Washington (D.C.) 1956, 121.

[257] *Moralia*, IV, 36, 70.

In questo passo anche l'autore, sulla scia di Agostino, combina l'affermazione giovannea sulle molte dimore con la parabola del medesimo denaro dato agli operai della vigna, sottolineando che la diversità di dignità non crea invidia o risentimento, ma è vissuta nella pace. Una sfumatura nuova però appare: tutti alla fine ricevono lo stesso salario non tanto come individui, ma in quanto comunità perfettamente unita nel vincolo di comunione: succede così che quello che a uno manca questi lo possiede in quelli che ce l'hanno. Viene suggerito che anche la gloria e la beatitudine personale non sono vissute in modo individualista, ma condivise con gli altri per la più grande gioia di tutti: chi più ha ricevuto come ricompensa più contribuisce alla gioia di chi è stato meno premiato[258]. Il denaro di paga dato a ogni operaio, della parabola, rappresenterebbe quindi la medesima gioia di cui tutti i beati godono. La diversità consisterebbe invece nella disparità di dignità o di gloria riservata agli uni e agli altri, in funzione dei loro meriti; essi si troverebbero quindi in situazioni diverse ma ugualmente ricolmi di gioia.

Un'altra caratteristica di Gregorio è di pensare che nella vita eterna i beati siano raggruppati per categorie, ovvero gruppi di persone che hanno in comune proprio il grado di merito acquisito in vita:

> Nel Vangelo, infatti, a proposito degli eletti, quella parola dice: *Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore*. Ora, se nell'eterna beatitudine non ci fosse diversità di retribuzione, vi sarebbe una sola dimora, non già molte. Parecchie, dunque sono le dimore in cui godono i beati distinti in categorie, all'interno delle quali si trovano associati coloro che hanno gli stessi meriti. Tuttavia, pur essendo distribuiti in molte dimore, tutti gli operai indistintamente ricevono un denaro; unica infatti è la beatitudine che lassù si gode, e non di meno differente è la qualità della retribuzione che viene data agli eletti in rapporto alla diversità delle loro opere[259].

L'intuizione che ispira questo testo risponde a una certa logica interna al discorso. Se infatti le dimore significano diversità di ricompense in proporzione delle opere,

[258] Gregorio, coerentemente con la sua impostazione, vede il paradiso come la perfezione di quella vita centrata sulla carità che già deve animare le relazioni tra i cristiani: essi fin d'ora devono sforzarsi di superare la tentazione dell'invidia e godere dei beni degli altri, come in cielo: «Chi vuol essere totalmente libero dalla peste dell'invidia, ami quella eredità che non diminuisce col crescere degli eredi, che è una sola per tutti e tutta intera per ciascuno, che si rivela tanto più ricca quanto più cresce la moltitudine dei partecipanti» (*Ivi*, I, 5, 86).

[259] *Dialoghi*, IV, 36, 13. L'idea che i beati saranno divisi in gruppi secondo i loro meriti è illustrata anche dall'*exemplum* di due uomini devoti, Giovanni e Orso, che si conobbero al momento del loro transito a miglior vita perché, avendo avuto un identico bagaglio di meriti, furono destinati a morire nello stesso giorno e a ritrovarsi insieme nella stessa dimora del cielo; cf. *Ivi*, IV, 36, 6. Anche *Ivi*, IV, 36, 1.

come tanti Padri hanno pensato, allora, o ogni dimora è strettamente personale, oppure ospita un certo numero di eletti, nel qual caso non avrebbe senso che fossero di gradi meritori non omogenei[260]. Se invece tutti i beati dovessero ricevere la stessa ricompensa sarebbero insieme in un'unica dimora, ma siccome la Parola ne menziona molte, vuol dire che ogn'una di esse deve ospitare suddivisioni di beati di ugual merito. Tuttavia viene da chiedersi: se la loro beatitudine è detta essere «unica», che senso ha separarli in gruppi distinti? In cosa consiste la differenza nella «qualità della retribuzione»?

Un altro testo tratto dalle *Omelie su Ezechiele* ritorna sullo stesso argomento in modo simile, ma senza sciogliere del tutto il nodo di come conciliare la comune condizione di gioia con la diversità di ricompensa:

> Presso il Padre vi sono molti posti, perché in quella vita di beatitudine, non diversa, ciascuno riceve il posto secondo il diverso merito; ma non avverte gli svantaggi della diversità, perché quanto riceve gli basta[261].

Questo passo ci offre un ulteriore elemento per comprendere il pensiero dell'autore: dal punto di vista oggettivo vi sono delle differenze reali nelle condizioni di beatitudine degli eletti, che sono proporzionali ai loro meriti, ma a livello soggettivo ciò non si traduce in una disparità di gioia, perché ciascuno è pienamente soddisfatto con quanto ha ricevuto. Si può quindi inferire che ognuno è lieto di essere ricompensato con giustizia secondo il merito delle sue opere, anche se sa che altri hanno ricevuto di più[262].

In cosa consiste la ricompensa eterna? Per Gregorio è chiaro chi si tratta della visione di Dio[263], molto più di quanto non lo fosse per Giovanni Crisostomo

[260] Questo modo di ragionare sulla Scrittura sarebbe molto problematico ai nostri giorni, ma in sintonia con il modo di argomentare dell'epoca.

[261] *Moralia*, XXXV, 19, 46.

[262] Per Gregorio i beati hanno una profonda conoscenza del cuore degli altri eletti, perché, conoscendo Dio, in lui conoscono tantissime altre cose; cf. *Dialoghi*, IV, 34, 5.

[263] Per Gregorio la visione di Dio è l'essenza della beatitudine celeste, che si raggiunge per gli eletti immediatamente alla morte, ma che sarà ancor più piena con la risurrezione dei corpi. Egli usa spesso i termini *visio* e *contemplatio* in maniera interscambievole, intendendo ogni forma di sguardo attento rivolto a Dio in questa vita o in quella futura. Ciò nonostante egli distingue chiaramente tra visioni/contemplazioni imperfette che si possono godere *hic*, *in via* e quella finale *ibi* dei beati; cf. B. MCGINN, *Visioni*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana*, 370-372; K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, *vol.* 1, 190-191.

e la tradizione orientale, che egli critica[264]; ma essa rimane sempre imperfetta, persino per gli angeli. Delle creature angeliche la Scrittura afferma due cose in apparente contraddizione: da una parte, che desiderano contemplare Dio[265], mentre, dall'altra, Gesù dice: «I loro angeli nei cieli contemplano incessantemente il volto del Padre mio che è nei cieli»[266]. Il papa scioglie questa aporia ammettendo che angeli e uomini vedono il Creatore, ma questi rimane pur sempre trascendente e non si lascia afferrare dalle creature[267]. Vi è perciò una dialettica tra il vedere Dio e la persistenza del desiderio di contemplarlo più profondamente[268]. La contemplazione di Dio è quindi un processo dinamico, nel quale desiderio e sazietà si alimentano a vicenda, e conducono ad una comunione sempre più appagante con l'Eterno. Una tale concezione lascia spazio per una grande varietà di situazioni nel rapporto con Dio, infatti non si tratta semplicemente di vederlo o meno, ma entrano in gioco la modalità e la gradualità della visione. Così Gregorio può affermare che la luce divina brilla ugualmente per tutti gli eletti[269], ma viene percepita con intensità differenti, perché già in vita la si era ricercata con intensità diverse:

> Sono invece illuminati dalla luce dei viventi coloro che, disprezzando la luce temporale, ricorrono allo splendore dell'interiore illuminazione, per vivere là dove, percependola, vedono la vera luce […] Sono dunque illuminati da questa luce dei

[264] Gregorio critica espressamente la concezione degli orientali che ritiene basata su un'infondata distinzione tra la natura di Dio e la sua luce: «Alcuni hanno affermato che anche in quella patria beata si può bensì contemplare Dio nel suo splendore, ma non nella sua natura. Però li ha tratti in inganno una ricerca piuttosto superficiale. Infatti in quella semplice e incommensurabile essenza non è una cosa lo splendore e un'altra la natura, ma la sua stessa natura è il suo splendore e viceversa» (*Moralia*, XVIII, 54, 90). Dio sarà quindi conosciuto *sicuti est*, ossia nella sua essenza, anche se non sarà compreso in modo pieno e perfetto; cf. A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. II, 444-445. Comunque l'intento di papa Gregorio era più rivolto alle implicazioni parenetiche che non a quelle prettamente teoretiche del tema della visione di Dio; cf. G. CREMASCOLI, *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Pàtron, Bologna 1979, 128-129.

[265] 1 Pt 1,12.

[266] Mt 18,10.

[267] Sembra quasi certo che Gregorio abbia letto gli scritti dello Pseudo-Dionigi, ed è probabile che da questi abbia tratto ispirazione per il tema della trascendenza divina; cf. C. DAGENS, *Introduzione*, 47.

[268] Cf. *Moralia*, XVII, 54, 91: «E così non c'è ansietà nel desiderio e, desiderando, si saziano; ma la sazietà non genera noia, perché, saziati, desiderano sempre. Perciò il loro desiderio non li affatica perché la sazietà stimola il desiderio, e la sazietà non conosce noia perché la sazietà, a sua volta, è continuamente accesa dal desiderio. E certo così saremo noi […] Dunque noi vedremo Dio, ed egli sarà premio della nostra fatica: così che dopo le tenebre della nostra condizione mortale noi saremo sempre nella gioia della sua luce, alla quale saremo pervenuti».

[269] Cf. *Dialoghi*, IV, 34, 5: «Dal momento che lassù tutti vedono Dio nella medesima luce di cui tutti godono, che cosa mai i beati potrebbero ignorare quando conoscono Colui che tutto conosce?».

viventi, la quale allora tanto più chiaramente vedranno, quanto più puri vivono ora rivolti verso di essa[270].

Possiamo riassumere e ricomporre i vari elementi fin qui emersi, sul rapporto tra uguaglianza della beatitudine e diversità della condizione degli eletti, affermando che la visione di Dio è quel denaro che è accordato a tutti gli operai e che riempie ciascuno con la perfezione della gioia, indipendentemente dalla qualità e quantità delle opere: tutti sono ugualmente nella letizia perché contemplano Dio. Quanto alla misura di luce, di conoscenza o di felicità, che ognuno è oggettivamente capace di ricevere, essa è determinata dai meriti personali acquisiti, nella sopportazione paziente delle sofferenze, nelle opere di misericordia e nella vita consacrata alla contemplazione: qualcuno contemplerà il volto divino in modo più luminoso e penetrante di altri, ma sempre di quel volto si tratterà[271].

Gregorio Magno è un testimone di un considerevole cambiamento di orizzonti in ambito escatologico, perché con lui scomparve l'idea che solo i martiri entrerebbero nella gloria al momento stesso della morte, mentre gli altri rimarrebbero in uno stato di condizione provvisoria in attesa della *parusia*. Ormai la dottrina del giudizio particolare, immediatamente al momento della morte, si era affermata[272]. Anche l'idea del privilegio della verginità viene inserito in quello più ampio del merito di tutti i cristiani. La prova ne è che negli *exempla* troviamo vari casi di ecclesiastici e monaci puniti col fuoco dell'inferno per le infedeltà al loro stato. Inoltre sono ora i predicatori che incarnano l'ideale più alto di vita cristiana, perché all'ascesa personale uniscono l'impegno per l'edificazione dei fedeli, in una sintesi di vita attiva e contemplativa. Lo vediamo illustrato bene in un commento ad un passo del profeta Ezechiele che, nella visione del tempio futuro,

[270] *Moralia*, XXXIV, 12, 35.
[271] Cf. J.P. MCCLAIN, *The Doctrine of Heaven*, 132. La concezione di un'unica beatitudine in paradiso che è ricevuta però in modi diversi proporzionalmente ai meriti trova il suo parallelo in quella dell'inferno, in cui lo stesso fuoco è sentito bruciare in maniere differenti a seconda della gravità dei peccati: «È un po' come avviene in questo mondo per il sole: molti stanno sotto lo stesso sole, eppure non tutti ne sentono l'ardore nel medesimo modo; infatti, uno prova più caldo e l'altro meno. La stessa cosa accade laggiù: unico è il fuoco, ma i modi di bruciare in esso differiscono d'intensità. Ciò che qui è dovuto alla diversità degli organismi, là è conseguenza della diversità dei peccati. Pertanto i peccatori stanno in un unico fuoco, ma ognuno brucia in modo differente» (*Dialoghi*, IV, 45, 2).
[272] Cf. G. CREMASCOLI, *Escatologia*, 135.

dice: «Le camere nuziali della porta che dà sulla via orientale, erano tre da una parte e tre dall'altra, tutt'e tre della stessa misura»[273]. Nell'interpretazione gregoriana le camere nuziali simboleggiano «i cuori di quelli che ardono di amore di Dio» e rappresentano tre categorie di fedeli: i predicatori, i continenti e gli sposati buoni[274]. Tra di essi sono i predicatori quelli che coprono la posizione più elevata, seguiti dai continenti e poi dai coniugati, eppure il passo citato afferma che essi sono della stessa misura, quindi così viene spiegata l'apparente contraddizione:

> I predicatori poi non solo si astengono dalle colpe ma trattengono anche gli altri, li guidano alla fede, li addestrano nell'impegno di una condotta degna. Com'è possibile dunque che siano di una stessa grandezza quelli che per il loro genere di vita sono diversi? Ma tutt'e tre sono della stessa grandezza, perché sebbene siano molto diversi per i loro meriti, tuttavia non sono lontani nella fede verso cui tendono […] sebbene non sia eguale per tutti il grado nella ricompensa finale, sarà eguale per tutti la vita beata[275].

Non viene quindi negato che nella Chiesa vi siano stati di vita che, dal punto di vista dei consigli evangelici, si propongono obiettivi più elevati rispetto ad altri, ma ciò viene inserito nella comune prospettiva cristiana del vivere pienamente la propria fede e sotto l'ammonizione generale, che accompagna l'insieme degli scritti gregoriani, del portare frutti di santità.

La notorietà di Gregorio Magno fu molto grande durante tutto il Medioevo in tutta la chiesa latina, toccando anche quella greca, e non cessò di crescere. Probabilmente fu solo con il periodo delle riforme, nel XVI secolo che Agostino lo distanziò definitivamente[276]. Non va quindi sottovalutato il suo apporto alla concezione escatologica occidentale. Possiamo concludere con la sintesi di Dagens sul suo contributo: «L'escatologismo gregoriano è da considerarsi nel suo insieme e, così com'è, talora sereno e molto spiritualizzato, talora angosciato e

[273] Ez 40,10.
[274] Cf. GREGORIO MAGNO, *Omelie su* Ezechiele, II, 4, 5.
[275] *Ivi*, II, 4, 6. Nel libro II, un uomo guida il profeta indicandogli i particolari dell'edificio sul monte: l'altissimo monte è Cristo e l'edificio è la Chiesa, la quale vive di vita attiva e contemplativa.
[276] Cf. B. JUDIC, *Fortuna della figura di Gregorio Magno*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana*, 145-149.

influenzato dalle tribolazioni del momento, esso ha penetrato tutta la sua opera e profondamente segnato la mentalità dei cristiani dell'Alto Medioevo»[277].

Con questo papa la teologia latina dei novissimi raggiunge uno stadio di elaborazione in cui vari elementi della tradizione si consolidano. La riflessione ha preso ormai una direzione che si allontana da quella greca e mouve verso la costituzione di un sistema omogeneo. Un secolo più tardi Giuliano di Toledo comporrà il *Prognosticum futuri* saeculi, un trattato in tre volumi dedicato esclusivamente a tematiche di tipo escatologico, che viene considerato «la 'prima' opera veramente *sistematica* di escatologia cristiana»[278]. Vi si ritrovano molti degli argomenti di Gregorio e di Agostino[279]. Tra di essi quello dei diversi gradi di onore e di gloria dei beati, che però non fa che ripetere quanto già detto dal vescovo di Ippona (una citazione tratta dalla *Città di Dio*, senza ulteriori commenti)[280]. L'influsso del *Prognosticum* sulla teologia medievale sarà notevole, così che nella chiesa latina, lungo tutto il resto del primo millennio, non vi saranno novità sostanziali sul tema della condizione dei beati in cielo. Sarà la Scolastica che, con una nuova metodologia, procederà a una rielaborazione sistematica dei contenuti della patristica. Non potendo esaminare i contributi dei suoi vari esponenti, concentriamo la nostra attenzione su quello di un suo illustre rappresentante: Tommaso d'Aquino.

1.9 Tommaso d'Aquino

Al centro dell'impianto teologico di Tommaso d'Aquino c'è Dio, da cui tutto deriva (*exitus*) e a cui tutto fa ritorno (*reditus*). Egli è concepito come la *causa prima* e il *finis ultimus* di tutta la creazione colui che accorda la vita all'universo secondo diversi ordini: della natura, della grazia e della gloria. La vita nella grazia

[277] C. DAGENS, *La fin des temps et l'Église selon S. Grégoire le grand*, «Recherches de Sciences Religieuses» 58 (1970), 273-288, qui 287-288.
[278] S. NUNNARI, *Prefazione*, in GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*, intr., tr. e note a cura di T. Stancati, EDI, Napoli 2012, 5.
[279] Cf. L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo*, 389.
[280] Cf. GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi*, III, 58 (con citazione di AGOSTINO, *La città di Dio*, 22, 30. 2)

è la compiutezza di quella naturale e l'inizio di quella eterna, che a sua volta è la perfezione massima a cui tutto tende. Per comprendere dunque la condizione nella gloria occorre rivolgersi al datore della vita, perché l'uomo è creato per raggiungere il suo fine ultimo, Dio, e condividerne la beatitudine[281].

Tommaso nel 1252, come era consuetudine, iniziò la sua carriera di insegnamento a Parigi con un Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo[282], in cui approfondì e chiarì molti argomenti, andando ben al di là del testo di quel maestro[283]. È questo scritto che ci offre l'analisi più dettagliata della sua concezione dei novissimi, in quanto egli non riuscì a completare l'ultima parte della *Summa Theologiae*[284] che doveva trattare anche di questa tematica[285]. Pure nella *Somma contro i Gentili*[286] egli ritornò sull'argomento, sebbene in modo più conciso. Sono quindi queste due opere che principalmente ci guideranno nella ricerca del suo pensiero.

Nella teologia del Dottore Angelico il concetto di visione di Dio gioca un ruolo capitale: essa è il fine ultimo delle creature razionali in quanto appaga il loro fondamentale desiderio di Dio[287]. Nei suoi scritti convergono due filoni della tradizione: quello di matrice filosofica della *felicitas*, quale coronamento del cammino umano di ascesa, cristianamente riletto come *beatitudo*, e quello biblico e tradizionale della *visio Dei*, che sottolinea piuttosto la necessità della grazia.

---

[281] Cf. C. LEGET, *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation Between Life on Earth and «life» After Death*, Thomas Instituut Utrecht – Peeters, Leuven 1997, 61-63.

[282] TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, vol. 10, a cura della redaz. ESD, ESD, Bologna 2002 (in seguito indicato con *Super Sent.*).

[283] Cf. J.-P. TORRELL, *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso,* ESD, Bologna 2006; tit. orig: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, Éd. universitaire Fribourg - Cerf, Fribourg – Paris 2002², 64-75.

[284] TOMMASO D'AQUINO, *La somma teologica*, *a cura della redaz. ESD*, voll. 1 e 2, ESD, Bologna 1996 (in seguito indicato con *STh*).

[285] Com'è noto la *Summa theologiae* fu interrotta dalla morte prematura di Tommaso e completata con il *Supplementum* da altri, probabilmente uno o alcuni dei suoi discepoli, principalmente sulla base del suo *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo*.

[286] TOMMASO D'AQUINO, *Somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, voll. 2 e 3, ESD, Bologna 2001 (in seguito indicato *SCG*).

[287] Tommaso ritorna in molte occasioni sul tema della visione beatifica, avendo cura di esaminare e di risolvere tutte le possibili obiezioni e difficoltà che esso comporta. Una semplice consultazione statistica dell'*Index thomisticus*, mette in rilievo che il termine *viso appare 3465* volte nell'insieme dei suoi scritti, mentre il verbo *videre* vi si trova coniugato 42281 volte; cf. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In Ioannem à la lumière de ses sources augustiniennes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2001, 34-35.

Riguardo alla formazione di quest'ultimo, la letteratura specialistica distingue due paradigmi: uno di tipo marcatamente conoscitivo e proveniente dalla filosofia greca e un altro più allegorico, che trova il suo rappresentante principale in Agostino, con la sua teoria dell'illuminazione. Nella teologia latina quest'ultimo divenne dominante, ma con Alberto Magno e Tommaso si assisterebbe alla reintroduzione di un paradigma più marcatamente conoscitivo, caratterizzato da un lento ma progressivo distacco dalla gnoseologia neoplatonica e agostiniana, che si erano affermate attraverso la mediazione di Avicenna. Quest'ultima individuava in ogni atto conoscitivo un intervento diretto dell'intelletto divino[288]. Sebbene l'Aquinate si mostri sempre molto attento a sottolineare la sua adesione reverenziale a quello che egli reputa il pensiero del dottore di Ippona, spesso citandolo alla lettera, ciò non gli impedisce di rifarsi a strumenti della noetica aristotelica che lo portano a conseguenze divergenti dalla prospettiva agostiniana[289].

Tommaso distingue accuratamente la conoscenza di Dio che si ha *in via*[290] da quella che si avrà *in patria*[291]. Inoltre anziché introdurre delle distinzioni reali in Dio tra ciò che è conoscibile e ciò che rimane avvolto nella trascendenza, come avverrà in oriente con il palamismo, sposta il problema a livello del soggetto

[288] Cf. A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Ed. Pontificia università Gregoriana, Roma 2003, 211-212. L'impostazione di Avicenna venne messa in discussione dall'Averroismo, che rivendicava una certa autosufficienza conoscitiva dell'uomo; cf. *ivi*, 345-349.

[289] Spesso Tommaso usa citazioni di Agostino estratte dal loro contesto redazionale, di cui egli non ha una buona conoscenza. Il vescovo di Ippona affronta il tema della visione divina da un punto di vista diverso di quello di Tommaso. Quest'ultimo ad esempio esclude categoricamente la possibilità della visione di Dio *in via*, mentre il primo ha una posizione molto più articolata al riguardo, conformemente alla sua impostazione che risente maggiormente degli influssi neoplatonici. Le divergenze reali tra i due dottori non sono comunque tali da rompere la sostanziale unità del loro pensiero che, essendo profondamente centrato sulla Scrittura e sulla tradizione cristiana, si ritrova concorde nei sui elementi essenziali; cf. P.-Y. MAILLARD, *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin*, 289-292.

[290] Gli autori medievali concepivano spesso la vita come un viaggio terreno di ritorno (*in via*) verso la dimora celeste dove si gode della beatitudine (*in patria*); cf. ALBERTO MAGNO, *Tenebra luminosissima*, 35, nota 110.

[291] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De ueritate*, q. 8, a. 1, ad 8. Testo in: ID, *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005. Alberto Magno era stato meno chiaro nelle sue distinzioni, ammettendo che si possa avere una certa conoscenza di Dio nel suo essere o essenza così come è (*ut est*) senza che si verifichi una conoscenza del suo *quid est*. Bonaventura, dal canto suo, riteneva che fosse possibile già in terra una certa visione del *quid est*. Tommaso non seguì né l'uno né l'altro, sostenendo che conoscere il *quid est* di una cosa è identico al conoscerne l'essenza, e ciò è impossibile in vita; cf. J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes. Études revues et augmentées*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2000, 181.

conoscente, determinandone i limiti e le condizioni nell'atto della visione[292]. In tal modo si pone in continuità, ma con maggior vigore, con quanto già affermato da Agostino e da Gregorio Magno: la visione porta sull'essenza di Dio, ma non arriva mai ad una sua comprensione del tipo di quella che egli ha di se stesso[293].

Due prospettive diverse e due cammini complementari conducono alla visione beatifica: da una parte, essa è la risposta al desiderio umano del suo fine, in vita sempre inappagato, che trova la sua soddisfazione solo nella vita eterna; dall'altra, è dono di grazia che supera il divario incolmabile che esiste tra il creatore e la creatura, perché nessuna sostanza creata può arrivare a vedere Dio con le proprie capacità[294]. Quindi, per un verso la visione è al vertice di un cammino naturale guidato dalla divina provvidenza, che dirige tutti gli enti verso il loro fine ultimo, per un altro essa è dono ricevuto in modo completamente gratuito, possibile solo grazie ad una elevazione della natura umana verso qualcosa che la supera totalmente[295].

---

[292] La preoccupazione di Tommaso di porre delle restrizioni a livello delle possibilità conoscitive del soggetto trova il suo parallelo anche nella tradizione orientale che però, soprattutto con Gregorio Palamas, approda a una soluzione differente, sviluppando l'idea della possibilità di una conoscenza reale di Dio attraverso le sue energie, mentre è impossibile sia agli uomini che agli angeli la percezione della sua essenza; cf. V. LOSSKY, *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Il mulino, Bologna 1967; tit. orig: *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Montaigne, Paris 1944; *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, Paris - Neuchatel (Suisse) 1962, 247-258.

[293] Cf. *SCG*, III, 55: «Ora, il principio della conoscenza di Dio è la luce [soprannaturale] di cui abbiamo parlato: poiché da essa l'intelletto creato viene elevato alla visione dell'essenza divina. Perciò la vastità della visione di Dio è misurata dalla virtù della luce suddetta. Ora, codesta luce è ben lontana per efficacia dallo splendore dell'intelletto divino. Quindi è impossibile che con essa l'essenza divina venga veduta così perfettamente, come la vede l'intelletto divino […] Perciò è impossibile che un intelletto creato veda l'essenza divina perfettamente in tutta la sua visibilità. Ora, ciò che da una intelligenza è *compreso* viene conosciuto perfettamente in tutta la sua conoscibilità».

[294] Le espressioni usate da Tommaso in vari contesti, in cui egli evidenzia maggiormente l'aspetto della visione di Dio, ora come appagamento del desiderio naturale ora come dono di grazia, hanno dato luogo ad accese discussioni tra gli studiosi tomisti sulla distinzione tra naturale e soprannaturale. Nella *Summa contra Gentiles*, contrariamente a quanto fa in altre esposizioni dottrinali, Tommaso distingue tra le verità accessibili alla ragione naturale, di cui tratta nei primi tre libri, e quelle che la superano, di cui parla nel quarto. Il fatto che l'argomento della visione di Dio sia inserito nel terzo libro starebbe ad indicare, secondo alcuni, che questa è da lui ritenuta una verità accessibile alla ragione naturale; cf L.F. LADARIA, *Destino dell'uomo*, 361-417.

[295] Cf. A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso*, 261-265. La *visio* ha per Tommaso un'importanza paradigmatica della sinergia tra creatura e creatore, natura e grazia, perché rappresenta il punto massimo della conoscenza e del cammino umano, in cui l'uomo arriva ad essere veramente se stesso; ma ciò si realizza in una modalità di unione a Dio in cui egli riceve tutto da lui; cf. *Ivi*, 351-357.

Nel *Commento alle Sentenze* l'autore insiste sulla diversità di condizione dei beati in cielo dividendo la sua argomentazione in due parti separate: prima tratta della differenza di beatitudine e poi della differenza di visione. Il primo tema si trova come argomento secondario di un articolo volto ad affermare che la beatitudine dei santi dopo il giudizio finale sarà maggiore di prima (opinione che si trova ribaltata nella *Summa Theologiae*)[296]. Il secondo fa parte della questione successiva, sulla visione di Dio, il cui articolo quarto è specificatamente dedicato a stabilire se tra i beati, che vedono l'essenza divina, alcuni la vedano più perfettamente di altri[297]. Così impostata la trattazione dà l'impressione di una certa ripetitività, ma ha il merito di esporre chiaramente il pensiero di Tommaso: in cielo tra i beati ci sarà differenza sia di beatitudine, con alcuni che saranno più felici di altri, sia di visione, con differenze nel modo di contemplare Dio e di partecipare alla sua vita. Ora, anziché ripercorrere passo dopo passo la lunga ed elaborata argomentazione di Tommaso, cerchiamo di coglierne gli assi portanti.

1.9.1 Diversità nella visione di Dio

Il punto centrale è l'affermazione chiara, presente nei primi trattati come in quelli della maturità, che i giusti in cielo godono della visione dell'essenza divina: è questa prerogativa la base, il centro e la condizione della loro beatitudine nella

[296] Cf. *Super Sent*., IV, d. 49, q. 1, a. 4, s. c. 1-2: «MA AL CONTRARIO, sul testo: "Vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati", la Glossa dice: "Attualmente le anime dei santi stanno sotto, cioè in una dignità inferiore a quella che avranno in futuro". Quindi dopo il giudizio la loro beatitudine sarà più grande. Inoltre, come ai buoni viene data la beatitudine in premio, così anche ai cattivi la miseria. Ora, la miseria dei cattivi dopo la riassunzione del corpo sarà maggiore che prima: poiché saranno puniti non solo nel corpo, ma anche nell'anima. Quindi anche la beatitudine dei santi sarà maggiore dopo la risurrezione del corpo che prima». Nella *Summa Theologiae* Tommaso sembra aver cambiato opinione, ma senza dichiararlo esplicitamente; cf. *STh* I-II, q. 4, a. 5, ad 5: «Quindi con la riassunzione dei corpi la beatitudine non crescerà in intensità, ma in estensione». Il supplementum segue in questo punto il *Commento alle Sentenze*. Questa discordanza fu notata già alcuni anni dopo la morte dell'autore. Vari studiosi hanno avanzato l'ipotesi che il testo della *Summa*: *non intensive sed extensive* sia frutto di un errore di copiatura. L'originale avrebbe dovuto essere invece: *non solum intensive sed etiam extensive*. La maggioranza ritiene comunque che il cambio di tesi sia più probabile, perché il rifiuto di un aumento intensivo è perfettamente in linea con il pensiero maturo dell'autore, secondo cui la beatitudine partecipa all'eternità di Dio ed è quindi immutabile, essendo «un atto unico e sempiterno» (*STh*, I-II, q. 3, a. 2, ad 4); cf. C. LEGET, *Living with God*, 273-274.

[297] Cf. *Super Sent*., IV, d. 49, q. 2, a. 4.

vita eterna[298]. Una tale presa di posizione era in linea con la prospettiva occidentale, mentre si discostava chiaramente da quella greca. Quest'ultima era già stata implicitamente condannata a Parigi nel 1241[299], come vedremo in seguito, con il rigetto della tesi di coloro che affermavano l'impossibilità, sia da parte degli uomini che degli angeli, di conoscere l'essenza di Dio.

Una volta affermata tale verità fondamentale, gran parte della rimanente argomentazione è volta a precisarne il senso e a delimitarne l'estensione, onde evitare fraintendimenti e mantenere la dovuta distanza tra il creatore e la creatura; infatti la contemplazione dell'essenza divina è dono della grazia che, pur superando le possibilità della natura umana, non si realizza tuttavia in maniera esaustiva o completa. Prova ne è che all'interno di essa sono possibili vari gradi di comprensione.

La visione beatifica non può essere simile a nessun'altra attività conoscitiva umana, perché non può venire mediata da alcuna *species* (immagine creata che nell'intelletto umano rappresenti la sostanza divina), essa avviene invece attraverso il *lumen gloriae*:

> Perché l'intelletto veda Dio per essenza è necessario che l'essenza divina si unisca al nostro intelletto in un certo qual modo come forma intellegibile. Ora, la forma non si congiunge al perfettibile se non quando il perfettibile ha le disposizioni con cui è reso ricettivo di tale forma […] Per cui è necessario, affinché l'intelletto si unisca all'essenza divina nel modo predetto, che ci sia in esso qualcosa a modo di

[298] Cf. Nel *Commento alle Sentenze*, un articolo lungo e dettagliato è dedicato alla visione dell'essenza di Dio; cf: *Ivi,* IV, d. 49, q. 2, a. 1. Di esso riportiamo solo un piccolo stralcio che mostra la continuità con Gregorio Magno e la consapevole divergenza dalla prospettiva orientale: «Inoltre, nel commentare le parole: "Nessun uomo può vedermi e restare vivo", S. Gregorio respinge l'opinione di quanti affermavano che nella regione della beatitudine sarà possibile vedere Dio nella sua chiarezza, ma non nella sua natura, poiché la sua chiarezza non è altro che la sua natura. Ma la natura di Dio è la sua essenza. Quindi egli sarà visto per essenza» (*Ivi*, IV, d. 49, q. 2, a. 1, s. c. 5). Nella stessa direzione anche *STh*, I, q. 12, a. 1: «Siccome l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella sua più alta operazione, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato non può in nessun modo conoscere l'essenza di Dio, una delle due: o mai raggiungerà la beatitudine, o essa consisterà in altra cosa diversa da Dio. E questo è contro la fede. Ed invero, l'ultima perfezione della creatura ragionevole si trova in Colui che è il principio del suo essere, giacché ogni cosa in tanto è perfetta in quanto raggiunge il suo principio. - Parimenti, (tale sentenza) sconfina anche dalla ragione, perché nell'uomo è naturale il desiderio, quando vede un effetto, di conoscerne la causa: di qui il sorgere dell'ammirazione negli uomini. Se dunque l'intelligenza della creatura ragionevole non potesse giungere alla Causa suprema delle cose, in essa rimarrebbe vano il desiderio naturale. Quindi bisogna assolutamente ammettere che i beati vedono l'essenza di Dio».

[299] Tommaso in diverse occasioni fece riferimento a quella condanna e conseguentemente diede un grandissimo spazio al tema della visione dell'essenza divina nei suoi scritti; cf. C. RUINI, *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*, Università Gregoriana Ed., Roma 1971, 280-283

> disposizione che lo prepari alla predetta unione: e questo è il lume con cui l'intelletto è perfezionato a vedere Dio attraverso l'essenza divina […]
>
> Quindi la disposizione ultima all'unione dell'intelletto con tale essenza supera ogni facoltà della natura: per cui non può essere naturale, ma sopra la natura, e questa disposizione è il lume di gloria, di cui si legge: «Nella tua luce vedremo la luce»[300].

Siccome l'oggetto della visione beatifica è sproporzionato alla limitatezza del conoscente, occorre che Dio stesso si doni, per essere conosciuto attraverso di sé: l'essenza divina deve prendere il posto di quella che, nella teoria della conoscenza tomista, è la *species* (l'immagine mentale) dell'oggetto conosciuto, per diventare essa stessa il mezzo che permette all'uomo di conoscerla, ossia la forma intellegibile con la quale avviene la sua conoscenza. In parole più semplici potremmo dire che non si tratta di un processo cognitivo normale in cui la mente umana è all'opera, ma uno in cui ciò che Dio vuol farci conoscere di sé ce lo dona per infusione, rendendolo presente in noi in un modo che supera le nostre possibilità cognitive. Tuttavia egli ci prepara a ricevere tale dono creando in noi delle disposizioni intellettive appropriate, a cui viene dato il nome di lume di gloria. Mentre per l'agostinismo l'intelletto umano è naturalmente dotato di una capacità conoscitiva adeguata alla percezione della visione beatifica, nell'impianto tomista essa è possibile solo in quanto dono di Dio, che deve elevarlo al di sopra delle sue potenzialità naturali. Questa concezione va ben oltre quella di Pietro Lombardo[301], di cui è un commento, e può apparire eccessivamente complicata.

---

[300] *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 6, sol. La stessa idea è ripresa anche nella *SCG*, III, 51, in cui si precisa più chiaramente che l'essenza divina stessa prende il posto della specie creata nel processo conoscitivo dell'essenza di Dio: «Da quanto abbiamo detto appare già a sufficienza quale debba essere il modo di questa visione. Infatti sopra [c. 49] noi abbiamo spiegato che l'essenza divina non può essere veduta da un'intelligenza mediante una specie creata. Perciò, posto che si veda l'essenza di Dio, bisogna che l'intelletto la veda mediante la stessa essenza divina: cosicché in codesta visione l'essenza divina è insieme l'oggetto veduto e il mezzo con cui si vede».

[301] Per comprendere l'apporto specifico di Tommaso è utile un confronto col testo di Pietro Lombardo che egli stava commentando, e che era diventato il testo di base dell'insegnamento nelle università. Esso ci permette di cogliere sia la sintesi operata dal Lombardo del pensiero occidentale, sia poi la maggiore elaborazione che esso riceve dall'Aquinate. Pietro spiegava molto chiaramente e altrettanto semplicemente la diversità di visione beatifica con l'affermare che è paragonabile alla differenza tra il vedere da vicino o da lontano il medesimo oggetto, implicando che alcuni beati siano in cielo fisicamente più prossimi a Dio; cf. PIETRO LOMBARDO, *Libro delle Sentenze*, IV, dist. 49, 1: «Col nome di danaro si intende qualcosa di comune a tutti gli eletti, cioè la vita eterna, Dio stesso, di cui tutti godranno, ma in grado diverso: infatti come ci sarà un diverso splendore dei corpi, così anche una differente gloria delle anime. Infatti differiscono nello splendore della mente e del corpo una stella dall'altra, cioè un eletto dall'altro. Alcuni infatti contempleranno il volto di Dio più da vicino e più chiaramente degli altri; e la stessa differenza nella

In essa, infatti, l'essenza divina non solo è al tempo stesso l'oggetto della visione e il mezzo con cui questa avviene, ma ha pure necessità di un ulteriore mezzo, il *lumen gloriae*, per adattarsi all'intelletto umano. In realtà ciò avviene perché la sostanza divina, per il suo carattere di semplicità, si dona completamente e non a «porzioni», ma è invece ricevuta parzialmente a causa delle disposizioni soggettive, elevate dal lume di gloria. È quest'ultimo che «riduce» l'infinita grandezza del dono di Dio alla limitata capacità di accoglienza umana, o che viceversa eleva questa ad un livello superiore a quello della sua natura, per renderla «idonea» per Dio. Esso non viene donato però in modo uniforme a tutti i beati e conseguentemente si generano delle diversità tra gli uni e gli altri:

> Secondo la quantità del lume ricevuto viene presa la misura in cui il nostro intelletto sottostà all'essenza divina come a forma intellegibile; e di conseguenza la misura della perfezione nell'operazione di cui tale forma è principio, cioè della visione di Dio per essenza: quindi, dato che alcuni santi sono riempiti di un lume di gloria maggiore di altri, alcuni vedranno più chiaramente di altri[302].

Già Alberto Magno era andato oltre il pensiero di Pietro Lombardo e, rifacendosi all'insegnamento di Aristotele sulla contemplazione e sulla sua relazione con la beatitudine, aveva elaborato l'idea del *lumen gloriae*: una luce che fortifica gli intelletti umani secondo vari gradi, e causa la varietà di visioni tra i santi in cielo, nonostante la loro comune contemplazione della natura divina. Alberto aveva altresì pensato che vi fosse partecipazione attiva dell'uomo nella ricezione di tale luce e non pura passività[303]. Tommaso si mosse nella stessa direzione precisando che, sebbene l'unica essenza divina venga ugualmente donata da Dio a tutti i beati, come immagine rappresentativa o forma atta a conoscerlo, tuttavia «l'intelletto di uno sottostà più perfettamente alla forma con cui intende che non l'intelletto di un altro, e così uno intende più perfettamente di un altro»[304]. In questa espressione l'atteggiamento umano è chiamato in causa, quale responsabile della propria accoglienza del dono ricevuto, in un modo che

---

contemplazione viene chiamata diversità delle dimore». (Testo in: TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, vol. 10, a cura della redaz. ESD, ESD, Bologna 2002).

[302] *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 4, co.

[303] Cf. B. BLANKENHORN, *The Mystery of Union with God*. *Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, CUA Press, Washington (D.C) 2015, 135-136.

[304] Cf. *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 2, a. 4, ad 2.

lascerebbe intendere una diversità di adesione a Dio posteriore al momento della morte. Dall'insieme del pensiero dell'autore è però chiaro che sono solo il merito e le virtù *in via* a determinare le differenze *in patria*. Lo vediamo anche nel seguito dell'argomentazione, dove si afferma che «il lume spirituale si intensifica in uno dei beati più che in un altro per una più grande somiglianza con Dio»[305], somiglianza che si realizza attraverso il cammino di fede e di amore in terra. Il lume di gloria varia di intensità nei giusti in funzione della loro assimilazione a Dio, che si attua tramite la carità, la quale a sua volta è la ragione del merito[306]. È questa virtù infusa che ci unisce a Dio e che quindi ci apre alla comunione di beatitudine e di gloria con lui: nonostante sia dono ricevuto, è ugualmente causa del nostro agire meritorio, tanto che non c'è esitazione a dire che ad essa viene corrisposta la ricompensa massima:

> Inoltre a ciò che è reso come premio alla carità non si può giungere mediante le capacità naturali, dato che anche la stessa carità è sopra la natura. Ora, la visione di Dio per essenza è data in premio alla carità, come si legge: "Se uno mi ama sarà amato dal padre mio, e io mi manifesterò a lui[307]

Tra i vari argomenti impiegati dall'Aquinate per dimostrare la sua tesi, è degno di nota il ricorso alla similitudine con la gerarchia angelica in cui, al seguito dello Pseudo-Dionigi, dà per certo che gli angeli di grado superiore contemplano Dio più chiaramente degli altri di grado inferiore[308]. Evidentemente l'elemento di una diversità di gloria tra i beati si inseriva perfettamente in una concezione armonica del creato, dove le differenze tra gli esseri erano percepite come un dato incontestabile, che si estende dagli albori della creazione fino alla pienezza dei novissimi.

---

[305] *Ivi*, IV, d. 49, q. 2, a. 4, ad 3.

[306] Cf. *Ivi*, III, d. 30, q. 1, a. 5, s. c. 2-3. Anche Lombardo aveva chiaramente affermato che l'intensità della visione di Dio dipende dal merito, e l'aveva messa in relazione con una variazione di luminosità nel vedere le stesse realtà divine necessarie alla beatitudine, ma si era fermato alla composizione di questi elementi scritturistici senza proporre una loro sistematizzazione filosofica; cf. PIETRO LOMBARDO, *Libro delle Sentenze*, IV, dist. 49, 3.

[307] *Super Sent*., IV, d. 49, q. 2, a. 6, s. c. 2.

[308] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 2, a. 4, s. c.: «MA AL CONTRARIO, Gli uomini sono assunti alla sorte degli Angeli. Ora, gli Angeli superiori vedono Dio più chiaramente degli inferiori, come risulta chiaro da Dionigi. Quindi anche fra gli uomini nella gloria alcuni vedranno più chiaramente degli altri».

Nella *Somma contro i Gentili* la differenza di gloria tra i beati viene motivata anche alla luce di un altro tema caro all'impostazione dell'Aquinate, ossia l'attrazione o tensione di tutte le creature verso il loro fine:

> Poiché il fine corrisponde proporzionalmente agli atti che ad esso sono ordinati, come è diverso il modo in cui i vari soggetti vi si preparano, così questi diversamente devono parteciparne. Ora la visione dell'essenza divina è il fine ultimo di tutte le sostanze intellettive, come sopra abbiamo visto [c. 50]. Ma le sostanze intellettive non si preparano tutte egualmente al fine: poiché alcune hanno più virtù di altre; e la virtù è la via alla felicità. Dunque è necessario che nella visione di Dio ci sia diversità, in modo che alcuni vedano l'essenza divina più perfettamente ed altri meno perfettamente[309].

Nel raggiungimento del fine c'è l'appagamento del desiderio, che accompagna la persona durante tutta la sua vita; gli uomini tuttavia non si lasciano condurre allo stesso modo da tale attrazione per le cose eterne (la vita con Dio), ma compiono azioni che non sono ugualmente virtuose, perché differentemente orientate al conseguimento del loro fine, e perciò lo raggiungono secondi gradi di intensità diversi.

Anche nella *Summa theologiae* Tommaso riassume il suo pensiero sui gradi di visione beatifica, facendo emergere l'aspetto del desiderio del fine come un elemento proporzionale al grado di carità raggiunto, il quale conseguentemente determina la visione differenziata di Dio:

> La facoltà di vedere Dio non appartiene però all'intelletto creato secondo la sua natura, ma per il lume di gloria il quale, come si è detto sopra, pone l'intelletto in uno stato di deiformità. Per cui l'intelletto che partecipa maggiormente di questo lume di gloria vedrà più perfettamente Dio. Parteciperà poi più largamente di questo lume di gloria colui che ha un grado superiore di carità, poiché dove si ha una maggiore carità lì si trova un maggiore desiderio, e il desiderio rende, in certo qual modo, colui che desidera più atto e più pronto a ricevere l'oggetto desiderato. Quindi colui che ha una maggiore carità vedrà più perfettamente Dio e sarà più beato[310].

Si potrebbe riassumere dicendo che ama maggiormente chi desidera maggiormente, e viceversa, per cui l'intensità nella contemplazione di Dio non sarebbe altro che l'appagamento che Dio concede ai nostri desideri, rispettandoli così come si manifestano in noi. Solo nella vita eterna non si avrà più alcun

[309] *SCG*, III, 58, 4.
[310] *Sth*, I, q. 12, a. 6.

cambiamento nel desiderio e nell'orientamento verso il sommo bene, e per tale ragione non sarà più possibile un ulteriore progresso nella visione beatifica[311].

1.9.2 Diversità nella beatitudine

Per Agostino (e similmente per Gregorio Magno), nonostante i beati godano di gradi di gloria diversi, la loro gioia è però la medesima, perché nella condivisione dell'amore ognuno «possiede nell'altro ciò che egli non ha», gode del bene altrui, senza gelosia, in modo che tutti avranno la «beatitudine infinita». Pietro Lombardo aveva però evidenziato che l'uguaglianza di beatitudine tra i giusti implica anche quella della loro pari conoscenza di Dio, la quale tuttavia non viene loro riconosciuta. Egli giunse ad una formulazione che non sconfessava direttamente il dottore di Ippona, ma al tempo stesso ne ribaltava di fatto le conclusioni, affermando che: «Si può intendere il pari gaudio in modo da non riferire la parità all'intensità dell'affetto di chi gode, ma all'universalità delle cose di cui godrà: poiché di ogni cosa di cui godrà uno godranno tutti»[312]. Eppure la gioia è una esperienza unicamente soggettiva, che varia da persona a persona anche di fronte ad un comune oggetto di gaudio, per cui la soluzione del Lombardo non convince affatto, malgrado le sue intenzioni reverenziali verso l'elaborazione agostiniana. Tommaso, dal canto suo, concorda col punto di vista esposto nelle Sentenze e ne supera le incertezze senza esitazioni: la diversità tra i santi nella visione dell'essenza divina comporta una simile diversità nella loro beatitudine[313]:

> Ora, l'oggetto dell'operazione nella quale consiste la beatitudine è del tutto unico e identico, cioè l'essenza divina, in base alla visione della quale tutti saranno beati: per cui da questa parte non ci sarà qualche grado nella beatitudine; ma dalla parte degli operanti l'operazione della beatitudine non sarà ugualmente perfetta: poiché secondo che l'abito che perfeziona in vista di tale operazione, cioè il lume di gloria, sarà più perfetto in uno che in un altro, ne verrà di conseguenza che l'operazione

[311] Cf. *SCG*, IV, 92; R. GARRIGOU-LAGRANGE, *La synthèse* Thomiste, Desclée de Brouwer, Paris 1946, 422-24.
[312] PIETRO LOMBARDO, *Libro delle Sentenze*, IV, dist. 49, 4.
[313] Tommaso, per seguire lo sviluppo del testo del Lombardo, si trova ad affermare in primo luogo la diversità di beatitudine, causata dal diverso grado di unione a Dio operato dalla carità, e successivamente quella di visione. Dal punto di vista della sua logica è però la diversità di visione che è la causa della diversità di beatitudine; cf. *Super Sent*., IV, d. 49, q. 1, a. 4, s. c. 2.

> sarà più perfetta, e il piacere maggiore; e in base a ciò non tutti i beati saranno nel medesimo grado di beatitudine[314].

Oltre però a sottolineare la relazione tra grado della visione e relativo gaudio, ossia l'aspetto intellettivo della beatitudine, l'autore mette in risalto anche la sua dimensione volitiva, dando un grande rilievo alla carità: è da questa virtù che dipende il merito e quindi la gioia eterna. Essa infatti orienta le azioni non tanto ad un fine prossimo quanto a quello ultimo, Dio, perciò ha come conseguenza di unire l'uomo al suo fine, che egli ha desiderato e che ha cercato di raggiungere. Nel compimento di tale unione sta la chiave della gioia:

> MA AL CONTRARIO, più uno è unito a Dio più sarà beato. Ora, la misura dell'unione con Dio è secondo la misura della carità. Quindi secondo la differenza della carità ci sarà anche la diversità della beatitudine[315].

Secondo questo testo, l'intensità della beatitudine dipende dalla misura dell'unione con Dio, mentre in quello precedente viene messa in relazione con la visione dell'essenza divina. Le due prospettive non sono certo in contrapposizione, tuttavia evidenziano aspetti diversi: la prima è più personalista e inclusiva dell'esperienza umana nel suo insieme, con le sue varie facoltà, mentre la seconda è maggiormente forgiata da una concezione intellettualista, in cui è l'appagamento del desiderio di vedere, e quindi di conoscere, a costituire l'elemento portante della gioia. Non è superfluo constatare che in Tommaso entrambe le dimensioni coesistono. Viene altresì sottolineato che il grado dell'unione dipende da quello della carità, da cui la semplice ma profonda conclusione che, in definitiva, è questa che determina l'intensità della beatitudine finale. Mentre la fede è la virtù *in via* che conduce alla visione *in patria*, la carità porta all'unione e quindi all'inserimento nella comunione trinitaria, fonte di vita, di novità e di gioia.

Dato che l'amore è la virtù più grande e che rimane per sempre[316], la sua centralità continua anche nella vita eterna, e caratterizza la vita dei beati in modo peculiare a ciascuno, come viene espresso dal seguente passo:

---

[314] *Ivi*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, co.
[315] *Ivi*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 4, s. c. 1.
[316] Cf. 1Cor 13,8.13.

> I principi distintivi delle dimore o gradi della beatitudine sono due: quello prossimo e quello remoto. Il principio prossimo è la diversa disposizione esistente nei beati, dalla quale dipende in tutti la diversità di perfezione nell'atto proprio della beatitudine, ma il principio remoto è il merito, con il quale essi hanno conseguito tale beatitudine. Ora, nel primo modo vengono distinte le dimore secondo la carità della patria: la quale tanto più sarà perfetta, tanto più renderà chi la possiede capace della luce divina, secondo il cui aumento aumenterà la perfezione della visione di Dio. Nel secondo modo invece vengono distinte le dimore secondo la carità della via. Infatti i nostri atti non sono meritori p er la sostanza stessa dell'atto, ma solo per l'abito della virtù da cui sono informati. Ora la capacità di meritare, in tutte le virtù, deriva dalla carità, che ha per oggetto il fine stesso. Perciò la diversità nel meritare risale interamente al diverso grado di carità. E così la carità della via distinguerà le varie dimore secondo il merito[317].

Questo testo è molto importante sia per le affermazioni che contiene che per le loro implicazioni. È infatti detto chiaramente che le dimore, con cui si intendono i gradi di beatitudine[318], sono distinte tra loro in base alla carità dei beati, considerata sia in vita che in cielo, la quale è l'elemento su cui si basa la perfezione personale. In terra si cresce nella capacità di amare con atti legati alla buona volontà e perciò portatori di merito, in paradiso questo aspetto si interrompe, ma continuano le sue conseguenze: i giusti si ritrovano là caratterizzati da un grado di amore proporzionale a quello coltivato in vita. Una siffatta differenza non viene presentata come un fattore esterno o onorifico, come il concetto di gloria potrebbe condurre ad immaginare, ma quale loro «disposizione» attuale, ossia come un aspetto fondamentale per la qualità della vita eterna: gli uni continueranno ad amare più degli altri, e perciò saranno più uniti a Dio, che è amore, lo conosceranno più profondamente e godranno di maggior gioia. È infatti detto che l'intensità del lume di gloria, da cui dipende la perfezione della visione, è proporzionale al grado di carità, la quale «renderà chi la possiede capace della luce divina». In conclusione, la carità è la causa ultima del processo beatifico, l'elemento variabile da cui dipende tutto il resto: merito personale, *lumen gloriae*,

[317] *Super Sent*., IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 4, co.

[318] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 3, s. c.: «MA AL CONTRARIO, c'è quanto si legge: "Nella casa del Padre mio ci sono molte dimore", e S. Agostino spiega che si tratta delle varie gradazioni dei premi.
Inoltre, in qualsiasi città si ha un'ordinata distinzione di dimore. Ora, la patria celeste è paragonata a una città, come si legge. Quindi in essa si devono distinguere diverse dimore secondo i diversi gradi di beatitudine». Nonostante Tommaso citi solo Agostino, può darsi che abbia in mente anche Gregorio Magno, poiché sembra implicare che ogni dimora è una realtà a carattere collettivo, in cui ci saranno beati accomunati da un comune grado di beatitudine e quindi di merito.

qualità della visione e della beatitudine; più l'amore è vissuto e più porta alla unione con Dio da cui ogni altro bene dipende. Avviene cioè che chi più ama più è pervaso dalla vita, dalla luce e dalla gioia divina; questo inizia in terra e trova compimento in cielo. Là saremo completamente trasformati dall'amore ma non resi gli uni identici agli altri: ciascuno avrà la propria personalità, la propria volontà e capacità di amare, che perfezionerà quella coltivata in terra. In altre parole, non è solo quello che uno ha compiuto che farà la differenza, ma quello che uno è diventato, ossia quanto è cresciuto nella propria capacità di amare, attraverso la grazia e la personale risposta ad essa.

Un ulteriore aspetto di diversificazione tra i santi è costituito dal fatto che ogni persona in paradiso avrà la piena coscienza del suo passato, sia delle sue azioni meritorie che di quelle peccaminose, anche se non ne soffrirà; anzi a partire da esse magnificherà la misericordia divina, per cui il ricordo sarà parte della sua gloria[319]. Sarà quindi una persona concreta ad essere glorificata, con la propria storia fatta di successi e di fallimenti, e necessariamente diversa da quella di chiunque altro[320].

Tommaso, secondo il suo stile, esamina molte possibili obiezioni che la sua tesi può incontrare, e tra queste è utile soffermarci su quella che si basa sulla parabola degli operai della vigna, i quali ricevono il medesimo salario pur avendo lavorato per tempi diversi[321]. La sua risposta si situa su vari livelli, e inizia dal considerare che, dal punto di vista dell'oggetto, la visione sarà uguale per tutti; infatti nella parabola si parla di un denaro perché «Dio mostrerà a tutti la sua essenza»[322], ma dal punto di vista del soggetto, l'operazione del vedere, per la variabile del *lumen gloriae*, avrà vari livelli di perfezione che determineranno la diversa gioia dei beati[323]. Ciascuno sarà però soddisfatto pienamente con il gaudio

[319] Cf. *Super Sent*., IV, d. 43, q. 1, a. 5, qc. 1, ad 1-3.
[320] Cf. S. TUGWELL, *Human Immortality and the Redemption of Death*, Templegate, Springfield (Illinois) 1991², 157-159.
[321] Cf. *Super Sent*., IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, arg. 1.
[322] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 1.
[323] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, co: «Dalla parte degli operanti l'operazione della beatitudine non sarà ugualmente perfetta: poiché secondo che l'abito che perfeziona in vista di tale operazione, cioè il lume di gloria, sarà più perfetto in uno che in un altro, ne verrà di conseguenza che l'operazione sarà più perfetta, e il piacere maggiore; e in base a ciò non tutti i beati saranno nel medesimo grado di beatitudine».

di cui godrà, perché il suo desiderio di felicità si troverà pienamente appagato, anche se lo stato di gioia a cui giungerà non sarà quello massimo consentito[324].

La perfezione dell'amore comporterà l'amare Dio più di se stessi e preferire la giustizia divina più del vantaggio personale, per cui ciascuno sarà contento di godere di meno, nella misura in cui ciò manifesterà la giustizia di Dio:

> Nei beati ci sarà la perfetta carità: per cui lì chiunque amerà Dio più di se stesso, e quindi vorrà di più ciò che è conveniete a Dio che non ciò che sarebbe meglio per lui: quindi vorrà di più che sia salvata la giustizia divina nel fatto che egli ha meno, in che è più conveniente per Dio, che non nel fatto che egli abbia di più, in che sarebbe meglio per lui[325].

Per il Dottore Angelico il fatto che in cielo la carità sarà perfetta porterà sì alle conseguenze ipotizzate da Agostino e Gregorio Magno, secondo cui si realizzerà una comunione della gioia tale per cui uno gioirebbe negli altri di ciò che manca a sé; ma con una sfumatura diversa: ognuno in un certo modo considererà suo il gaudio degli altri (considerare qualcosa come propria non è lo stesso che possederla in proprio)[326].

Nel Commento al Credo Tommaso rende più chiara ed esplicita l'idea che ognuno dei beati si rallegrerà del bene degli altri, aggiungendo che la gioia di ciascuno contribuirà ad accrescere anche quella di tutti:

> La vita eterna infine consiste nella gioconda fraternità di tutti i santi. Sarà una comunione di spiriti estremamente deliziosa, perché ognuno avrà tutti i beni di tutti gli altri beati. Ognuno amerà l'altro come se stesso e perciò godrà del bene altrui come proprio.
>
> Così il gaudio di uno solo, sarà tanto maggiore quanto più grande sarà la gioia di tutti gli altri beati[327].

Perché mai il la gioia di uno dovrebbe aumentare grazie a quella dei fratelli nella santità? Pensando ad esempi a nostra portata, quali quelli dei genitori che

---

[324] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 2: «La beatitudine considerata secondo la sua specie è il massimo che l'uomo possa desiderare: per cui nulla impedisce che la beatitudine di uno sia più perfetta della beatitudine di un altro. Però la beatitudine di ciascuno è l'ultima in quanto l'appetito di chi la possiede è totalmente saziato da essa, sebbene non sia l'ultima in quanto esistente nell'ultimo grado della perfezione».

[325] *Super Sent*., IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 3.

[326] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 1, ad 4: «Tuttavia ciò che tra gli uomini uno sembra avere singolarmente appartiene in qualche modo a tutti, in quanto cioè per la perfetta carità ognuno reputa proprio il bene altrui».

[327] TOMMASO D'AQUINO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 12. Testo in: ID, *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comandamenti. In appendice l'Ufficio e la Messa del «Corpus Domini» e le preghiere di San Tommaso*, a cura di P. Lippini, ESD, Bologna 1999.

gioiscono per la felicità dei figli, si può immaginare che il senso inteso dall'autore sia che i beati, i quali vivono nella pienezza della loro capacità di amare, traggono gioia da tutto il bene, quindi anche dalle ricompense e dalla gioia di cui vedono colmati coloro con cui si trovano uniti.

1.9.3 Aureole, frutti e partecipazione al giudizio finale

Al tempo della Scolastica il tema delle aureole era ormai ordinariamente dibattuto, per via di un commento allegorico di Beda il Venerabile[328] riguardante la cornice d'oro (*corona aurea*) della tavola dei pani dell'offerta nel tempio (Es 25,24-25), che era passato nella *Glossa Ordinaria*[329], e da lì ripreso dai teologi. La *corona aurea* vi viene interpretata in diversi modi: come una ricompensa speciale che viene data in cielo ai santi che hanno seguito Cristo in modo perfetto, oppure come il canto nuovo innalzato dai vergini davanti al trono dell'agnello (Ap 14,3). Questi ultimi infatti, preservando il giglio della loro purezza, rendono gloria a Dio offrendogli un omaggio che gli è più gradito del canto di tutti gli altri santi[330].

Tommaso d'Aquino non trascurò tale tradizione, ma anzi la inserì in modo sistematico all'interno del suo discorso sui novissimi sotto la voce «aureole», e vi dedicò un'intera questione del *Commento alle Sentenze*. La ricompensa essenziale dei giusti (chiamata anche corona aurea), la quale «consiste nell'unione perfetta dell'anima con Dio»[331] viene conferita a tutti i beati, mentre l'aureola vi si aggiunge in modo accidentale ed è data solo ad alcuni:

> L'aureola esprime qualcosa che si aggiunge alla corona aurea: cioè una certa gioia per quelle opere compiute che hanno un aspetto di vittoria eccellente; gioia che è distinta da quella con cui godiamo dell'unione con Dio, e che è invece la corona aurea[332].

---

[328] Cf. BEDA IL VENERABILE, *De tabernaculo et vasis eius ac Vestibus Sacerdotum*, 1,6 (PL 91, 408-411).
[329] Cf. *Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/*81, vol 1, Brepols, Turnhout 1992, 165.
[330] Cf. J. FINKENZELLER, *Aureola* sanctorum, in M. BUCHBERGER - W. KASPER E ALTRI (a cura), *Lexikon fur theologie und kirche*, vol. 1, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2006[3], 1256.
[331] Cf. *Super Sent*., IV, d. 49, q. 5, a. 1, co.
[332] *Ivi*.

Essa viene elargita per alcuni generi di comportamento meritorio, in quanto questi configurano maggiormente a Cristo. Tra questi compare, nel momento dell'apogeo delle università cristiane, la figura dei dottori: anch'essi, assieme a martiri e vergini, sono considerati portatori di un merito speciale, attraverso la predicazione, al servizio della verità, ricollegandosi quindi alla prospettiva di Gregorio Magno che aveva ritenuto i predicatori degni di ricompense speciali[333]. Il gaudio che viene conferito dall'aureola è perciò «la gioia della conformità a Cristo»[334]. Nel contesto del tredicesimo secolo è chiaro che nell'immaginario collettivo il martirio non era più in primo piano tra le vie che conducono alla santità, mentre la professione dei consigli evangelici era altamente stimata e ricercata. Tuttavia per Tommaso l'amore resta l'elemento fondamentale che porta alla ricompensa celeste, più dell'adesione, peraltro lodevole, alla vita consacrata. Il merito derivante dalla carità vissuta è maggiore di quello che si acquisisce con l'appartenenza ad uno stato di vita e la pratica degli atti che gli corrispondono:

> Chi osserva i consigli e i precetti merita sempre in grado maggiore di chi osserva solo i precetti, considerando il merito in base alla natura stessa delle opere; ciò però non è sempre vero se si considera il merito in base alla radice della carità, poiché talora uno osserva i precetti con una carità maggiore di chi osserva i precetti e i consigli[335].

Secondo l'antropologia di stampo dualista dell'epoca, i premi del cielo sono ottenuti solo dall'anima[336]; tuttavia la loro gloria rifulge in certa misura anche sul corpo:

> Come dal gaudio del premio essenziale, che è la corona aurea, ridonda una certa bellezza nel corpo, che è la gloria del corpo, così dal gaudio dell'aureola risulta nel corpo una certa bellezza: e così l'aureola principalmente è nell'anima, tuttavia per una certa ridondanza rifulge anche nel corpo[337].

[333] Cf. *Ivi*. IV, d. 49, q. 5, a. 3, qc. 3, co: «Come si ottiene la più perfetta vittoria sulla carne e sul mondo mediante il martirio e la verginità, così si ottiene la più perfetta vittoria contro il demonio quando uno non solo non cede ai suoi assalti, ma addirittura lo scaccia, e non solo da sé, bensì anche da altri. E ciò avviene mediante la predicazione e l'insegnamento. Perciò alla predicazione e all'insegnamento è dovuta l'aureola, come anche alla verginità e al martirio».
[334] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 1, s. c. 1.
[335] *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 1, ad 2.
[336] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, s. c. 2.
[337] *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 4, qc. 3, co.

Evidentemente anche Tommaso, nel solco della tradizione occidentale, continua a dare molto rilievo all'aspetto reale, concreto, della risurrezione e perciò a non immaginare la vita eterna in modo talmente spiritualizzato da perdere di vista la specificità dell'aspetto corporeo, anche con le sue qualità umane di visibilità. Si potrebbe quindi concludere che, secondo lui, più uno vive santamente più il suo aspetto sarà bello e splendente in paradiso.

Oltre alle aureole ci sono altri premi, i frutti, riservati quali ricompense per chi si è impegnato a vivere nella continenza secondo i suoi tre gradi, ossia castità, vedovanza e continenza[338]. Essi sono premi accidentali dovuti agli uomini per il fatto che riescono a passare dalla vita carnale, assoggettata alle passioni dei piaceri sessuali, a quella spirituale[339]:

> Sebbene l'aureola sia un premio accidentale aggiunto a quello essenziale, tuttavia non ogni premio accidentale è un'aureola, ma lo è solo quel premio dovuto a delle opere di perfezione con cui uno si rende conforme a Cristo mediante una perfetta vittoria: non c'è quindi difficoltà ad ammettere che al trionfo sulla vita carnale sia dovuto qualche altro premio accidentale, che è appunto denominato frutto[340].

Anche i frutti hanno vari gradi corrispondenti al livello di spiritualità che si è raggiunto. Vi è infatti la continenza necessaria, di chi vive la sessualità secondo il retto uso della ragione (quella degli sposi), e quella sovrabbondante, di chi si astiene del tutto dai piaceri della carne (temporanea per i vedovi o permanente per i vergini). «Perciò a chi osserva la continenza coniugale è dato il frutto del trenta per uno, a chi osserva quella vedovile è dato il sessanta e a chi osserva quella verginale è dato il cento»[341].

Ai nostri giorni può far sorridere la pretesa di voler elencare e distinguere in modo tanto schematico e dettagliato le ricompense della vita eterna; ma anche se non apprezziamo più questo metodo di interpretazione della Parola, non dovremmo perdere di vista il fatto che il Dottore Angelico è in costante dialogo sia con la Scrittura sia con la tradizione che l'ha interpretata lungo i secoli[342]. È

---

[338] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 2, qc. 2, s. c. 1.
[339] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 2, qc. 2, co.
[340] *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 2, qc. 1, ad 3.
[341] *Ivi*, IV, d. 49, q. 5, a. 2, qc. 3, co.
[342] Abbiamo visto in precedenza che per S. Cipriano il frutto del sessanta per uno è assegnato alle vergini, mentre quello del cento per uno ai martiri. Clemente Alessandrino aveva invece riservato la ricompensa massima ai perfetti, ossia agli gnostici cristiani.

indubbio che tante affermazioni e parabole di Gesù hanno un orizzonte escatologico, senza tuttavia offrire una mappa dettagliata dell'aldilà; mentre l'interesse della Scolastica fu proprio quello di ricostruire un quadro per quanto possibile organico dei dati biblici. Per far ciò dovette però andare oltre la frammentarietà e la dimensione metaforica dei medesimi, nel confronto con le varie ipotesi ermeneutiche allora in circolo. Ad esempio, prima di abbracciare l'interpretazione dei frutti della parabola del seminatore, vista sopra, Tommaso esamina vari altri significati in cui il termine «frutto» appare nella Scrittura[343]. Se oggi risulta evidente che interpretare il frutto di suddetta parabola solo in relazione alla continenza ne restringe il significato probabilmente inteso da Gesù (perché non includere anche i frutti della giustizia, dell'onestà, della sincerità, dell'umiltà, dell'amore, ecc.?), resta pur sempre che una tale interpretazione metaforica, da un lato, aiuta a comprendere la mentalità dell'epoca e dall'altro stimola a continuare la ricerca di una comprensione più piena della Parola. In relazione all'orizzonte escatologico, cosa significa l'immagine dei terreni buoni che producono il trenta, il sessanta o il cento per uno? Se l'abbondanza del frutto è in funzione sia dell'elemento divino (il seme) sia della risposta umana ad esso (i diversi terreni), allora è ragionevole che vi sia corrispondenza tra il frutto e l'esperienza di vita di ciascuno, portata a compimento, sebbene tale esperienza non vada ristretta unicamente al campo della continenza.

In Tommaso, un'altra prospettiva particolare dalla quale appare chiaramente la differenza che si avrà in cielo tra i beati è quella del giudizio universale, perché in esso le persone arrivate alla perfezione evengelica saranno associate a Dio nel giudicare gli altri uomini. Già Pietro Lombardo aveva messo in risalto questo aspetto, distinguendo tra i giusti che saranno giudicati e quelli invece che siederanno in giudizio[344]. Per lui, molti eletti saranno posti dal giudice alla destra

[343] Cf. Della lunga spiegazione offerta, riportiamo solo un passo conclusivo: *Super Sent.*, IV, d. 49, q. 5, a. 2, qc. 1, co: «Parliamo invece adesso del frutto in quanto deriva dalla seminagione: così infatti ne parla il Signore nel Vangelo [Mt 13, 3ss], là dove distingue il frutto del trenta, del sessanta e del cento per uno […] Perciò quanto più uno si trasforma nello spirito allontanandosi dalla carne, tanto maggiore è il frutto della parola».

[344] Cf. PIETRO LOMBARDO, *Libro delle Sentenze*, IV, dist. 47, 2: «Però non solo Cristo giudicherà, ma anche i santi giudicheranno con lui le nazioni. Infatti egli dice agli Apostoli: "Siederete anche voi su dodici troni, a

di Cristo e regneranno con lui, avendo messo in pratica la loro fede, attraverso le opere di misericordia (secondo l'immagine del giudizio finale di Mt 25,31-40). Altri invece non saranno giudicati ma associati al giudizio (e a più grande ragione regneranno), cioè coloro che non solo hanno osservato i precetti della Legge ma, lasciata ogni cosa, hanno seguito Cristo nel cammino della perfezione, soprattutto attraverso la virtù della povertà volontaria[345]. Nel suo commento, Tommaso segue sostanzialmente la stessa impostazione, illustrandola però in modo più sistematico e arricchendola con varie precisazioni. Egli chiarisce che i santi che giudicheranno non lo faranno in base a un potere proprio, che li porrebbe al di sopra degli altri, ma saranno come degli assistenti che semplicemente avranno il compito di proclamare un giudizio che non spetta a loro decidere, per cui «faranno conoscere agli altri le disposizioni della grazia di Dio, in modo che questi sappiano quanto è dovuto ai loro meriti secondo giustizia»[346]. Questo onore sarà concesso in modo particolare ai poveri e costituirà per loro un premio accidentale, in modo simile a come l'aureola verrà accordata a martiri, vergini e dottori[347]. Una tale teologia, in un momento di considerevole espansione degli ordini mendicanti e di grande fervore per il distacco dai beni materiali, riconosce alla povertà evangelica uno statuto meritorio privilegiato. Tutti gli uomini saranno giudicati alla *parusia*, e i giusti saranno salvati dal Signore, ma per coloro che hanno vissuto nella santità il giudizio consisterà solo nel ricevere il premio per i loro meriti, mentre per gli altri giusti ci sarà un vero esame, perché nella loro vita si è mescolato il male ed il bene:

---

giudicare le dodici tribù di Israele». Né bisogna pensare che Cristo abbia promesso ciò solo ai dodici Apostoli».

[345] Cf. *Ivi,* IV, dist. 47, 3: «Dalla parte degli eletti poi alcuni sono giudicati e regnano, cioè coloro che lavano con le lacrime le macchie della vita, e le coprono col manto delle elemosine. A costoro, seduti alla destra, il giudice venendo dirà: "Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare". Altri invece non sono giudicati e regnano, cioè coloro che grazie alla perfezione della loro virtù vanno anche oltre i precetti della Legge».

[346] Cf. *Super. Sent*., IV, d. 47, q. 1, a. 2, qc. 1, co.

[347] Cf. *Ivi*, IV, d. 47, q. 1, a. 2, qc. 3, ad 3. Tommaso segue Lombardo nell'attribuire alla povertà volontaria una speciale consonanza con la partecipazione al giudizio, offrendo diverse ragioni di convenienza. La prova scritturistica si basa, come nelle *Sentenze*, su un'interpretazione di Gb 36,6: «Non salva gli empi e dà il giudizio ai poveri» (traduz. CEI: «Non lascia vivere l'iniquo e rende giustizia ai miseri»). Cf. *Ivi*, IV, d. 47, q. 1, a. 2, qc. 2, ad 2: «La verginità e il martirio non predispongono come la povertà a ritenere nel cuore i decreti della giustizia di Dio; come al contrario le ricchezze per la loro sollecitudine soffocano la parola di Dio, secondo l'espressione evangelica».

> Al giudizio appartengono due cose, cioè l'esame dei meriti e la retribuzione dei premi. Quanto dunque alla recezione dei premi, tutti giudicheranno, anche i buoni, in quanto ciascuno riceverà dalla sentenza divina il premio corrispondente al merito. Invece l'esame dei meriti non ci sarà se non dove si riscontra nei meriti una mescolanza di bene e di male. Coloro infatti che sopra il fondamento della fede edificano con oro, argento e pietre preziose, dedicandosi interamente al servizio di Dio senza mescolanza notevole di male nel proprio merito, non subiranno l'esame o la discussione dei meriti: come coloro che, abbandonate del tutto le cose del mondo, si preoccupano solo delle cose del Signore: essi perciò verranno salvati, ma non giudicati[348].

Questa spiegazone di Tommaso è ovviamente dipendente dal testo del Lombardo, che egli, giovane professore, è riluttante a contraddire, ma si ha l'impressione che lo faccia con delle riserve[349]. Infatti in due *quaestiunculae* precedenti, dello stesso articolo, afferma chiaramente che tutti gli uomini, anche i buoni, saranno indistintamente giudicati[350], anche se sarà per far risaltare i loro meriti[351]. È utile comunque prestare attenzione a questa interpretazione della Scrittura, secondo la quale coloro che hanno vissuto pienamente nella grazia della fede e dell'osservanza del Vangelo non saranno sottoposti al giudizio, inteso in un senso negativo, in quanto si ritrova anche in certi autori protestanti contemporanei, come vedremo in seguito. Nella *Somma contro i Gentili* si può notare una posizione molto più sobria al riguardo, che probabilmente meglio esprime il suo punto di vista:

> Ma sebbene nel giudizio finale l'autorità di giudicare sia riservata a Cristo, tuttavia in esso giudicheranno con lui, come giudici assistenti, coloro che più degli altri aderirono a lui, cioè gli Apostoli, ai quali fu detto: «Voi che mi avete seguito sederete

[348] *Ivi*, IV, d. 47, q. 1, a. 3, qc. 2, co.

[349] Comunque su tale aspetto Tommaso mantiene un atteggiamento in cui, sebbene non esprima in modo soddisfacente la propria idea, sembra avvalorare quella del Lombardo, che egli nel *Commento al Credo Apostolico* attribuisce anche a Gregorio Magno (attribuzione che finora non ha trovato conferma); cf. TOMMASO D'AQUINO, *In Symbolum Apostolorum expositio*, a. 7, 2: «I giudicandi sono tutti gli uomini che furono e che saranno. […] Ma, come dice Gregorio, tra coloro che dovranno venire giudicati si riscontra una differenza, perché essi saranno buoni o cattivi. Tra i cattivi, alcuni verranno condannati ma non giudicati. Si tratta di coloro che non hanno creduto, della cui condotta non si discute. […] Anche tra i buoni ci saranno alcuni che saranno salvi senza dover sottostare al giudizio: si tratta di coloro che per amore di Gesù giudicheranno gli altri».

[350] Cf. *Ivi*, IV, d. 47, q. 1, a. 3, qc. 1, s. c. 1; *Ivi*, IV, d. 47, q. 1, a. 3, qc. 2, s. c. 1: «MA AL CONTRARIO, sembra che tutti i buoni debbano essere giudicati. Poiché si legge: "Tutti compariranno davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute quando era nel corpo, sia in bene che in male". Ma ciò significa appunto essere giudicati. Quindi tutti saranno giudicati».

[351] Cf. *Ivi*, IV, d. 47, q. 1, a. 3, qc. 2, ad 2: «L'esame dei meriti che nel giudizio avverrà per gli eletti non varrà a togliere dai loro cuori la certezza della beatitudine, ma a mostrare a tutti chiaramente la prevalenza in essi dei meriti sui demeriti, così da comprovare la giustizia di Dio».

> sui troni a giudicare le dodici tribù d'Israele» (Mt 19,28). La quale promessa si estende anche a coloro che hanno imitato l'esempio degli Apostoli[352].

Sostanzialmente viene qui ribadito che non solo gli Apostoli, ma anche altri che li hanno imitati nella sequela di Cristo, giudicheranno insieme a lui, pur non avendo un ruolo di primo piano (saranno «assistenti»); però non appare più l'idea che vi siano alcuni che saranno esenti dal giudizio in virtù dei loro grandi meriti.

In conclusione, per il Dottore Angelico la situazione finale di visione beatifica e di gloria è al tempo stesso dono di Dio, che supera di gran lunga quanto può essere raggiunto dalla natura umana, ma anche apice del cammino dell'uomo, alimentato dal desiderio di raggiungere il suo fine. Questo ultimo aspetto di ascesa creaturale fa sì che vi siano dei gradi di partecipazione alle realtà definitive, dovuti ad una certa corrispondenza esistente tra vita terrena e quella celeste: ogni individuo si troverà in cielo in una situazione di gioia che sarà proporzionale al merito delle proprie scelte evangeliche (fedeltà fino al martirio, verginità, ricerca della scienza-verità, povertà volontaria) e alla coerenza di vita cristiana, soprattutto nell'esercizio della carità. In tale visione viene fortemente marcata la dimensione personale e unica della grazia e della virtù di ogni uomo in relazione al suo compimento salvifico nell'eternità del cielo, in certo modo a discapito di una più ampia valorizzazione dell'aspetto comunitario della beatitudine[353].

1.9.4 Il merito

Riteniamo utile riassumere brevemente la teologia di Tommaso sul merito, sia perché egli vi fa costantemente riferimento, quando parla della ricompensa eterna, sia in quanto è un concetto che appare anche nel testo finale del concilio di Ferrara-Firenze, oggetto del nostro studio.

Partiamo da uno dei numerosi testi in cui merito e premio eterno sono messi in stretta relazione:

---

[352] *SCG*, IV, 96.

[353] Cf. G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e pensiero, Milano 2012, 84-85.

> MA AL CONTRARIO, si legge: «Una stella differisce da una stella nello splendore: così sarà anche nella risurrezione dei morti». Quindi un risorto avrà una gloria maggiore di un altro.
>
> Inoltre, il premio deve corrispondere al merito. Ora, alcuni hanno un merito più eccellente di altri. Essendo dunque la beatitudine il premio della virtù, sembra che avranno una beatitudine maggiore[354].

Da notare come il passaggio ormai familiare di 1 Cor 15,41-42 viene qui interpretato nel senso della differenza di gloria tra i risorti, senza ricorso ad alcun commento che giustifichi tale ermeneutica, poiché essa è ormai patrimonio indiscusso della tradizione. Ovviamente anche l'idea che al merito terrestre debba corrispondere in cielo un premio (termine che evoca una gratificazione onorifica per qualcosa di straordinario) o una ricompensa (che fa pensare alla remunerazione per un lavoro) è ben consolidata, e viene espressa in un modo che verrà più tardi considerato inaccettabile dalla teologia protestante (tesa a sottolineare il ruolo esclusivo della grazia a discapito del valore meritorio delle opere). L'autore tuttavia mette in relazione il gaudio finale non direttamente allo sforzo umano, ma alla virtù; è chiaro dal resto della sua argomentazione che le sole opere non possono vantare un diritto alla retribuzione, se non sono informate dalla virtù teologale della carità[355]. Tuttavia la sua posizione è abbastanza articolata, con un concetto abbastanza ampio di merito, il cui significato preciso va interpretato nei vari contesti in cui viene utilizzato[356]. Anche al di fuori della carità (lo stato di amicizia con Dio) è infatti possibile meritare, non nel senso vero e proprio, ma per bontà di Dio:

> Il merito è detto in due sensi. In un modo con riferimento all'atto per cui colui che agisce ha personalmente il diritto di ricevere: e questo è detto merito *de condigno*. In un altro modo in virtù del quale colui che dà è tenuto a dare secondo che conviene alla sua bontà; e così questo merito è detto merito *de congruo*.
>
> Ora, dal momento che in tutte le cose che vengono date gratuitamente il primo motivo del dare è l'amore, è impossibile che abbia ad acquistare un diritto su di esse uno che è privo dell'amicizia […]

---

[354] *Super Sent*., IV, d. 49, q. 1, a. 4, s. c.

[355] Cf. *Ivi*, IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 4, ad 2-3: «Le opere non meritano la retribuzione della gloria se non in quanto sono informate dalla carità: perciò i diversi gradi di gloria saranno secondo i diversi gradi di carità.

Sebbene l'abito della carità, o di qualsiasi altra virtù, non sia il merito a cui è dovuto il premio, è tuttavia il principio e la ragione unica per cui si merita nell'atto: così dunque i premi si distinguono in base alla sua diversità».

[356] Cf. P. HOLC, *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999, 100-101.

> Ma poiché si addice alla bontà divina che dovunque essa trova una disposizione vi aggiunga la perfezione, così si dice che con merito *de congruo* uno merita qualche bene con le opere fatte fuori della carità. E in questo senso queste opere valgono ad ottenere tre tipi di beni, cioè il conseguimento dei beni temporali, la disposizione alla grazia e l'abitudine a fare il bene. Poiché tuttavia questo merito non è detto merito propriamente, così è giusto dire che queste opere non sono meritorie di nulla piuttosto che dire che meritano qualcosa[357].

In questo testo troviamo la distinzione scolastica tra *meritum de condigno* e *meritum de congruo*, in cui il primo è concepito come avente diritto per giustizia ad una ricompensa, ciò che non accade per il secondo, a cui un premio viene invece accordato solo per semplice convenienza (perché così piace a Dio). Viene anche chiarito che le buone opere per meritare devono essere proporzionate alla vita eterna e quindi compiute nella virtù teologale della carità, ossia in stato di amicizia con Dio e animate dalla volontà di amare. È tuttavia concesso che comunque, anche fuori da questa condizione, le opere di bene ottengono dei frutti umani e per di più dispongono alla grazia, ossia alla giustificazione (è il caso dell'elemosina fatta in stato di peccato mortale).

Per capire meglio il pensiero del Dottore Angelico su questo punto possiamo ora rifarci alla *Summa Theologiae*, dove egli vi dedica un'intera questione[358]. Inizia col dire che il merito che dà diritto ad una mercede è un atto di giustizia che ci può essere solamente tra coloro fra i quali c'è uguaglianza, e ciò chiaramente non si verifica tra Dio e l'uomo, in quanto tutto quello che la creatura ha gli viene dal creatore. Di conseguenza, l'uomo attraverso la sua operazione ottiene da Dio, a titolo di premio, ciò a cui egli stesso lo aiuta (la divina provvidenza fa sì che l'operazione umana ottenga il suo fine, a cui è orientata)[359]. Anche prima del peccato per l'uomo era impossibile, senza l'aiuto della grazia, meritare la vita eterna, perché questa supera le capacità naturali, quindi a maggior ragione dopo la caduta[360]. In stato di grazia, la creatura umana per il libero arbitrio e per le buone opere, a rigor di *giustizia*, non ha alcun merito, ma ce l'ha invece solo per via di *convenienza* in vista della vita eterna. Tuttavia, per l'azione della grazia

[357] *Super Sent*., IV, d. 15, q. 1, a. 3, qc. 4, co.
[358] Cf. *STh*, I-II, q. 114.
[359] Cf. *Ivi*, I-II, q. 114, a. 1.
[360] Cf. *Ivi*, I-II, q. 114, a. 2.

santificante è lo Spirito Santo che eleva la natura umana e che opera al suo interno, per cui essa può avere merito di *giustizia*:

> Se si considera l'opera meritoria secondo la portata dell'atto, e in quanto deriva dal libero arbitrio, allora non si può riscontrare una stretta esigenza di giustizia, data l'assoluta sproporzione, ma c'è soltanto una convenienza, per una certa uguaglianza di proporzionalità: sembra infatti conveniente che Dio ricompensi secondo l'eccellenza della sua virtù l'uomo che opera nella misura delle sue forze.
>
> Se invece parliamo dell'opera meritoria in quanto procede dalla grazia dello Spirito Santo, allora essa merita la vita eterna a rigore di giustizia. Perché allora il valore del merito va considerato secondo la virtù dello Spirito Santo che ci conduce alla vita eterna[361].

È quindi chiarito che si può parlare di giusta retribuzione solo in quanto è lo Spirito Santo a muovere la persona all'azione, e con ciò è affermato il primato e l'assoluta necessità della grazia per l'acquisizione della vita eterna. Inoltre il merito, in senso stretto, viene rigettato perché viene affermato che nessuno può meritare la prima grazia, quella che muove alla giustificazione, poiché in tal caso ci si trova in stato di peccato e quindi non si può meritare[362]. Solo Cristo, in quanto Capo della Chiesa, può meritare di giustizia (*de condigno*) la prima grazia per gli altri, mentre i giusti lo possono fare solo di convenienza (*de congruo*), e in proporzione al loro stato di amicizia con Dio.[363] Essi non sono nemmeno in grado di assicurarsi la conversione dopo un peccato futuro[364], né la perseveranza finale[365]; possono però meritare *de condigno* l'aumento della grazia, e ciò consiste nel progresso verso il raggiungimento del proprio fine:

> Ora, il termine del moto nella grazia è la vita eterna, ma lo sviluppo di tale moto si attua come aumento della carità o della grazia, secondo le parole dei Proverbi [4,18]: «La strada dei giusti è come la luce dell'alba, che aumenta lo splendore del meriggio», cioè fino al giorno della gloria. Perciò l'aumento della grazia può essere meritato a rigore di giustizia[366].

Quindi, dopo la giustificazione, le opere informate dalla carità sono realmente meritorie, e sono queste che portano ad una minore o maggiore ricompensa di gloria in cielo. Inoltre, termine del merito è la vita eterna e solo quei beni che vi

[361] *Ivi*, I-II, q. 114, a. 3, s.c.
[362] Cf. *Ivi*, I-II, q. 114, a. 5.
[363] Cf. *Ivi*, I-II, q. 114, a. 6.
[364] Cf. *Ivi*, I-II, q. 114, a. 7.
[365] Cf. *Ivi*, I-II, q. 114, a. 9.
[366] *Ivi*, I-II, q. 114, a. 8, s. c.

conducono sono considerati meritori, non quelli che portano ad un vantaggio terreno[367].

In conclusione il merito è frutto della grazia, fuori dalla quale nulla può essere proporzionato a Dio e meritorio della salvezza, eppure è al tempo stesso pienamente umano. In esso si concentra in qualche modo la questione della collaborazione tra libertà e grazia, che in Tommaso trova nella carità la sua paradigmatica soluzione[368]:

> Da quanto abbiamo detto [a. 1] si può rilevare che l'atto umano desume da due fonti il suo aspetto meritorio: in modo primario e principale dalla preordinazione divina, secondo che l'atto viene detto meritorio di quel bene al quale l'uomo è ordinato da Dio; secondariamente dal libero arbitrio, in quanto cioè l'uomo, a differenza delle altre creature, ha la padronanza dei propri atti, agendo volontariamente. E in rapporto a queste due cose il merito risiede principalmente nella carità[369].

L'atto di amore è al tempo stesso propriamente di Dio, in quanto possibile solo grazie alla virtù teologale infusa della carità, ma contemporaneamente anche pienamente dell'uomo, perché la volontà e la libertà umana sono messe in gioco, infatti «quanto facciamo per amore lo facciamo con la massima volontarietà»[370]. Il primato della carità e il suo valore meritorio è quindi spesso richiamato.

[367] Cf. *Ivi*, I-II, q. 114, a. 10.
[368] Cf. A. VALSECCHI, *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso*, 338-339.
[369] *STh*, I-II, q. 114, a. 4, co.
[370] *Ivi*.

CAPITOLO II: IL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE

2.1 Affermazioni magisteriali riguardanti la visione beatifica in occidente e in oriente prima del Concilio

Ci stiamo avvicinando al punto focale della nostra ricerca: le affermazioni riguardanti l'escatologia del concilio di Ferrara-Firenze. È ovvio che queste hanno un retroterra nella tradizione della chiesa latina e di quella greca. Attraverso lo studio di alcuni autori di entrambe, abbiamo già colto alcune linee di pensiero sulla diversità di condizione dei beati in cielo, ma è ora importante anche esaminare come queste si siano tradotte e consolidate in pronunciamenti autorevoli del magistero.

Esamineremo il secondo concilio di Lione, voluto con lo scopo di portare all'unione tra oriente e occidente, ma che in realtà non riuscì a innescare un dialogo effettivo tra le due parti, quindi nemmeno sul punto di contrasto nella dottrina dei novissimi, costituito dalla «novità» latina del purgatorio. Vedremo però che in quel periodo le differenze tra l'escatologia bizantina e quella latina erano minime, e non percepite come un problema di grande impatto nella divisione tra le chiese. Esse andavano altresì formulandosi e chiarendosi.

Cercheremo poi di evidenziare come la differenza di prospettive si accentuò sempre più marcatamente attorno al tema della visione beatifica. Infatti, mentre in occidente si affermò con sempre maggiore chiarezza la dottrina che riconosce all'uomo la facoltà di contemplare l'essenza divina in cielo, in oriente il movimento teologico-spirituale del palamismo ammise sì la possibilità di una conoscenza reale di Dio, ma escluse che si possa vederne l'essenza; è possibile invece incontrarlo nelle sue energie increate, in una esperienza di luce che per alcuni eletti inizia già in terra e continua poi in cielo.

Sia il magistero della chiesa latina che di quella bizantina confermarono in modo autoritativo le tendenze teologiche che si erano affermate nei rispettivi campi, per cui meno di un secolo prima del concilio di Ferrara-Firenze le

divergenze escatologiche tra oriente e occidente divennero più acute di quanto non lo fossero al concilio di Lione.

2.1.1 La condanna di Parigi del 1241

Nella prima metà del secolo XIII l'università di Parigi fu al centro di una seria controversia teologica che riguardava la possibilità di vedere Dio nella vita futura. Vi era in gioco la compatibilità della teologia negativa orientale, che privilegiava il mistero di Dio e insisteva sulla inconoscibilità della sua essenza, con la dottrina corrente nel mondo latino che affermava la possibilità della visione di Dio[1]. In occidente, in seguito alla diffusione del pensiero di importanti autori, tra cui Giovanni Crisostomo, lo Pseudo Dionigi, Massimo il Confessore e Giovanni Damasceno[2], alcune tesi di chiara impostazione apofatica avevano influenzato vari teologi, tra cui anche qualche Domenicano. L'introduzione al pensiero orientale si era verificata principalmente attraverso Scoto Eriugena, grazie alla sua opera di traduzione e di rielaborazione di detti autori. Egli aveva formulato tesi che si rifacevano in particolare allo Pseudo Dionigi. Scoto aveva tentato di conciliare quest'ultimo con Agostino, a proposito della visione beatifica, affermando che essa consisteva nella contemplazione non della essenza divina ma delle sue «teofanie», le quali non sono Dio stesso ma immagini create da lui nell'intelletto umano[3]. Una tale interpretazione aveva suscitato molte reazioni: si obiettava che se Dio è visto solamente attraverso un'immagine, sia pure proveniente da lui stesso, allora non è più conosciuto in sé, nella sua *ousia* (essenza o sostanza), e ciò non può quindi costituire la perfetta beatitudine[4].

---

[1] Il contesto ed i particolari della disputa non sono ben chiari. Sulla vicenda e sulla condanna si veda il secondo capitolo di C. TROTTMANN, *La vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995. Si veda anche H.F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision*, 60-130 ; M.-D. CHENU, *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII siècle*, in *Melanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à mons. Auguste Pelzer à l'occasion de son 70° anniversaire*, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947, 159-181.

[2] Cf. H.F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision*, 67-74.

[3] Cf. T.-D. HUMBRECHT, *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005, 88-89.

[4] Cf. J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes*, 179-180.

A livello filosofico si assisteva pure ad un'altra influenza ellenica, quella di Aristotele, interpretato da Avicenna. Per quest'ultimo la beatitudine, consistente nella conoscenza del Supremo Intellegibile (Dio), non poteva realizzarsi direttamente con la visione immediata della sua *ousia* ma solo attraverso una sua similitudine, impressa da lui stesso. Così, sia a livello teologico che filosofico, veniva minata la possibilità di conoscere Dio «faccia a faccia», di percepire direttamente la sua essenza e non un suo *medium*, condizione da cui si faceva dipendere la perfetta beatitudine[5].

Nel 1241 Guglielmo d'Alvernia, vescovo di Parigi, dopo consultazione dei maestri dell'università Parigina, pose un freno a tale tendenza con la condanna di dieci tesi erronee, estratte dal *Commento alle Sentenze* del domenicano Stefano di Vénisy. La prima delle affermazioni condannate sosteneva che «l'essenza divina non potrà essere vista in se stessa né dagli uomini né dagli angeli»[6]. Ad essa venne opposta l'affermazione secondo la quale «Dio sarà visto nella sua essenza o sostanza dagli angeli e da tutti i santi, ed è visto dalle anime glorificate»[7].

Questa condanna sembrava in particolare opporsi, senza nominarla, alla tesi di Giovanni Crisostomo che in una omelia sul Vangelo di Giovanni 1,18: «Dio nessuno l'ha mai visto: proprio il Figlio unigenito, che è nel seno del Padre, lui lo ha rivelato» affermava che «nessun intelletto creato potrà mai vedere l'essenza di Dio, compresi gli angeli e persino gli arcangeli»[8]. Fino all'inizio del tredicesimo secolo era ancora possibile anche in occidente che qualche teologo professasse,

[5] Cf. C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 144-147. Secondo H.F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision*, 92, l'influenza che viene maggiormente temuta all'università di Parigi non è tanto quella di Dionigi e degli altri teologi greci quanto quella di una filosofia greca mal assimilata.

[6] DENIFLE H. – CHATELAIN A., *Chartularium Universitatis parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis facultatum parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit*, ex tipis fratrum Delalain, Parisiis 1889, I, n° 128, p. 170: «Divina essentia in se nec ab homine nec ab angelo videbitur».

[7] Ivi: «Deus in sua essentia vel substantia videbitur ab angelis et omnibus sanctis et videtur ab animabus glorificatis»; il documento porta la data del 13 gennaio 1241.

[8] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Joannem 15,1* (*PG* 59,98).

a proposito della visione beatifica, idee molto simili a quelle del Crisostomo[9], le cui *omelie sul Vangelo di Giovanni* erano ormai disponibili anche in latino[10].

Il pronunciamento di Parigi venne a troncare un dibattito teologico che era molto vivace, indirizzandolo su binari dai quali non poteva ormai più facilmente discostarsi, mettendo dei paletti ben chiari contro una corrente di pensiero che soffiava dall'oriente e che contrastava con dei punti saldi della teologia scolastica [11]. Fu questa una tappa importante nel processo teologico e magisteriale dell'epoca, uno degli ultimi scontri tra una teologia latina fondata su Agostino, e ormai ben codificata da Pietro Lombardo, e un'influenza teologica greca, sostenuta dal Neoplatonismo[12]. Il risultato fu un allontanamento della concezione occidentale da quella orientale, frenando bruscamente i tentativi di armonizzazione che erano stati tentati e che fino al 1235 non avevano creato eccessive contrapposizioni[13]. Vi furono comunque delle resistenze, testimoniate dal fatto che i capitoli dei Domenicani del 1243 e del 1256 ordinarono che le opere dei frati predicatori fossero corrette in ciò che poteva cadere sotto la condanna del 1241, segno che la questione della visione dell'*ousia* divina era tutt'altro che sedimentata e annoverava invece diversi oppositori[14].

---

[9] Cf. G. GERÉBY, *Hidden Themes in Fourteenth-Century Byzantine and Latin Theological Debates. Monarchianism and Crypto-Dyophysitism*, in: M. HINTERBERGER - C.SCHABEL (a cura), *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, Leuven - Peeters, Paris - Walpole (Massachusets) 2011, 183-211, qui 195-198.

[10] La traduzione venne eseguita da Burgundio da Pisa intorno al 1171-1173; cf. H.F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision*, 101.

[11] Per un'analisi dell'influenza dei Padri greci in occidente nel dodicesimo secolo resta valido lo studio: M.D. CHENU, *La teologia del Medio Evo*, 274-322.

[12] Cf. M.-D. CHENU, *Le dernier avatar*, 159-181.

[13] Cf. H.F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision*, 74-88.

[14] Tra questi vanno ricordati il domenicano Ugo di Saint-Cher, uno dei primi maestri domenicani dell'università di Parigi (dal 1230 al 1235), il francescano Alessandro di Hales e l'Anonimo di Douai. Le conseguenze della condanna non tardarono a farsi sentire e così il domenicano Guerrico di San Quentin, predecessore di Alberto Magno alla cattedra di Parigi dal 1233 al 1242, dovette ritrattare la sua opinione secondo cui nemmeno ai beati sarebbe possibile vedere Dio nella sua essenza; cf. G. DE MARIA, *Il laboratorio della nuova sapienza nella prima scuola domenicana. Opere e pensiero di Guerrico di Saint-Quentin*, tesi di dottorato, relatore G. D'Onofrio, Università degli Studi di Salerno, a.a. 2010-11, 257-275. Alcuni anni dopo anche Alberto Magno, commentando il Corpus Dionisianum, dovette tener conto di questa condanna cercando di armonizzarla, sul filo di un precario equilibrio, con le riserve apofatiche dello Pseudo Dionigi; cf. ALBERTO MAGNO, *Tenebra luminosissima*, 33-35. Lo stesso Tommaso d'Aquino vi farà allusione in diverse delle sue opere; cf. J.-P. TORRELL, *Recherches thomasiennes*, 178.

L'intervento del vescovo Guglielmo, sostenuto dal prestigio della celebre università parigina, contribuì a dare alla questione della visione di Dio un'importanza sempre maggiore nel dibatto teologico dell'epoca, per cui essa passò dall'essere un elemento marginale nei trattati dell'inizio del tredicesimo secolo all'occupare un posto rilevante nelle somme teologiche della fine del secolo, compresa quella di san Tommaso[15].

La settima delle proposizioni condannate sosteneva che eternamente ci sono molte verità che non sono Dio. Contro di essa si ribadì che esiste una sola verità eterna, che è Dio[16]. Secondo M.-D. Chenu, lo sfondo teologico di questa formulazione sarebbe la concezione orientale delle «energie» increate[17]. Se nella prima tesi si sostiene il punto fondamentale della teologia apofatica greca dell'assoluta trascendenza di Dio, questa invece la bilancia in favore di una possibilità per Dio di aprirsi alla creazione e di comunicarsi alle creature.

La nona tesi presa di mira è particolarmente interessante, per questa ricerca, perché afferma che coloro che hanno poteri naturali migliori, possiedono necessariamente più grazia e più gloria[18]. È questa una affermazione che non distingue adeguatamente tra l'ordine della natura e quello della grazia, poiché ad un determinato grado di perfezione naturale di un intelletto creato corrisponderebbe necessariamente la sua capacità di grazia, in vita, e la sua capacità di gloria, nella condizione finale di comunione con Dio. È probabile che la tesi facesse riferimento alle differenze degli angeli gli uni rispetto agli altri e degli uomini tra di loro. Pur tenendo presente che, secondo la prima delle tesi

[15] Cf. H.-F. DONDAINE, *L'objet et le «medium» de la vision*, 60.

[16] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n° 128, p. 171: «Septimus, quod multe veritates sunt ab eterno, que non sunt Deus. Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod una sola veritas sit ab eterno, que est Deus».

[17] Cf. M.-D. CHENU, *Le dernier avatar*, 171-173. Nella proposizione condannata tale concetto non sarebbe ancora espresso con quella chiarezza terminologica che le darà Gregorio Palamas un secolo più tardi, ed ecco che invece di energie verrebbe usato il termine verità, al plurale. Data la brevità della formulazione e la mancanza di riferimenti ad autori o scritti che sarebbero stati condannati, non è possibile identificare chiaramente il pensiero che si intendeva censurare, senza cadere in supposizioni scarsamente fondate. Almeno genericamente si può tuttavia affermare che anche questa tesi, può essere ricondotta a quella influenza orientale che in certi autori dell'epoca iniziò a farsi percepire in modo sempre più chiaro, e che quindi fece suonare dei campanelli di allarme.

[18] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n° 128, p. 171: «Nonus, quod qui habet meliora naturalia, de necessitate plus habebit de gratia et gloria».

condannate, nessuno godrebbe della conoscenza dell'essenza divina, le potenze angeliche più sottili e penetranti avrebbero una visione di Dio superiore a quella degli angeli di grado inferiore, così come gli uomini più intelligenti vedrebbero Dio in modo più profondo e chiaro dei meno dotati[19]. Contro quest'idea Guglielmo d'Alvernia difese la predestinazione divina, e affermò che Dio dà a ciascuno la grazia e la gloria, secondo quello che egli ha preordinato [20]. All'origine dell'affermazione rigettata sembra vi sia la concezione dionisiana, secondo cui gli esseri creati sono posti in una gerarchia che emana da Dio, sommo apice, e scende attraverso ordini di perfezione decrescente: i nove cori degli angeli e poi gli uomini, attraverso i vari gradi della gerarchia ecclesiastica. In tal modo, la diversità della partecipazione in Dio dipende dal grado gerarchico di perfezione spirituale e intellettuale che con la creazione è stato assegnato a ciascuna creatura: chi gode di una natura più elevata necessariamente beneficia di maggior grazia in terra e maggior gloria in cielo. Questa sarebbe la tesi condannata a Parigi[21].

Da notare che la condanna si appella alla volontà predestinatrice di Dio, che agisce liberamente, non in modo preordinato e vincolato rigidamente da una struttura gerarchica, sia pure emanante da Dio stesso, dove non ci sarebbe nemmeno spazio per la libertà e il merito umani.

Da questa condanna di Parigi avvertiamo che non era facile far convivere le istanze teologiche dell'oriente con quelle dell'occidente, senza riconoscere ad entrambe una legittima autonomia di prospettive. Si era comunque trattato di uno

[19] Cf. C. TROTTMANN*, La vision béatifique*, 177.

[20] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I, n° 128, p. 171: «Hunc errorem reprobamus, firmiter enim credimus, quod Deus secundum quod preelegit et preordinavit, dabit unicuique gratiam et gloriam.

[21] Anche Tommaso, seguendo lo Pseudo Dionigi, parlerà di una gerarchia tra i vari cori degli angeli, in cui quelli di livello più alto conoscono Dio in modo superiore rispetto a quelli di livello inferiore, e la loro conoscenza è una illuminazione che viene trasmessa progressivamente da quelli di grado superiore a quelli di grado inferiore, fino ad arrivare agli uomini; cf. SCG, III, 80. Per l'Aquinate si tratta tuttavia di comprensione dei disegni di Dio e delle sue ragioni, non della sua essenza, che è invece un dono soprannaturale che nemmeno gli angeli, dal primo istante in cui furono creati, hanno avuto; cf. STh I, 62.2. Per Tommaso quindi, e per molti dei suoi contemporanei, la visione beatifica non è legata di necessità alla natura, ma al dono soprannaturale di Dio e al merito. Ciononostante, nel 1279 Guglielmo de la Mare, francescano discepolo di Bonaventura, nel suo Correctorium fratris Thomae, accusò di eterodossia 118 tesi di san Tommaso, tra cui una che, a suo parere, era in flagrante consonanza con quanto condannato nella nona proposizione nel 1241; cf. T.J. WHITE, *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or Wisdom of God?*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 2011, 187.

scontro virtuale, che aveva avuto come protagonisti solo teologi latini, senza un confronto reale con quelli bizantini. Questo tuttavia non doveva tardare: avverrà una trentina di anni più tardi a Lione, anche se, secondo la sensibilità ecumenica odierna, in un modo piuttosto maldestro.

2.1.2 Il secondo concilio di Lione (1274)

Se in senso generale è vero che la storia delle dottrine e dei dogmi non va separata dal contesto storico in cui essi si formarono, ciò è particolarmente vero per i due grandi concili che si sono riproposti l'obiettivo dell'unione della chiesa orientale con quella occidentale, il secondo concilio di Lione e quello di Ferrara-Firenze. Nella loro convocazione e nel loro svolgimento giocarono infatti molte considerazioni politiche e anche economiche, che influenzarono fortemente i lavori conciliari [22]. Entrambi vennero convocati in seguito alle iniziative diplomatiche degli imperatori di Costantinopoli, per trovare aiuto da parte del papa e dei principi occidentali contro l'imminente minaccia turca di una completa dissoluzione dell'impero Bizantino[23].

L'Impero d'Oriente da secoli aveva problemi provocati dai Turchi Selgiuchidi, ma nel XIII secolo essi si esasperano con gli Ottomani, più aggressivi ed invadenti[24]. Anche i rapporti con l'occidente erano tuttavia molto difficili. L'infelice saccheggio e presa di Costantinopoli da parte dei latini, durante la quarta crociata del 1204, aveva portato ad un grande sconvolgimento dell'Impero d'oriente e del suo precario equilibrio[25]. La costituzione dell'Impero Latino, anche se di breve durata (1204-1261), ebbe l'effetto di risvegliare il patriottismo greco e portò a conseguenze durature e deleterie nelle relazioni tra oriente e occidente, sia sul piano politico e militare che su quello religioso, alimentando un clima di reciproca

[22] Per un quadro dettagliato del contesto storico in cui si svolse il secondo concilio di Lione, i suoi preparativi ed il suo svolgimento si veda J. GILL, *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey) 1979, 120-141.

[23] Cf. J.M. HUSSEY, *The Orthodox Church in the Byzantine empire*, Clarendon, Oxford 1986, 211-212.

[24] Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *La chiesa bizantina dal 1274 al 1453*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, 133-199, qui 150.

[25] Cf. C. DIEHL, *Storia dell'impero bizantino*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1977; tit. orig: *Histoire del l'empire byzantin*, A. et J. Picard, Paris 1924, 91-99.

ostilità e persino di odio[26]. L'avversione della maggior parte della popolazione contro i latini si colorò di un carattere fortemente nazionalista che pesò molto, anche quando, a causa della minaccia turca, gli imperatori e un'élite di intellettuali si convinsero che l'unica via di salvezza era l'aiuto che poteva venire dall'occidente[27].

L'atteggiamento dell'imperatore Michele Paleologo era piuttosto ambiguo o perlomeno diplomatico, perché da una parte egli mostrava una sincera fedeltà al papa e molto entusiasmo per l'unione, mentre dall'altra, per farla accettare al clero greco, prometteva che essa non avrebbe comportato alcuna modifica al simbolo né altri importanti cambiamenti[28]. I vari papi che trattarono con lui non ebbero in genere piena consapevolezza di quanto grande fosse il sentimento di opposizione ai latini in oriente. La loro più grande preocupazione era principalmente l'organizzazione di una nuova crociata per la liberazione di Gerusalemme[29]. La crociata, l'unione delle chiese e la riforma interna della chiesa furono i tre argomenti principali che dovevano essere trattati. Papa Gregorio X, che convocò il concilio, cercò di non inasprire troppo la posizione latina per renderla più facilmente accettabile al clero bizantino, perciò non fece richieste di modifica dei riti e delle usanze orientali; inoltre non pretese un giuramento ma solo una professione che fosse almeno sostenuta dal patriarca e da alcuni importanti

[26] Cf. A. LAIOU, *Introduction*, in ID (a cura), *Urbs Capta. The fourth Crusade and its Consequences. La IV Croisade et ses conséquences*, Lethielleux, Paris 2005, 11-14. Un impero latino significava avere un imperatore ed un patriarca di Costantinopoli latini, e ciò andava a intaccare i tre simboli più importanti dell'oriente cristiano: l'imperatore, il patriarca e Costantinopoli, la nuova Roma; cf. E. PATLAGEAN, *La cristianità greca: la crisi dell'impero e la dominazione latina (1204-1274)*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, V, Borla - Città Nuova, Roma 1997, 636-670, qui 636-637. Secondo Zizioulas anche se fu la quarta crociata l'evento storico che creò e catalizzò simbolicamente un permanente sentimento di ostilità nei confronti dei latini, si deve però alla creazione del patriarcato latino, e quindi ad una doppia chiesa greca e latina con rispettive gerarchie, il demerito di aver mantenuta viva l'ostilità anche dopo tanto tempo (cosa che si aggraverà in seguito con il crearsi delle chiese uniate); cf. J. ZIZIOULAS, *Efforts toward the Union of the Churches after the Fourth Crusade*, in A. LAIOU (a cura), *Urbs Capta. The fourth Crusade and its Consequences. La IV Croisade et ses conséquences*, Lethielleux, Paris 2005, 345-354, qui 352-353.

[27] Cf. E. PATLAGEAN, *La cristianità greca*, 668.

[28] Cf. D.J. GEANAKOPLOS, *L'imperatore Michele Paleologo e l'Occidente. 1258 – 1282. Studio Sulle relazioni tra Bisanzio e il mondo latino*, Accademia nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Palermo 1985, 286-288.

[29] Cf. M. MOLLAT DU JOURDIN, *Introduzione*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, 20-25.

vescovi[30]. Di fatto non vi fu una vera discussione sull'unione, ma solamente la sua proclamazione, sulla base della professione di fede di Michele Paleologo. Non si era ancora arrivati alla consapevolezza che la riconciliazione fra le chiese dovesse essere frutto di una discussione conciliare. Gli stessi imperatori bizantini non volevano un vero e proprio concilio ecumenico in cui le dispute tra greci e latini fossero dibattute seriamente, perché ciò avrebbe richiesto tempi lunghi, con risultati incerti; era piuttosto preferibile sottoscrivere una formula che professasse i punti che stavano a cuore al papa. I papi, d'altra parte, rigettavano l'idea di un concilio che mettesse in discussione verità che erano già state definite dalla chiesa di Roma[31].

Le basi su cui si raggiunse la riunificazione della Chiesa a Lione furono in definitiva molto fragili, e l'imperatore non riuscì ad ottenere un vero consenso da parte della chiesa greca[32]. L'unione venne sconfessata nel 1282 dal figlio di Michele Paleologo, Andronico, e nel 1283 un sinodo depose i vescovi che l'avevano accettata[33]. D'altra parte, anche nel breve periodo in cui essa fu in vigore, nemmeno i bizantini che riconoscevano il primato del papa e acconsentivano all'uso del *filioque* cambiarono minimamente la loro teologia e le loro tradizioni[34].

---

[30] Cf. J. GILL, *Byzantium and the Papacy*, 126.

[31] Cf. M. Jugie, *Le schisme byzantin*. *Aperçu historique et doctrinal*, P. Lethielleux, Paris 1941, 248-251.

[32] Nonostante il pericolo reale che un attacco in larga scala di Carlo d'Angiò avrebbe portato alla caduta di Costantinopoli, se il papa glielo avesse permesso, la maggior parte del clero, dei monaci e della popolazione bizantina rimase contraria all'unione. Dopo il concilio l'imperatore elevò al trono patriarcale di Costantinopoli l'unionista Giovanni Bekkos, che vi rimase dal 1275 al 1282. Uomo di grande cultura, egli era stato un deciso avversario dell'unione e aveva pagato con il carcere la fedeltà alle sue idee, ma durante la prigionia, leggendo testi di Padri greci vicini ai latini sulla processione dello Spirito Santo, si era convinto che questi non erano eretici. Convertitosi sinceramente alla causa dell'unione, ne divenne un suo convinto sostenitore. Quando l'imperatore Michele lo nominò patriarca si creò una tale divisione nella chiesa greca di proporzioni simili alla divisione con l'occidente; cf. A. RIEBE, *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005, 101-120.

[33] Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *La chiesa bizantina dal 1274 al 1453*, 170.

[34] Cf. U. PROCH, *L'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara – Firenze – Roma*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia 1993², 285-319, qui 291-292.

2.1.2.1 La divergenza escatologica tra chiesa greca e latina

Nella professione di Michele Paleologo vi era una parte riguardante l'escatologia, la quale non era però di vitale importanza per l'obiettivo chiave del concilio di Lione, ossia l'unione delle chiese; perché mai allora vi fu inclusa? Rifletteva forse una spaccatura teologica tra latini e greci che andava ricucita, o era solo frutto dell'emergenza di tale tema nelle università occidentali? Prima di analizzare il testo è opportuno cercare di rispondere a tali domande, attraverso lo studio di documenti anteriori o contemporanei al concilio.

Dal punto di vista teologico è chiaro che era la dottrina del *filioque* che maggiormente divideva la chiesa orientale da quella occidentale[35]; dal punto di vista ecclesiale era invece il primato del papa e la sua pretesa di giurisdizione sulla chiesa universale. Vi erano poi altre differenze più secondarie. A livello sacramentale c'erano diversità di rito e di concezioni liturgiche quali la forma della consacrazione dell'eucaristia, attraverso l'epiclesi oppure la ripetizione delle parole di Cristo, l'uso del pane azzimo o lievitato, il matrimonio del clero, la pratica canonica orientale che consentiva il divorzio. Oltre ai motivi dottrinali, compresi solo da una minoranza, a livello popolare avevano più presa sentimenti di antipatia o odio reciproco, alimentato da elementi nazionalistici, nonché tutta una serie di motivazioni minori e di diversità di tradizioni che venivano enfatizzate e continuamente ripetute.

Sia da parte latina che greca si erano compilate delle liste che recensivano tutti gli errori o persino le eresie di cui era accusata la parte avversa; queste venivano usate negli scritti apologetici e anche nella predicazione popolare[36]. È

[35] Nel 1232 avvenne il primo incontro, organizzato in maniera fortuita, tra cinque frati francescani di passaggio a Nicea e una delegazione del patriarca Germano II, in cui si discusse della possibilità di unione tra le chiese d'oriente e d'occidente. Nella prima fase delle discussioni furono organizzate sette conferenze di cui sei erano sulla processione dello Spirito Santo e una sugli azzimi. Il *filioque* era quindi di gran lunga percepito come il maggiore ostacolo all'unità perché era il punto discriminante su cui si basava l'accusa di eresia; cf. M. STAVROU, *Les tentatives gréco-latines de rapprochement ecclésial au XIII siècle*, in M-H. BLANCHET - F. GABRIEL (a cura), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre orient et occident (XIII-XVIII* siècle), AACHCB, Paris 2013, 41-56, qui 43-45.

[36] In queste liste, ad esempio, si rimproverava ai preti latini di non portare la barba, di celebrare la messa in tempo di quaresima, di omettere l'Alleluia nel tempo quaresimale, di non rispettare le regole del digiuno, di usare ostie rotonde, di osservare pratiche giudaiche (le aspersioni), di avere poca venerazione per l'altare,

importante notare che in tutti gli elenchi di errori dei latini non si parla, per quanto abbiamo potuto constatare, della questione escatologica. Una conferma della irrilevanza di tale argomento nel dibattito sull'unione si ha dall'esame di vari testi di autori greci che si opposero al progetto di riconciliazione; il più importante è la *Risposta del patriarca Giuseppe* del giugno 1273 all'imperatore. Nei primi mesi di quell'anno Michele Paleologo aveva fatto redigere un tomo in cui si spiegavano le ragioni per cui i latini non erano eretici e scismatici, ed era urgente cercare la pace con essi, per ottenere il loro aiuto contro i Turchi. In reazione a ciò, il patriarca riunì un sinodo e preparò una risposta in cui confutò il documento imperiale, ribadendo che gli *italiani* (così vi vengono genericamente chiamati i latini) erano eretici riguardo alla dottrina del *filioque*, quindi, anche se non venivano apertamente anatematizzati, per ragioni di «economia», andavano ugualmente tenuti a distanza; bisognava anche rifiutare il primato del papa, il diritto di appello al medesimo e la menzione del suo nome nei dittici patriarcali[37]. Non vi era però alcuna menzione alle divergenze sui novissimi. La stessa cosa si verificò in altri documenti di quel periodo[38].

---

di celebrare più di una messa al giorno sullo stesso altare, di usare paramenti liturgici di materiale inadatto, ecc. Altre cose considerate scandalose erano il disprezzo per le icone, i matrimoni tra consanguinei, il segno di croce eseguito con tutte le dita della mano e non solo con tre, il mangiare animali strangolati o altri cibi che nell'Antico Testamento erano considerati impuri, la scarsa venerazione a Maria, il sedersi e chiacchierare durante la liturgia, ecc.; cf. M.-H. CONGOURDEAU, *Il problema dell'unione greco-latina,* in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura,* VI, 767-785, qui 775-777; C.W. KAPPES, *Historical and Present Differences between Catholicism and Orthodoxy in Palamism,* in *Orthodoxy in Contrast to Rome,* CUF Symposium (Indianapolis 13 settembre 2014), 1-16, qui 6-7. Per un quadro più completo delle liste bizantine, la loro varietà, origine e udienza si veda: T.M. KOLBABA, *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, University of Illinois Press, Champaign 2000; J. DARROUZES, *Les mémoires de Constantin Stilbès contre les Latins*, «Revue des Études Byzantines» 21 (1963), 50-100.

[37] Il testo in greco con la traduzione in francese si trova in: V. LAURENT - J. DARROUZES, *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, Institut Français d'Études Byzantines, Paris 1976, 134-301; con un'introduzione alle pp. 1-15. L'imperatore non si aspettava certo una risposta talmente ostile al suo progetto di unione con l'occidente e non rese pubblico tale documento; inoltre dovette lavorare altri sei mesi per ottenere il consenso di vari alti prelati, questa volta non in forma sinodale ma personale. Un altro testo molto vicino a questo è la Professione di fede del patriarca Giuseppe, che sarebbe stata scritta nel gennaio 1275, riprendendo i temi della risposta sinodale del giugno 1273. Anche in altri opuscoli contro gli errori dei latini, dello stesso periodo, si constata che tra i vari punti di divergenza con Roma non viene menzionato né il purgatorio né la retribuzione immediata dopo la morte o la visione beatifica dell'essenza di Dio; cf. *Ivi*, 326-331.

[38] Tra i documenti editi in V. LAURENT - J. DARROUZES, *Dossier grec*, 332-588, vanno ricordati particolarmente l'*Avviso Sinodale anonimo* (datato alla fine del 1273) e Il *Dialogo supposto tra Michele d'Anchialos e Manuele Commeno* (una finzione letteraria che situa questo dialogo al tempo dell'imperatore Manuele Commeno, un secolo più tardi, mentre probabilmente è stato redatto nel 1273). Inoltre due lettere di alcuni

Ancor maggior interesse rivestono alcuni documenti scritti nella fase immediatamente seguente il concilio, quando i legati imperiali erano già ritornati a Costantinopoli insieme a quelli pontifici (i quali dovevano vegliare all'effettiva promulgazione dell'unione). A quel momento erano già state proclamate le decisioni del Lionense, inclusa la professione di fede che i greci avrebbero dovuto accettare, o perlomeno non rifiutare come eretica[39]. Sorprendentemente, anche in tali testi non si polemizza contro le affermazioni sulla sorte dei defunti formulate nella professione di Michele Paleologo[40]. Solo nel *Processo di Niceforo* (fine del 1276) si trova menzionata la questione escatologica[41]. Si tratta di un processo condotto dai legati latini a due monaci del monte Athos, Niceforo e Clemente, per reprimere la loro opposizione all'unione di Lione. L'inquisitore latino chiede cosa ne pensano del purgatorio ed essi rispondono che non sanno cosa sia. Ricevutane spiegazione, dichiarano di rigettare e anatematizzare una tale dottrina. Segue la domanda su dove riposino presentemente le anime dei giusti e quelle dei peccatori. I monaci rispondono che «Secondo la parola del Signore, i giusti come Lazzaro sono nel seno di Abramo, e i peccatori come il ricco senza pietà, nel fuoco della geenna»[42]. Dall'ignoranza dei due imputati sul significato del termine

monaci del monte Athos che sfidano apertamente il progetto di unione dell'imperatore, tanto da provocare un intervento punitivo del medesimo nel gennaio 1276: la *Lettera dei monaci dell'Athos all'imperatore* (1275), pp. 376-403, e la *Lettera dei monaci dell'Athos al sinodo* (1275), pp. 404-423. In tali lettere i punti di dottrina contestati ai latini sono: la mancanza di stretta osservanza del Vangelo, l'osservanza di pratiche giudaiche quali gli azzimi e il digiuno al sabato, l'aggiunta al simbolo, la violazione dei canoni e il loro rifiuto di ricevere la comunione dai preti sposati. A motivo di tali eresie i monaci fanno derivare il divieto della condivisione eucaristica e della commemorazione del papa, il rifiuto del primato del papa e del diritto di appellarsi a lui. Mezzo secolo prima della controversia esicasta, anche tra i monaci del monte Athos non vi sono quindi segni di polemica verso i Latini riguardanti la visione di Dio.

[39] Cf. *Ivi*, 31-33.

[40] Tra tali scritti editi in V. LAURENT - J. DARROUZES, *Dossier grec*, 332-588, ne scegliamo solo due che più entrano nei dettagli della polemica, fornendoci così elementi precisi per individuare le dottrine dei latini considerate eretiche o perlomeno erronee. Riportiamo una semplice elencazione dei punti principali di contestazione. L'*Anonimo contro il patriarca Bekkos* (metà 1275), pp. 332-337, si dilunga per dimostrare che i latini sono eretici e lo è anche chi entra in comunione con loro. La *Lettera attribuita ad Atanasio d'Alessandria* (gennaio 1276), pp. 338- 345, tocca il problema del *filioque* e l'aggiunta al simbolo, e insiste sui precetti orientali riguardo all' astinenza dalla carne il mercoledì e il venerdì, il divieto di digiuno al sabato, il digiuno dei primi giorni di quaresima, il sacrificio eucaristico con pane fermentato, il battesimo attraverso tre immersioni (non riconoscendo valide altre forme di battesimo), i divieti di matrimonio dove vi siano certi gradi di parentela, e il divieto di pregare insieme ai latini e di ricordare il papa nei dittici.

[41] Cf. *Ivi*, 486-507.

[42] *Ivi*, 498 (tr. nostra). Purtroppo il discorso si interrompe due righe più avanti, quando i legati iniziano a rispondere sull'argomento, perché nel manoscritto manca un foglio.

«purgatorio», che peraltro non entra come sostantivo nel testo finale del concilio, e dal loro esporre la dottrina della condizione intermedia tra la morte e la risurrezione dei corpi in termini puramente biblici e non polemici, si capisce che essi non avevano ancora ben chiara la percezione che quello era ritenuto un punto di divisione. Ciò si spiega considerando che l'accordo di Lione fu rifiutato in blocco dalla grande maggioranza della chiesa bizantina per come era avvenuto, prima ancora che per i suoi contenuti; questi furono in qualche modo rigettati a priori, perché frutto di un «sinodo di ladri». La questione della sorte dei defunti non suscitò pertanto un grande dibattito teologico a Costantinopoli e venne presto dimenticata[43].

La disputa sui novissimi tra latini e greci era infatti nata di recente, originata per la prima volta intorno al 1232 dalle discussioni tra il frate minore, fra' Bartolomeo, e il vescovo di Corfù, Giorgio Bardane[44]. In quell'occasione il frate parlò del fuoco del purgatorio e del giudizio particolare subito dopo la morte, prima di quello finale. Una simile novità dottrinale scandalizzò il vescovo greco, che non riuscì a cogliere bene i contorni di tale concezione, che si andava affermando in occidente. Credendo di vedervi un ritorno delle teorie origeniste sulla purificazione del fuoco nell'apocatastasi, la denunciò al patriarca di Costantinopoli. I bizantini iniziarono così ad accusare i latini di origenismo e questi ad accusare i greci di ritardare la visione beatifica al giudizio universale. Sembra però che questa prima discussione escatologica non abbia avuto un grande peso sulla bilancia delle questioni teologiche disputate tra oriente e occidente, rimanendo quasi sconosciuta. Non vi era ancora stato, infatti, alcun pronunciamento magisteriale in merito, ed in entrambe le parti l'argomento era ancora oggetto di libera indagine. A distanza di una decina d'anni, però, le cose cambiarono sensibilmente in occidente, con la condanna di Parigi del 1241, ma bisognerà aspettare un altro secolo per arrivare, con la *Benedictus Deus* di Benedetto XII, ad una definizione chiara del giudizio particolare al momento stesso della morte. Meraviglia quindi il fatto che nella formula di fede che l'imperatore Paleologo dovette professare a

[43] Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Casale Monferrato 1984; tit. orig: *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York 1979[2], 267.
[44] Cf. M. JUGIE, *Le schisme byzantin*, 258.

Lione fosse già entrata la dottrina della retribuzione immediata. Certo la questione non aveva una rilevanza polemica tra le due chiese e non era quindi necessario definirla in vista dell'unione.

Se della sorte delle anime nello stato intermedio non si dibatteva in ambiente bizantino, se ne discuteva invece ampiamente nelle università occidentali, dove l'argomento era di grande rilievo; di conseguenza, probabilmente si ritenne che lo fosse o lo dovesse diventare anche per gli orientali. Lo si vede chiaramente in un documento scritto nel 1252 da un domenicano francese, che risiedeva nel convento di Costantinopoli e aveva ampiamente consultato le biblioteche della città: il *Tractatus contra Graecos*[45]. L'opera si divide in quattro sezioni: la processione dello Spirito Santo, lo stato delle anime dei defunti, la materia della consacrazione eucaristica e il primato del romano pontefice. In ogni parte viene applicato il metodo scolastico delle dispute universitarie: la presentazione delle obiezioni dei greci, la loro refutazione e infine l'esposizione positiva della dottrina. Il primo e il quarto punto del trattato erano classici nella polemica tra latini e bizantini; il terzo, quello della materia eucaristica (pane azzimo o fermentato), era stato introdotto da Michele Cerulario. Il secondo invece era nuovo in quanto, a parte la discussione del 1232 tra frate Bartolomeo e Giorgio Bardane, ricordata sopra, non risulta in alcun altro documento anteriore[46]. Dal modo in cui l'autore del *Contra Graecos* sviluppa l'argomento escatologico si capisce che si sta muovendo in acque inesplorate. Infatti nella prima parte, in cui prende in

[45] Per la conoscenza di tale documento resta fondamentale lo studio che ne ha fatto il Dondaine: A. DONDAINE, *«Contra Graecos». Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, «Archivium fratrorum praedicatorum» XXI 1951), 320-446. L'opera apparve in una edizione bilingue già nel 1252, ma la versione greca ci è pervenuta in condizioni molto frammentarie. Il trattato analizza molti testi greci, smascherando anche certe falsificazioni in alcuni di essi. Il metodo che usa resterà fondamentale per l'apologetica latina: rispondere ai bizantini adducendo testi di autori greci che fossero riconosciuti come autorevoli da loro stessi, per mostrare che il credo romano era conforme alla autentica tradizione dei Padri greci. Vista la modesta lunghezza del trattato, le citazioni patristiche vi occupano un posto considerevole. Esso ebbe un grande successo e servì anche come uno dei documenti presi in considerazione da san Tommaso nella preparazione del suo *Contra errores Graecorum*. Secondo solo a quello dell'Aquinate, la sua diffusione fu molto grande, perché fu uno strumento valido che permetteva ai latini di poter documentarsi sulle questioni che erano oggetto di discussione con i bizantini. La sua influenza si fece sentire non solo in preparazione al secondo concilio di Lione ma anche in quelli di Costanza, di Basilea e di Ferrara-Firenze (cf. p. 425-426). Una revisione del trattato avvenne ad opera di Bartolomeo da Costantinopoli nel 1305, che lo arricchì con argomentazioni tratte dal testo di san Tommaso.

[46] Cf. *Ivi*, 346.

considerazione gli errori dei greci, nomina la loro negazione della retribuzione immediata delle anime in paradiso o in inferno, mentre non menziona affatto il rifiuto del purgatorio. Questo entra in campo solo nella parte positiva dell'esposizione della dottrina cattolica. Quindi, se non c'erano obiezioni contro il purgatorio, significa che esso era ancora un argomento pressoché sconosciuto in ambito bizantino. La questione dell'accesso al paradiso o all'inferno era invece ancora allo stato germinale: si trattava solo di precisare il quando della ricompensa o della condanna eterne, se cioè esse avvenivano immediatamente dopo la morte o meno, senza entrare in altri dettagli importanti, quali l'oggetto e il modo della visione beatifica.[47] Il trattato ebbe una grande diffusione ma non sin dall'inizio. Nel XIII secolo in occidente se ne fecero solo poche copie, ciò nonostante, sembra che una di esse fosse arrivata già nel 1254 alla corte papale, con lo scopo di essere di aiuto ai legati pontifici incaricati delle trattative per l'unione[48].

San Tommaso nel 1263, o all'inizio del 1264, mentre si trovava a Roma, su richiesta di papa Urbano IV scrisse il trattato *Contra errores Graecorum* in cui, commentando un florilegio di testi dei Padri greci (compilato probabilmente dal vescovo di Crotone, Nicola di Durazzo), cercò di chiarire i punti della dottrina latina che venivano travisati in oriente[49]. Pur non essendo stato scritto direttamente in vista del concilio di Lione, esso vi fece comunque sentire la sua influenza[50]. Vi si ritrovano i quattro punti cardine del *Contra Graecos*, con molto spazio dedicato

[47] Le prove patristiche a cui l'autore ricorre per confutare gli errori bizantini sono piuttosto deboli, ma più convincenti sono gli argomenti che si rifanno alla liturgia e all'arte sacra: come si può negare la retribuzione immediata se anche in oriente, nelle liturgie funebri e nell'ufficio dei martiri, viene cantata la vita dei santi in cielo, e nei dipinti delle chiese sono rappresentati gli angeli e i demoni che vengono a prendere rispettivamente i giusti e i peccatori?; cf. A. DONDAINE, *«Contra Graecos»*, 346-347.

[48] Uno di essi, Costantino di Orvieto, era un Domenicano e quindi era naturale per lui cercare aiuti qualificati e testi di appoggio presso i suoi confratelli del convento di Pera (colonia genovese vicino a Costantinopoli). Sembra normale che i legati pontifici, che erano mandati in missione a Costantinopoli per discutere dell'unione, si rifacessero molto a quei teologi latini che risiedevano in oriente da anni e che si erano già cimentati in discussioni teologiche con i bizantini. Secondo Dondaine, nella seconda metà del XIII secolo sarebbero stati solo i teologi che ebbero stretti contatti con la curia romana che poterono consultare il trattato: Alberto Magno, Tommaso d'Aquino e Matteo d'Aquasparta (il più noto allievo di Bonaventura, Ministro dell'Ordine dal 1287 al 1289); cf. *Ivi*, 384-386.

[49] Tommaso prestò particolare attenzione ai problemi causati dalla differenza di lingua, dalle citazioni non autentiche e dalle traduzioni che spesso non rendevano bene il significato originario; cf. J.P. TORRELL, *Amico della verità*, 174-175.

[50] Cf. M. MOLLAT DU JOURDIN, *Introduzione*, 22.

alla processione dello Spirito Santo (31 paragrafi), in secondo luogo il primato del papa (7 paragrafi), mentre un solo paragrafo sia per gli azzimi che per il purgatorio. Tommaso non tratta però della retribuzione immediata dopo la morte in cielo o in inferno, ma si limita a citare due autori greci, Gregorio di Nissa e Teodoreto di Ciro, a conferma della dottrina del purgatorio[51]. Da questa sua omissione si può ipotizzare che egli non riteneva che l'argomento della immediatezza del giudizio dopo la morte fosse oggetto di particolare attacco o incomprensione da parte dei bizantini.

Non molto prima del 1274 l'Aquinate scrisse anche un opuscolo in risposta ad un certo cantore di Antiochia, un missionario in oriente che aveva chiesto il suo aiuto su come rispondere a varie obiezioni mosse da greci, armeni e saraceni[52]. Il breve scritto ha anche un capitolo sul purgatorio, molto più lungo ed elaborato rispetto a quello del *Contra errores Graecorum*, in cui l'autore si rifà a più abbondanti prove scritturistiche a sostegno della necessità di una purificazione dopo la morte per i peccati veniali. Nel contesto di quell'argomentazione, afferma che «quelli che muoiono senza peccato ricevono immediatamente la ricompensa eterna dei loro meriti. Questa dottrina si fonda su delle autorità incontestabili»[53]. Poi insiste anche sull'immediatezza della visione di Dio dopo la morte, precisando che in ciò consiste la gloria, ed escludendo che essa sia rimandata al giorno del giudizio finale:

> È dunque evidente che le anime dei santi, separate dai loro corpi, pervengono alla dimora celeste e vi godono della visione di Dio. La gloria delle anime sante, che consiste nella visione di Dio, non è posticipata fino al giorno del giudizio […] non bisogna dunque credere che Gesù Cristo differisca di ricompensare i suoi fedeli servitori riguardo alla gloria delle anime, fino alla risurrezione dei corpi. Di conseguenza ciò che dice il Signore, "nella casa di mio Padre, ci sono molte dimore" deve rapportarsi alla differenza di ricompense che Dio accorda ai santi nella beatitudine celeste, non fuori di questa dimora, ma in questa stessa dimora. È evidente, in base a quanto abbiamo appena esaminato, che c'è un purgatorio per

[51] Cf. SANCTI THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussa edita Leonis XIII,* vol. 40 A, pp. 109-151: *Liber de fide trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctrorum grecorum confectus contra grecos*, Roma 1968, pars 2, cap. 40.

[52] Cf. SANCTI THOMAS AQUINATIS, Opera omnia iussa edita Leonis XIII, vol. 40 B*: De rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*, Roma 1968. Una traduzione francese si trova in: *Opuscules de saint Thomas d'Aquin, 2. Contra errores Graecorum. Contra Graecos, Armenos, et Saracenos ad cantorem Antiochenum (de rationibus fidei). Contre les erreurs des Grecs. Contre les Grecs, les Arméniens et les Sarrasins au chantre d'Antioche*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1856 (rist. 1984).

[53] *Contra Graecos, Armenos, et Saracenos*, 443 (tr. nostra).

> le anime dopo la morte. Una moltitudine di autorità, provenienti dalla Scrittura, ci insegnano apertamente che nessuno, che abbia qualche impurità, non può entrare nella gloria celeste[54].

In questo brano, scritto per rispondere alle obiezioni dei greci, qual è il senso della precisazione che le «molte dimore» nella casa del Padre, del Vangelo di Giovanni, si riferisce «alla differenza di ricompense che Dio accorda ai santi nella beatitudine celeste, non fuori di questa dimora, ma in questa stessa dimora»? A quale obiezione vuole rispondere? Abbiamo già esaminato in precedenza il pensiero di Tommaso su questo passaggio di Gv 14,2. Egli seguendo la tradizione occidentale, sembra dia per scontato che il senso del brano è che la diversità di dimore corrisponde a diversità di gradi di gloria e non solo ad abbondanza di «posti» in cielo, per cui non si attarda a dare spiegazioni in merito. Invece specifica che i gradi sono delle differenze di ricompensa all'interno della beatitudine celeste, dopo aver chiarito che essa coincide con «la gloria delle anime sante, consistente nella visione di Dio». Infine conclude dicendo che quanto detto mostra che esiste un purgatorio per la purificazione delle anime. Tale conclusione sorprende un po', perché non sembra la conseguenza del corpo del discorso. La tesi opposta a questa, che Tommaso vuole confutare, ci è meno chiara, ma procedendo per deduzione, possiamo cercare di ipotizzarla. L'ipotesi che più trova risonanze nella teologia greca è che nessuna delle dimore, anche se diverse tra loro, sono nell'ambito della beatitudine celeste, intesa come visione di Dio, ma si trovano al di fuori di essa. Questo pensiero, come abbiamo visto, si rifà ad un importante filone della patristica greca, che nega che alcuna creatura possa vedere Dio nella sua essenza. Un'altra possibile interpretazione della tesi presa di mira da Tommaso è che le diverse dimore significano diversità di gradi di beatitudine celeste, ma solo alcune di esse sono nell'ambito della visione beatifica e le altre ne sono escluse. In tal senso ad alcuni in cielo sarebbe concessa la ricompensa di dimorare in una dimora vicina a Dio, mentre agli altri sarebbero elargite ricompense di grado inferiore, corrispondenti ad altre dimore che meno partecipano in Dio. La contemplazione di Dio sarebbe l'apice della ricompensa

[54] *Ivi.*

riservato a pochi eletti, arrivati alla perfezione della vita cristiana (i puri di cuore?), mentre altre ricompense inferiori sarebbero assegnate a coloro che non sono giunti a tale traguardo. I gradi di beatitudine dei giusti dopo la morte, sarebbero in funzione della loro santità: i più puri sono i più vicini a Dio e gli altri se ne allontanano quanto più numerosi sono i loro peccati. Perciò, conclusione, non c'è bisogno del purgatorio, visto che la differenza di dimore è già sufficiente a trovare una «sistemazione» per coloro che non sono arrivati alla purezza piena. Ci sarebbe quindi una gradualità della beatitudine che sconfina al di sotto di quella condizione di gloria e di visione beatifica che i latini identificano con il paradiso. Tommaso ribatterebbe a tale esegesi affermando che le dimore nella casa del Padre, le differenze di grado, sono solo all'interno della visione beatifica del cielo, mentre al di fuori di essa c'è il purgatorio. Quest'ultima interpretazione va un po' al di là di quanto affermato dal testo, ma come vedremo più avanti, è in sintonia con una argomentazione che i bizantini useranno per confutare l'idea del purgatorio al concilio di Ferrara, e quindi appare come la più probabile[55]. Secondo tale lettura, un giusto che merita la salvezza, ma che ha anche dei peccati minori da scontare, non e necessario che li espii in purgatorio, poiché semplicemente sarà in cielo in una condizione di minor gloria.

Nel palamismo si ritroveranno entrambe queste tendenze ermeneutiche: la prima, che nessuno può vedere l'essenza divina, e la seconda, che i santi (i monaci contemplativi) partecipano in Dio, attraverso le sue energie, mentre gli altri rimangono in una posizione inferiore. Sarebbe presuntuoso voler delineare con maggior precisione la tipologia della concezione che il Dottore Angelico volle confutare. Ai fini della nostra ricerca, però, basta segnalare che questi tipi di interpretazione erano verosimilmente presenti negli ambienti bizantini, all'epoca del concilio di Lione, tanto che anche Tommaso ne venne a conoscenza e ritenne opportuno criticarli.

[55] Essi diranno: se un po' di male che accompagna i buoni in cielo non procura loro la condanna ma una differenza di godimento, allora è da ritenere che non esista un fuoco del purgatorio; cf. *De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, (Concilium Florentinum. Documenta et scriptores vol. VIII – fasc. II), a cura di L. Petit – G. Hofmann, PIOS, Roma 1969, 28.

Questo modo orientale di pensare ad una diversità ed una gradualità nel rapporto con Dio dei defunti, in cui la visione beatifica è riservata a pochi, se non a nessuno, sarà fondamentale anche per capire un secolo e mezzo più tardi, al concilio di Firenze, il senso dell'aggiunta chiesta dai greci che è l'oggetto centrale di questa ricerca.

2.1.2.2 La questione escatologica al concilio di Lione

Da quanto finora emerso, risulta che la questione dello stato dei defunti immediatamente dopo la morte non era stata molto approfondita in ambito bizantino, e soprattutto non era considerata particolarmente divisiva nei confronti dell'occidente. Viceversa, da parte latina l'argomento era in auge nelle università ed era ritenuto così importante da giustificare una sua introduzione nei trattati di apologetica contro i greci, che si andavano affinando e propagando ad opera dei teologi latini nati o trasferitisi in oriente. È quindi presumibile che l'inclusione di tale argomento nella lista delle dottrine che gli orientali dovevano riconoscere, in vista dell'unione di Lione, sia stata forzata da parte occidentale, senza che in realtà vi fosse in merito una discrepanza di rilievo, riconosciuta come tale da entrambe le parti.

Il testo di una professione di fede era stato inviato all'imperatore Michele Paleologo da papa Clemente IV nel 1267, affinché lo firmasse senza apporvi condizioni. Essa era redatta secondo gli schemi della teologia cattolica e conteneva i punti principali che i greci dovevano riconoscere: la dottrina della doppia processione dello Spirito Santo, i sette sacramenti, il primato della chiesa romana e del papa sulla chiesa universale e la dottrina dei novissimi. Gregorio X, che iniziò il suo pontificato nel settembre 1271, con grande entusiasmo riprese i negoziati con l'imperatore inviando una delegazione a Costantinopoli nel novembre 1272, mantenendo come richiesta per l'unione la professione preparata da Clemente IV. Le uniche vere discussioni teologiche in merito si ebbero tra i

legati pontifici e quelli imperiali prima del concilio[56]. A Lione, la professione dell'imperatore, contenuta in una lettera sigillata con la bolla d'oro imperiale, fu presentata al papa e poi letta pubblicamente durante una messa solenne presieduta da Gregorio X. Poi nella quarta sessione del 6 luglio 1274 ebbe luogo l'atto formale di unificazione[57].

La Professione si divide in una prima parte di ordine generale, un credo in cui sono enunciate le verità principali della fede, con il *filioque*, e poi un'aggiunta contro gli errori degli orientali. In questa seconda parte si trovano anche gli enunciati riguardanti l'escatologia:

> E se coloro che fanno sinceramente penitenza sono deceduti nella carità prima di avere pagato la pena con degni frutti di penitenza a seguito di cose fatte o di cose omesse: le loro anime sono purificate dopo la morte, così come ci ha chiaramente esposto frate Giovanni [Parastron OFM], con pene che lavano e purificano [poenis purgatoriis seu catharteriis]; e a sollevarli da pene di tale genere giovano i suffragi dei fedeli viventi, vale a dire i sacrifici delle messe, le preghiere, le elemosine e gli altri esercizi di pietà che sono soliti farsi, secondo le indicazioni della chiesa, da dei fedeli a vantaggio di altri fedeli.
>
> Le anime poi di coloro che, dopo aver ricevuto il santo battesimo, non sono incorse mai in nessuna macchia di peccato, e anche quelle che, dopo aver contratto la macchia del peccato, secondo quello che è stato detto sopra, sono state purificate, sia quando erano ancora nei loro corpi, sia quando di questi erano state spogliate, subito sono accolte in cielo (*mox in caelum recipi*).
>
> Le anime poi di coloro che muoiono in peccato mortale, o con il solo peccato originale, subito discendono all'inferno, anche se punite con pene differenti.
>
> La stessa sacrosanta chiesa romana crede fermamente e con fermezza afferma che, nel giorno del giudizio, tutti gli uomini compariranno tuttavia, con i loro corpi, davanti al tribunale di Cristo, e renderanno conto delle loro azioni [cf. *Rm 14,10s*][58].

In questo testo la novità più importante è costituita dal tema della purificazione delle anime, la quale per la prima volta entra in scena in un testo conciliare, anche se non viene usato il sostantivo «purgatorio». Soffermarci su questo argomento esula dallo scopo di questa ricerca, ma è comunque utile collocarlo nel quadro d'insieme, accanto alle affermazioni sul paradiso e sull'inferno. La Professione delinea tre situazioni possibili per le anime dei defunti,

[56] Uno dei legati pontifici era il francescano Giovanni Parastron che, nato a Costantinopoli, era perfettamente bilingue. Il suo contributo nella spiegazione del purgatorio ai greci è ricordato nel testo finale della Professione; cf. M. MOLLAT DU JOURDIN, *Introduzione*, 20.

[57] Cf. D.J. GEANAKOPLOS, *L'imperatore Michele Paleologo*, 282-283.

[58] DH, 856-859.

di cui una è l'inferno per i peccatori, con gradi di punizione diverse, per rispondere equamente perlomeno alla differenza tra l'essere colpevole di peccato mortale o semplicemente di peccato originale, cioè l'assenza del battesimo, ma anche alla varietà di gravità dei peccati attuali. Vi sono poi lo stato di purificazione per le pene non completamente espiate e il cielo per l'assenza di peccato, o il perdono completo di esso, entrambi senza distinzioni di grado al loro interno. La mancata menzione di gradi di purificazione in purgatorio può verosimilmente trovare una spiegazione nella ovvietà di tale aspetto: a peccati di gravità diversa corrispondono diverse espiazioni. Riguardo invece ai gradi di ricompensa o di gloria in cielo, ci si aspetterebbe che se ne parlasse, visto che si asseriscono esplicitamente quelli di punizione per l'inferno. Come spiegare tale mancanza? Una prima risposta sta plausibilmente nel fatto che, nel contesto ermeneutico di una definizione polemica nei confronti dell'oriente, non era necessario entrare nei dettagli di tutti gli aspetti della dottrina occidentale ma solo in quelli mancanti o poco chiari in quella greca, ossia il purgatorio e l'immediatezza della ricompensa e del castigo dopo la morte. La concezione dei gradi di gloria in cielo, oltre ad essere di importanza secondaria nell'economia del discorso, era ben attestata da diversi Padri greci e quindi non poteva essere minimamente considerata un aspetto che creava problemi o che divideva, così da richiedere che fosse menzionato. Lo stesso valeva però anche per i gradi di punizione nell'inferno; ecco allora che una seconda prospettiva potrebbe fare da complemento. La logica del purgatorio per le anime che, conformemente ai loro peccati scontano pene di diversa intensità, per la loro preparazione alla gloria in cielo, rischiava di creare confusione con quella dei gradi di gloria in cielo per i beati, che conformemente alle loro mancanze d'amore, godono di diversi livelli di beatitudine. Infatti, se il purgatorio serve alla purificazione necessaria per raggiungere la santità, una volta che si è pervenuti ad essa, che senso avrebbe ancora che in cielo vi siano dei gradi ulteriori di gloria, essendo la gloria il corrispettivo ed il premio della santità? Forse che dopo la morte alcuni sono purificati perfettamente per la pienezza della gloria e altri imperfettamente per i gradi inferiori? Indubbiamente c'è una tensione tra la logica di purificazione del purgatorio che, come dice Balthasar, prepara

all'amore vero[59] e la logica dei gradi, che divide in proporzione al grado d'amore raggiunto. Tali sono le perplessità che nascono, tutt'oggi, anche nella mente di un cattolico, quando i gradi di purificazione del purgatorio sono messi in relazione con i gradi di gloria del paradiso. Obiezioni simili vennero poste dai bizantini durante le discussioni conciliari di Ferrara, perciò è probabile che in certa misura fossero già emerse nei contatti preparatori tra legati latini e greci, come sembra trasparire anche dal testo di san Tommaso al cantore di Antiochia, visto sopra. Al tempo del Lionense, a tali questioni non aveva ancora pienamente risposto nemmeno la teologia latina, perché la dottrina del purgatorio era di recente formazione e non ancora dogmaticamente definita [60], mentre poté farlo chiaramente a Ferrara un secolo e mezzo più tardi, come vedremo. È pertanto presumibile che in vista dell'unione da concludere a Lione ci si fosse accontentati della definizione minimale dei tre stati di ricompensa, condanna e purificazione per le anime dei defunti subito dopo la morte, senza ingarbugliare le cose con questioni secondarie, che richiedevano di essere ulteriormente approfondite.

Riguardo alla parte che più ci interessa, la sorte dei beati, c'è da constatare che nel testo viene semplicemente affermato che le anime dei cristiani senza peccato o che sono stati purificati dal peccato, in vita o dopo la morte, sono accolti

[59] Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V/*L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986, 309-316.

[60] Lo sviluppo della dottrina del purgatorio è oggetto di discussioni tra gli studiosi. Un punto di riferimento è lo studio fondamentale: J. LE GOFF, *La nascita del purgatorio,* Einaudi, Torino 1996; tit. orig: *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris 1981. Esso si focalizza sulla genesi dell'uso del sostantivo «purgatorio» nell'immaginario collettivo della società tardomedievale per designare quel «terzo luogo» come una realtà ben definita, per la purificazione dei peccati. Ciò avverrebbe nella seconda metà del secolo XII, e troverebbe una larga diffusione nel corso del secolo seguente. Altri studi, che non si fermano a considerare il purgatorio nel suo stadio di nozione matura, che si possa identificare con un concetto ed un nome definiti, ma vanno piuttosto a vedere la genesi dell'idea di purificazione dopo la morte, spostano gli inizi di una tale concezione molto più indietro, individuandone le radici persino agli albori del cristianesimo. M. P. Ciccarese ripercorre i temi letterari legati al purgatorio dai loro albori nella passione di Perpetua e Felicita, attraverso il fondamentale contributo di Gregorio Magno, fino a importanti visioni del nono secolo (*Visio Wettini, Visio Baronti, Visio Karoli)* in cui la rappresentazione del purgatorio diventa il punto focale della visione; cf. M. P. CICCARESE, *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio*. Cf. anche ID, *La nascita del purgatorio*, «Annali di storia dell'esegesi» 17 (1/2000), 133-150., R.R. Atwell mostra come negli scritti di Gregorio Magno vi sia un legame tra le messe offerte per i defunti e il fuoco purgativo, e ciò avrà una considerevole influenza negli sviluppi della dottrina; cf. R.R. ATWELL, *From Augustine to Gregory the Great. An Evaluation of the Doctrine of Purgatory*, «The Journal of Ecclesiastical History» 38 (2/1987), 173-186. I. Moreira ripercorre lo sviluppo della nozione e della metafora del purgatorio fin dagli inizi della patristica soffermandosi molto sul settimo e ottavo secolo, che giudica fondamentali per l'utilizzo di immagini che fissano il purgatorio come un posto di passaggio nell'aldilà, soprattutto in autori quali Beda il Venerabile e san Bonifacio; cf. I. MOREIRA, *Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford - New York 2010.

subito in cielo. Il tutto viene coronato dall'ultima frase in cui si afferma che ci sarà comunque un giudizio finale, davanti al tribunale di Cristo, a cui si comparirà anche con il corpo, per ricevere la ricompensa o la punizione per le proprie azioni. Non si parla però di un giudizio particolare alla fine della vita di ciascuno; perciò il testo si presta anche ad una interpretazione in sintonia con la teologia greca, o almeno parte di essa, secondo cui le anime non sarebbero giudicate alla fine della vita terrena, ma in attesa della *parusia* resterebbero in situazioni di beatitudine o di pena temporanee, non ancora definitive e piene, che consentirebbero pure una certa possibilità di progresso. Da qui si giustifica la pratica della preghiera della Chiesa per tutti i defunti, qualunque sia la loro situazione di beatitudine o di tormento. Solo il giudizio universale porterà alla situazione finale di ricompensa celeste o di condanna infernale[61]. A differenza della chiesa latina, quella greca non si è mai preoccupata di definire chiaramente questa situazione intermedia, anzi in qualche modo l'ha ignorata, per concentrare l'attenzione sullo stato definitivo dopo la risurrezione dei morti, per il quale più abbondanti sono i riferimenti biblici. Al tempo del concilio di Lione, invece, la teologia scolastica occidentale si era già molto concentrata sullo stato intermedio, focalizzando la riflessione sulla visione beatifica. D'altra parte non era ancora arrivata ad una chiarezza dogmatica che definisse i nessi tra stato intermedio e situazione ultima, come risulterà chiaro nella disputa che scoppierà con papa Giovanni XXII relativamente al quando della gloria finale.

[61] Come esempio di una tradizione orientale che continua fino ai nostri giorni, ecco quanto viene affermato dal Catechismo Ortodosso di san Nikolaj Velimirovic (soprannominato in Serbia il «nuovo Crisostomo», 1881-1956) sullo stato intermedio. Si tratta di uno stato di beatitudine o di tormento temporaneo, di cui però non viene chiarita la differenza con la situazione finale:

«In quale condizione sono le anime dei defunti sino alla resurrezione?
È una condizione che precede la beatitudine eterna e le sofferenze eterne a seconda delle opere compiute sulla terra prima della morte.

Con quale giudizio l'anima è destinata alla beatitudine temporanea o al tormento temporaneo?
Con il giudizio personale o temporaneo.

Quando ha luogo il giudizio personale?
Subito dopo la morte di una persona.

Con quale giudizio si stabilisce l'eterna beatitudine o la purificazione eterna?
Con il giudizio finale, che si chiama anche tremendo tribunale» (SAN NIKOLAJ VELIMIROVIC, *Catechismo Ortodosso*; reperibile online nel sito: www.ortodoxia.it, 16 marzo 2015).

La professione di fede sottoposta all'accettazione dell'imperatore e dei bizantini era quindi abbastanza generica da poter essere interpretata positivamente sia secondo la teologia occidentale che quella orientale. Asserisce infatti che le anime saranno accolte immediatamente in cielo, ma non va oltre per dire cosa avviene in cielo: visione di Dio o attesa beata del giudizio universale? Essa sarà la base su cui, a Ferrara nel 1438, inizieranno le discussioni sul purgatorio e sullo stato finale dei defunti. A quel punto però le posizioni latine e greche si saranno ulteriormente allontanate e allora questo testo di Lione sarà modificato con alcune aggiunte significative. Per coglierne il senso occorre però prendere in esame, nei prossimi paragrafi, gli sviluppi dottrinali di dispute teologiche che contemporaneamente, ma in modo opposto, hanno caratterizzato l'evoluzione del tema della visione di Dio in occidente e in oriente, ossia la *Benedictus Deus* di Benedetto XII e il riconoscimento sinodale a Costantinopoli della teologia di Gregorio Palamas sulla distinzione in Dio tra essenza ed energie. Procedendo però in ordine cronologico, diamo prima uno sguardo ad alcune disposizioni del concilio di Vienne: esse ci forniscono un ulteriore tassello, che colora il quadro teologico-mistico latino con tonalità abbastanza diverse da quello bizantino.

2.1.3 Il concilio di Vienne (1311-1312)

Il concilio di Vienne (16 ottobre 1311-6 maggio 1312), considerato dalla chiesa cattolica come il quindicesimo ecumenico, fu convocato da papa Clemente V principalmente per affrontare la questione della soppressione dell'ordine dei Templari, l'organizzazione di una crociata e la riforma della Chiesa. Esso però emise anche sanzioni disciplinari contro i gruppi laicali delle Beghine e dei Begardi e di condanna di eresie che essi avrebbero professato, ma che si sarebbero sviluppate soprattutto nell'ambito del movimento ereticale dei «Fratelli del Libero Spirito»[62]. Nella costituzione *Ad nostrum qui* furono specificatamente condannati

[62] Per studi specifici sulla forma di vita delle Beghine e dei Begardi si veda E.W. MCDONNEL, *The Beguines and Beghards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene,* Octagon Books, New York 1969[2], e H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1970, 295-324. Buone sintesi

otto loro errori, di cui il quarto consisteva nell'affermare che «l'uomo può conseguire nella vita presente la beatitudine finale mediante tutti i gradi di perfezione, come l'otterrà nella vita beata»[63], mentre il quinto aggiungeva che «ogni natura intellettuale è beata naturalmente in sé stessa e l'anima non ha bisogno del lume della gloria, che la elevi a vedere Dio e a goderlo beatamente»[64]. Queste tesi, condannate in occidente, trovano una certa corrispondenza in affermazioni simili che vennero invece approvate in oriente nello stesso periodo, e che portarono al trionfo della teologia di Gregorio Palamas. Ovviamente i contesti in cui tali pronunciamenti contrastanti maturarono furono molto diversi, ciò nonostante è utile soffermarsi ad analizzarli, perché essi contribuirono ad accentuare quella differenziazione tra la teologia spirituale latina e quella bizantina che fece da sfondo alle difficoltà di unione tra le rispettive chiese. In particolare ci interessa cogliere in che modo il richiamarsi a un'esperienza mistica di visione e a una conoscenza di Dio che andava al di là dei canoni della teologia venivano recepiti rispettivamente in occidente ed in oriente. Daremo quindi spazio non solo all'analisi del contenuto dogmatico della condanna di Vienne, ma anche al contesto ecclesiale e spirituale in cui essa maturò.

Le Beghine e i Begardi, menzionati dalla *Ad nostrum qui*, furono due gruppi laicali presenti principalmente nelle Fiandre e nella parte meridionale dei Paesi Bassi, che però conobbero una certa diffusione anche in Germania[65]. Col tempo

---

si trovano anche in articoli di dizionari quali: A. MENS, *Beghine, begardi, beghinaggi*, in G. PELLICCIA - G. ROCCA (a cura), *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. 1, Paoline, Roma 1974, 1165-1180; J. VAN MIERLO, *Béguins, béguines, béguinages*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 1, Beauchesne, Paris 1937, 1341-1352; F. VERNET, *Béghards, Béguines hétérodoxes*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 2, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1932, 528-535. Riguardo ai Fratelli del Libero Spirito gli storici sono divisi. Alcuni, secondo l'interpretazione più tradizionale, li identificano con un gruppo di persone che fece capo ad una eresia dai contorni definiti e riconducibili agli errori condannati al concilio di Vienne; tra questi H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, 325-394. Altri ritengono che tali persone non si possano classificare come gruppo eretico in senso proprio, perché la cosiddetta «eresia del libero spirito» non sarebbe mai esistita, perlomeno non quale insieme di specifiche dottrine sostenute da un gruppo organizzato, e tantomeno dalle Beghine o dai Begardi; su questa posizione concordano R.E. LERNER, *The Heresy of the Free Spirit in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, London 1972, e M. LAMBERT, *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Blackwell, Oxford - Cambridge (Massachusetts) 1992[2].

[63] DH, 894.

[64] DH, 895.

[65] Le Beghine nacquero come esperienza originale tesa ad appagare il grande desiderio di radicalità evangelica che caratterizzò il dodicesimo secolo, a cui le tradizionali forme femminili di vita monastica e

tuttavia, la denominazione di Beghine e Begardi si estese a comprendere anche un insieme non ben definito di individui che si davano ad un tipo di vita girovago e mendicante, suscitando spesso lamentele e sospetti[66]. In diversi casi essi furono attaccati con accuse di eresia e di immoralità, praticata sotto la copertura di una vita di pietà[67].

La condanna di Vienne volle colpire soprattutto i Fratelli del Libero Spirito e la loro concezione secondo cui, se uno è in Dio, lo Spirito Santo si incarna in lui e perciò non è più soggetto alle regole esterne e all'obbedienza alle leggi della Chiesa, arrivando persino a dire che uno è libero dal peccato quando commette peccato, se lo fa seguendo gli impulsi dello Spirito. In tal modo non esiste né inferno né purgatorio, e già in terra si può raggiungere una santità come quella che si avrà in cielo, senza che sia necessaria alcuna grazia speciale di illuminazione[68].

---

reclusa non riuscivano più a rispondere. Infatti i monasteri erano pieni e solo le ragazze più benestanti venivano accolte. Le Beghine iniziarono allora a vivere insieme, in una forma di vita simile a quella religiosa, senza però avere una regola o emettere voti, mantenendosi con il loro lavoro manuale, principalmente nel settore tessile. Nel tredicesimo secolo, soprattutto in Belgio, si svilupparono anche in raggruppamenti consistenti, chiamati Beghinaggi, che potevano arrivare a contare fino a un migliaio di membri, organizzati come parrocchie e presenti in quasi tutte le città; cf. D. DEVLIN, *Feminine Lay Piety in the High Middle Ages. The Beguines*, in J.A. NICHOLS - L.T. SHANK (a cura), *Medieval Religious Women*, vol.1, Cistercian Publications Inc., Kalamazo (Michigan) 1984, 183-196. Gradualmente si strutturarono e vennero anche seguite spiritualmente dai Cistercensi prima e dai Domenicani in seguito. Alla direzione spirituale dei Domenicani, caratterizzati da una passione mistico-teologica, si deve probabilmente il fatto che diverse Beghine si lanciarono in alte speculazioni mistiche. I Begardi, di cui non possediamo molte informazioni, furono la forma maschile che nacque sulla scia delle Beghine e che cercò di strutturarsi in maniera simile, rimanendo però di dimensioni molto più modeste. La cura dei Begardi fu inizialmente dei Cistercensi e poi passò ai Francescani, e molti di essi finirono più tardi per essere accolti nella famiglia francescana; cf. J. VAN MIERLO, *Béguins*, 1347.

[66] Cf. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, 307-313.

[67] Gli storici hanno opinioni discordanti sulla effettiva consistenza dei disordini morali di cui furono accusati Begardi e Beghine e sulla portata della loro spinta riformatrice; cf. E.W. MCDONNEL, *The Beguines*, 524; R. KIECKHEFER, *Repression of Heresy in Medieval Germany*, Liverpool University Press, Liverpool 1979, 30. Mancando di formazione teologica, i Begardi furono tuttavia facilmente esposti all'influenza di correnti ereticali che si diffondevano attraverso la letteratura popolare; cf. H. GRUNDMANN, *Movimenti religiosi*, 305. Destarono spesso il risentimento sia del clero secolare sia degli stessi ordini mendicanti, che da una parte li vedevano come degli antagonisti e dall'altra non volevano essere confusi con loro e subire le critiche a loro rivolte; cf. R.E. LERNER, *Heresy of the Free Spirit*, 43-46. La più grande opposizione si ebbe in Germania, dove essi furono oggetto di varie condanne da parte dei vescovi, gli stessi che furono poi influenti anche nell'ottenere una loro condanna generale al concilio di Vienne; cf. R. KIECKHEFER, *Repression of Heresy*, 19; A. MENS, *Beghine*, 1178.

[68] Cf. J.B. RUSSEL (a cura), *Religious Dissent in the Middle Ages*, John Wiley & Sons, Inc., New York - London - Sydney - Toronto 1971, 88.

A Vienne si volle perseguire tale eresia. I primi tre punti della costituzione *Ad nostrum* la individuano come la pretesa di raggiungere uno stato di perfezione piena e uno stato di libertà in cui, sotto la guida dello Spirito, non ci sarebbe più la necessità della preghiera, della penitenza e nemmeno dell'obbedienza alle autorità umane e ai precetti della Chiesa, perché si sarebbe diventati incapaci di commettere peccato[69]. Era tale pretesa antinomica di una emancipazione dal peccato e dalla legge che più preoccupava i vescovi. Gli altri cinque punti della condanna sarebbero stati delle applicazioni e delle conseguenze dei primi[70]; così il quarto: se l'uomo raggiunge la pienezza spirituale allora la sua situazione non è inferiore a quella finale in cielo e quindi egli può godere della stessa beatitudine. Similmente il quinto: la visione di Dio fa già parte della natura intellettuale arrivata alla sua perfezione e non è dovuta ad una grazia aggiuntiva, quale il *lumen gloriae*[71].

La scarsità di fonti non consente di capire adeguatamente quanto e da chi fossero diffusi gli errori denunciati a Vienne; nondimeno un riferimento chiaro si ha in un testo mistico che ebbe grande divulgazione, anche dopo essere stato messo all'indice: *Lo specchio delle anime semplici*[72]. Esso fu scritto da Margherita Porete, una Beghina francese, che processata e condannata, si rifiutò di ritrattare le sue idee e finì al rogo a Parigi nel 1310[73]. *Lo specchio* contiene alcune delle

[69] Cf. DH, 891-893.

[70] Cf. R.E. LERNER, *Heresy of the Free Spirit*, 82; B. MCGINN, *The Harvest of mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, vol. 4 di *The Presence of God. A History of Western Mysticism*, Herder & Herder Book, New York 2005, 63.

[71] Nella stessa logica anche il sesto punto sulla non obbligatorietà dell'esercizio delle virtù, e l'ottavo, di impostazione quietista, sulla non necessità di scendere dall'altezza della contemplazione raggiunta per meditare sull'eucaristia o sulla passione di Cristo. Di tono un po' più diverso il settimo, secondo cui baciare una donna senza inclinazione naturale sarebbe peccato mortale, mentre l'atto carnale, fatto quando la natura vi inclina e la tentazione vi urge, non sarebbe peccato. Anche questo punto rientra però nella logica che vi è sottintesa, dell'identità tra l'uomo e Dio, per cui gli impulsi che si percepiscono vengono dallo Spirito e vanno quindi seguiti, anche se hanno l'apparenza di peccato cf. DH, 894-898; F. VERNET, *Béghards*, 533-534.

[72] Cf. MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.

[73] Maestro Eckhart venne sicuramente a conoscere lo *Specchio* di Margherita, perché si trovava a insegnare a Parigi proprio quando lei vi subiva il rogo. Molte delle esperienze mistiche di annientamento, su cui si basa lo stato di perfezione che la Porete descrisse, corrispondono nella sostanza al pensiero di Eckhart. Egli sarebbe stato convinto dell'ortodossia soggettiva di Margherita, la quale avrebbe avuto il solo torto di non possedere la formazione teologica necessaria per esprimerla correttamente; cf. K. Ruh, *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Cerf - Éd. Universitaires de Fribourg, 1997; tit. orig : *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1989, 156-159.

tesi che, estrapolate dal loro contesto, furono condannate a Vienne[74]. Vi si parla dei gradi di perfezione della vita mistica, di cui il sesto descrive una purezza di visione in qualche modo paragonabile a quella del cielo[75]. Sebbene venga mantenuta la distinzione tra stati di estasi passeggeri terreni e quello di unione finale e stabile dei beati in cielo, tale descrizione, col suo linguaggio evocante la fusione con Dio, fu giudicata inammissibile.

Anche un'altra mistica Beghina, Hadewijch di Anversa[76], tratteggiò le sue esperienze contemplative che, a suo dire, la portarono ad un grado più elevato della gerarchia celeste, con manifestazioni di rapimento estatico che potevano protrarsi persino per tre giorni e tre notti[77], difficili da distinguere dalla realtà della beatitudine finale[78].

Gli scritti di queste due donne possono aiutare a identificare l'errore preso di mira dal quarto punto dell'*Ad nostrum* e a vedervi non tanto, o non solo, un aspetto di una tendenza panteista e antinomiana, quanto piuttosto l'espressione di un misticismo giudicato fuorviante. La deviazione non sarebbe stata nelle unioni

[74] Sei dei ventun teologi che parteciparono al processo contro la Porete furono presenti al concilio di Vienne; cf. R.E. LERNER, *Heresy of the Free Spirit*, 80.

[75] MARGHERITA PORETE, *Lo specchio*, 431. 433: «Il sesto stato è quando l'Anima non vede affatto se stessa, qualunque sia l'abisso d'umiltà che ha in sé; né vede Dio, qualunque sia l'altezza della sua bontà. Ma è Dio che si vede in lei, nella propria divina maestà che illumina di sé quest'Anima, tanto che essa non vede nulla che esista, tranne Dio stesso, il quale è, e nel quale ogni cosa è. E ciò che è, è Dio stesso, e per questo ella non vede se non se stessa [...] Dunque l'Anima, nel sesto stato, è liberata da tutte le cose, e pura e chiarificata, non però glorificata, infatti la glorificazione è al settimo stato, e l'avremo nella gloria, e di questo nessuno sa parlare [...]

Il settimo custodisce in sé l'amore, per darcelo nella gloria eterna, e non ne avremo conoscenza finché la nostra anima non avrà lasciato il nostro corpo».

[76] Mistica e poetessa di cui non si conosce la vita ma solo gli scritti. Si ritiene sia probabilmente da annoverare tra le «sante donne del ducato del Brabante», nel Belgio: monache e Beghine del XIII secolo che ebbero delle esperienze mistiche; cf. K. RUH, *Storia della mistica occidentale*, 2/*Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e pensiero, Milano 2002; tit. orig: *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und Franziskaniche Mystik der Frühzeit*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1993, 165-254.

[77] *Ivi*, 208-211.

[78] Ciò appare anche dalla sua lista, di difficile interpretazione, di 106 perfetti, che avrebbero ottenuto il massimo grado di perfezione e quindi la visione di Dio: 29 di essi sarebbero stati in cielo, 56 viventi al momento della compilazione dell'elenco, 11 nelle culle, 6 giocanti per strada e 5 non ancora nati; cf. *Ivi,* 216.

estatiche in sé, ma nell'aver confuso tali vicende con la visione beatifica che si avrà in cielo[79].

Dal punto di vista storico non è chiaro se l'*Ad nostrum* mirasse ad un'eresia già ben configurata, che contava un certo numero di seguaci e che aveva la sua origine nelle idee dei Fratelli del Libero Spirito[80], oppure se raggruppasse insieme elementi di errori di quel periodo che non avevano un legame strutturale tra loro[81]. Senza voler entrare nel merito della questione, si può affermare che, in ogni caso, la condanna contribuì a configurare la mentalità teologica ed ecclesiale di quel tempo. Essa alimentò in occidente il sospetto verso i mistici, soprattutto quelli al di fuori o ai margini delle istituzioni, ed accentuò l'esigenza di verifica delle loro asserzioni, passandole al vaglio delle categorie scolastiche che erano a disposizione[82]. A livello teologico divenne chiaro quanto fosse facile ingannarsi su

[79] Cf. C. TROTTMANN, *La vision béatifique*, 326-328. Sembrerebbe che non poche persone al tempo di Margherita e di Hadewijch godessero di unioni estatiche. Al di là della consistenza della loro esperienza mistica, la sua lettura e formulazione sembra siano stati influenzati da certi Domenicani, quali Maestro Eckhart, Dietrich di Friburgo e altri loro confratelli. Essi esercitavano la cura d'anime delle Beghine e si opponevano alla teoria del *lumen gloriae*; cf. *Ivi*, 328-336.

[80] La condanna di Vienne si inserisce in un contesto in cui vari movimenti con tendenze ereticali erano sorti e avevano agitato l'armonia ecclesiale e sociale dell'Europa, per cui il pericolo di deriva eretica dei gruppi meno strutturati istituzionalmente era percepito molto forte dalla gerarchia ecclesiastica. Era anche la fase in cui in ambiente francescano si assisteva al conflitto tra gli Spirituali e i Conventuali; e poteva capitare che anche i Francescani che si avventuravano nelle regioni del nord Europa fossero visti come eretici. Nel 1215 il quarto Concilio Laterano aveva proibito la creazione di nuovi ordini e sessant'anni più tardi il secondo Concilio di Lione aveva ribadito il bando, aggiungendo che tutti gli ordini sorti dopo il 1215 senza autorizzazione papale andavano dissolti. Si era in un'epoca in cui molti credevano che l'«età dello Spirito Santo» di cui aveva parlato Gioacchino da Fiore fosse iniziata, perché l'Europa stava vivendo un particolare fervore religioso e mistico, in cui lo spirito profetico e le visioni private fiorivano anche a livello popolare, e non solo circoscritto agli ambienti monastici e religiosi; cf. R.E. LERNER, *Heresy of the Free Spirit*, 36-46.

[81] Una lettura più critica dell'atteggiamento inquisitorio della Chiesa di quell'epoca evidenzia che in realtà non vi fu propriamente un movimento ereticale dei Fratelli del Libero Spirito ma piuttosto individui isolati che ebbero delle esperienze mistiche, che poi condivisero con altri mistici loro amici. Alcuni di loro scrissero alcune cose stravaganti, che al concilio di Vienne vennero poi cucite insieme, fornendo così la trama di una presunta eresia; cf. M. LAMBERT, *Medieval Heresy*, 186-187. Secondo questa lettura, la costituzione *Ad nostrum* costituirebbe il «certificato di nascita» dell'eresia del Libero Spirito senza tuttavia che ci siano prove sufficienti che tale eresia fosse davvero nata. Al contrario, la definizione di Vienne costituì uno strumento efficace per la persecuzione che doveva seguire da lì a poco, facendo sì che l'eresia divenne molto conosciuta e perseguita, anche se gonfiata dalla stessa condanna che doveva combatterla; cf. B. MCGINN, *The Harvest of mysticism*, 78-79.

[82] Già quarant'anni prima del concilio di Vienne Alberto Magno era stato richiesto di giudicare le eresie che si stavano diffondendo nella Renania. Con la sua *determinatio* egli classificò molti errori cercando di adattarli alle categorie di eresia provenienti dalla tradizione, bollandone la maggior parte (37) come pelagiane, ed altre come espressioni di arianesimo, manicheismo, giovianesimo e nestorianesimo. Nella sua *compilatio* per la prima volta molte espressioni relative alla idea mistica dello «spirito di libertà»

argomenti quali annullamento, interiorizzazione, unione, illuminazione, visione ed altri aspetti della via mistica, e quanto necessario fosse il discernimento[83]. Al contrario, in oriente l'esperienza contemplativa di illuminazione dei monaci esicasti divenne un elemento importante per la conoscenza di Dio e un criterio di riscontro della verità delle asserzioni teologiche, come vedremo a proposito della controversia palamita. Prima di affrontarla ci soffermiamo però a considerare un'altra disputa, ad essa contemporanea, che appassionò e divise i teologi occidentali. Essa aveva il potenziale di avvicinare la prospettiva latina a quella bizantina relativamente al «quando» avverrà la visione beatifica; ma si risolse invece in un ulteriore allontanamento.

2.1.4 La costituzione *Benedictus Deus*

Dai pronunciamenti dottrinali che abbiamo esaminato, ossia la condanna dei maestri dell'università di Parigi del 1241 e il concilio di Vienne, si percepisce una situazione in cui la riflessione teologica si era già decisamente indirizzata secondo le linee della visione dell'essenza di Dio da parte delle anime glorificate, già prima del giudizio universale, precisando altresì che ciò è reso possibile dall'elevazione della capacità umana che viene attuata dal *lumen gloriae*. La Chiesa era intervenuta ad arginare quelle che potevano essere le deviazioni in un dibattito che destava interesse e rimaneva vivace, definendo le grandi linee sia del contenuto che del *medium* della visione beatifica. Inaspettatamente fu un papa, Giovanni XXII, che con le sue affermazioni contraddisse un elemento che sembrava ormai acquisito: la situazione di perfetta beatitudine delle anime sante ancor prima della risurrezione dei corpi. La sua presa di posizione riapriva il dibattito sul tema di «quando» si realizzerà la piena contemplazione di Dio, e accendeva una disputa che doveva infiammare l'Europa.

Fu il suo successore, papa Benedetto XII, a scrivere la pagina conclusiva di tale controversia, dando così il contributo più decisivo all'orientamento della

vengono chiaramente analizzate con un linguaggio teologico-razionale e giudicate eretiche; cf. B. MCGINN, *The Harvest of mysticism*, 57-61.

[83] Cf. *Ivi*, 79.

riflessione escatologica occidentale in merito. La costituzione *Benedictus Deus*[84] che egli emanò nel 1336 è stata considerata come il documento più elaborato e completo del periodo medievale, un vero caso di definizione *ex cathedra*[85]. In quanto tale, ha suscitato molto interesse tra gli studiosi per la identificazione del suo nucleo dogmatico, a prescindere dalle categorie filosofiche e antropologiche con le quali esso venne espresso[86]. La prospettiva con cui noi analizziamo questo documento, tuttavia, esula un po' da tali studi per concentrarsi sull'impatto che la *Benedictus Deus*, e la disputa ad essa legata, ebbero sulla mentalità teologica dell'epoca, aumentando il divario che già esisteva tra occidente ed oriente. Inoltre cerchiamo di capire come mai in questo testo, parlando della visione beatifica, non si fa accenno alla diversità di beatitudine in base ai meriti.

2.1.4.1 La controversia innescata da papa Giovanni XXII

La tesi di papa Giovanni XXII concepiva il rinvio della visione beatifica al momento del giudizio finale. Essa provocò altri teologi a pronunciarsi in merito. Il cardinale Jacques Fournier, futuro papa Benedetto XII, in risposta alle tesi del papa e alle sue sollecitazioni, scrisse un trattato, il *De statu animarum ante generale iudicium*[87], in cui affrontò il tema dibattuto, tenendo un atteggiamento di equilibrio tra le posizioni più estreme e contrapposte di Giovanni XXII da una parte e dell'università di Parigi dall'altra. Dopo l'emanazione della *Benedictus Deus*,

---

[84] Cf. DH, 1000-1002.

[85] Cf. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana,* Elledici, Leumann 1993, 217.

[86] Vari autori hanno espresso diverse opinioni in merito alla portata dogmatica di questo documento. Per una sintetica panoramica si veda: A. DAŃCZAK, *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962-1999,* Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2008, 209-214. Per Rahner, ciò che viene insegnato dalla costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII è il "compimento" dell'anima immediatamente dopo la morte e la glorificazione del corpo. Per cui, sono queste le due verità di fede che bisogna professare. La costituzione non si occupa dell'esistenza di uno stato intermedio ma di altre problematiche che sono ad esso intrinsecamente connesse, per cui esso è presupposto ma non definito quale insegnamento infallibile; cf. I. SANNA, *L'escatologia cristiana in K. Rahner, H.U. von Balthasar, W. Kasper*, «Lateranum» 63 (3/1997), 393-454, qui 415. Questa interpretazione si scontra però col fatto che i teologi del passato, e qualche contemporaneo, hanno continuato a leggere nella costituzione *Benedictus Deus* l'affermazione, dello stato intermedio; cf. G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009, 127-129.

[87] Cf. J. FOURNIER, *De statu animarum ante generale iudicium*, ms. Vat. Lat. n. 4006, fol. 16-218.

quando ormai le acque si erano calmate, egli rese pubblico tale trattato a cui aggiunse anche una introduzione che ritracciava il percorso della disputa[88]. Essa ci offre una sintesi teologica della vicenda:

> Alcuni avevano detto che le anime dei santi non avrebbero avuto la visione faccia a faccia della divina Essenza e il godimento in cui consiste la piena beatitudine prima del Giudizio universale. […] Nel frattempo, dunque, starebbero sotto l'altare di Dio in Cielo, cioè sotto l'umanità glorificata di Cristo, avendone visione e ottenendo grande consolazione dalla Sua visione e dalla sua presenza, in compagnia degli angeli. […]
>
> Ad altri, invece, nel cui novero ero anche io – sulla base di molte attestazioni della sacra Scrittura, delle glosse, dei santi dottori e anche dell'autorità della Chiesa –, sembrava giusto ritenere, anche tenendo conto di quanto l'altra parte concedeva alle anime sante, che dette anime, purgate prima del Giudizio universale, anche prima della resurrezione dei loro corpi gloriosi vedessero, dopo la morte di Cristo, l'Essenza di Dio con visione faccia a faccia e fruissero della stessa Essenza di Dio con visione beatifica.
>
> Tra questi, poi, alcuni, comprovatamente, dicevano che, dopo la resurrezione generale e il Giudizio universale, dette anime avrebbero visto l'Essenza di Dio in modo più perfetto, più pieno, più vicino, più chiaro, non solo estensivamente, ma anche intensivamente; e che la loro beatitudine essenziale, dopo il Giudizio universale, avrebbe ricevuto un grande aumento. Questa opinione mi sembrò allora più vera e più consona alle attestazioni dei santi e perfino, esclusa ogni asserzione temeraria, più idonea per risolvere le difficoltà addotte da coloro che tenevano la prima opinione.
>
> Ad altri, invece, sembrava che, nell'essenza della beatitudine, dopo il Giudizio universale, non ci potesse essere nessun tipo di aumento, perché già ora, per quanto pertiene all'essenza della beatitudine, le anime sarebbero beate tanto perfettamente e in ugual grado di perfezione di quanto lo saranno dopo il Giudizio universale[89].

Questo stralcio dell'introduzione inizia il racconto dei fatti con riferimento a quando Giovanni XXII, in un'omelia tenuta ad Avignone il primo novembre 1331[90], si appoggiò sulla quarta omelia per la festa di Tutti i santi di san Bernardo di Chiaravalle, per affermare che le anime dei santi dopo la morte e prima del giudizio universale non godono della visione dell'essenza di Dio. Esse, secondo Ap 6,9-11, stanno sotto l'altare di Dio, cioè l'umanità glorificata di Cristo, e aspettano nel riposo che il numero dei santi sia completo.

> Questo altare è Cristo secondo l'umanità, e perciò il beato Bernardo dice che le anime dei giusti fino al giorno del giudizio saranno sotto l'altare, cioè sotto la protezione e la consolazione dell'umanità di Gesù Cristo, ma dopo che Cristo sarà venuto per il giudizio, passeranno sopra l'altare, cioè sopra l'umanità di Cristo[91].

---

[88] Cf. *Ivi*, fol. 16r-17v. Edito in A. MAIER, *Zwei Prooemien Benedikts XII*, in *Archivium Historiae Pontificiae*, vol. 7, 1969, 147-158.

[89] *Ivi*, fol. 16r-16v; cf. A. MAIER, *Zwei Prooemien*, 149-151 (tr. di Vaccaro in A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 173-174).

[90] Cf. M. DYKMANS, *Les sermons de Jean XXII*, 94-95.

[91] GIOVANNI XXII, *Omelia di Tutti i santi* (1 novembre 1331), 94.

L'opinione di Bernardo, ripresa dal papa, era che le anime sante separate dal corpo godono già di una certa beatitudine che viene loro dalla presenza di Cristo, contemplato nella sua umanità glorificata, ma solo dopo il giudizio universale esse godranno della perfetta gioia che consiste nella contemplazione di Dio faccia a faccia, cioè nella visione della sua essenza. In seguito, in altre quattro omelie, di cui l'ultima tenuta alla festa dell'Annunciazione del 1332 (o forse 1333), il papa approfondì più sistematicamente la sua tesi e la arricchì di riferimenti patristici, per rispondere allo scalpore che aveva suscitato e per provare che non si trattava di una novità teologica, ma che anzi essa era ben fondata nella tradizione[92]. In effetti già Bernardo aveva preso da sant'Ambrogio l'idea che c'è una ragione sociale e comunitaria per l'attesa dei santi, perché questi sono partecipi delle sofferenze della chiesa militante, e quindi devono aspettare che il numero degli eletti sia al completo prima di entrare nella gloria[93]. Nella concezione escatologica del vescovo di Milano, che risente dell'influenza di Origene, per le anime è possibile un incremento progressivo di beatitudine anche dopo la morte e prima della risurrezione finale, tramite il passaggio attraverso diverse dimore[94]. Nel Regno poi ci sarà un ulteriore progresso, secondo l'ordine delle beatitudini evangeliche. Ambrogio quindi vedeva una possibilità di avanzamento per le anime, e la necessità per quelle che sono arrivate alla perfezione di attendere le altre fino al giorno del giudizio. Bernardo riprese questa idea dell'attesa, intensificandola e caratterizzandola: per lui i santi non possono entrare nella gloria ultima senza il resto del popolo. Egli si rifece anche all'argomento di Agostino secondo cui l'anima non può godere da sola di una perfetta gioia, perché prova un desiderio naturale di essere riunita con il corpo, e tale nostalgia la distrae dalla piena contemplazione di Dio, impedendole di tendervi con tutte le sue forze[95]. Il Dottore Mellifluo cercò

[92] Cf. C. TROTTMANN*, La Vision béatifique*, 433-442.

[93] Cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires de Saint Bernard : les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités du cardinal Jacques Fournier*, «Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes» 105, N° 1 (1993), 327-379, qui 345-346.

[94] Cf. AMBROGIO, *De bono mortis*, X-XI, 1, (*CSEL*, vol. 32) 739-747.

[95] Cf. AGOSTINO, *La Genesi alla lettera, XII, 35, 68*. Mentre prima della risurrezione l'assenza del corpo è un impedimento per l'anima alla piena fruizione della beatitudine, dopo la risurrezione il corpo glorioso e trasformato concorrerà ad una fruizione più piena, perché più consona alla natura umana, costituita di

di conciliare questa prospettiva della dilazione della gloria con quella opposta di Gregorio Magno che aveva orientato la riflessione verso la concezione della ricompensa finale elargita già nello stato intermedio[96]. In Bernardo le prospettive dei due illustri Padri potevano ancora coesistere, nonostante le loro incongruenze, per la loro autorevolezza e grazie al genere mistico-contemplativo della sua teologia. Ma al tempo di Giovanni XXII l'argomento era ormai passato al vaglio della riflessione scolastica. L'opinione generale dei teologi era in favore della visione dell'essenza di Dio da parte dell'anima separata già subito dopo la morte, e non era più possibile ignorarla. Sottostante a tale concezione vi era la preoccupazione antiariana, sempre viva in occidente, di affermare l'unità di natura delle Persone divine. Il tentativo del papa di appoggiarsi su Bernardo, per negare alle anime in paradiso la conoscenza della sostanza di Dio, a favore della consolazione derivante dall'umanità glorificata di Cristo, non poteva non creare agitazione[97].

Se ormai la riflessione teologica sui novissimi era incanalata in tale direzione, restavano però dei punti che ancora erano oggetto di controversia. Il più importante riguardava il modo della visione, se cioè essa fosse un atto

anima e di corpo. È questo un argomento fondamentale che viene regolarmente ripreso dagli autori che sono a favore di un aumento intensivo della visione alla risurrezione, tra cui il cardinale Fournier.

[96] Cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires*, 348. Per Gregorio i giusti alla morte ricevono la veste semplice, che simboleggia la beatitudine dell'anima separata, mentre alla risurrezione del corpo riceveranno la veste doppia; cf. GREGORIO MAGNO, *Dialogues*, IV, 26, (S.C*., vol. 265*), 84.

[97] Cf. C. TROTTMANN, *Théologie monastique et théologie scolastique dans le traité inédit «De statu animarum sanctorum ante generale iudicium» du cardinal Jacques Fournier (futur pape Benoît XII)*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 3 (2/1992), 633-651, qui 634. Tra i vari errori rimproverati ingiustamente al papa c'era anche quello detto «dei greci», che veniva identificato con il negare che le anime fossero in cielo prima della risurrezione finale e che si trovassero invece in qualche luogo oscuro, mentre in realtà egli non aveva mai negato che fossero in paradiso e che godessero già di grande beatitudine, sia pure imperfetta. G. Geréby ritiene che l'interpretazione del testo di Ap 6,9-11 che parla dei santi che aspettano sotto l'altare di Dio se era recente in occidente, risalendo solo a Bernardo, era però quella che più rispettava la tradizione patristica sia orientale che occidentale; quindi la posizione di Giovanni XXII sulla questione escatologica, a parte il fatto della visione della essenza dopo la risurrezione, era ed è quella della chiesa orientale. Le strade delle due Chiese iniziarono a divergere considerevolmente a partire da Gregorio Magno e si accentuarono per i cambiamenti di prospettiva introdotti dalla Scolastica; cf. G. GERÉBY, *Hidden Themes*, 191-195. E. Lewalter ha sostenuto che in ultima analisi la fonte principale di Giovanni XXII non fu solo Bernardo ma Agostino stesso; cf. E. LEWALTER, *Thomas von Aquino und die Bulle «Benedictus Deus» von 1336*, «Zeitschrift für Kirchengeschischte 54 (1935), 399-461.

dell'intelletto umano, ed appartenesse quindi all'ambito dell'intelligenza, o se invece consistesse in un atto d'amore, e spettasse perciò a quello della volontà[98].

Vi era poi divergenza di vedute riguardo alla possibilità di un aumento intensivo della visione dopo la risurrezione finale[99]. La tradizione domenicana si era progressivamente orientata in maniera contraria a detta ipotesi[100]. Il motivo principale addotto era che la contemplazione beatifica di Dio avviene in modo soprannaturale attraverso il *lumen glorie* e non umanamente con gli occhi, attraverso la mediazione di un'immagine. Non si tratta quindi di una visione corporale e perciò la risurrezione del corpo non può aggiungervi nulla di sostanziale[101]. Favorevoli a questa opinione furono invece i Francescani, fondandosi principalmente su Agostino e Bernardo. Non a caso essi furono tra i principali sostenitori di Giovanni XXII durante la disputa[102]. L'incremento estensivo era invece accettato da tutti, perché significava semplicemente che con la risurrezione non era più solo l'anima a godere della beatitudine, ma questa si estendeva al corpo senza tuttavia aumentare in intensità.

A fornire la scintilla che fece accendere la polemica contro il papa fu un convinto sostenitore delle tesi di Giovanni XXII a Avignone: il successore di Michele da Cesena alla guida dei Francescani, Guiral Ot (Giraldus Odonis), attraverso

[98] In altre parole, è la contemplazione di Dio visto faccia a faccia che accende un amore più grande per lui, oppure è l'amore per lui che porta ad una unione più profonda con lui e da lì ad una sua conoscenza-visione faccia a faccia? Su queste due posizioni si opponevano principalmente i Domenicani, con la loro impostazione intellettualista ed i Francescani con quella volontarista. Quest'ultima a livello epistemologico si fondava sul tentativo di integrazione della teoria di Avicenna di un intelletto agente illuminatore con la concezione generale di Agostino della conoscenza per illuminazione divina; cf. C. TROTTMANN, *La Vision béatifique*, 343-350. Nella concezione volontarista la visione di Dio è più inerente all'uomo e alle sue capacità e meno dipendente da una trasformazione proveniente dall'esterno, come nel caso di quella provocata dal *lumen gloriae* concepito nella riflessione domenicana.

[99] Cf. C. TROTTMANN, *Théologie monastique et théologie scolastique*, 639.

[100] Già a partire dalla fine degli anni 1230 Guerrico di San Quentin, che insegnava all'università di Parigi, aveva escluso l'aumento intensivo della visione beatifica; cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires*, 367. Il suo successore, Alberto Magno, aveva esitato su questo punto, e il suo illustre allievo, Tommaso, come abbiamo visto, aveva cambiato posizione in merito, concludendo, nella sua riflessione più matura, che solo un aumento estensivo era possibile; cf. nota 298.

[101] Cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires*, 368-370.

[102] Il loro non era però un fronte unito, in quanto alcuni Francescani dissidenti, fedeli al deposto ministro generale Michele da Cesena, trovarono rifugio alla corte di Ludovico il Bavaro a Monaco e divennero tra i più accaniti avversari del papa. Tra di essi si trovava anche Guglielmo di Ockham, che bollò l'opinione escatologica di Giovanni XXII di eresia, aggiungendola a quelle che già gli si attribuivano riguardo alla povertà di Cristo.

alcune conferenze che tenne a Parigi nel settembre 1333[103]. Egli concepiva tre gradi nella visione di Dio concessa all'uomo: il primo si ha in terra attraverso la fede, il secondo è per le anime separate ed il terzo, quello finale della perfezione, per l'uomo completo, anima e corpo, dopo la risurrezione. L'intensità della conoscenza e della comunione con Dio aumenta di grado in grado, ma, aspetto originale della tesi, non si tratta di una intensificazione della stessa contemplazione, bensì di una sostituzione: una nuova visione va a sostituire la precedente, perché quando sopraggiunge il perfetto l'imperfetto deve scomparire[104]. Come i Domenicani, anche il ministro generale dei frati Minori, concepisce la gloria celeste differenziata secondo dei gradi, e quindi diversa per ogni uomo[105], ma la differenziazione avviene solo al momento del giudizio universale, in cui i meriti di ciascuno sono resi noti a tutti e ricompensati[106]. Prima di quel momento le anime separate godono di una certa beatitudine che però non è determinata dal riconoscimento delle loro opere, bensì è pura grazia elargita da Dio in attesa della retribuzione finale[107].

Il principio che Dio premia gli uomini nella vita eterna in base alle loro opere generalmente non veniva messo in discussione, ma il concepire che ciò avvenisse subito dopo la morte o alla fine di tutto, faceva cambiare il tono del discorso. Per i Domenicani, al seguito di Tommaso, la possibilità di meritare termina al momento della morte nel quale, con il giudizio particolare, il premio o la condanna di ciascuno sono fissate per l'eternità, secondo il grado corrispondente al rispettivo merito. Da qui la necessità della visione immediata; infatti, per quale motivo Dio

[103] In esse Guiral Ot sostenne delle tesi in favore della posizione papale che suscitarono l'ira del re di Francia Filippo di Valois. Il ministro dei Francescani fu allora costretto a chiarire il suo pensiero durante una pubblica disputa a Parigi (un quodlibet); cf. C. TROTTMANN, *Guiral Ot. La vision de Dieu aux multiples formes. Quodlibet tenu à Paris en décembre 1333*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2001, 14-17. Egli aveva elaborato la sua posizione già nel 1317, ma l'aveva in seguito armonizzata per certi versi con quella del papa; cf. W. DUBA, *The Beatific Vision in the «Sentences» Commentary of Gerald Odonis*, in ID - C.D. SCHABEL (a cura), *Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General. Studies in Honour of L. M. de Rijk*, Brill, Leiden - Boston 2009, 348-363.

[104] Cf. C. TROTTMANN, *Guiral Ot*, 22-33.

[105] Cf. *Ivi*, 151-157.

[106] Egli ne fu così convinto che ritenne che il fine della teologia fosse pratico, dovesse cioè aiutare gli uomini a crescere nella virtù, principalmente nella carità, perché da ciò dipenderà l'intensità della visione beatifica e del rapporto con Dio per l'eternità; cf. *Ivi*, 38-41.

[107] Cf. *Ivi*, 41.

dovrebbe lasciare le anime nell'attesa della loro ricompensa fino al giorno del giudizio se tanto i loro meriti saranno sempre gli stessi? Al contrario, coloro che sostenevano che solo col giudizio finale le opere meritorie saranno riconosciute e premiate, perché si manifesterà il loro aspetto comunitario, mantenevano aperta la possibilità di un progresso tra la situazione al momento della morte e quella definitiva. Dal punto di vista delle discussioni che erano in corso, insistere sulla ricompensa differenziata in base ai meriti doveva suonare più «domenicano», e ciò concentrava il discorso escatologico al momento della morte, relegando ad un ruolo marginale sia la risurrezione dei corpi che il giudizio finale. Invece il non parlare di questo aspetto, anche senza negarlo, probabilmente suonava più «francescano», perché spostava l'attenzione dal momento personale di ciascuno a quello ultimo alla fine della storia.

Papa Giovanni XXII, volendo dare rilievo alla dimensione sociale del giudizio universale, aveva sollevato una istanza che nonostante avesse un certo fondamento patristico, appariva ormai come arcaica[108]; dava inoltre adito al sospetto che fosse motivata dal desiderio di legittimare teologicamente la sua concezione ierocratica del pontefice. A seguito dell'opposizione che incontrò, si decise quindi a ritrattare la sua posizione[109], e alla vigilia della sua morte sottoscrisse una dichiarazione in cui affermava che:

> Noi confessiamo dunque e crediamo che le anime purificate separate dai corpi sono in cielo, nel regno dei cieli e in paradiso, raccolte insieme con Cristo nella comunione degli angeli e che, conforme alla condizione comune, vedono

[108] cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires*, 349.

[109] A. Sartori, in uno studio dei sermoni di Giovanni XXII in relazione alle loro fonti, crede alla completa buona fede del papa. Ritiene che fu principalmente la lettura del trattato del cardinale Fournier che lo convinse a ritrattare la sua tesi e non le pressioni politiche; cf. A. SARTORI, *La visione beatifica. La dottrina e la controversia nella storia,* Marietti, Torino – Roma 1926, 153. Di parere diverso A. Tabarroni, il quale ha messo in evidenza l'aspetto cristologico della concezione di Giovanni XXII e, nel confronto con altri scritti precedenti, ha ipotizzato che ci sia stata una motivazione politica che lo ha spinto a esaltare la figura di Cristo, sotto la cui protezione sarebbero i beati prima del giudizio finale, con il proposito ierocratico di legittimare il potere del papa, *vicarius Christi*; cf. A. TABARRONI, «*Visio beatifica» e «Regnum Christi» nell'escatologia di Giovanni XXII*, in G. RUGGERI (a cura), *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Marietti, Genova 1992, 123-149. Trottmann ritiene che sebbene il papa non avesse fatto riferimenti espliciti alle implicazioni politiche della sua tesi, queste dovevano essere abbastanza evidenti per i contemporanei, e vennero infatti evocate allusivamente da Gautier de Chatton, uno dei suoi sostenitori. Secondo il pensiero del tempo, l'imperatore avrebbe avuto il compito di far parvenire i sudditi alla beatitudine temporale e il pontefice a quella spirituale; se la beatitudine non poteva avvenire prima della risurrezione dei corpi, significava che il potere papale delle chiavi si estendeva anche ai corpi oltre che alle anime; cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires*, 336-337.

> chiaramente Dio e la divina essenza faccia a faccia, chiaramente, per quanto lo consente lo stato e la condizione di anima separata[110].

Una ritrattazione chiara, per quanto riguarda l'affermazione della contemplazione dell'essenza di Dio già prima della risurrezione, ma con una clausola che ne diminuiva la portata: «per quanto lo consente lo stato e la condizione di anima separata». In che misura tale visione è possibile per lo stato e la condizione di un'anima senza il corpo? La risposta che si dà a questa restrizione determina le caratteristiche della beatitudine.

2.1.4.2 La concezione del cardinale Jacques Fournier

Papa Benedetto XII fu indubbiamente l'uomo chiave per la conclusione della disputa che il suo predecessore aveva innescato. Per capire meglio la portata del suo intervento è importante considerare la sua presa di posizione in materia, quando egli era ancora cardinale. Nel bel mezzo della polemica, nel suo *De statu animarum ante generale iudicium*, si oppose alla tesi centrale di Giovanni XXII proponendo un'interpretazione di Bernardo che, pur rimandando la perfetta contemplazione della sostanza divina a dopo il giudizio universale, non negava che le anime separate dei santi godessero già di essa, seppur con minor intensità[111]. D'altra parte egli concordava con il papa sulla rilevanza della dimensione comunitaria del giudizio universale, e quindi sul fatto che solo a quel momento ci sarà l'entrata nella definitività e pienezza della vita beata; ma su questo punto propose il suo originale contributo. Per lui l'aumento intensivo della visione dipenderà solo parzialmente dalla risurrezione, secondo l'idea agostiniana che soltanto allora l'anima non sarà più distratta dal desiderio di essere riunita al corpo; ma l'elemento che porterà a una svolta ancora più determinante sarà il giudizio universale, perché a quel momento saranno rivelati i meriti di ciascuno, le intenzioni di Dio e le ragioni provvidenziali del suo agire nella storia degli uomini. Dio allora svelerà il peso dei condizionamenti ed il valore delle motivazioni interiori,

[110] PAPA GIOVANNI XXII, *Bolla Ne super his*, in DH, 991.
[111] Cf. C. TROTTMANN, *La Vision béatifique*, 745-748.

che danno valore morale alle azioni umane e ne determinano il merito. Farà conoscere inoltre le conseguenze degli atti buoni o cattivi che si protraggono nel tempo e che saranno manifeste solamente alla fine della storia. Il libro della prescienza e della predestinazione divine sarà infine aperto, portando ad una conoscenza più piena di Dio, perché svelerà la trama dei suoi piani provvidenziali, che l'uomo tanto desidera conoscere: come mai ha permesso certe sofferenze, ingiustizie, assurdità? Perché con la sua grazia ha soccorso una persona perché si salvi e ha permesso che un'altra si perda? Tale svelamento, da una parte, comporterà una maggiore beatitudine, perché sazierà un desiderio fondamentale per l'uomo, quello di sapere; dall'altra, ci farà conoscere più chiaramente Dio, poiché lo vedremo non solo a partire dalle sue opere ma dalle loro cause ultime[112]. L'aumento intensivo della conoscenza e della beatitudine si verificherà quindi non tanto per la glorificazione del corpo, né per un aumento dei meriti personali, ma per la dimensione collettiva ed epifanica del giudizio universale[113].

La concezione di Fournier era più dinamica rispetto a quella della tradizione domenicana: l'idea di progresso nella gloria vi occupava un posto molto importante, come in sant' Ambrogio, e riguardava sia gli angeli che le anime dei santi, fino al momento del giudizio finale[114]. Solo a quel momento la Chiesa, radunata al completo, entrerà nella fase definitiva caratterizzata dalla pienezza della luce e della conoscenza diretta di Dio. Fino ad allora, pur godendo della contemplazione di Dio, le anime separate hanno ancora molto da conoscere, e perciò angeli e santi si illuminano a vicenda, dai gradi più alti della visione verso quelli più bassi[115]. Così pure ogni qualvolta che la preghiera della Chiesa ottiene la liberazione di un'anima dal purgatorio, il cielo si «muove», producendo un avanzamento della beatitudine generale della città celeste[116].

La tesi del cardinale cistercense aveva certamente il merito di rimanere in sintonia con la riflessione della teologia scolastica, che affermava la visione di Dio per le anime separate in base al giudizio particolare, e allo stesso tempo dava un

[112] Cf. C. TROTTMANN, *Deux interprétations contradictoires*, 354-359.
[113] Cf. *Ivi*, 360.
[114] Cf. C. TROTTMANN, *Théologie monastique et théologie scolastique*, 643.
[115] Cf. *Ivi*, 648-649.
[116] Cf. *Ivi*, 650.

senso al giudizio ultimo, che altrimenti rischiava di essere percepito come un'inutile ripetizione di quello avvenuto alla morte. Inoltre la tesi del cardinale suggeriva che vi sia una «capitalizzazione sociale» dei meriti dei santi, che verrebbero poi ridistribuiti alla fine della storia portando ad un aumento di gloria per tutti[117]. Ci sembra che tale concezione abbia una sua rilevanza. Non è forse concepibile che ciascuno venga arricchito dalla comunione con tutte le membra del Corpo Mistico di Cristo, con tutti quegli uomini che nel corso dei secoli hanno fatto del bene e hanno pregato per gli altri, e solo alla fine dei tempi avranno maturato tutti i loro frutti e potranno ricevere il giusto premio? Tenendo fermo il presupposto che Dio ricompensa i meriti, cosa impedisce che uno riceva una gratificazione non solo per i propri, terminati con la morte, ma anche per la sovrabbondanza di quelli della comunione dei santi? Di per sé, questa è una concezione molto familiare alla riflessione cattolica, applicata però alla situazione delle anime in purgatorio, le quali, non potendo più meritare, si purificano grazie al tesoro dei meriti di Cristo e dei santi; ma perché ciò non potrebbe valere anche in paradiso?

In definitiva due visioni si opponevano: una che faceva dipendere la misura della beatitudine unicamente dal merito personale, stabilito al momento della morte e senza possibilità alcuna di incremento, e un'altra che invece ammetteva che vi possa essere una intensificazione al momento del giudizio generale, dovuta alla condivisione del frutto meritorio delle opere di tutti i santi (entrambe le concezioni ovviamente vedevano i meriti di Cristo come condizione di possibilità e fondamento di quelli umani sia personali che collettivi).

2.1.4.3 La soluzione di Benedetto XII

La tesi del cardinale cistercense era legittima, da non trascurare, come mai essa non appare nel testo definitivo della *Benedictus Deus*? Divenuto papa, Jacques Fournier si preoccupò solamente di calmare la tempesta sollevata dal suo predecessore e rinunciò alla sua idea per non dare adito a nuove discussioni?

[117] Cf. C. TROTTMANN, *Guiral Ot*, 73-74.

O fu convinto dagli altri teologi con cui esaminò la questione che la sua era una opinione erronea, e quindi la ripudiò definitivamente? Oppure non la incluse nella Costituzione ma lasciò in essa la porta aperta per futuri sviluppi in quella direzione?

Per trovare una risposta è fondamentale risalire alla fase preparatoria in cui Benedetto XII si ritirò con una ventina di rinomati teologi a esaminare con calma l'argomento. Egli sottopose loro il suo trattato *De statu animarum* ed essi lo poterono studiare per tre mesi; infine tirò le conclusioni sulle loro opinioni, attraverso dodici domande a cui chiese loro di rispondere[118]. L'ultima di esse si riferiva alla tesi di Giovanni XXII, condivisa anche da Fournier, e chiedeva se le anime sante dopo il giudizio universale vedranno in modo più vicino, più pieno, più chiaro e più integrale l'essenza di Dio di quanto la vedano prima e se la loro beatitudine aumenterà, così da ricevere un accrescimento[119]. Da notare che nella formulazione della domanda l'accrescimento di cui si parla è caratterizzato da un di più rispetto a quello che c'era già, ed è quindi relativo al grado di gloria già posseduto da ciascuna anima[120]. Le risposte dei teologi furono 16 sì, 2 no e 3 distinguo. Nonostante la netta maggioranza a favore dell'aumento intensivo della visione e della beatitudine, questo non passò nel documento definitivo del papa. Trottmann ritiene che le due voci contrarie fossero quelle del ministro generale dei Francescani, Guiral Ot, e del patriarca di Gerusalemme ed ex generale dei Domenicani, Pietro della Palude. Poi, basandosi su questa supposizione, conclude che il papa, non volendo mettersi contro i due mendicanti più influenti del momento, preferì rinunciare alla tesi che gli era più cara[121]. Curiosamente, A.

---

[118] Cf. T. KAPPELI, *Le procès contre Thomas Waleys O. P. Étude et documents*, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Roma 1936, 85-86.

[119] *Ivi*, 87 : «12. Item, an ex auctoritatibus sanctrorum de dicto libro positis et postea eis pro magna parte ostensis possit apparere, quod intencio sanctorum, quorum auctoritates sunt eis date, fuerit quod dicte anime sancte in resurrexione et post generale iudicium perfectius, vicinius, plenius, clarius, integralius dei essenciam visure sint quam modo videant et quod tunc eorum beatitudo augeatur, addicionem sic acceptura.

Ad huismodi questionem 14 magistri respondent et concorditer tenent augmentum et partem affirmativam ; duo alii respondent simpliciter quod non ; tres vero alii respondent et dicunt se credere non fuisse de mente sanctorum quod visio beatifica in se intendatur intrinsice et augeatur aliquo gradu intrinseco infra eandem speciem et numerum, sed ad pluralitatem congregatorum et perfectionem corporum resumptorum et consorcii beatorum credunt hoc fuisse de mente sanctorum».

[120] Cf. C. TROTTMANN, *La Vision béatifique*, 799-800.

[121] Cf. *Ivi*, 800-801.

Vaccaro si rifà alla supposizione di Trottmann sull'identità dei due voti contrari, ma, al contrario di questi, dice che essi sarebbero stati di Pietro della Palude e dell'altro suo confratello domenicano presente nella commissione[122]. Quest'ultima ipotesi sembra più probabile, essendo l'incremento intensivo della contemplazione beatifica contrario alla tradizione domenicana. Secondo Trottmann, Guiral Ot si sarebbe opposto alla tesi del papa sull'aumento in intensità della visione, perché egli invece ne concepiva non un incremento bensì la sostituzione con una più perfetta. A nostro parere ciò è improbabile perché i due fondamentalmente concordavano sulla parte principale della tesi, ossia sul fatto che i beati dopo la risurrezione dei loro corpi fruiranno di una intensificazione della contemplazione, mentre dissentivano solo su una questione secondaria, ossia sul modo in cui essa sarebbe avvenuta, se per accrescimento o per sostituzione con una più perfetta. Votando no Guiral Ot avrebbe acconsentito alla perdita dell'aspetto principale della sua concezione, e avrebbe per di più tradito la tradizione francescana, mentre con il sì avrebbe solo rinunciato alla modalità dell'aumento di beatitudine, salvando però la sostanza dell'incremento. È più verosimile quindi che papa Benedetto XII su questo punto si sia trovato davanti alla contrarietà dei soli Domenicani e non dei Francescani, per cui in qualunque modo egli avesse risolto la questione avrebbe scontentato uno dei due ordini. Molto più deve aver pesato invece l'opposizione del re di Francia e dell'università di Parigi, i cui maestri, nel momento di piena disputa, avevano scritto una lettera a papa Giovanni XXII per affermare la contrarietà alle sue idee.

[122] Vaccaro scrive che «Due membri – verosimilmente, come suggerisce il Trottmann, Pierre de la Palude e l'unico altro suo confratello domenicano – rifiutano seccamente l'ipotesi così come formulata»; cf. A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 162. Il passaggio di Trottmann citato da Vaccaro dice: «Deux seulement refusent toute croissance de la vision. S'agit-il des dominicains? Nous avons vu qu'ils étaient les plus opposés à son augmentation en intensité» (C. TROTTMANN, *La Vision béatifique*, 799). Non si tratta però di un'affermazione bensì di una domanda, a cui l'autore risponde poco più avanti: «Le passage que nous avons relevé […] manifesterait un rapport de force dans la commission favorable aux dominicains, en particulier Pierre de La Palud dont nous avons déjà évoqué le rôle, contre Guiral Ot, à l'assemblée de Vicennes fin 1333. Cette fois semble qu'ils soient côte à côte pour refuser l'augmentation d'intensité de la vision […] Nous pensons que devant ce front du refus réunissant contre lui les deux mendiants les plus prestigieux de la commission préparatoire, il préféra renoncer à la thèse qui lui était la plus chère […] Benoît XII cédait au double front qui se manifestait contre sa thèse» (*Ivi*, 800-801). Trottmann, a differenza di Vaccaro, ritiene quindi che i due oppositori fossero i rappresentanti autorevoli di due fronti contrapposti, cioè i superiori dei Domenicani e dei Francescani, e perciò il papa non ritenne opportuno averli entrambi contro.

Era infatti accaduto, in seguito all'esposizione delle tesi di Guiral Ot, che il re di Francia Filippo VI di Valois aveva convocato tutti i maestri dell'università parigina e qualche importante prelato, tra cui Pietro della Palude. Aveva quindi posto loro due domande, riguardanti direttamente le tesi del ministro generale dei Francescani e indirettamente quelle del papa: se vi sia una visione immediata dopo la morte e, in tal caso, se essa sia sostituita da un'altra dopo la risurrezione[123]. La risposta dei 24 teologi nella sua parte centrale suona così:

> Dal tempo della morte del nostro Signore Gesù Cristo, attraverso la quale è stato pagato il prezzo della redenzione del genere umano, tutte le anime dei santi Padri, che il medesimo nostro Salvatore, scendendo agli inferi, trasse dal Limbo, e le anime degli altri fedeli, che sono uscite dai corpi, non avendo niente da purgare, o che ormai sono state purgate in purgatorio, sono assunte alla visione nuda, chiara, beatifica, intuitiva e immediata dell'Essenza divina e della benedettissima Trinità, del Padre, del Figlio e dello Spirto Santo, che l'apostolo in 1 Cor 1,13 denominava visione faccia a faccia, e godono perfettamente della stessa divinità (*ipsaque Deitate perfecte fruuntur*) e, ormai vedendo quello che avevano creduto e tenendo quello che avevano sperato, sono beate non nella speranza, ma nella realtà. Proprio la detta visione che ora hanno, risorti i corpi, non svanirà minimamente, succedendone un'altra (*minime evacuabitur alia succedente*), ma essa stessa, quando ci sarà la visione eterna, rimarrà in loro perfettamente (*ipsamet in eis perpetuo remanebit*)[124].

Questo testo assomiglia molto a quello della *Benedictus Deus*, ma con alcune significative differenze:

> Le anime di tutti i santi […]
>
> subito dopo la loro morte, e la purificazione di cui si è detto in coloro che erano bisognosi di tale purificazione, anche prima della riassunzione dei loro corpi e del giudizio universale, dopo l'ascensione del Salvatore nostro Signore Gesù Cristo in cielo, furono, sono e saranno in cielo, nel regno dei cieli e nel celeste paradiso, con Cristo, associate alla compagnia degli angeli santi; e che queste, dopo la passione e morte del nostro Signore Gesù Cristo, hanno visto e vedono l'essenza divina con una visione intuitiva e più ancora, faccia a faccia, senza che ci sia, in ragione di oggetto visto, la mediazione di nessuna creatura, rivelandosi invece a loro l'essenza divina in modo immediato, scoperto, chiaro e palese;
>
> e che coloro che così vedono, godono pienamente della stessa essenza divina (*quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur*), e così, in forza di tale visione e godimento, le anime di coloro che sono ormai morti, sono veramente beate (*sunt vere beate*) e hanno la vita e la pace eterna, e anche quelle di coloro che in seguito moriranno, vedranno la stessa essenza divina e della stessa godranno, prima del giudizio universale;

[123] Cf. I. IRIBARREN, *Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon. Le cas de la controverse sur la vision béatifique*, «Revue des Sciences Religieuses» 82 (1/2008), 107-126.

[124] Lettera dei maestri della Facoltà teologica di Parigi al re di Francia e a papa Giovanni XXII del 2 gennaio 1334, edita in: H. DENIFLE - E. CHATELAIN (a cura), *Chartularium Universitatis Parisiensis,* II, n. 981-982, pp. 429-433, (tr. di A. Vaccaro).

> e che una tale visione dell'essenza divina e il suo godimento fanno cessare in esse gli atti di fede e di speranza, in quanto la fede e la speranza sono peculiari virtù teologiche;
>
> e dopo che una tale visione intuitiva e faccia a faccia e un tale godimento ha avuto o avrà inizio nelle stesse, la stessa visione e godimento di cui si è detto, permangono ininterrotti (*sine aliqua intermissione seu evacuatione)* e continueranno fino al giudizio finale, e da questo per tutta l'eternità (*continuata existit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum)*[125].

La somiglianza fra queste due formulazioni fa pensare che il papa abbia voluto dare soddisfazione ai teologi della celebre università e ricomporre la tensione con il re di Francia, facendo chiaramente emergere che la loro posizione era stata accolta e integrata nella Costituzione. Vaccaro sostiene che tale atteggiamento conciliatorio sia stato più formale che sostanziale, come pure lo era stata la ritrattazione di Giovanni XXII[126]. Benedetto XII non avrebbe completamente rigettato la sua tesi sull'intensificazione della beatitudine al momento del giudizio universale, ma avrebbe abilmente formulato il suo testo così da farlo credere. Due varianti rispetto a quello dei maestri di Parigi sarebbero probanti della sua intenzione, e essenziali per comprendere correttamente la portata del suo pronunciamento.

Innanzitutto, il primo testo parla delle anime separate che godono perfettamente della divinità (*Deitate perfecte fruuntur*) usando l'avverbio *perfecte*, che qualifica la visione come al massimo livello, quello della perfezione, e quindi esclude che per essa possa verificarsi un ulteriore incremento. Il secondo invece dice solo che tali anime godono della divina essenza (*divina essentia perfruuntur*) e, non indicando alcun grado di tale contemplazione[127], non esclude perciò che questa possa variare in intensità. Inoltre afferma che esse sono veramente beate (*sunt vere beate*), ed anche qui si parla soltanto di vera e non di perfetta beatitudine, la quale, secondo il trattato del cardinale Fournier, sopraggiungerà unicamente con il giudizio generale[128].

---

[125] DH, 1000-1002.

[126] Cf. A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 135-180.

[127] L'avverbio «completamente» riportato dalla traduzione italiana del Denzinger non è presente nell'originale latino.

[128] Cf. A. VACCARO, *Il dogma del paradiso*, 167-168.

La seconda differenza si presenta camuffata dietro una somiglianza terminologica: in entrambe le formulazioni si parla della visione che non svanirà (*minime evacuabitur alia succedente* e *sine aliqua intermissione seu evacuatione*). Vi è però una discrepanza che è data dalla diversità del contesto. Nel primo caso si intende che la contemplazione delle anime separate non sparirà nel senso che non verrà poi sostituita da un'altra più piena, rigettando in tal modo la teoria di Guiral Ot, che era stata la causa prossima di tale dichiarazione. Nel secondo si parla invece della visione delle anime beate che continuerà senza interruzione né *evacuatione*. Visto che qui non vi si menziona la possibilità della sua sostituzione da parte di un'altra più piena, non si capisce a cosa si riferisca la precisazione che essa non sarà né interrotta né distrutta-eliminata, visto che nessuno aveva mai sostenuto una tale tesi. La parola *evacuatione*, però, può anche avere il senso figurato di «indebolimento», e se questo fosse quello inteso dal papa, allora il significato della frase sarebbe che detta contemplazione non si interromperà né diminuirà di intensità. Anche questa asserzione tuttavia non era stata né sostenuta né osteggiata da qualcuno, perché dunque inserirla in un testo così conciso? La soluzione potrebbe essere che Benedetto XII, affermando che tale visione non può diminuire, abbia lasciato aperta la porta all'interpretazione che essa può però aumentare[129]. Il fatto che il testo affermi chiaramente che sia prima che dopo il giudizio finale si tratta della medesima visione, non esclude che essa possa aumentare di intensità; così come la percezione che si ha di un oggetto che si osserva in lontananza aumenta in nitidezza man mano che ci si avvicina ad esso, pur trattandosi della stessa operazione visiva[130].

Jacques Fournier era un uomo di sincera fede e un fine teologo, nutrito alla spiritualità cistercense del suo ordine, ma anche conoscitore delle questioni scolastiche dibattute all'università di Parigi dove si era formato. Se egli al

[129] Cf. *Ivi*, 168-169.

[130] Di opinione diversa è A. Nitrola che, pur senza fare diretto riferimento alla tesi di Vaccaro, si schiera contro una tale interpretazione, affermando che la *Benedictus Deus* «Anche se non affronta esplicitamente la questione dell'aumento *extensive* o *intensive* della visione, ugualmente assume una netta posizione. Infatti, parlando della *eadem visio* prima e dopo il giudizio non solo rifiuta l'idea del trattato di Fournier-Benedetto XII di un aumento *intensive*, ma sembra addirittura negare ogni possibile aumento, perché *eadem* in un senso stretto esclude cambiamenti di qualsiasi genere» (A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. II, 461).

momento in cui consultò i teologi della commissione preparatoria fosse stato da essi persuaso della falsità della sua idea, perché non l'avrebbe abbandonata completamente, facendo trasparire ciò in una formulazione meno ambigua? Se invece fosse rimasto convinto della sua tesi, o perlomeno fosse rimasto perplesso da quella opposta, perché avrebbe dovuto definire il contrario di quanto credeva? Egli decise dunque di non pronunciarsi sulla questione, lasciando la porta aperta per ulteriori approfondimenti. Così facendo, in modo molto abile, papa Benedetto XII chiuse la controversia, facendo sembrare che egli avesse dato completamente ragione all'università di Parigi, poiché non aveva affermato l'aumento intensivo della visione beatifica, ma in realtà senza averlo escluso. Egli riuscì così a non sconfessare completamente né il suo predecessore né la sua tesi personale, lasciando l'argomento aperto a futuri sviluppi.

È questa un'interpretazione troppo azzardata? Forse lo è se con essa si intende ricostruire tutto l'intreccio di fatti e intenti che sono stati all'origine di un determinato evento, ma qui lo scopo non è tanto di arrivare a svelare nei dettagli le intenzioni del papa, quanto stabilire se il testo in questione autorizza una tale lettura e se essa è storicamente plausibile. Alla luce di quanto detto, ci sembra quindi di poter concludere che la costituzione *Benedictus Deus* non definisce la questione di un aumento intensivo della visione beatifica, non si esprime né a favore né contro di esso, ma lascia aperta la possibilità di successivi approfondimenti in merito.

2.1.4.4 Conclusioni

Il fatto di dilungarci così tanto su questa problematica può apparire un po' fuorviante rispetto all'oggetto di questa ricerca, ma in realtà non lo è, perché quella Costituzione rappresentò un punto fermo per la teologia occidentale sulla questione della visione beatifica e, grazie anche al clamore che la controversia aveva suscitato, contribuì in maniera determinante a formare la mentalità dei futuri chierici e teologi, così da costituire la piattaforma dogmatica e culturale che fece da base alle future discussioni in merito, comprese quelle del concilio di Ferrara-

Firenze. È a partire da questo documento che bisogna partire per valutare la dottrina del concilio ed apprezzarne le continuità e le novità.

Riassumiamo ora i punti principali che la *Benedictus Deus* consegna alla tradizione occidentale riguardanti il nostro argomento.

Innanzitutto, presupponendo l'antropologia di stampo aristotelico-tomista, la quale concepisce l'anima come immortale e capace di svolgere le sue funzioni contemplative anche in stato di separazione dal corpo, è chiaramente affermata la dottrina che vede già nello stato intermedio delle anime separate il raggiungimento della pienezza della beatitudine del cielo, realizzata grazie alla visione dell'essenza di Dio. Il papa, in linea con la tradizione occidentale, mantiene la differenza ontologica tra creatore e creatura: egli afferma che è possibile conoscere Dio nella sua essenza, incontrarlo personalmente e intuirlo in modo vero, corrispondente alla sua realtà e non ai limiti della ragione umana, senza però comprenderlo come lui comprende se stesso, ossia senza averne una comprensione piena ed esaustiva. L'intento di Benedetto XII era quello di affermare chiaramente che la contemplazione beatifica non avveniva attraverso la mediazione dell'umanità di Cristo (come sostenuto da Giovanni XXII), bensì in modo diretto e immediatamente dopo la morte (per chi ne era degno).

Anche se il testo non esclude la possibilità di un aumento in intensità di tale contemplazione beatifica al momento del giudizio universale, la recezione che esso ebbe, fino ai nostri giorni, si orientò decisamente nel senso della sua esclusione. Veniva così sancita una profonda distanza con la teologia orientale di impostazione palamita, sia per l'insistenza sulla conoscenza dell'essenza divina, negata in oriente, sia per la fissazione di un sistema statico in cui non c'era spazio per una gradualità e un intensificarsi della beatitudine dopo la morte. A conferma di tale distanza, è da notare che nel momento in cui nella chiesa greca la disputa esicasta sulla distinzione essenza-energie era ancora al suo culmine, già nel libello di condanna di errori attribuiti agli Armeni, *Cum dudum*, emanato da Benedetto XII nel 1341, tra le tesi incriminate vi era anche quella secondo cui le anime dei santi dopo il giudizio universale «non vedranno tuttavia l'essenza divina, perché nessuna creatura la può vedere; ma vedranno la luminosità di Dio che

scaturisce dalla sua essenza, così come la luce del sole scaturisce dal sole e tuttavia non è il sole»[131].

La Costituzione non ebbe lo scopo di definire tutta la dottrina della visione beatifica ma solo quegli aspetti che avevano creato scalpore. In essa non si trovano quindi prese di posizione sulla modalità della visione e nemmeno sul ruolo del *lumen gloriae*, che era già stato affermato, in forma negativa, dal concilio di Vienne. Anche la tradizionale concezione dei gradi di gloria-beatitudine in base ai meriti (stabiliti al momento della morte) non viene menzionata, principalmente perché essa non era oggetto di discordia, e probabilmente anche perché il fatto di nominare tali gradi e i relativi meriti avrebbe dato troppo spazio alla posizione domenicana, che in nome di essa negava ci potesse essere un ulteriore aumento di grado-intensità con la risurrezione o con il giudizio finali.

L'impressione che questo documento diede fu però un po' diversa, quasi che fissasse in maniera definitiva tutti i punti fondamentali della dottrina della visione beatifica, chiudendo ogni ulteriore discussione al riguardo. In tal modo altri elementi validi e indiscussi della tradizione, quali le differenze tra i beati in base ai meriti, non entrarono a far parte dei pronunciamenti magisteriali e con ciò, in qualche modo, sparirono dall'orizzonte.

Infine, la dottrina del purgatorio si era ormai consolidata ed aveva il suo posto stabile nelle affermazioni magisteriali, mentre in oriente era ancora praticamente sconosciuta.

Tutti gli elementi riassunti sopra, se per la teologia occidentale costituirono dei punti di approdo di un lungo cammino di approfondimento patristico e scolastico, per quella orientale avevano piuttosto il sapore di novità che allontanavano la chiesa latina dalla tradizione patristica greca. A sua volta però la chiesa bizantina si stava incamminando su una interpretazione dei Padri che da molti era giudicata innovativa e ingiustificata, ma che alla fine venne riconosciuta legittima e canonica, ossia la possibilità di una conoscenza reale di Dio attraverso le sue energie, distinte dalla sua essenza. È a questa concezione, sostenuta teologicamente da Gregorio Palamas, che ora volge la nostra attenzione.

[131] DH, 1009.

2.1.5 Gregorio Palamas e la controversia esicasta

Gregorio Palamas (1296 – 1359) è da alcuni considerato un teologo la cui portata equivale in oriente a quella di Tommaso d'Aquino in occidente[132]; a differenza di quest'ultimo però, egli e le sue dottrine furono al centro di una grande controversia che infiammò la chiesa orientale per più di un secolo[133]. In seguito, passata la tempesta, la teologia palamita venne quasi dimenticata e ignorata sia nella chiesa ortodossa che in quella cattolica, per conoscere infine nel secolo scorso un risveglio che lo ha portato a essere considerato da molti come la dottrina fondamentale, centrale e distintiva della tradizione Ortodossa[134], dando vita alla corrente del cosiddetto neopalamismo[135]. Da parte cattolica si è passati da un atteggiamento di grande critica e persino di rigetto, ad un altro più mitigato ed

[132] Cf. J. Cheng, *The Distinction between God's Essence and Energy. Gregory Palamas's Idea of Ultimate Reality and Meaning*, «Ultimate Reality and Meaning» 21 (1/1998), 91-117, qui 92.

[133] Per l'edizione completa delle opere di Palamas con testo in greco e traduzione in italiano si vedano i tre volumi: GREGORIO PALAMAS, *Atto e luce divina. Scritti filosofici e teologici*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2003; GREGORIO PALAMAS, *Dal sovraessenziale all'essenza. Confutazioni, discussioni, scritti confessionali, documenti dalla prigionia fra i Turchi*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2005; GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006. Faremo soprattutto riferimento a quest'ultimo, all parte delle *Triadi* dove il teologo dell'esicasmo più chiaramente espose la sua giustificazione teologica dell'esperienza mistica dei monaci del Monte Athos. Si veda anche: GREGORIO PALAMAS, *Difesa dei santi esicasti,* a cura di R. D'Antiga, EMP, Padova 1989.

[134] Furono alcuni autori russi, rifugiatesi in Francia a seguito della rivoluzione comunista, che iniziarono a far conoscere Palamas in occidente, soprattutto l'archimandrita Cipriano Kern e i suoi discepoli, in particolare Vladimir Lossky e Jean Meyendorff; cf. V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999; tit. orig: *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967; ID, *La teologia mistica*; J. MEYENDORFF, *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Éd. du Seuil, Paris 1959; si veda anche: ID, *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 voll., Spicilegium Sacrum Luvaniense, Louvain 1973[2]; ID, *S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano 1997; tit. orig: *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Éd. du Seuil, Paris 1959; ID, *Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social Problems. Collected studies*, Variorum Reprints, London 1974.

[135] Il neopalamismo abbia cercato di rileggere la teologia del dottore esicasta sotto una luce moderna e con una prospettiva esistenzialista. Sulla sua teologia rimangono però quattro punti fondamentali oggetto di dissenso: primo, se la distinzione in Dio tra essenza ed energie sia uno sviluppo legittimo del pensiero dei Padri greci, o se sia invece una novità che va a minare i dogmi trinitari dei primi concili, ed in particolare il principio dell'assoluta semplicità di Dio; secondo, se la distinzione tra essenza ed energie in Dio sia reale e si ponga su di un piano ontologico, oppure se sia valida solo a livello epistemologico e interpretativo della vita di Dio; terzo, se la nostra partecipazione alla luce e all'energia di Dio sia effettiva o solo metaforica; quarto, se il palamismo sia una teologia antinomica, che tiene insieme elementi contrastanti, o se sia invece un tentativo di sistematizzazione di scarsa coerenza logica; cf. C.M. LACUGNA, *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997; tit. orig: *God for Us. The Trinity and Christian Life*, Harper Collins, New York 1991, 193 -207.

accogliente, con qualche teologo che ha cercato di integrare la sua visione teologica con quella occidentale, ma con altri che restano molto critici verso il suo pensiero[136].

Noi diamo spazio all'analisi di alcuni aspetti della sua teologia non solo perché attinenti al nostro argomento, ma anche per l'influenza che il palamismo ebbe nel plasmare la prospettiva dottrinale bizantina in una fase che si situa tra i due concili ecumenici, il Lionense II e il Fiorentino, che ebbero come scopo principale l'unione delle Chiese. Come abbiamo visto, nello stesso periodo, in occidente la costituzione *Benedictus Deus* fu fondamentale per orientare il dibattito escatologico nella direzione della visione di Dio nella sua essenza. In oriente Palamas costituì il centro propulsore di un processo inverso, la cui influenza si estenderà fino e oltre il concilio di Ferrara-Firenze. Per poter comprendere quest'ultimo in modo appropriato è quindi necessario esplorare, per quanto possibile, gli orientamenti dottrinali dei padri conciliari di entrambe le Chiese, per poter poi meglio apprezzare i rispettivi contributi al testo finale, come pure le possibili riserve. Ci interessa dunque approfondire sia il contenuto dottrinale del palamismo che il suo impatto sulla chiesa greca.

Storicamente la controversia esicasta iniziò con l'accusa mossa da Palamas agli scritti antilatini del monaco e filosofo greco-calabrese Barlaam di essere pervasi di agnosticismo di tipo nominalista, in riferimento alla dottrina occidentale del *filioque*. Successivamente però fu Barlaam a estendere i confini del confronto con una critica denigratoria nei confronti dei monaci esicasti, contro le loro tecniche psico-fisiche di preghiera nonché la loro pretesa di vedere la luce divina che era apparsa ai discepoli durante la trasfigurazione di Cristo[137]. Gregorio reagì alle accuse cercando non solo di difendere l'esperienza spirituale dei monaci, che riteneva in linea con la tradizione monastica orientale, ma anche elaborando un

[136] Per una panoramica approfondita dei contributi più significativi riguardo al palamismo sino al 1972 si veda: D. STIERNON, *Bulletin sur le Palamisme*, «Revue des Études Byzantines» 30 (1972), 231-341; per le pubblicazioni più recenti: J. Cheng, *The Distinction between God's Essence and Energy*, 91-117. Alcuni dei neo-palamiti più autorevoli, oltre a Lossky e Meyendorff, sono Kallistos Ware, Georges Barrois, George Mantzaridis, André de Halleux, Panagiotis Christou e Christos Yannaras, mentre tra i critici del palamismo: Martin Jugie, Sébastian Guichardan, Juan Sergio Nadal, Juan-Miguel Garrigues, Rowan Williams, Catherine Mowry LaCugna, Gerhard Podskalsky, Juan Nadal Cañellas, Yannis Spiteris (critico moderato).

[137] Cf. J. MEYENDORFF, *S. Gregorio Palamas*, 46-56.

fondamento teologico che la giustificasse. Sostenne che essi avevano una conoscenza reale e non metaforica della luce di Dio, e che quindi arrivavano ad una conoscenza vera di lui, perché egli pur rimanendo inconoscibile nella sua essenza si rivelava nelle sue energie o proprietà. Queste, concepite come eterne ed increate, permettevano di risolvere l'antinomia biblica di un Dio che nessuno può conoscere, ma che allo stesso tempo si rivela e si dona agli uomini per divinizzarli[138]. Una tale teologia conteneva elementi di continuità con il linguaggio dei Padri Cappadoci e di S. Massimo il Confessore, ma era innovativa, in quanto procedeva ad una elaborazione sistematica e originale della tradizione patristica, offrendone una sintesi nuova. La controversia che ne scaturì infiammò la chiesa greca per una trentina d'anni e si concluse, in un connubio tra sinodi locali e intrighi politici, con il riconoscimento ufficiale della dottrina di Palamas e la sua canonizzazione del 1368. Gli animi però non si riconciliarono e le dispute continuarono, finché la caduta di Costantinopoli nelle mani Turche nel 1453 non le concluse definitivamente.

2.1.5.1 Una teologia a difesa del monachesimo esicasta

Nel contrasto tra il monaco esicasta Gregorio e il filosofo Barlaam la tensione che era latente tra monaci e umanisti bizantini emerse in tutta la sua dimensione di contrapposizione[139]; Palamas in effetti scrisse le *Triadi* non solo contro Barlaam, ma contro tutto il movimento umanista che si stava sviluppando a Costantinopoli e che andava riscoprendo e rivalutando i pensatori ellenici pagani[140]. L'intenzione polemica fu ben chiara, contro la tendenza «latinizzante» a introdurre nella

[138] Cf. *Ivi,* 57-65.

[139] Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm*, 119-120.

[140] La disputa esicasta si colloca in un periodo caratterizzato dalla riscoperta di una parte degli intellettuali bizantini della cultura ellenista, cosa che inizialmente non fece altro che portare ad un senso di grandezza e di superiorità nei confronti degli "ignoranti" latini. Solo una generazione più tardi ci sarà anche la scoperta delle ricchezze teologiche dell'occidente. Contemporaneamente al risveglio umanistico si sviluppò anche quello spirituale, di cui l'esicasmo fu parte. Tale rinascita si propagò attraverso i monaci pellegrini fino in Bulgaria e Russia ed ebbe una grande risonanza negli uomini del quattordicesimo secolo, mentre quella umanistica interessò soprattutto l'élite degli intellettuali. Palamas lottò contro questa tendenza umanista, ma la sua vittoria non spense il dibattito in corso e l'interesse di molti per la cultura classica; cf. D.M. NICOL, *The End of the Byzantine Empire*, Edward Arnold Ltd, London 1979, 53-54.

teologia «il metodo della distinzione, del sillogismo e dell'analisi»[141]. Ad essa egli contrappose la conoscenza delle cose dello Spirito che si consegue non per via intellettuale, ma attraverso la luce che Dio dona a «coloro che ne sono degni»; infatti «la conoscenza che procede dall'educazione profana non solo è diversa, ma è anche contraria alla conoscenza vera e spirituale»[142]. Il rifiuto degli studi profani non aveva però solo un carattere metodologico o epistemologico, ma era volto a difendere e legittimare l'esperienza spirituale dei monaci esicasti, che Barlaam aveva attaccato e ridicolizzato[143]. Gregorio stesso si era formato con loro al Monte Athos, e si era nutrito del patrimonio della spiritualità monastica orientale che vi veniva tramandato. I suoi scritti non erano pertanto interessati a descrivere la vita cristiana di tutto il popolo di Dio ma di un'élite ben definita: i monaci, e particolarmente coloro che più avanzavano nello stato di perfezione ascetica e mistica. Una tale prospettiva, sia pur legittima, rivela una distinzione netta di grado tra l'asceta-mistico e il semplice fedele:

> Ecco perché chi vuole vivere amorevolmente con Dio fugge la vita mondana e sceglie quella monastica, estranea al matrimonio, sperando di abitare senza turbamento e distrazione nel santuario dell'esichia, lontano da ogni contatto esteriore[144].

La stessa teologia apofatica, enfatizzata dalla tradizione orientale, non è sufficiente per raggiungere la conoscenza che proviene al mistico dallo stato di luce:

> Il segno posto sulla mente dai caratteri divini e misteriosi dello Spirito è molto diverso da quello della teologia negativa che innalza la ragione verso Dio. La

[141] GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 13. Questa avversione monastico-bizantina verso la filosofia e il procedere per sillogismi si avvertirà fortemente anche al concilio di Ferrara-Firenze; cf. D.M. NICOL, *The End of the Byzantine Empire*, 49-53.

[142] GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 1, 10.

[143] Meyendorff sostiene che la disputa tra palamiti e antipalamiti fu essenzialmente espressione di un'opposizione tra l'umanesimo paganizzante e la vera teologia, quella mistica. H.G. Beck ha contestato questa tesi argomentando che si trattò piuttosto di un conflitto tra due scuole teologiche che si rifacevano entrambe ai Padri ma interpretandoli in modo diverso: da una parte l'esicasmo, e il palamismo che ne prese le difese, e dall'altra l'umanesimo cristiano bizantino, contro cui la veemenza delle accuse di Palamas figura tra gli elementi più poveri dei suoi trattati; cf. D. STIERNON, *Bulletin sur le Palamisme*, 288. J. Chrysostomos sostiene che Palamas non si eresse contro la filosofia, ma intese renderla effettivamente al servizio delle verità rivelate; cf. J. CHRYSOSTOMOS, *Orthodox and Roman Catholic Relations from the Fourth Crusade to the Hesychastic Controversy,* Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna (California) 2001, 219-222.

[144] GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 46.

> teologia è lontana dalla visione luminosa di Dio, come è diversa dal colloquio intimo con lui, poiché la conoscenza è tutt'altra cosa rispetto al possesso[145].

Barlaam si rifaceva molto allo Pseudo Dionigi e alla sua via negativa, ed in nome di essa aveva criticato la pretesa dei monaci di conoscere Dio, ma Gregorio, pur attingendo allo stesso autore, gli ribatteva che tale via restava molto al di sotto di quell'esperienza di luce che solo i santi possono avere[146]. La caratteristica principale dei mistici non era pertanto l'intelligenza ma la purezza del cuore, poiché «è solamente il cuore purificato che riceve l'illuminazione, mentre invece un cuore impuro è solo in grado di argomentare o conoscere qualcosa intorno a Dio»[147]. Per raggiungere la purificazione è necessario, ma non sufficiente, lo sforzo ascetico:

> Non possiamo, invece, possedere Dio in noi, praticarlo nella purezza e confonderci nella luce confidando sulle sole capacità umane, a meno che, dopo essere stati purificati dalla virtù, non oltrepassiamo noi stessi, abbandonando ogni cosa sensibile per innalzarci al di là dei pensieri, dei ragionamenti e della conoscenza che deriva da essi. Tutto questo per abbandonarci all'energia immateriale e spirituale della preghiera, per incontrare l'ignoranza che supera ogni conoscenza, per renderci pieni della bellezza splendente dello Spirito[148].

Leggendo la prima parte di questo passaggio, sulla impossibilità di raggiungere la luce confidando solo sulle capacità umane, ci si aspetterebbe che la continuazione fosse che essa è dono della grazia, invece vi si parla di un andare al di là di se stessi e dei propri pensieri, ciò che sembra realizzarsi attraverso la preghiera. Si tratta comunque di un agire umano, si potrebbe obiettare, senonché per i monaci esicasti la preghiera del nome di Gesù era considerata tale da svuotare del naturale per riempire del divino. Per essi il metodo non era solo una tecnica secondaria, ma uno strumento indispensabile per la purificazione del cuore[149]. La differenza fondamentale di grado nella partecipazione alla luce

---

[145] *Ivi*, I, 3, 42.

[146] Cf. *Ivi,* I, 3, 21: «Nessuno creda, però, che questi santi abbiano avuto come unico scopo quello di raggiungere l'elevazione attraverso la via negativa, perché essa appartiene al primo venuto che la desidera, e non trasforma l'anima facendole raggiungere lo stato angelico […] Nella contemplazione, infatti, non si vede realmente né con la mente, né con il corpo, ma con lo Spirito; e si sa con sicurezza che si vede in maniera soprannaturale, una luce che oltrepassa la luce».

[147] *Ivi*, I, 3, 52.

[148] *Ivi*, I, 3, 42.

[149] J. CHRYSOSTOMOS, *Orthodox and Roman Catholic Relations*, 221-222, rimprovera a Meyendorff di enfatizzare la dimensione trascendente dell'essenza di Dio e la natura cristocentrica della deificazione e di

gloriosa del Tabor era quindi individuata nell'adesione, o meno, a quel tipo di spiritualità che ha al suo centro l'ascesi, ma soprattutto la preghiera esicasta. Un altro passaggio sottolinea tale stato privilegiato degli iniziati:

> D'altronde quelli ritenuti degni di ricevere il mistero, con orecchio fedele ed accorto come quello degli iniziati, possono anch'essi cantare la luce divina ed incomprensibile partendo dallo spogliamento totale. Non possono però unirsi con essa o vederla, a meno che non si purifichino ubbidendo ai comandamenti divini e consacrando la loro mente alla preghiera purificata ed immateriale per ricevere la potenza sovrannaturale della contemplazione[150].

La luce dello stato di unione mistica è un'energia di Dio che divinizza l'uomo[151] ed è la stessa che risplenderà in cielo eternamente, anche se più perfettamente[152], perciò la distinzione che si stabilisce già su questa terra, tra gli eletti che hanno scelto la via della contemplazione e i semplici fedeli, comporta anche una differenziazione finale:

> La grazia dell'adozione e il dono deificante dello Spirito, sono una luce di gloria indicibile, contemplata solo dai santi. Questa luce ipostatica, increata, Essere eterno derivante dall'Eterno, manifestata in modo indicibile sin d'ora in maniera parziale a coloro che ne sono degni, sarà visibile più perfettamente nel secolo futuro, poiché attraverso essa si vedrà Dio[153].

La differenza tra la vita presente e quella futura non dipenderà da una grazia trasformante proveniente da Dio (quale il *lumen gloriae* dei latini), né da una profusione diversa di luce, ma piuttosto dalla mutata partecipazione umana ad

---

trascurare invece gli aspetti più pratici del metodo esicasta. Infatti, pur concedendo che per i monaci le pratiche ascetiche e le modalità di preghiera erano dei mezzi in vista di un fine, erano comunque considerati come dei mezzi indispensabili per la purificazione e la trasformazione interiore.

[150] GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 19.

[151] Cf. *Ivi*, I, 3, 23: «Tuttavia l'unione di Dio onnipotente con quelli che ne sono degni trascende questa luce. Questa luce è per questo motivo divina e viene giustamente chiamata dai santi "divinità", dato che è la fonte della deificazione. Essa non è solamente divinità, ma deificazione in sé e tearchia».

[152] Cf. *Ivi*, I, 3, 43: «Non è chiaro che c'è una sola luce divina: quella contemplata dagli apostoli sul Tabor, quella che le anime purificate contemplano sin d'ora e quella che è la realtà stessa dei beni eterni? Ecco perché il grande Basilio ha affermato che la luce taborica della Trasfigurazione del Signore era solo l'anticipo della gloria di Cristo». La stessa concezione è affermata anche in un passaggio che riporta una citazione di Simeone Metafraste: «La gloria con cui sin d'ora si arricchiscono le anime dei santi, come è detto, rivestirà e coprirà i corpi nudi nella risurrezione e li trascinerà nei cieli ricoperti dalla gloria delle loro buone azioni e da quella dello Spirito. Questa gloria le anime dei santi l'hanno in parte ricevuta sin d'ora, come ho già detto, e così glorificati dalla luce divina, essi saranno per sempre con il Signore» (*Ivi,* III, 1, 10).

[153] *Ivi*, III, 1, 6; anche *Ivi*, I, 3, 35: «Ecco perché il Signore non ha chiamato tutti i suoi discepoli alla visione del Tabor, ma solo quelli prediletti. Il grande Dionigi l'Areopagita sostiene che nel secolo futuro saremo "illuminati dall'apparizione visibile di Cristo come è avvenuto ai suoi discepoli nella Trasfigurazione, e parteciperemo della luce intellegibile con una mente impassibile ed immateriale e dell'unione che supera la mente ad imitazione più divina degli spiriti sovracelesti"».

essa: ora solo nell'anima, nell'interiorità, nella mente, allora anche nel corpo, che diventerà anch'esso gloriosamente luminoso. Ecco come lo prova Gregorio:

> Se ascolti e comprendi bene quello che ti dico, sai dove si trova la luce del secolo futuro: luce che ha illuminato i discepoli durante la Trasfigurazione di Cristo e che ancora illumina la mente purificata dalla virtù e dalla preghiera. Dionigi l'Areopagita dice chiaramente che nel secolo futuro il corpo dei santi sarà illuminato da Cristo con la medesima luce del Tabor. Anche Macario afferma: "L'anima unita alla luce dell'immagine celeste è iniziata sin d'ora, nella sua ipostasi, alla conoscenza dei misteri; mentre anche il corpo verrà illuminato nel grande giorno della risurrezione dalla stessa immagine celeste della gloria"[154].

L'idea di divinizzazione è centrale nel pensiero di molti padri greci, ed è una categoria importante persino in alcuni latini[155], ma ha un significato peculiare in Palamas. Egli distingue tra due tipi di energie divine: le energie creatrici, che sono partecipate naturalmente da tutti gli esseri esistenti, in diverso modo a seconda del loro grado o modo di esistenza (minerali, vegetali, animali, esseri razionali, esseri intelligenti (dotati di saggezza) e angeli. Ci sono però anche le energie divinizzanti, che sono soprannaturali e partecipate in modo diverso a seconda della volontà, e per questo interessano solo coloro che vivono in modo santo. Per confermare questa concezione egli riprende idee dello Pseudo Dionigi, ma modificandole e stabilendo chiaramente la differenza tra la partecipazione naturale di tutti gli esseri in Dio e la deificazione come partecipazione supernaturale, con il risultato che in cima alla sua gerarchia c'è l'uomo deificato[156]. La deificazione si direbbe quindi una caratteristica che riguarda solo gli eletti, gli iniziati, coloro che lasciato il mondo e imboccata la strada dei consigli evangelici si sono messi alla scuola di un maestro spirituale, uno che già vede la luce e, raggiunta la purificazione del cuore, sono entrati nella luce:

> Il Signore abita negli uomini in maniere diverse e variegate, in base alla dignità e al comportamento di quelli che lo cercano: all'uomo attivo appare in un modo, al

[154] *Ivi,* I, 3, 43.

[155] Alcuni studi recenti hanno messo in evidenza che tra occidente e oriente non vi era la grande estraneità e opposizione che a volte si tende ad enfatizzare, e che invece ogni parte nutriva interesse per la tradizione dell'altra, con approcci complementari e con temi in comune, in uno spirito di apertura teologica; cf. M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012, 60-61.

[156] Cf. D. BIRIUKOV, *Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites,* in B. LOURIÉ - N. SELEZNYOV (a cura), *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History*, vol. 10, Gorgias Press, Piscataway (New Jersey) 2014, 275-298, qui 289-293.

> contemplativo in un altro e a quello che possiede la visione in un altro ancora; gli zelanti lo ricevono in una certa maniera, mentre quelli divinizzati diversamente[157].

Nella citazione qui riportata, i «divinizzati» sono individuati come una categoria di persone distinta da quella degli «zelanti», così come gli uomini «attivi» sono contrapposti ai «contemplativi». Gregorio sembra tradire una concezione piuttosto elitaria sia della santità che della deificazione, restringendo entrambe ad un particolare genere di fedeli che si impegnano a ricercare un determinato tipo di purificazione del cuore, e che conseguono esperienze particolari di illuminazione[158]. Ciò non significa che egli escluda esplicitamente i cristiani non contemplativi dalla luce, dalla divinizzazione e in ultima analisi dalla salvezza, ma sembra piuttosto non interessarsene, dimenticarsene in qualche modo, forse perché troppo assorbito dal suo obiettivo di difendere i monaci esicasti e le loro visioni straordinarie[159]. Molto diversa fu invece l'opera del suo amico Nicola Cabasilas (1319/23 – 1391/97), da molti ortodossi discutibilmente annoverato tra i sostenitori del palamismo, che propose una modalità di spiritualità esicasta adatta a tutti gli stati di vita, a cui si poteva aderire senza ritirarsi dal mondo, e nella quale la dimensione sacramentale e non quella ascetica era centrale in vista della deificazione[160].

Se la distinzione tra gli eletti illuminati e i semplici cristiani sembra essere quella fondamentale nel determinare la diversità di partecipazione alla luce gloriosa, vi sono però differenze di grado anche tra gli stessi eletti. Non tutti

---

[157] GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, III, 1, 28.

[158] C. Clucas, nella sua tesi di dottorato, critica molto questa visione elitaria di Palamas, che attribuisce a un'influenza origenista, secondo cui solo alcuni sono capaci di una conoscenza superiore, e afferma che le energie divine sono concepite come aventi più efficacia in coloro che vivono secondo lo spirito, ma costoro in definitiva non sono altro che i monaci esicasti; cf. L. CLUCAS, *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century. A Consideration of the Basic Evidence*, PhD thesis, University of California 1975, 27.

[159] I teologi neopalamiti sostengono che in Palamas è importante anche l'aspetto sacramentale della divinizzazione, ma ciò è senza dubbio molto meno sviluppato di quello della purificazione del cuore, che resta lo strumento privilegiato che porta alla visione di Dio; inoltre la menzione dei sacramenti si trova principalmente nelle sue omelie e non nei suoi trattati; cf. Y. SPITERIS, *Palamas*, 79.

[160] È noto che Cabasilas, malgrado l'amicizia con Palamas, non abbia mai preso parte alla disputa palamita e che, anzi, in un'occasione abbia parlato in favore dell'importanza della cultura greca antica. Inoltre è dimostrata la sua conoscenza ed utilizzo di fonti teologiche scolastiche dell'occidente; ciò nonostante da parte ortodossa viene spesso annoverato tra le fila del palamismo; cf. M.H. CONGOURDEAU, *Nicolas Cabasilas et le Palamisme*, in A. RIGO (a cura), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, 191-210.

comunicano alla luce a pari intensità, ma vi è una progressione nella luminosità e nella divinizzazione proporzionale all'avanzamento spirituale conseguito, alla «potenza recettiva» di ciascuno[161]:

> In che modo queste luminosità, senza inizio e senza fine, coinciderebbero con l'essenza impartecipabile di Dio e nello stesso tempo sarebbero diverse pur essendo inseparabili dall'essenza di Dio? Anzitutto l'essenza è una, mentre le luminosità sono molteplici: esse vengono inviate per analogia a seconda della condizione di quelli che ad essa partecipano e si moltiplicano secondo la potenza recettiva di ognuno. In secondo luogo tale essenza è sovraessenziale[162].

Anche il corpo, che al momento della risurrezione finale sarà coinvolto dalla grazia dell'illuminazione[163], lascerà trasparire il grado di santità dell'anima: più l'anima è divinizzata più lo sarà pure il corpo:

> Nell'esistenza del secolo futuro per *i figli della resurrezione* (*Lc* 20,36) il corpo sarà come nascosto perché, come insegna il vangelo, essi hanno ricevuto la dignità evangelica. Il corpo sarà talmente sottile che sembrerà immateriale e non si opporrà più alle energie spirituali […]
>
> Infatti san Massimo dice: «L'anima diventerà Dio per la partecipazione della grazia divina, dal momento che essa avrà sospeso tutti gli atti naturali del corpo, il quale sarà divinizzato, con l'anima, in modo proporzionale alla sua partecipazione alla deificazione»[164].

Palamas per convalidare l'effettiva comunione dei monaci esicasti alle cose divine, oltre a fondare ontologicamente la loro esperienza sulla possibilità reale di conoscere Dio attraverso le sue energie, cercò di mostrare l'identità che esiste tra la luce vista dai contemplativi e quella eterna che brillerà per i beati in cielo, perché tale continuità garantiva la veridicità e l'attendibilità delle conoscenze mistiche, e le elevava ad uno statuto superiore a quello della teologia. Nella sua argomentazione egli considerò alcune visioni attestate nella Bibbia, quali quelle di Mosè, san Paolo, santo Stefano e gli apostoli alla Trasfigurazione, e le associò alla visione beatifica in cielo pure affermata dalla Scrittura, per dimostrare che esse si corrispondono nella sostanza; quindi addusse la loro equivalenza per giustificare le estasi dei monaci: anch'esse sono come quelle di san Paolo, e degli

---

[161] Cf. Y. SPITERIS, *Palamas*, 94.

[162] GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, III, 2, 13.

[163] J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm*, 911, dà una lettura molto positiva dell'antropologia palamitica, enfatizzando che è l'uomo intero, anima e corpo, che può già da ora partecipare alla grazia e alle primizie della deificazione.

[164] GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, I, 3, 36-37.

altri santi, e quindi come quelle del paradiso[165]. Ci sembra però che il punto debole di tale argomentazione sia il seguente: non basta che i fenomeni estatici e quelli escatologici siano entrambi attestati dalla Scrittura per concludere che coincidono; rimane il fatto che la loro uguaglianza non è in alcun modo provata. Per difendere il metodo esicasta Gregorio e molti monaci lasciarono la quiete della preghiera per avventurarsi nell'aggressività delle dispute teologiche, senza peraltro riuscire ad essere teologicamente e filosoficamente convincenti[166]. Notiamo che anche in oriente si verificò un problema di corto circuito concettuale tra l'estasi terrena e lo stato di unione ultima dei beati; a differenza però dell'occidente che, come abbiamo visto, con il concilio di Vienne sancì un atteggiamento molto prudenziale nei confronti dei fenomeni straordinari dei contemplativi, sottoponendoli al vaglio della teologia, l'oriente, con i sinodi palamiti, si mosse nella direzione opposta, ratificando la supremazia della teologia monastica e mistica su quella dogmatica.

2.1.5.2 Palamismo e occidente

Nel giugno 1341 le accuse di Barlaam portarono ad un primo sinodo a Costantinopoli, al cui banco degli imputati doveva sedere Palamas, ma dove successe il contrario: le dottrine palamite non vennero nemmeno esaminate mentre alcune espressioni di Barlaam sulla natura della luce taborica e sulla preghiera esicasta vennero incriminate[167]. Questi, consigliatosi con l'imperatore, dovette chiedere scusa per evitare sanzioni.

In seguito il campione della lotta al palamismo divenne allora il monaco Gregorio Acindino (ca 1300 – 1348), inizialmente amico e sostenitore di Palamas, che come lui praticava e difendeva la preghiera esicasta, ma che considerava

[165] Cf. GREGORIO PALAMAS, *Triadi*, II, 3, 37-39.

[166] Cf. Y. SPITERIS, *Palamas*, 118-119. Entrando nell'impegnativo campo del ragionamento filosofico il dottore esicasta si espose alla critica del rigore logico e divenne un facile bersaglio dei suoi oppositori. Ai giorni nostri, in spirito ecumenico, sarebbe importante valorizzare l'apporto spirituale del palamismo, purificandolo però dalle concettualizzazioni filosofiche e dal suo spirito polemico. J. MEYENDORFF, *Introduction*, 99, dovette ammettere che nonostante il suo intento di argomentazione puramente biblica e patristica, Palamas dovette ricorrere alla filosofia per sostenere le sue tesi, soprattutto per la cruciale distinzione tra l'essenza di Dio e le sue energie.

[167] Cf. P. VALLIERE, *Conciliarism. A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge University Press, New York 2012, 134-137.

inaccettabile l'innovazione teologica del suo compagno. Dopo vicende alterne e processi sinodali, in uno dei quali anche il dottore esicasta fu dichiarato eretico[168], alla fine Acindino pure venne condannato[169]. La sua vicenda mostra però quanto le circostanze politiche, la guerra civile e l'avvicendarsi degli imperatori al trono influirono sulle decisioni di tali sinodi[170].

Il più importante di questi si tenne nel 1351[171], quando fu un altro strenuo oppositore del palamismo, lo storico Niceforo Gregoras (ca 1295 – ca 1360), a venire scomunicato[172]. In quell'occasione, furono approvate le tesi palamite, definendole uno sviluppo del VI Concilio Ecumenico (680), che aveva sancito la dottrina delle due volontà o «energie» in Cristo[173]. In un sinodo del 1352, una sintesi delle dottrine di Palamas furono persino inserite nel *Synodikon* dell'ortodossia, letto ogni anno in quaresima nelle chiese, e in tal modo offerte alla perpetua memoria della chiesa bizantina, clero e fedeli[174].

---

[168] Palamas venne condannato da un sinodo tenutosi sotto la presidenza del patriarca Giovanni Caleca ma venne poi riabilitato quando Giovanni VI Cantacuzeno, dopo la conquista di Costantinopoli e del trono imperiale, depose il patriarca; cf. M.-H. CONGOURDEAU, *La chiesa bizantina dal 1274 al 1453*, 175-176.

[169] J. Nadal Cañellas, in uno studio approfondito della figura e degli scritti di Acindino arriva a conclusioni molto diverse da quelle dei sostenitori del palamismo, in quanto lo definisce come un uomo limpido e onesto, che procedette sempre correttamente in obbedienza alle disposizioni del patriarca e che credeva nella legittimità della chiesa gerarchica; gli contrappone invece una descrizione piuttosto severa di Palamas, rappresentato come un politico macchinatore che non ricusò le false promesse, le menzogne e le calunnie per raggiungere i suoi scopi; cf. J. NADAL CAÑELLAS, *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, vol. 2, Peeters, Leuven 2006, 276-277.

[170] Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *La santificazione nella chiesa bizantina*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, 515-532, qui 523-528; A. C. HERO (a cura), *Letters of Gregory Akindynos*, Dumbarton Oaks, Washington (D.C.) 1983, IX-XXXIII.

[171] A presiedere il sinodo del 1351 fu il patriarca Callisto I, che era stato monaco del Monte Athos e firmatario, con i suoi confratelli, del *Tomo Aghioritico* del 1341 contro Barlaam.

[172] Egli aveva inizialmente criticato l'arroganza di Barlaam e, come Acindino, lungi dallo scagliarsi contro l'esicasmo, voleva solo impedire che la dottrina di Palamas fosse imposta in modo univoco a tutta la Chiesa, perciò attaccò solo alcuni punti della sua teologia dichiarandoli eretici; cf. R. GUILLAND, *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1926, 286-287.

[173] Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 202.

[174] Già era consolidata la tradizione, ogni prima domenica di quaresima, di leggere gli enunciati riguardanti il trionfo contro l'iconoclastia, per cui si scelse la seconda di quaresima, festa di san Gregorio Palamas, canonizzato nel 1368, per la proclamazione riguardante la sua dottrina. Per un'edizione in francese del Synodikon si veda: R. GUILLAND, *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Éd. et commentaire*, «Travaux et Mémoires» 2 (1967), 1-316. Si veda anche: A. RIGO, *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368*, in A. RIGO (a cura), *Gregorio Palamas e oltre*, 138-141.
Il Synodikon contiene una serie di anatemi contro Barlaam, Acindino, i loro seguaci e i loro errori; inoltre una serie di acclamazioni in favore di Palamas e dei punti principali della sua dottrina, che qui sintetizziamo secondo lo schema della proclamazione del *Synodikon*:

Inizialmente la controversia palamita non fu un confronto con la teologia latina, nonostante le invettive di Gregorio contro l'abuso dell'argomentazione filosofica, ma si mantenne entro l'orbita della chiesa bizantina. Però Dopo la traduzione di Tommaso d'Aquino, e la sua diffusione in alcuni circoli intellettuali di Costantinopoli, gli antipalamiti poterono usufruire dei suoi concetti e del suo metodo per contrastare il palamismo. Ciò avvenne in particolare con Procoro Cidone (ca 1335 – 1369/70)[175], il quale fu il primo a far uso della rigorosa teologia dell'Angelico Dottore per contrastare i «nuovi dogmi» della dottrina esicasta[176]. Egli scrisse un trattato polemico sulla essenza e le energie divine in cui si nota un grande influsso del tomismo[177]. Dopo essere stato scacciato dal Monte Athos, dovette subire un processo a Costantinopoli nel 1368, in cui venne condannato come eretico. Non sembra che la condanna avesse un deliberato carattere anti-latino[178], ciò nonostante vennero incriminati sia il suo uso del sillogismo aristotelico, sia alcune delle sue tesi che si ritrovano quasi letteralmente nella *Summa contra Gentiles*[179]. Altri teologi, attingendo ampiamente al metodo scolastico, continuarono la lotta contro il palamismo e ottennero la revisione di

1. La luce che splendette alla Trasfigurazione del Tabor non è né una creatura né l'essenza di Dio, ma la grazia e illuminazione increata e naturale che sgorga eternamente e inseparabilmente dall'essenza divina.
2. Ci sono in Dio due cose inseparabili: l'essenza e l'energia naturale e sostanziale che fluisce dall'essenza. L'essenza è impartecipabile, l'energia è partecipabile; entrambe sono increate ed eterne.
3. La distinzione reale tra essenza ed energie non va a minare la semplicità di Dio.
4. Il termine «divinità» (θεότης) non si applica solo all'essenza divina ma anche alle energie.
5. L'essenza gode di una certa priorità o superiorità in relazione alle energie, nel senso che le energie procedono dall'essenza.
6. L'uomo può partecipare delle energie ma non dell'essenza.
7. Le energie divine possono essere partecipate dagli uomini nella forma della luce…
8. Nessuna energia è da associare ad una persona divina ad esclusione delle altre due, me le energie sono compartecipate in comune dalle tre persone della Trinità.

Dopo il 1347 i canoni palamiti vennero anche inseriti dal patriarca Isidoro nella liturgia, in un momento di grande divisione e in risposta ad un sinodo di 20 metropoliti antipalamiti che lo aveva precedentemente deposto; cf. M.-H. CONGOURDEAU, *La chiesa bizantina dal 1274 al 1453*, 176.

[175] Cf. M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 73-84.

[176] Cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 131.

[177] Cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIVe et XVe siècles*, École Française de Rome, Rome 1997, 282.

[178] Cf. M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 74-77.

[179] Cf. A.N. WILLIAMS, *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York - Oxford 1999, 10.

alcune delle sue espressioni più estreme e problematiche[180]. Il coinvolgimento delle categorie tomiste nella lotta antipalamita portò alla inevitabile conseguenza che coloro che erano a favore del palamismo nutrirono ancor più avversione per la teologia occidentale, mentre coloro che lo contrastavano si ritrovarono sempre più nel gruppo dei filolatini[181]. Nonostante Acindino e Gregorio Niceforo avessero preso posizioni antilatine, lo svolgersi della polemica convinse sempre più i palamiti che Barlaam e i suoi successori erano il prodotto di una tradizione occidentale, che era in conflitto con la pietà della chiesa Bizantina. Si può quindi concludere, sia pur generalizzando, che «la disputa tra Barlaam e Palamas era chiaramente un conflitto tra sentimenti unionisti e antiunionisti»[182]. Divenne anche sempre più chiaro, per gli imperatori, che il pensiero di Palamas nella sua parte più ontologica aumentava il divario tra la chiesa greca e quella latina, e andava perciò escluso dalle trattative di riunificazione con Roma[183]; non sorprende quindi che esso, per ingiunzione imperiale, sarà lasciato fuori dalle discussioni del concilio di Ferrara-Firenze, anche se di fatto vi eserciterà una considerevole influenza, come vedremo più avanti.

2.1.6 Sintesi

Questa prima parte del secondo capitolo è stata fondamentale per lo studio del nostro tema, in quanto ha permesso di delineare le diverse prospettive teologiche della chiesa occidentale e di quella orientale così some si sono

[180] Tra di essi c'erano Giovanni Chiparissiote e Manuele Caleca (convertito alla chiesa di Roma e entrato nell'ordine Domenicano; morto nel 1410).

[181] Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *Il problema dell'unione greco-latina,* 774-775; H.G. BECK, *Il millennio bizantino*, 336-337. La disputa palamita aveva contribuito al fiorire di un insieme di contrapposizioni e di fazioni che si fronteggiavano: la distinzione tra palamismo e antipalamismo rimase quella preponderante, ma lo scenario effettivo fu più articolato, con differenziazioni reciprocamente intersecantesi tra palamiti teologici e antipalamiti teologici, sostenitori del Cantecuzeno contro quelli dei Paleologi, umanisti ed antiumanisti, antilatini e filolatini. Gli scontri furono molto accesi, a volte persino violenti, e coinvolsero vari strati della popolazione.

[182] Cf. J. CHRYSOSTOMOS, *Orthodox and Roman Catholic Relations*, 223.

[183] Cf. BECK H.-G. E ALTRI, *Tra Medioevo e Rinascimento*, *Avignone - Conciliarismo - Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo)*, (*Storia della Chiesa* dir. da H. Jedin, vol. V/2), Jaka-Book, Milano 1993^2, 260-262.

storicamente sviluppate nei due secoli che hanno preceduto il concilio di Ferrara-Firenze.

Nel 1241, la condanna a Parigi della tesi secondo cui «l'essenza divina non potrà essere vista in se stessa né dagli uomini né dagli angeli» è stata la prima importante tappa che ha aperto la strada di un progressivo allontanamento della concezione latina da quella greca. Quest'ultima, al seguito del Crisostomo, si era caratterizzata per una teologia di stampo più apofatico, secondo cui «nessun intelletto creato potrà mai vedere l'essenza di Dio, compresi gli angeli e persino gli arcangeli»[184]. In occidente e in oriente si giunse a tali conclusioni in seguito a problematiche e discussioni dottrinali proprie di due contesti diversi, accumunate dall'intenzione di preservare l'ortodossia della fede dal pericolo dell'eresia. Rispettivamente, da una parte l'insistenza sulla possibilità di conoscere la *ousia* divina serviva a consolidare in funzione antiariana la dottrina trinitaria latina, sottostante al discorso sulla visione beatifica; dall'altra invece l'accentuazione apofatica della teologia si era sviluppata in prospettiva antieunomiana.

Il secondo concilio di Lione, che doveva servire all'unione delle due chiese, si rivelò storicamente un fallimento. Anche teologicamente non favorì un incontro effettivo tra oriente e occidente, poiché non vi fu vero dialogo tra due realtà ormai lontane politicamente e culturalmente. Esso però ci ha permesso di constatare che riguardo alle questioni escatologiche non vi era molta distanza tra teologia latina e quella bizantina. Lo si vede bene nella *professione di fede di Michele Paleologo*, che fu approvata a Lione (di fatto imposta dai latini): i punti che contrastavano maggiormente con la visione orientale erano l'affermazione dell'esistenza di uno stato intermedio dopo la morte e la menzione delle pene purificatrici. Non venne infatti toccata la questione della visione beatifica. La diversità di prospettive crebbe quindi in seguito

La trattazione del concilio di Vienne ha permesso soprattutto di evidenziare un altro elemento di differenziazione. Infatti in occidente si affermò una certa diffidenza della gerarchia ecclesiastica nei confronti delle asserzioni dei mistici, le quali dovevano essere severamente passate al vaglio della teologia scolastica. In

[184] Cf. GIOVANNI CRISOSTOMO, *Homiliae in Joannem 15,1* (*PG* 59,98).

oriente accadde il contrario, con l'esperienza di illuminazione mistica dei monaci che venne tenuta in grande considerazione, tanto da influire notevolmente sull'impostazione generale della teologia.

Ad alimentare ulteriormente e significativamente l'estraneità teologica di latini e bizantini contribuirono due interventi magisteriali quasi contemporanei, ma di direzione opposta: la costituzione *Benedictus Deus* e l'approvazione ufficiale del palamismo. Due Chiese separate, attraverso percorsi molto diversi, arrivarono a pronunciamenti dogmatici sulla visione di Dio di carattere contrastante. Da una parte si dichiarò la possibilità per l'uomo di vedere l'essenza divina, ma solo dopo la morte, dall'altra lo si negò in modo categorico, tuttavia si riconobbe che attraverso le divine energie increate (concetto piuttosto estraneo alla riflessione latina) si poteva avere una conoscenza reale di Dio, già in terra. Sulla base delle conclusioni bizantine l'affermazione della *Benedictus Deus* sull'essenza divina che si rivela ai beati «in modo immediato, scoperto, chiaro e palese» non avrebbe mai potuto essere accettata; d'altra parte, se l'apofatismo palamita era intransigente riguardo all'uso del vocabolo «essenza», non negava affatto che si potesse avere una conoscenza vera ed effettiva di Dio, sia pure attraverso le sue energie. La distanza tra le due prospettive è rilevante, anche se la distinzione tra vedere l'essenza di Dio e conoscere Dio in modo reale è, in fondo, più linguistica e filosofica che di sostanza, dato che da entrambe le parti si escludeva che si potesse arrivare ad una comprensione piena della natura divina[185]. Uscendo dalle maglie dei rispettivi sistemi epistemologici e puntando all'essenziale, a ciò che univa, una sostanziale convergenza era quindi possibile, quantunque ardua da raggiungere. Purtroppo l'ostilità e la diffidenza reciproca, alimentata dalla grave situazione politica in cui versava l'impero d'oriente, rendevano difficile il dialogo.

L'effetto delle definizioni discordanti di papa Benedetto XII e di alcuni sinodi di Costantinopoli sul palamismo fu ampliato in modo significativo e duraturo dalle accese discussioni e dal grande clamore che le precedettero e le

[185] V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 97, così riassume la posizione Ortodossa su questo punto: «Gregorio (come in generale la teologia ortodossa) ignora la visione dell'essenza divina: è il volto del Dio vivente e personale che sarà contemplato dai santi nella vita del secolo futuro. La dottrina che facesse dell'essenza l'oggetto della visione beatifica apparirebbe in quest'ordine di idee troppo astratta, sostituendo una realtà religiosa con un concetto intellettualistico».

accompagnarono, in entrambe le parti della cristianità. Per comprendere i cambiamenti che in materia escatologica furono introdotti dal concilio di Firenze rispetto a quanto affermato dal concilio di Lione, è quindi necessario rifarsi a questa polarizzazione teologica, che aveva il suo fulcro nella questione della visione dell'essenza divina da parte dei beati. Il tema dei gradi di beatitudine, che più ci interessa, non emerge chiaramente in questa parte e appare come una questione alquanto secondaria e peraltro non controversa. In occidente, secondo l'ormai affermata teologia scolastica, il discorso era posto in termini generali e interessava tutti i credenti, la cui diversità in cielo era vista in funzione del merito, ossia dell'amore vissuto in vita, anche se ciò non appariva nella formulazione della *Benedictus Deus*. In oriente, invece, era meno evidente, ma comunque presente nella tradizione patristica e persino nel palamismo, seppur con delle sfumature particolari. Infatti, nella teologia di Palamas la diversità di gloria, sia in terra che in cielo, era intesa nel senso di un certo privilegio concesso ai monaci mistici, i soli ai quali era accordata pienamente la grazia della divinizzazione e della conoscenza di Dio, attraverso la luce delle sue energie.

La ricerca ora prosegue chiedendosi come mai una dottrina secondaria e non controversa, quale quella della visione beatifica differenziata, sia in seguito entrata a far parte di in un testo così sintetico e conciso come quello prodotto dal concilio di Firenze. Per trovare la risposta è importante innanzitutto chiedersi che parte vi giocò il palamismo.

2.2 Il concilio di Ferrara-Firenze

2.2.1 Dal concilio di Lione a quello di Ferrara-Firenze

Come ai tempi del secondo concilio di Lione, il contesto storico di riferimento in cui si situa il concilio di Ferrara-Firenze è il progressivo erodersi dell'Impero d'oriente ad opera degli Ottomani, fino alla caduta di Costantinopoli del 1453[186].

[186] Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, Sansoni, Firenze 1967; tit. orig: *The Council of Florence*, University Press, Cambridge 1961, 1-99; M.-H. CONGOURDEAU, *La chiesa bizantina dal 1274 al 1453*, 133-135; J. Gill, *Personalities of the Council of Florence and Other Essays, Basil Blackwell, Oxford 1964*, 1-14 e 287ss.

Nonostante l'atto personale di sottomissione a Roma dell'imperatore, da parte greca il Lionense II venne considerato un «sinodo di ladri» perché non vi avevano partecipato i patriarchi orientali, ma solo i rappresentanti imperiali[187]. Esso non poteva perciò avere effetti duraturi, anzi in quel periodo si approfondì la separazione dell'oriente dall'occidente[188]. I monarchi bizantini continuarono ugualmente a chiedere aiuto ai latini e la convocazione di un concilio, di cui i papi però non vedevano la necessità[189]. Una spinta decisiva venne dai vescovi riuniti a Basilea che, ritenendo le loro decisioni superiori a quelle del papa, iniziarono delle trattative con i greci per l'organizzazione di un concilio, in vista dell'unità delle chiese. Paradossalmente fu quindi il conciliarismo occidentale che diede una spinta significativa verso la possibilità di un vero incontro sinodale con l'oriente. Secondo i padri conciliari riuniti a Basilea, sarebbe stato più facile per Costantinopoli trovare un accordo con una assemblea che proclamava la superiorità del concilio sul papa ed era contro il primato di Roma[190]. Fu allora, per

Nonostante la generale decadenza, c'erano ancora dei centri culturali molto importanti in oriente che contribuirono a formare uomini che giocheranno un ruolo importante al concilio di Firenze; cf. C. DIEHL, *Storia dell'impero*, 112-116.

[187] Cf. D.J. GEANAKOPLOS, *L'imperatore Michele Paleologo*, 284. Da parte latina, le continue ritrattazioni dell'unione di Lione furono in certa parte ritenute responsabili per il mancato aiuto contro i Turchi; cf. *Ivi*, 7-8. La consapevolezza dello scacco del concilio di Lione e la sfiducia verso la possibilità dell'unione, non solo nei documenti ma nei fatti, ebbero una considerevole influenza sul concilio di Firenze; cf. M-H. BLANCHET - F. GABRIEL, *Dynamiques de la communion. La chrétienté entre schisme et unions*, in M-H. BLANCHET - F. GABRIEL (a cura), *Réduire le schisme?*, 1-10, qui 8-10.

[188] Per una sintesi del quadro storico cf. U. PROCH, *L'unione,* 286-287 e 294-296. L'immagine stereotipata che i bizantini avevano dei latini era che essi erano solo commercianti e mercenari; cf. K.M. SETTON, *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. II, The American Philosophical Society, Philadelphia 1978, 46-47.

[189] Cf. H.-G. BECK E ALTRI, *Tra Medioevo e Rinascimento*, 249-253.

[190] I greci però, come il Papa, concepivano il concilio come un evento straordinario e non come la via ordinaria per governare la Chiesa; cf. E. MORINI, *L'union vue par les «antiunionistes»*, *L'orthodoxie ecclésiologique et l'incohérence de l'orthodoxie de Lyon à Florence*, in M-H. BLANCHET - F. GABRIEL (a cura), *Réduire le schisme?*, 13-39, qui 24-29. Per una dettagliata ricostruzione storica degli avvenimenti storici e sociali precedenti il concilio, e per il ruolo dell'imperatore Giovanni VIII si veda: I. DJURIĆ, *Il crepuscolo di Bisanzio. I tempi di Giovanni VIII Paleologo (1392-1448)*, Donzelli editore, Roma 1995, 147-180. Anche Costantinopoli e il suo patriarca nel periodo tardo bizantino affermarono sempre più un potere centralizzato, vantando privilegi di supremazia sulle altre chiese, con un linguaggio simile a quello del papa; cf. H.-G. BECK E ALTRI, *Tra Medioevo e Rinascimento*, 275-276. Pure gli Armeni erano interessati all'unione con la chiesa latina. Essi avevano un loro patriarca ed un loro re, ed erano considerati eretici dagli ortodossi. Si avvicinarono progressivamente all'unione con Roma, nonostante l'opposizione di Bisanzio; cf. E. PATLAGEAN, *La cristianità greca,* 661-663.

contrastare la loro iniziativa, che papa Eugenio IV cambiò atteggiamento e iniziò a organizzare il concilio[191].

Da parte bizantina, il desiderio di riunificazione con Roma era però condiviso solo da un'élite di persone, e non godeva dell'appoggio popolare né di quello dei monaci. Questi vedevano nel compromesso con i latini non la soluzione ma l'aggravarsi dei loro problemi, mentre solo nella strenua difesa dell'ortodossia la porta del soccorso divino[192]. La situazione dell'impero d'oriente che andava verso la disfatta, per opera dei Turchi, aggravava terribilmente il quadro apocalittico che si percepiva; ma c'era la convinzione che l'impero fosse divinamente protetto e destinato a resistere fino alla seconda venuta del Cristo, quando tutti i nemici sarebbero stati sconfitti. Ciò sarebbe avvenuto alla fine del sesto millennio, cioè nell'anno 1492; allora preservare intatta la fede aveva un'importanza vitale[193].

Sul piano culturale c'erano state delle importanti trasformazioni rispetto al tempo del concilio Lionense II. Mentre in occidente l'umanesimo aveva acceso un grande entusiasmo per lo studio del greco, quale strumento per poter riscoprire il glorioso periodo classico, nel mondo bizantino l'interesse per il latino, esclusa una piccola élite, era quasi inesistente. La difficoltà di comunicazione, l'incapacità di leggersi reciprocamente, fu indubbiamente una delle ragioni che portarono a una sempre maggiore estraniazione culturale e teologica tra il mondo occidentale e quello orientale[194]. Inoltre la teologia mistico-monastica, che in seguito alla

[191] Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *Il problema dell'unione greco-latina,* 782-783. Essi proposero come luogo per il concilio Basilea o Avignone; cf. E. DELARUELLE - R. LABANDE - P. OURILIAC, *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, in *Storia della Chiesa. Dalle origini ai nostri giorni*, vol. XIV/2, S.A.I.E., Torino 1971, 698-699.

[192] In oriente si assistette ad un accavallarsi di calamità naturali, malattie infettive e le disastrose conseguenze sociali delle guerre, che portarono a gravi problemi morali e a grande sfiducia, insicurezza e paura in gran parte della popolazione; cf. M.-H. CONGOURDEAU, *I problemi morali della chiesa bizantina*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, 470-488.

[193] Cf. M.-H. CONGOURDEAU, *Les Byzantins face aux catastrophes naturelles sous les Paléologues*, «Revue des Etudes Byzantines» 67 (2009), 151-163. Costantinopoli aveva già avuto l'esperienza nel 1402 di essere allo stremo, sotto l'assedio dei Turchi, e la salvezza non era venuta dai crociati cristiani, che furono massacrati a Nicopoli, ma dai mongoli (musulmani) di Timur ad Ankara; cf. D.M. NICOL, *The End of the Byzantine Empire*, 66-72.

[194] Cf. E. FRYDE, *The Early Palaeologan Renaissance*, Brill - Leiden, Boston - Köln 2000, 391-397. La padronanza delle lingue era in genere riservata ai legati e agli ambasciatori imperiali, mentre la grande maggioranza dei teologi greci non conosceva il latino e quindi aveva una conoscenza molto parziale sia dei Padri occidentali sia degli autori della Scolastica. Alcuni testi di Boezio e di Macrobio furono i primi ad essere tradotti in greco solo nel XIII secolo; cf. M. STAVROU, *Les tentatives gréco-latines*, 41-42.

controversia palamita era arrivata a primeggiare nella chiesa orientale, era fortemente apologetica sia contro la cultura ellenica che quella occidentale[195]. Priva di opere teologiche di rilievo comparabili alle *summae* occidentali, enfatizzava la fedeltà alla tradizione patristica, operandone però una discutibile selezione[196]. Non riuscì però a piegare la vitalità di una minoranza di studiosi che promuovevano un incontro tra fede e cultura classica[197]. Diversi importanti esponenti della delegazione greca al concilio di Firenze facevano parte di un'élite di grande preparazione, non solo teologica ma anche filosofica. Tra di essi c'erano Bessarione, Marco Eugenico, Isidoro vescovo di Kiev e Giorgio Scolario, i quali avevano studiato nella città di Mistra, diventata un centro culturale molto rinomato[198].

In quel periodo l'attività missionaria degli Ordini Mendicanti ebbe il merito di favorire gli scambi culturali e teologici con il mondo bizantino[199], e fece sì che prima del concilio le parti latina e greca avessero una maggiore conoscenza della teologia e dei metodi della controparte[200]. Soprattutto i Domenicani giocarono un ruolo molto importante con l'introduzione alla conoscenza del pensiero tomista di

[195] Cf. J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm*, 47-48. Al momento del concilio in occidente si era già passati attraverso la contrapposizione tra la *via antiqua* e la *via moderna*. La via moderna aveva portato a privilegiare le discussioni logiche e formali e a un conseguente ricollocamento della dimensione biblica e patristica. A metà del xv secolo si era già molto ridimensionato il radicalismo del nominalismo e si era operato un certo ritorno alla *via antiqua*, ma si era comunque su un piano diverso dalla teologia orientale, che era in una fase di ripetizione dei Padri con poca originalità; cf. H.-G. BECK E ALTRI, *Tra Medioevo e Rinascimento*, 65-78.

[196] Cf. H.G. BECK, *Il millennio bizantino*, 237.

[197] Cf. D.M. NICOL, *The End of the Byzantine Empire*, 75-76; E. FRYDE, *The Early Palaeologan Renaissance*, 376-377.

[198] A Mistra aveva insegnato Giorgio Gemisto, detto Pletone, che riteneva Platone superiore di Aristotele. J. MEYENDORFF, *Byzantine Hesychasm*, 905, ritiene che nelle fila degli umanisti bizantini si trovavano la maggior parte di coloro che erano favorevoli all'unione con Roma e che erano più inclini al compromesso religioso.

[199] Cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 193. Oltre all'attività di dialogo e di reciproca conoscenza con i bizantini, i missionari francescani e domenicani giocarono anche un importante ruolo diplomatico.

[200] Recenti ricerche hanno mostrato quanto anche autori considerati «puri» bizantini, come Gregorio Palamas e Marco Eugenico, non adulterati da influssi occidentali, hanno in realtà ampiamente utilizzato fonti latine; cf. C.W. KAPPES, *A Provisional Definition*, 189-190. Prima del concilio di Firenze su certi temi, come quello del *filioque*, c'erano già stati molti scritti apologetici e accese discussioni, per cui vi era competenza e preparazione da entrambe le parti, su altri invece, quali il purgatorio, i greci si trovarono molto impreparati; cf. J. ZIZIOULAS, *Efforts toward the Union*, 349-350; C. DELACROIX-BESNIER, *Les prêcheurs de Pérà*, 67-68; E. DELARUELLE - R. LABANDE - P. OURILIAC, *La Chiesa*, 688-696.

un gruppo di intellettuali di Costantinopoli; ciò favorì un certo cambiamento di mentalità nei confronti dei latini[201], portando anche a qualche prestigiosa conversione alla chiesa di Roma[202], senza però mutare sostanzialmente il generale clima di sfiducia e di condanna reciproca[203]. La questione più divisiva non era quella del primato del papa, ma della processione dello Spirito Santo, sia come aggiunta illegittima al Credo che come dottrina in sé[204]. Quanto poi alle diversità tra scolastica e palamismo sulla visione beatifica, e ai relativi pronunciamenti dogmatici, questi erano meno conosciuti, e percepiti molto meno rilevanti, tuttavia non ignorati. Infatti la concezione della visione beatifica occidentale doveva essere in certo modo nota in oriente, perché già stata condannata nell'opera *De essentia et operatione Dei* di Procoro Cidone contro Palamas. Tuttavia un'opera fondamentale come la *Divina Commedia* di Dante, scritta un secolo prima, che aveva aiutato a plasmare nell'occidente una concezione spaziale dell'aldilà, sembra fosse sconosciuta[205].

[201] Un grande impatto ebbe la traduzione in greco di opere di Tommaso, di Agostino ed altri autori occidentali, Cf. H.-G. BECK E ALTRI, *Tra Medioevo e Rinascimento*, 266-268; C. DELACROIX-BESNIER, *Les prêcheurs de Péra*, 67-68; M. PLESTED, *Orthodox Readings of Aquinas*, 65; M.-H. CONGOURDEAU, *Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14e siècle*, «Revue des Etudes Byzantines» 45 (1987), 175-181.

[202] Cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 285. Tra i convertiti alla chiesa di Roma, ai fratelli Cidone e a Manuele Caleca seguirono quelli di seconda e terza generazione, che giocarono un ruolo fondamentale nelle trattative per la convocazione di un concilio di unione. Importanti furono i fratelli Disipatos, Nicola Sagundino e i fratelli Crisoberga, tra cui Andrea, vescovo di Rodi e figura di primo piano al concilio di Firenze.

[203] I latini consideravano i vescovi orientali o scismatici o eretici, soprattutto perché non riconoscevano l'autorità del papa, mentre gli orientali, per i quali solo il concilio era il criterio assoluto dell'ortodossia, consideravano i latini come eretici de facto e non de iure, perché non erano stati condannati da nessun concilio ecumenico; cf. E. MORINI, *L'union vue par les «antiunionistes»*, 33-35. L'influenza esercitata dai monaci, specialmente quelli della «santa montagna», sull'impostazione della teologia bizantina era considerevole ed era condizionata da una avversione irriducibile all'occidente e alla riunificazione; cf. M.-H. CONGOURDEAU, La chiesa bizantina dal 1274 al 1453, 194-198; T. PAPADEMETRIOU, *Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford University Press, New York 2015, 98-100

[204] Cf. J. Gill, *Personalities*, 235.

[205] Cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 285; V. KONTOUMA, *Enfer et Paradis à Byzance*, in Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, vol. I, (Sofia, 22-27 Agosto 2011), Bulgarian Historical Heritage Foundation, Sofia 2011, 473-484, qui 473.

2.2.2. Il contenuto escatologico del decreto *Laetentur caeli*

Dal confronto del decreto finale del concilio di Ferrara-Firenze[206], *Laetentur caeli*, con il testo della professione di fede di Michele Paleologo proclamata al concilio di Lione, per la parte che riguarda la sorte dei defunti risulta evidente la continuità e la somiglianza tra i due, ma anche le diversità sono molto significative:

[206] Gli atti del concilio sono andati perduti, ma sono disponibili tre fonti principali a cui attingere per la ricostruzione dei fatti e delle discussioni conciliari. Esse sono: *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*. (CFDS, series B, vol. V, fasc. I-II), a cura di J. GILL, PIOS, Roma 1953 (in seguito citato come: *Acta Graeca*); *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis, Acta Latina Concilii Florentini* (CFDS, vol. VI), a cura di G. Hofmann, PIOS, Roma 1955 (in seguito citato come: *Acta Latina*); *Les «mémoires» du grand ecclésiarque de l'èglise de Constantinople Sylvestre Syropoulus sur le concile de Florence (1438-439)* (CFDS, vol. IX), a cura di V. Laurent, PIOS, Roma 1971 (in seguito citato come: *Syropoulos*). Gran parte delle discordanze nella valutazione storica e teologica del concilio dipende da quali fonti si privilegiano; sull'argomento si veda: J. GILL, *Il concilio di Firenze*, XI-XIX.

Lione II	Firenze
E se coloro che fanno sinceramente penitenza sono deceduti nella carità prima di avere pagato la pena con degni frutti di penitenza a seguito di cose fatte o di cose omesse: le loro anime sono purificate dopo la morte, così come ci ha chiaramente esposto frate Giovanni [Parastron OFM], con pene che lavano e purificano; e a sollevarli da pene di tale genere giovano i suffragi dei fedeli viventi, vale a dire i sacrifici delle messe, le preghiere, le elemosine e gli altri esercizi di pietà che sono soliti farsi, secondo le indicazioni della chiesa, da dei fedeli a vantaggio di altri fedeli.	Inoltre definiamo che le anime dei veri penitenti, morti nell'amore di Dio prima di aver soddisfatto con degni frutti di penitenza ciò che hanno commesso o omesso, sono purificate dopo la morte
	con le pene del purgatorio [*poenis purgatoriis*: pene purgatorie-purificatrici] [208] e che riceveranno un sollievo da queste pene, mediante suffragi dei fedeli viventi, come il sacrificio della messa, le preghiere, le elemosine e le altre pratiche di pietà, che i fedeli sono soliti offrire per gli altri fedeli, secondo le disposizioni della chiesa.
Le anime poi di coloro che, dopo aver ricevuto il santo battesimo, non sono incorse mai in nessuna macchia di peccato, e anche quelle che, dopo aver contratto la macchia del peccato, secondo quello che è stato detto sopra, sono state purificate, sia quando erano ancora nei loro corpi, sia quando di questi erano state spogliate, subito sono accolte in cielo.	Quanto alle anime di coloro che, dopo il battesimo, non si sono macchiate di nessuna colpa, e anche riguardo a quelle che, dopo aver commesso il peccato, sono state purificate o in questa vita o dopo la morte del modo sopradescritto, esse vengono subito accolte in cielo e vedono chiaramente Dio, uno e trino, come egli è, ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda della diversità dei meriti.
Le anime poi di coloro che muoiono in peccato mortale, o con il solo peccato originale, subito discendono all'inferno, anche se punite con pene differenti.	Invece, le anime di quelli che muoiono in stato di peccato mortale attuale o con il solo peccato originale, scendono immediatamente all'inferno per essere punite con pene diverse[209].
La stessa sacrosanta chiesa romana crede fermamente e con fermezza afferma che, nel giorno del giudizio, tutti gli uomini compariranno tuttavia, con i loro corpi, davanti al tribunale di Cristo, e renderanno conto delle loro azioni [cf. Rm 14,10s].[207]	

[207] DH, 857.

[208] La traduzione del Denzinger che riportiamo introduce il sostantivo «purgatorio» che invece non c'è nell'originale latino, in cui si parla di pene purgatorie.

[209] DH, 1304-1306.

Si nota subito che riguardo al purgatorio, tema principale oggetto delle discussioni di giugno e luglio del 1438 a Ferrara, le differenze non sono sostanziali, ma piuttosto letterarie. I cambiamenti più rilevanti riguardano invece lo stato delle anime in cielo, in quanto oltre a riaffermare che vi vengono accolte subito dopo la morte, si precisa che esse «vedono (*intueri*)[210] chiaramente Dio, uno e trino, come egli è, ma alcune in modo più perfetto di altre, a seconda della diversità dei meriti (*pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius*)». L'altra considerevole modifica è che nel *Laetentur caeli* sparisce completamente il riferimento al giudizio universale.

Come sappiamo, tra i due concili c'era stata la costituzione *Benedictus Deus* che, per la notorietà della relativa controversia e il suo peso dottrinale, non poteva certo essere dimenticata al concilio di Firenze; eppure il suo insegnamento sul giudizio finale e soprattutto sulla visione dell'essenza di Dio, nominata ben cinque volte nel testo di Benedetto XII, non compare nel *Laetentur caeli*. Cosa aveva provocato tale evoluzione? Il discorso del cardinal Cesarini del 27 giugno 1439, ci fornisce una indicazione sul percorso dei lavori conciliari. Esso racconta che, riguardo ai beati in cielo, i greci ritenevano che non vedessero propriamente Dio ma certi splendori (*certos fulgores*), e su tale punto le difficoltà furono così tante e difficili che quasi misero in crisi tutta la discussione; ma alla fine essi accettarono che le anime dei beati vedono Dio uno e trino così com'è. Vollero però aggiungere che alcuni lo vedono più perfettamente e altri meno, e ciò fu ammesso, perché «nella casa del Padre ci sono molte mansioni»[211]. Da questo resoconto si capisce

[210] Il verbo *intueri*, già utilizzato dalla costituzione *Benedictus* Deus, ha un significato più forte rispetto al semplice *videre*, indicando lo sguardo attento e veicolando l'idea di una contemplazione immediata, che non è frutto della normale capacità visiva e cognitiva umana e quindi non si ottiene per via di ragionamento, di analogia o di astrazione; cf. G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine*, 88, nota 48.

[211] Cf. *Acta Latina*, 255: «Quantum ad materiam de purgatorio non fuit publice disputata, sed inter aliquos deputatos et bene sollemniter; et quia multe vise sunt difficultates, ego quasi desperavi, tandem deo operante Greci iam confitentur veritatem, videlicet quo hii, qui decedunt in caritate et non satisfecerunt penitentiis iniunctis, seu in aliquo peccato veniali, quod vadunt ad purgatorium; si in peccato mortali, statim ad infernum vadunt; si sine peccato et post susceptum baptisma, incontinenti illi migrant statim in celum. Sed Greci tenebant, quod non veder[e]nt ipsum deum, sed certos fulgores; et in hoc fuit magna difficultas et tanta, quod quasi turbavit totum negotium; tandem cognoverunt rationibus, quod anime beatorum videbunt deum trinum et unum sicut est, sed voluerunt in cedula apponi, quod alique minus perfectius viderent, et alie magis, et hoc fuit visum admitti, quia "in domo patris nostri mansiones multe sunt"».

bene che, nonostante le discussioni sui novissimi non occupassero una posizione di primo piano al sinodo, esse furono molto accese e non solo quelle sul purgatorio, considerato come la principale innovazione in materia dei latini, ma anche quelle sul paradiso. È facilmente intuibile che dietro l'insistenza dei greci sul fatto che in cielo non si vedrà proprio Dio ma certe luci-splendori ci fosse la concezione della teologia palamita; invece risulta problematico il particolare che, una volta superato questo scoglio, siano stati i greci a chiedere l'aggiunta riguardante le differenze di grado nella contemplazione beatifica. Su questo punto, fondamentale per la nostra ricerca, si concentrerà la nostra attenzione.

L'autorevole storico del concilio, J. Gill, così lo commenta in nota:

> Quindi, prima di includerla nel decreto, si aggiunsero alla *cedula* le parole «e chiaramente vedono Dio medesimo, Uno e Trino, qual è» (per contrastare la dottrina palamitica dei greci), «pure secondo la diversità dei meriti, alcuni più perfettamente di altri» (per venire incontro al desiderio greco di specificare l'esistenza di gradi diversi di beatitudine)[212].

Questa breve spiegazione può sembrare soddisfacente riguardo alla prima parte, ma non certo per la seconda: non si capisce proprio perché mai i greci avrebbero chiesto l'inserimento di quel complemento dottrinale.

Giovanni di Torquemada, cardinale domenicano che prese attivamente parte al concilio, dopo la sua conclusione scrisse un *apparatus*, un commento al testo per esplicitarne il senso[213], nel quale condannò la base metafisica del palamismo e offrì un'interpretazione «ufficiale» del concilio, in cui è palese l'impostazione tomista[214]. Ciò è evidente, ad esempio, nella sua esposizione riguardante la differenza di grado nella visione di Dio, perché ignorò che tale particolare era stato richiesto dagli orientali, e ne diede una spiegazione molto scolastica. Disse che la diversità non dipende dalla divina essenza, la quale è semplicissima ed è vista da tutti i beati, ma dagli esseri umani che, in base al loro grado di carità, partecipano in misura diversa al *lumen gloriae* e di conseguenza

[212] J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 342.
[213] Cf. IOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum*, (CFDS, series B, vol. II, fasc. I), a cura di E. Candal, PIOS, Roma 1942.
[214] Cf. C.W. KAPPES, *A Provisional Definition*, 198-199.

vedono Dio in maniera più o meno luminosa[215]. Una tale esegesi, seppur legittima, non spiega minimamente le ragioni di coloro che richiesero l'aggiunta di questa postilla; viceversa conferma che essa era perfettamente in linea con la teologia scolastica tomista, convalidata dal concilio di Vienne, a cui pure il Torquemada faceva riferimento. Era perciò perfettamente normale che vi fosse stata inserita, mentre non si capisce perché ciò fosse avvenuto in seguito ad accese discussioni e dietro richiesta dei bizantini.

All'opposto della lettura di Giovanni di Torquemada, J. Kuhlmann, esaminando l'influenza del palamismo al concilio di Ferrara-Firenze, sostiene che la maggior parte della delegazione greca interpretò il decreto conciliare conformemente alle sue convinzioni palamitiche, concludendo che il decreto *Laetentur caeli* non ha condannato né direttamente né indirettamente la dottrina di Palamas della distinzione tra l'essenza e le energie in Dio[216]. Di fronte a queste valutazioni contrastanti, cercheremo di verificare se effettivamente il compromesso che portò alla formulazione conclusiva sullo stato finale dei beati in cielo è attribuibile alle convinzioni palamitiche dei bizantini e, in caso affermativo, quale ne era lo scopo e il significato.

2.2.3 Palamismo e concilio di Ferrara-Firenze

In preparazione al concilio, nel 1436, l'imperatore Giovanni VIII Paleologo incaricò una commissione di esperti di studiare la teologia latina, raccogliendone i principali manoscritti, così da essere pronti per il confronto e trovare strade per armonizzarla con quella greca. Di essa fecero parte il laico Giorgio Scolario (ca 1400 – ca 1473), grande ammiratore di san Tommaso[217], e Marco Eugenico (1392

[215] Cf. IOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus*, 90: «Sed considerandum quod hec differentia graduum visionis in sanctis non est accipienda ex parte divine essentie, que simplicissima est, ex cuius visione omnes sancti beatificantur; sed ex parte luminis gloriae, per quod intellectus beatus elevatur ad videndum divinam essentiam, ut in c. *ad nostrum*, extra: de hereticis, in clementinis. Itaque intellectus plus participans de lumine gloriae, perfectius deum videbit; plus autem participabit de lumine, qui plus habet de caritate, que quanto in aliquo erit perfectior, tanto habentem reddit capaciorem divine claritatis».

[216] Cf. J. KUHLMANN, *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1968, 125.

[217] Scolario era stato uno studioso e ammiratore di Tommaso e al concilio aveva favorito l'unione, ma tornato a Costantinopoli, e convertito in punto di morte da Marco Eugenico alla sua causa, ne era divenuto

– 1444), che invece fu uno dei suoi più irriducibili avversari. In quell'occasione Scolario studiò, tra le altre, le opere di confutazione di Palamas di Manuele Caleca (morto nel 1410), convertito alla chiesa di Roma sotto l'influsso del suo maestro Demetrio Cidone e poi entrato nei Domenicani. La sua conclusione fu che la teologia di Tommaso e le distinzioni di Palamas erano difficilmente riconciliabili[218].

Non è certo se anche Basilio Bessarione (1403 – 1472), metropolita di Nicea, abbia fatto parte della commissione di ricerca, ma comunque, o in qualità di membro o grazie alla sua amicizia con Scolario, egli pure si trovò a studiare la questione palamita e a confrontarla con la teologia scolastica. Verso la fine del 1437, o l'inizio dell'anno seguente, scrisse una lettera al connazionale diventato Domenicano, Andrea Crisoberga, per avere chiarimenti in merito al punto di vista tomista sulla distinzione tra essenza ed energie di Palamas che, si rendeva conto, allontanava ulteriormente la chiesa bizantina da Roma[219]. Egli si sentiva particolarmente toccato dall'argomento, che riteneva molto importante e che faceva nascere in lui seri dubbi[220]. Tuttavia, quando e come si sia «convertito» al

il principale oppositore. Al tempo del concilio, discutendo il *filioque*, aveva sostenuto che il sinodo di Toledo e il concilio di Lione non erano ecumenici e quindi non potevano legittimare l'aggiunta del filioque al credo ma lo poteva fare quello di Firenze che era ecumenico ed aveva lo stesso potere dei precedenti concili ecumenici. Arrivò fino a proporre di aggiungerlo al credo greco, almeno come una delle possibilità; cf. M.-H. BLANCHET, *Georges-Gennadios Scholarios et la question de l'addition au Symbole*, in A. RIGO - P. ERMILOV (a cura), *Byzantine Theologians. The Systematization of their own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines*, Università degli Studi di Roma, Roma 2009, 181-192.
185-186.

[218] Cf. C.J.G. TURNER, *George Gennadius Scholarius and the Council of Florence*, «Journal of Theological Studies» 18 (1967), 83–103, qui 84-88. Scolario era di impostazione palamita, tanto che ebbe a scrivere: «O eccellente Tommaso, perché il cielo ti ha fatto nascere in occidente? [se fossi nato in oriente] non avresti difeso le deviazioni della chiesa occidentale sulla processione dello Spirito santo e sulla distinzione fra l'essenza di Dio e la sua energia e tu saresti il nostro impeccabile maestro nella dottrina proprio come lo sei ancora nell'etica» (G. SCHOLARIOS, *Oeuvres complètes*, a cura di L. Petit e altri, vol. VI, Maison de la Bonne Presse, Paris 1928-1936, 1). Allo stesso tempo però egli non accettava pienamente la distinzione di Palamas e cercò di riconciliare il dottore latino con quello bizantino affermando che le energie sono formalmente finite ma realmente infinite, perché hanno la stessa esistenza dell'essenza; cf. J.E. MARTIN, *Cardinal Bessarion, Mystical Theology and Spiritual Union between East and West*, thesis for Ph.D., advisor J. Wortley, university of Manitoba (Canada) 2000, 92-93.

[219] Cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 314 ; J.E. MARTIN, *Cardinal Bessarion*, 93.

[220] Non possediamo la lettera scritta da Bessarione ma solo la sua riproduzione nella risposta di Andrea. Essa, dopo la richiesta di chiarimenti riguardo al pensiero di Tommaso, contiene questi passaggi fondamentali: «Come può essere e chiamarsi Chiesa cattolica e apostolica questa assemblea di cristiani che ha proposto delle dottrine contradditorie riguardanti il primo articolo della fede e ha proposto che tutti devono professare questa dottrina? […] E poiché (la Chiesa) è caduta una volta dalla verità, sembra che non sia la Chiesa a cui il Signore promette di restare in essa fino alla consumazione del secolo […] Piuttosto,

punto di vista occidentale ed abbia rigettato il palamismo è una questione dibattuta dagli storici[221]. Di sicuro c'è che verso la fine del concilio egli dimostra di aver completamente abbracciato le tesi latine, tanto da scrivere anche la sua *Difesa di Giovanni Beccos* contro Gregorio Palamas[222], diventando un convinto sostenitore del fatto che la chiesa bizantina si era sbagliata a riconoscere ufficialmente la sua teologia[223]. Qui non ci interessa tanto entrare nel merito del dibattito storico attorno

visto che si è sbagliata una volta, ora noi dubitiamo che essa resti nella verità. Desidero, Padre eccellente, ascoltare da te a questo (proposito) qualcosa di nuovo e di grande e di conforme alla saggezza» (E. CANDAL, *Andreae Rhodiensis, O.P., inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione),* «Orientalia Christiana Periodica» 4 (1938), 329-371). Il grande esperto del concilio di Firenze, E. Candal, che pubblicò tale lettera inedita, si appoggiò su di essa per sostenere che il metropolita di Nicea già prima del concilio aveva ripudiato la dottrina di Palamas e per tale ragione evitò di farvi riferimento durante lo svolgersi di tutte le discussioni conciliari. Concluse inoltre che i partecipanti greci furono molto divisi tra loro proprio su questo punto; cf. E. CANDAL, *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino,* «*Orientalia Christiana Periodica*» 6 (1940), 417-466. J. Gill si appoggiò su questa tesi per dire che la vera conversione di Bessarione avvenne durante il concilio, perché le solide argomentazioni dei latini lo convinsero, ma forse egli era stato in qualche modo predisposto dal suo precedente scambio epistolare con Andrea; cf. J. Gill, *Personalities*, 53; J. GILL, *Was Bessarion a Conciliarist or a Unionist before the Council of Florence?* In Collectanea Byzantina (Orientalia Christiana analecta 204), PIOS, Roma 1977, 201-216, qui 207-208. Si veda anche: E.J. STORMON; *Bessarion before the Council of Florence. A Survey of his Early Writings (1423-1437)*, in E. JEFFREYS - M. JEFFREYS - A. MOFFAT (a cura), *Byzantine Papers*, proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference (Canberra 17-19 maggio 1978), Australian National University, Camberra 1981, 128-156. A. De Halleux, in un approfondito studio, ha messo in discussione la conclusione di Candal, mostrando che la seconda parte della lettera di Bessarione, dove dice di dubitare della sua Chiesa, sarebbe un artifizio letterario che esprimerebbe il pensiero di Andrea Crisoberga e non quello del suo interlocutore; pertanto egli conclude sostenendo che il metropolita di Nicea anche durante il concilio rimase palamita e anzi con quella prospettiva contribuì alla stesura finale del decreto *Laetentur caeli*; cf. A. DE HALLEUX, *Bessarion et le palamisme au concile de Florence*, «Irénikon» 62 (3/1989), 307- 332. Si veda anche: C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 391-395.

[221] Non solo da Candal e Gill, ma anche dal versante degli studiosi ortodossi, sia pur con motivazioni opposte, c'è stata la tendenza a vedere Bessarione non come un teologo fedele al palamismo, bensì come un *latinophrone*, un simpatizzante dei latini e della teologia scolastica, e quindi troppo incline al compromesso a scapito dell'ortodossia; cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 139-140; C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus and the Council of Florence. A Historical Re-Evaluation of his Personality*, Kentron Vyzantinōn Ereunōn, Tessalonica 1974, 56.

[222] Cf. A. RIGO, *La refutazione di Bessarione delle Antepigraphai di Gregorio Palamas*, in M. CORTESI - C. LEONARDI (a cura), *Tradizioni patristiche nell'umanesimo*, Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997), SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2000, 283-294. In questo trattato Bessarione sostenne le conclusioni sul fondamento patristico del *filioque* del patriarca di Costantinopoli (dal 1275 al 1282) Giovanni Beccos, contro la critica mossagli da Palamas nella sua *Confutazione delle Epigraphai di Giovanni Beccos.* La lettura di Beccos, avvenuta durante il concilio, aveva contribuito molto sulla sua accettazione della posizione latina.

[223] Nel 1463 ormai vecchio, Bessarione, che il papa aveva nominato patriarca di Costantinopoli, scrisse una *Lettera enciclica ai Greci*, in cui in un tono affettuoso ed esortativo raccomandava loro la fedeltà al concilio di Firenze e riprendeva alcuni degli argomenti che erano stati oggetto di disputa, rimproverando alla chiesa bizantina la sua ostinazione e intransigenza. Scrisse anche che essa si era sbagliata riguardo al palamismo, usando espressioni molto simili a quelle che gli aveva indirizzato Andrea Crisoberga in risposta ai suoi interrogativi (il che testimonia in favore di una effettiva influenza esercitata su di lui in quell'occasione).

al cambiamento di Bessarione, quanto rilevare che la polemica palamita era tutt'altro che dimenticata, sia al tempo del concilio che in seguito, continuando a manifestare il suo carattere divisivo tanto all'interno della tradizione greca quanto, e ancor più, nel confronto con quella occidentale. E però legittimo presupporre che, vista la legittimazione dogmatica che un secolo prima la teologia di Palamas aveva ricevuto, in generale i padri conciliari orientali l'avessero ormai accettata, totalmente o parzialmente, come parte integrante del loro pensiero[224].

Un esempio della formazione esicasta dei teologi dell'epoca, molto rilevante per il nostro studio, ci è fornito da Marco Eugenico[225], il quale fu un convinto sostenitore della tradizione bizantina e palamita, rivelandosi la persona maggiormente in grado di sostenerne il punto di vista a Ferrara[226]. Furono

---

Ma egli era meno rigido dell'arcivescovo di Rodi e riteneva che la dottrina della manifestazione di Dio nelle sue energie poteva essere armonizzata con quella latina delle processioni trinitarie. Bessarione non aveva intenzione di aumentare il divario fra le chiese e dichiarava che il suo rigetto della teologia palamita non era stata la motivazione principale nella sua conversione alla chiesa «cattolica»; cf. J.E. MARTIN, *Cardinal Bessarion*, 178-179. Si veda anche J. GILL, *The Sincerity of Bessarion the Unionist*, «Journal of Theological Studies» XXVI (1975), 377-392.

[224] È da tener presente che in seguito all'affermazione del palamismo, i vescovi al momento della loro ordinazione dovevano giurare fedeltà ad esso. Secondo Meyendorff però molti di loro avrebbero professato solo un'adesione formale, mentre sarebbero rimasti su posizioni barlaamite; cf. J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 135. De Halleux viceversa ritiene che le dispute palamite si erano già concluse quasi un secolo prima con i relativi sinodi, per cui non è da dubitare la fedeltà dei partecipanti al concilio ai principi esicasti della loro chiesa, tanto che egli non esita a includervi anche quella di Bessarione e a dismettere la tesi che il suo contrasto con Marco di Efeso fosse centrato su queste problematiche; cf. A. DE HALLEUX, *Bessarion et le palamisme*, 324. Questa diversità di conclusioni mette in evidenza che, in mancanza di informazioni oggettive e verificabili, non è ancora possibile sciogliere questo nodo. L'argomento ha suscitato un certo interesse e diversi studi si sono occupati di cogliere l'influenza del palamismo al concilio di Firenze; cf. B. DE MARGERIE, *Vers une relecture du concile de Florence grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins*, «Revue thomiste» 86 (1/1986), 31-81, qui 75-79.

[225] Figura molto controversa, su cui divergono molto le valutazioni storiche cattoliche e ortodosse, ma su cui è difficile dare un giudizio fondato, perché ancora manca l'edizione critica di molti dei suoi scritti e di quelli dei suoi contemporanei; cf. E.G. FARRUGIA (a cura), *Dizionario enciclopedico dell'oriente cristiano*, Orientalia Christiana, Roma 2000, 467-468. In generale la storiografia cattolica lo ha considerato come un ostinato oppositore dell'unione, in nome di una fedeltà alla tradizione patristica concepita in modo troppo rigido e selettivo; uno che con il suo atteggiamento durante e dopo il concilio è da considerarsi come una delle cause maggiori del suo fallimento; cf. J. GILL, *Personalities*, 55-64. In una direzione completamente opposta, la chiesa ortodossa lo considera come il vero difensore dell'ortodossia che in nome della verità della fede non si piegò alla pressione delle circostanze politiche e dell'imperatore; cf. C.N. TSIRPANLIS, *Mark Eugenicus*, 95-103.

[226] Il contributo più originale e importante di Marco al concilio sarebbe stata la sua elaborazione dell'escatologia greca, che resta ancora un punto di riferimento per la concezione ortodossa in merito; cf. *Ivi*, 77. È da supporre che il contrasto tra l'arcivescovo di Nicea e quello di Efeso avesse le sue radici in un diverso atteggiamento verso la conoscenza classica, con il primo su posizioni più apofatiche e meno

principalmente lui e, in parte, Bessarione a preparare e pronunciare i discorsi sui novissimi nella città Estense, per cui il loro orientamento teologico fu molto più determinante di quello di tutti gli altri.

È difficile sapere quanti tra i padri conciliari fossero autenticamente palamiti e quanti fossero invece scettici al riguardo, ma da quanto finora emerso sugli orientamenti teologici di alcuni dei principali tra di loro, sembra che per tutti il palamismo fosse ben presente nelle loro convinzioni o nelle loro preoccupazioni. Nelle discussioni conciliari tuttavia non si trattò il tema, e anzi si evitò il più possibile ogni riferimento ad esso, per esplicito divieto dell'imperatore:

> Il vescovo di Rodi passò poi, dopo molti altri argomenti, all'essenza e al modo di operazione (divine). Chiedeva di conoscere la nostra dottrina su questo punto e incitava il vescovo di Efeso a rispondergli […] Ma l'imperatore aveva fin dall'inizio proclamato e ordinato che ad una simile domanda non si doveva rispondere[227].

Dai risultati della commissione, incaricata di studiare la possibile armonizzazione delle teologie greca e latina, era chiaramente emerso quanto proprio sulla distinzione tra essenza ed energie vi era una profonda differenza con il pensiero scolastico, ed essa si esplicitava sia nella dottrina della processione dello Spirito Santo sia in quella della visione di Dio[228]. Era pertanto comprensibile che l'imperatore, più interessato a trovare rapidamente un accordo minimale in vista dell'unione che a risolvere tutte le divergenze dottrinali, cercasse di evitare che il dibattito si estendesse ad altre discordie di secondaria importanza. Quella palamita, in particolare, era molto rischiosa nei rapporti con i latini e in certa misura anche in seno agli stessi bizantini[229]. C'era anche da considerare che la dottrina

palamite rispetto al secondo: Bessarione era l'umanista e Marco il monaco esicasta, in linea con la tradizione teologico-mistica orientale; cf. J.E. MARTIN, *Cardinal Bessarion*, 105-106.

[227] *Syropoulos*, 293 (tr. nostra). Le fonti disponibili ci riportano quattro accenni a questa proibizione dell'imperatore; cf. L. CHITARIN, *Greci e latini al concilio di Ferrara-Firenze (1438-39),* ESD, Bologna 2002, 149-154.

[228] Cf. Y. SPITERIS, *Palamas*, 108-109.

[229] Cf. *Acta Graeca*, 394; J. MEYENDORFF, *was there an Encounter between East and West*, in G. ALBERIGO (a cura) *Christian Unity. The Council of Ferrara*-Florence 1438/39-1989, (BETL 97), University Press, Leuven 1991, 153-176, qui 165; C. Delacroix-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 404-405. Alcuni studiosi, sulla base della discordanza di vedute in materia escatologica che si manifestò tra i greci a Ferrara di fronte all'imperatore, durante la riunione di metà luglio 1438, individuano nella dottrina palamita il maggior punto di divisione tra di loro. Essi conseguentemente ritengono che il divieto dell'imperatore di entrare in discussione in merito ad essa fosse motivato dalla preoccupazione che ciò avrebbe scatenato le antiche polemiche interne, ancora latenti, e diviso il campo bizantino; cf. *Syropoulos*, 293, nota 5; E. CANDAL,

di Palamas era stata sinodalmente accettata, senza il consenso della chiesa latina, da quella bizantina, che si era così esposta all'accusa di aver modificato i dogmi trinitari dei primi concili, cioè proprio allo stesso rimprovero che essa muoveva a Roma[230].

Da parte occidentale certamente la maggioranza dei padri conciliari non aveva conoscenze approfondite riguardo al palamismo, ma vi erano al suo interno alcuni elementi che facevano eccezione. Il più chiaro esempio lo ritroviamo in Andrea Crisoberga, futuro vescovo di Rodi, il quale si era convertito alla chiesa di Roma e, come coloro che lo avevano preceduto, i suoi fratelli e i suoi amici, aveva annoverato tra le ragioni principali che lo avevano spinto a questo passo proprio il fatto che l'innovazione teologica introdotta da Palamas era stata ufficialmente riconosciuta dalla sua Chiesa[231]. Egli divenne un fervente ambasciatore del papa e tentò di vincere Bessarione alla causa antipalamita alla vigilia del concilio. A Ferrara poi, intervenne in più occasioni per portare i greci a esporre e dibattere le loro posizioni palamite, incontrando sempre la loro resistenza. Persino dopo la fine dei lavori Andrea volle riprendere ancora la polemica contro la dottrina del

Bessarion Nicaenus, 430. Tuttavia i contrasti in certa misura emersero ugualmente e questi sarebbero stati la causa delle interruzioni dei lavori di Ferrara a metà luglio; cf. *Syropoulos*, V, 39, p. 292, 19-21; E. CANDAL, *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino*, «Orientalia Christiana Periodica» 19 (1953), 303-340, qui 320, 326. De Halleux reputa invece che l'imperatore considerasse le discussioni di Ferrara sul purgatorio come non rilevanti dal punto di vista dogmatico, per cui non volle che in quel contesto si trattassero argomenti importanti come quelli della distinzione tra essenza ed energie in Dio; cf. A. DE HALLEUX, *Bessarion et le palamisme*, 324-325. Secondo Zizioulas, l'esicasmo e la teologia Palamita furono estromesse dal concilio di Firenze, nonostante la loro diffusione popolare; cf. J. ZIZIOULAS, *Efforts toward the Union*, 352. Ancora una volta, la perdita dei veri e propri atti conciliari e l'esiguità delle fonti a disposizione non permettono di provare in modo certo la fondatezza delle ipotesi.

[230] L. Chitarin così riassume il problema derivante dal fatto che la teologia di Palamas fosse stata dogmatizzata: «Ma la questione dogmatica rimane legata a quella riserva latente che durante il concilio di Ferrara-Firenze non si volle sciogliere, quel probabile, oscuro senso di colpa sul quale si volle passar sopra, e si preferì nascondere piuttosto che esternare. L'imperatore aveva forse capito che, mentre sulla questione della processione dello Spirito Santo, ripresa, se fosse stato possibile, da come era stata lasciata ai tempi di Fozio, potevano bastare dei chiarimenti e la neutralizzazione di alcuni irriducibili, per la de-dogmatizzazione del pensiero di Gregorio Palamas - ultima trincea della pretesa Ortodossia - sarebbe occorso un ravvedimento impensabile di troppi veggenti di luce taborica, da rimandare prudentemente a tempi futuri» (L. CHITARIN, *Greci e latini al concilio*, 176). Di opinione opposta, sono vari autori ortodossi contemporanei, i quali ritengono che se ci fosse stata una discussione aperta sulla teologia palamita ciò avrebbe forse potuto portare ad una vera soluzione del problema della processione dello Spirito Santo; cf J. MEYENDORFF, *Was there an Encounter*, 162-169.

[231] Cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 374.

dottore esicasta, evidentemente perché essa era rimasta una questione evasa dai dibattiti conciliari, mentre egli la giudicava fondamentale[232].

In vista del sinodo, il papa aveva affidato ai Francescani lo studio del punto di vista bizantino sulla questione dell'essenza e delle operazioni divine e su quella del primato del papa[233]. Essi sembra fossero stati maggiormente ben disposti verso il palamismo rispetto ai Domenicani. La loro relazione è andata perduta, ma forse fu grazie ad essa che la dottrina di Palamas non venne inclusa nella lista degli argomenti da trattare. I Domenicani cercarono nondimeno, nel corso delle discussioni, di portare i delegati orientali a chiarire la loro posizione in merito[234], ma riuscirono ad ottenere solo qualche spiraglio di risposta, che rivelava la matrice palamita del loro pensiero, senza mai un esplicito riferimento al dottore esicasta[235].

2.2.4 Le discussioni sui novissimi a Ferrara

Le discussioni al concilio di Ferrara-Firenze ebbero come tema fondamentale la processione dello Spirito Santo e l'aggiunta del *filioque* nel credo: era questo l'impedimento principale che bloccava il riconoscimento da parte dei greci dell'ortodossia dei latini, l'ostacolo da rimuovere in vista della riunificazione delle rispettive chiese[236]. A Ferrara, in seguito all'insistenza latina di iniziare i lavori

[232] Dopo il concilio, in uno scritto inedito, rispose alle richieste di chiarimenti di un prete greco con la composizione di un dialogo contro Marco di Efeso, accusandolo di aver aggravato la separazione con la Chiesa occidentale e di essersi basato non sui Padri greci ma su Palamas, scagliando su quest'ultimo tutta la sua veemenza apologetica; cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 368-373.
[233] Cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 167.
[234] Alla fine il papa cedette alle richieste dei Domenicani e richiese ai greci che si trattasse il tema dell'essenza e alle operazioni divine, per poi inserire un articolo su ciò nel decreto di unione, ma di fronte al persistente rifiuto dei greci lasciò cadere la cosa; cf. *Acta Graeca*, 442-443.
[235] Va anche considerato che, come ricorda spesso Siropulo nelle sue «memorie», i delegati greci basarono l'impianto teologico del loro rifiuto del *filioque* non sugli scritti di Palamas ma su quelli di Nilo Cabasilas, zio di Nicola, perché egli era stato un grande ammiratore di Tommaso d'Aquino e aveva una buona conoscenza della sua teologia, conosciuta grazie al suo allievo Demetrio Cidone; cf. *Syropoulos*, VI, 21, 318; VII, 12,362.
[236] Abbiamo già evidenziato quanto di fatto i fattori storici e culturali che dividevano l'oriente dall'occidente fossero anche più rilevanti di quelli teologici, ma durante il concilio la questione dogmatica del *filioque* fu effettivamente quella che occupò la quasi totalità dei lavori conciliari, se si esclude la trattazione del purgatorio a Ferrara, considerata previa alle vere discussioni dogmatiche. Solo una volta che i bizantini si convinsero che la posizione cattolica era fondata sul pensiero di alcuni padri sia latini che greci la situazione di stallo si sbloccò e fu possibile trattare anche altre questioni considerate più secondarie, quali l'uso del pane azzimo per l'eucaristia, il purgatorio, il primato del papa e il problema della «forma dell'eucaristia; cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 323-327. Mentre al secondo concilio di Lione non vi era stato spazio per le

sinodali anche senza aspettare l'arrivo dei rappresentanti dei principi europei, i confronti teologici erano iniziati sulla questione del purgatorio, considerata come secondaria, in attesa di affrontare in seguito le questioni dogmatiche [237]. L'argomento della ricompensa in cielo, della visione beatifica, era solo un aspetto collaterale rispetto a quello del purgatorio, su cui più si concentrarono i dibattiti, per cui per ricostruire l'iter di questo tema sino alla sua definizione conclusiva dobbiamo seguire i frammenti di una trattazione il cui asse principale è lo stato intermedio di purificazione in vista del paradiso, non la beatitudine finale.

Il cardinal Cesarini tenne il discorso di apertura del 4 giugno e in quell'occasione propose all'accettazione dei greci una sintesi delle dottrine della chiesa di Roma, che riprese quasi testualmente la professione di fede dell'imperatore Michele Paleologo, su cui si basava l'unione proclamata a Lione nel 1274. Nonostante gli sviluppi dottrinali apportati nel frattempo dalla costituzione *Benedictus Deus*, non vi si parlava di visione dell'essenza di Dio da parte delle anime dei beati, ma si affermava semplicemente che esse erano «immediatamente accolte in cielo»[238].

discussioni tra bizantini e latini, in quello di Ferrara-Firenze iniziò il vero dialogo, con dibattiti più seri e contrarietà da entrambe le parti all'accettazione del facile compromesso; cf. M. MOLLAT DU JOURDIN, *Introduzione*, 26.

[237] Il concilio fu solennemente aperto il 19 aprile 1438 ma i lavori veri e propri iniziarono solo il 4 giugno. Si decise di procedere per commissioni ed in maggio esse furono formate, con dieci membri per parte. Tra i greci i nomi più importanti furono Marco di Efeso, Bessarione di Nicea, due superiori di monasteri di Costantinopoli, un monaco del Monte Athos e il laico Siropulo (il palamismo era ben rappresentato); tra i latini i cardinali Cesarini e Capranica, i domenicani Andrea arcivescovo di Rodi, Giovanni di Torquemada e Giovanni di Montenero (convinti antipalamiti), un Francescano, vescovo di Forlì, e il generale dei Camaldolesi Ambrogio Traversari, che fece gran parte del lavoro di traduzione. L'imperatore nominò formalmente sei oratori per la delegazione greca, ma di fatto solo Marco e Bessarione furono incaricati di redigere i discorsi e rispondere alle obiezioni, per cui le loro convinzioni in materia escatologica ebbero un peso determinante in un argomento dove la tradizione greca non aveva una posizione ben definita e dettagliata, comparabile a quella dei latini. Il vescovo metropolita di Nicea confessò all'imperatore che aveva ben poco da dire in merito al purgatorio, laddove quello di Efeso disse di avere una quantità di argomenti; cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 129-139.

[238] Cf. *De purgatorio disputationes*, 1.

2.2.4.1 Purgatorio e gradi di beatitudine

Il 14 giugno Bessarione tenne la prima orazione (discorso solenne) dei bizantini[239], in cui si dilungò principalmente a confutare l'idea che nel purgatorio la purificazione avvenisse attraverso il fuoco. Espose poi 10 ragioni teologiche a supporto della sua tesi. Di queste esaminiamo ora la seconda e la quarta, con le rispettive confutazioni da parte dei latini (probabilmente opera di Giovanni di Torquemada)[240].

La seconda affermava che come quelli che sono nel male (i dannati) hanno comunque una minima quantità di bene, la quale però non è in grado di ottenere loro la retribuzione riservata ai buoni ma solamente una differenza di supplizio, e come pure il modico male che accompagna i buoni non procura loro la condanna ma una differenza di godimento (una beatitudine minore), così di conseguenza non è da ritenere che ci sia un fuoco del purgatorio[241]. In questo ragionamento si mette in causa l'esistenza del purgatorio sulla base del fatto, che si dà per acquisito e indiscusso, che vi sono delle differenze di beatitudine per i santi e di punizione per i dannati, e queste bastano a coprire i vari casi per i quali i latini invocano la necessità del purgatorio. Infatti, secondo questa logica, uno che merita il paradiso ma non perfettamente, a causa dei suoi peccati minori, non necessita di ulteriori espiazioni, ma semplicemente riceverà la ricompensa della beatitudine ad un grado un po' inferiore, proporzionalmente alla gravità dei suoi peccati. Si potrebbe parafrasare dicendo che non è necessario che vengano scontati in purgatorio i peccati non perdonati e le loro conseguenze, perché entreranno con i beati in paradiso e faranno sì che questi otterranno una gloria minore.

---

[239] Si trattava di una combinazione di una introduzione di Bessarione con la parte teologica preparata da Marco Eugenico; cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 140.

[240] Cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 143-144.

[241] Cf. *De purgatorio disputationes*, 28: «Praeterea, quemadmodum se habet exiguum aliquod bonum in iis qui ceteroqui mali sunt, ita exiguum malum in iis qui ceteroqui boni sunt. Sed exiguum bonum in illis non potest bonorum retributionem efficere, sed tantum differentiam supplicii; neque igitur exiguum malum in istis damnationem efficiet, sed tantum differentiam fruitionis. Non est igitur putandum purgatorium ignem esse».

La risposta latina fu che solo coloro che sono purificati da ogni macchia potranno godere della visione beatifica, qualunque sia il grado di fruizione di beatitudine che otterranno per la loro carità. Sebbene infatti il modico bene presente nei malvagi costituisce per loro una diminuzione di pena, nondimeno nei buoni i peccati o mali minori non comportano una diminuzione della felicità della visione beatifica ma una esclusione da essa, finché essi non siano completamente purificati[242].

La quarta *ratio* congetturava che se il premio perfetto di coloro che sono puri di cuore e di mente è vedere Dio, ma ciò non è ottenuto da tutti allo stesso modo, allora significa che la purificazione (che conduce alla visione) non è uguale per tutti: alcuni sono meno redenti di altri e ciò dimostra l'incapacità del fuoco a purificare; altrimenti tutti quelli che sono stati mondati dallo stesso fuoco dovrebbero essere ugualmente atti a vedere Dio[243]. Anche i greci ammettevano qualche forma di purificazione per i defunti, ma la intendevano in modo spirituale, contestando che fosse causata da un fuoco reale. Quindi in questa quarta argomentazione Bessarione volle ridicolizzare proprio tale materialità del fuoco: esso non potrebbe fare distinzioni che conducessero a dei risultati di purificazione diversi, ma brucerebbe tutti allo stesso modo, alla fine tutti sarebbero allo stesso livello e non vi sarebbero le differenze che invece ci sono tra i beati.

La confutazione di questa obiezione chiarisce che la varietà di grado della contemplazione celeste non è dovuta alla diversità di espiazione che avviene nel

[242] Cf. *De purgatorio disputationes*, 51-52: «[…] Non enim quisquam hominum incommutabile bonum illud inspiciet quocumque inspectionis gradu nisi purissima mente et ab omni labe purgata, cui malum aliquod adesse non convenit. Praeterea etsi bona modica in illis, qui alias mali sunt, differentiam aliquam constituant cruciatus, in his tamen qui boni fuerunt, modica mala non faciunt regulariter fruitionis differentiam. Tum primo quia [con]stat aliquem cum pluribus huiusmodi parvis malis migrare quam alterum et tamen cum caritate maiore, secundum cuius latitudinem et mensuram despensatur fruitionis gradus, tum secundo, quia quandoque contingit, ut qui simpliciter melior est, reatu maioris poenae obligatus hinc migret. Quare manifestum est, quod modicum malum in his, qui alias boni sunt, cruciatum faciet».

[243] Cf. *De purgatorio disputationes*, 29: «Insuper, si perfectum praemiun eorum, qui sunt puri corde et animo, est videre Deum, hoc vero non aequaliter omnes consequuntur; neque igitur par est omnium purgatio; nihil ergo opus erit purgatorii ignis, si in nonnullis imperfecta purgatio fuerit: omnes enim forent aequaliter purgati per eumdem ignem, et ex aequo apti ad videndum Deum. Id etiam in monte, in quo lex lata fuit, significative ac figurate factum fuit. Tunc enim non omnes eiusdem fuisse status atque ordinis constat, sed hic quidem huius, alter vero alterius, pro ratione ac modo suae quisque purgationis, iuxta Gregorium Theologum».

purgatorio. Ci sono infatti due specie di purificazione. La prima è quella a cui si riferisce il Vangelo dicendo «beati i puri di cuore perché vedranno Dio», e riguarda il possesso della virtù e l'assenza di ogni malizia; ed è questa, ottenuta in misure diverse, che produce la varietà e il grado della felicità eterna. La seconda riguarda le pene residue non scontate in vita e i peccati veniali, che ritardano l'entrata in cielo e sono espiati dal purgatorio; è di questo genere di purificazione che necessitano indistintamente tutte le anime[244]. In sintesi il grado di beatitudine dipende dal grado di merito di ciascuno e non dalla misura di purificazione ricevuta. Semplificando si potrebbe dire che lo scopo del purgatorio è arrivare all'uguaglianza di base di tutti i beati: tutti liberi dal peccato e dalle sue conseguenze; invece le differenze di virtù, in particolare di carità, determinate in vita, comportano le rispettive diversità di gloria in cielo. Secondo questa logica, il peccato non ha la consistenza «ontologica» per influire negativamente sulla visione beatifica, perché questa appartiene all'eternità mentre esso alla storia. Non può essere ammesso alla presenza di Dio ciò che gli si oppone: può solo essere condannato alla lontananza da lui dell'inferno, oppure essere sconfitto dal perdono e dalla purificazione dei suoi effetti negativi del purgatorio. La carità invece rimane eternamente, e con essa la sua ricompensa. La risposta latina si basa sulla concezione secondo cui in purgatorio si verifica un aumento di quelle virtù umane e cristiane che crescono attraverso la ripetizione degli atti virtuosi; infatti come queste si sviluppano anche in stato di peccato mortale, così possono farlo anche in purgatorio. Invece non avverrebbe un accrescimento della virtù infusa dell'amore, perché questa, essendo primariamente dono di Dio, non può aumentare al di fuori dello stato di grazia e di comunione piena con lui. Ad essa è legato il merito e quindi il grado di gloria finale in cielo. Se al contrario in purgatorio avvenisse anche una crescita della carità, allora si potrebbe affermare che il grado di gloria in cielo non corrisponde al grado di amore al momento della morte ma a quello al termine del purgatorio. Su questo argomento ritorneremo in seguito.

[244] Cf. *Ivi*, 53-54.

2.2.4.2 Varietà di concezioni tra i greci

Nella sua esposizione il Torquemada aveva criticato i greci, perché si fermavano a una disapprovazione della posizione latina senza però esprimere positivamente il pensiero della loro Chiesa in materia escatologica. Il problema era che essa non aveva una visione sistematica in materia. Ciò apparve chiaramente quando l'imperatore sollecitò i teologi bizantini a individuare una dottrina chiara da presentare agli occidentali[245]. Egli chiese ai delegati di scrivere ciascuno la propria risposta alla questione se i santi godessero o meno della beatitudine perfetta (già nello stato intermedio). Vi furono tre tipi di risposte. Una era negativa «*Et quidam putabant, sanctos esse nondum beatitudinem consecutos*», una era molto vicina alla posizione latina: «*Alii dicebant, esse iam sanctorum animos bona adeptos, et perfectam coronam habere in caelis, et nulla re interposita Trinitati assistere*»; la terza riprendeva l'idea di uno stato di quiete in cui si gode di una certa visione e gioia ma non completa: «*Nonnulli sic statuebant: animos esse in loco quietis, videre autem et laetari paululum*»[246]. L'espressione che sembra molto vicina ad affermare la visione dell'essenza di Dio, «*nulla re interposita Trinitati assistere*» nel suo originale greco è: χαί ἀμέσως τή Τριαδι παρίστανται e letteralmente significa: «e immediatamente partecipano (o assistono) alla Trinità» quindi sottolinea che la partecipazione alla Trinità avviene immediatamente nel senso di «direttamente, senza realtà intermedie»[247].

La varietà di tali vedute è molto indicativa di quanto i delegati bizantini fossero lontani da una posizione che li rappresentasse tutti e potesse esprimere distintamente la dottrina della chiesa greca[248]. Ciò traspare anche dalla formula

[245] Ciò avvenne in un sinodo greco tenutosi il 16 e 17 luglio alla presenza dell'imperatore.

[246] *Acta Graeca*, 25

[247] De Halleux traduce: «stanno presso la Trinità immediatamente» e suggerisce che questa espressione può ispirarsi ai testi liturgici e non vuole significare la visione dell'essenza divina; cf. A. DE HALLEUX, *Bessarion et le palamisme*, 323.

[248] La mancanza di unità di vedute dei legati sinodali sembra riflettere quella più generale della chiesa bizantina in materia escatologica. M. Jugie, in uno studio che pur essendo datato conserva la sua validità, analizza un numero considerevole di testi e di autori bizantini del secondo millennio cristiano e mostra che in oriente l'idea della retribuzione immediata e quella dell'attesa del giudizio finale hanno continuato a contrapporsi senza che una abbia potuto prevalere definitivamente sull'altra. La prima era molto presente in molti documenti agiografici, negli elogi funebri di persone ritenute sante ed in certi testi liturgici, ma era

che essi riuscirono a concordare: diceva che le anime dei santi «raggiungono e non raggiungono» la beatitudine celeste, e «la possiedono perfettamente come anime ma più perfettamente la possiederanno il giorno del Giudizio insieme al corpo e allora risplenderanno come il sole o veramente come la luce che emanava da nostro Signore Gesù Cristo sul monte Tabor»[249]. Da una parte vi si nota chiaramente una dialettica, molto simile a quella che aveva segnato la riflessione latina, tra l'affermazione della ricompensa immediata, ricevuta perfettamente dall'anima, e il rinvio al giudizio universale quale pienezza dell'accadere escatologico (con il conseguente aumento della beatitudine dovuto alla risurrezione del corpo). Dall'altra il ricorso alla formula vaga delle anime che sono beate, ma non ancora, e l'utilizzo delle immagini della luce mostrano una chiara influenza palamita sia nei contenuti che nel linguaggio.

2.2.4.3 Concezioni escatologiche di Marco di Efeso

La relazione di Marco di Efeso, che fece seguito a quella di Bessarione[250], offre un quadro abbastanza sistematico della sua concezione sulla sorte dei defunti, da lui esposta come rappresentativa della posizione orientale[251]. Egli, tra i vari argomenti toccati, riconosceva anche che vi sarà una diversità di ricompensa

sostenuta anche da vari teologi di rilievo, tra cui segnaliamo Nicola Cabasilas; cf. M. JUGIE, *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe*, «Échos d'Orient» 17/104 (1914), 5-22; 17/106 (1915), 209-228; 17/108 (1915), 402-421.

[249] Tr. di J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 141; cf. *Acta Graeca*, 25-26: «Itaque convenerunt iterum die iulii decimoseptimo, multumque iisdem de rebus disseruerunt et statuerunt, sanctos consecutos et non consecutos esse bona eterna, hoc est animos quidem ut animos ad perfectam pervenisse beatitudinem, in resurrectione tamen perfectiorem esse consecuturos cum propriis corporibus, ac fore ut fulgeant ut sol vel ut ea lux, qua in monte Thabor Dominus noster Iesus Christus resplenduerit».

[250] Secondo Siropulo sarebbe stata pronta alla fine di giugno, ma sembra difficile che Marco abbia potuto prepararla in tempi tanto stretti, per cui è più probabile la data del 17 luglio; cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 141.

[251] Cf. *De purgatorio disputationes*, 60-120 ; L. PETIT (a cura), *La question du purgatoire à Ferrare* (Documents relatifs au concile de Florence, vol. I, doc. I-VI), H. Odelin, Paris 1920, 24. Diversi autori ritengono che l'esposizione di Marco fosse una sua sintesi personale, poco rappresentativa del pensiero generale dei greci; cf. R. OMBRES, *Latins and Greeks in Debate over Purgatory, 1230-1439*, «The Journal of Ecclesiastical History» 35 (1/1984), 1-14, qui 13. Riguardo alla concezione delle differenze di beatitudine in cielo non risulta vi fossero divergenze in proposito. Anche Scolario ne parlò nel suo terzo discorso a Firenze; cf. *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae.* Ad fidem manuscriptorum edidit, addita versione latina, (CFDS, series B, vol. VIII, fasc. I), a cura di J. GILL, PIOS, Roma 1964. 105-106.

per i beati, in base alle loro opere, ma che essa sarà perfetta solo al giorno del giudizio universale:

> Professiamo pertanto che né i giusti conseguono perfettamente la loro sorte e la loro condizione beata, quale le loro opere in questa vita prepararono per loro, né ai malvagi subito dopo la morte è assegnato il supplizio, che li tormenterà in eterno; ma per entrambi ciò accadrà pienamente dopo il giorno del giudizio e l'ultima risurrezione di tutti[252].

In attesa di quel momento:

> Entrambi (i santi ed i peccatori) sono in luoghi appropriati, gli uni quieti e liberi in cielo con gli angeli davanti a Dio stesso, veramente nel paradiso da cui fu allontanato Adamo, in cui primo di tutti entrò il buon ladrone. Essi sono ovunque rivolti a noi, nelle chiese dove sono venerati, ascoltando quelli che li invocano e intercedendo per essi presso Dio, avendo ricevuto da lui uno straordinario dono di tal genere. Con le loro reliquie compiono dei miracoli, e per di più godono della beata contemplazione di Dio e della gloria che viene da lui, in modo più perfetto e chiaro di quando erano in vita[253].

Seguendo una linea di pensiero greca che risaliva al patriarca Fozio, il paradiso di cui si parla nel testo sopra citato è una realtà intermedia di attesa di quella escatologica definitiva, che viene invece identificata quale «regno di Dio»[254]. Il riferimento palamita alla gloria di Dio è presente ma, a differenza di quanto elaborato da Palamas, non viene sottolineato l'aspetto di continuità con le esperienze terrene di luce, piuttosto è messa in risalto la maggior perfezione e luminosità della visione paradisiaca[255].

---

[252] (Tr. nostra), *De purgatorio disputationes*, 61-62: «Profitemur ergo, nec iustos perfecte consecutos esse propriam suam sortem et beatam illam conditionem, ad quam in hac vita per opera sese praepararunt, nec improbos statim post obitum aeterno addici supplicio, quo in perpetuum cruciabuntur; sed ambo haec post extremam illam iudicii diem omniumque resurrectionem plane eventura esse» (tr. nostra).

[253] (Tr. nostra), *De purgatorio disputationes*, 62: «Nunc autem utrosque degere in idoneis locis, alteros quidem omnino quietos ac liberos in caelo cum angelis et coram ipso Deo, imo vero in paradiso, ex quo excidit Adam, in quem primus omnium introivit probus latro, nobiscum ubique conversantes in quibus coluntur templis , eos exaudientes qui ipsos invocaverint et pro eis apud Deum intercedentes, utpote eximio eiusmodi munere ab illo praeditos, miracula per proprias sua reliquias patrantes, quin etiam beata perfruentes Dei visione et illo quod inde emittitur fulgore multo perfectius ac nitidius quam prius, dum vitam agerent».

[254] Questa interpretazione risale a Fozio e in seguito venne fatta propria da numerosi autori. Spiegando la promessa di Gesù al buon ladrone: «Oggi sarai con me in paradiso» egli commentò che non bisogna identificare il paradiso promesso al ladrone con il regno dei cieli, perché invece si tratta del paradiso terrestre dove si trovano tutte le anime dei giusti prima della risurrezione, godendovi solo le primizie di quella che sarà la beatitudine finale del regno dei cieli»; cf. M. JUGIE, *La doctrine des fins dernières*, 214-215.

[255] Cf. V. KONTOUMA, *Enfer et Paradis à Byzance*, 473-484.

Contro il pensiero latino che relegava al solo purgatorio l'efficacia delle preghiere per i defunti, inutili per i dannati e di cui non hanno bisogno i beati, Marco contrappose una concezione in cui anche i malvagi possono beneficiarne, e persino i giusti, perché non hanno ancora raggiunto la perfezione suprema[256]. La sua era una posizione secondo cui nello stato intermedio si è alla presenza di Dio, ma certamente non in una condizione di definitività: il progresso è ancora possibile, e ciò ovviamente contribuisce alle differenze tra una persona e un'altra[257]. Egli si trovava a conciliare due elementi della tradizione bizantina in qualche modo contrastanti: da un lato il rifiuto del purgatorio, dall'altro il fatto che si facevano preghiere e offerte per i defunti. Siccome egli negava che queste potessero avere efficacia per le anime del purgatorio, ritenne che dovessero averne per quelle dell'inferno e del paradiso, dove si può quindi avanzare in santità. In fondo egli applicò la logica della purificazione al paradiso, e poté farlo perché concepiva quest'ultimo come una realtà di passaggio e non ancora quella ultima e definitiva. In questo contesto va collocato quindi la sua idea della diversità di grado nella partecipazione alla gloria divina: i santi in paradiso non possono godere tutti dello stesso grado di contemplazione di Dio, non soltanto per la loro ineguaglianza di meriti, ma anche perché, aiutati dalle preghiere della Chiesa, stanno continuamente avanzando di grado in grado.

L'esposizione del metropolita di Efeso, benché più positiva e dettagliata di quella di Bessarione, non mancò di sollevare altre questioni da parte dei latini, che condensate in 14 domande, probabilmente da Andrea di Rodi, andarono oltre il tema del purgatorio, concentrandosi soprattutto sul contenuto dello stato beatifico[258]. Le risposte vennero sempre da Eugenico, ma presentano particolari

[256] Cf. *De purgatorio disputationes*, 70-74. Nicola Cabasilas invece si era scagliato molto vigorosamente contro l'opinione di coloro i quali dicevano che occorre pregare anche per i beati; cf. M. JUGIE, *La doctrine des fins dernières*, 224-225.

[257] Nella seconda parte del suo discorso, rispondendo alla quarta obiezione dei latini, l'arcivescovo di Efeso difese il sillogismo, precedentemente esposto da Bessarione e contestato dal Torquemada, che metteva in discussione la capacità purificatrice del fuoco basandosi sulla premessa che la percezione beatifica sarà particolare e differenziata per ogni persona; cf. *De purgatorio disputationes*, 96-97; N. CONSTAS, *Mark Eugenikos*, in C.G. CONTICELLO - V. CONTICELLO (a cura), *La théologie byzantine* et *sa tradition*, vol. 2 (XIIIe-XIXe s.), Brepols, Turnhout 2002, 453.

[258] Non ci sono pervenute le domande poste dai latini, ma le conosciamo dalle rispettive risposte date da Marco; cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 146. Esse chiedevano: in cosa consiste la beatitudine delle anime

molto interessanti che in certo modo moderano il tono e modificano leggermente i contenuti della sua precedente esposizione, così da far ritenere che in questo caso esprimano, in qualche misura, anche il frutto del suo confronto con il resto della delegazione greca[259].

Egli ammette una visione beatifica delle anime separate molto superiore a quella che può essere ottenuta in terra, paragonabile a quella degli angeli, ma precisando che essa rimane solo un preludio, un anticipo, molto inferiore a quella definitiva[260]. Inoltre non è continua ma subisce delle interruzioni ogniqualvolta gli angeli sono inviati da Dio a compiere delle missioni, o i santi sono rivolti alle faccende umane sulla terra e occupati ad ascoltare le preghiere loro rivolte[261]. Solo dopo il giorno del giudizio si raggiungerà la situazione di contemplazione permanente sia per le creature angeliche che per quelle umane[262]. Davanti poi all'insistenza della terza richiesta dei latini di sapere se i santi contemplano Dio secondo l'essenza, Marco precisa che anche dopo la risurrezione non ci sarà la visione della sostanza divina, perché essa è inaccessibile e incomprensibile persino agli angeli di grado più elevato[263]. Cosa vedranno dunque? Ciò di cui parteciperanno: non certo la natura divina (a cui nessuno è dato di prendere parte), ma vedranno l'ineffabile gloria del creatore come i primi tra gli angeli, nella misura in cui saranno partecipi di lui. Dio si rivelerà a ciascuno (alle diverse categorie di

separate, visto che devono attendere il giorno del giudizio perché la loro sorte sia stabilita definitivamente? Che cosa si deve intendere con l'espressione che esse sono in cielo? Di che tipo di visione godono? Cos'è lo splendore della divinità che le illumina? Cosa si deve intendere con il regno di Dio e i beni promessi agli eletti? Come possono i beati essere felici prima di godere di tali beni? Poi seguivano altri interrogativi riguardanti la sorte dei dannati; cf. *De purgatorio disputationes*, 104-120; E. CANDAL, *Processus discussionis de Novissimis*, 317-318.

[259] Cf. M. JUGIE, *La question du purgatoire au concile di Ferrare-Florence*, «Échos d'Orient» 20 (1921), 269-282, qui 277. Non si hanno notizie relative alla data in cui questo discorso indirizzato ai latini venne effettivamente consegnato; cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 143.

[260] Cf. *De purgatorio disputationes*, 104-105.

[261] Una concezione questa piuttosto «materiale» delle anime, secondo cui se si trovano in una chiesa non possono allo stesso tempo contemplare Dio, che si discosta da quella esposta precedentemente da Marco secondo cui le anime sono in paradiso, attendono alle preghiere umane, ma contemporaneamente godono della contemplazione divina; cf. *Ivi*, 62 (citazione già riportata nella nota 632).

[262] Cf. *Ivi*, 107-108.

[263] Cf. *Ivi*, 109-111.

angeli e agli uomini) secondo quanto la sua capacità gli permetterà di comprendere[264].

Alla quarta domanda, sul significato della luce che proviene da Dio, egli ribatté con la sua intenzione di non volere e non potere rispondere, rimandando semplicemente alla trascendenza del mistero[265]. Infine per spiegare cosa si intenda per «regno di Dio» e per i «beni ineffabili» che i santi possederanno dopo la risurrezione, Marco fece una distinzione partendo dal testo di Gv 10,10 in cui le frasi «io sono venuto perché abbiano la vita» si riferisce alla ricompensa della visione beatifica, «e l'abbiano in abbondanza» indica invece altri beni di cui i santi godranno[266]. In attesa di quel momento le anime dei giusti gioiscono non solo per la contemplazione di Dio visto senza alcuna mediazione (*sine ullo medium*), ma anche per la speranza della ricompensa finale[267]. Questa affermazione della intuizione di Dio *sine medium* era, per la teologia occidentale, associata all'idea del conoscere Dio nella sua essenza, ciò che però era inaccettabile per il vescovo di Efeso. Per lui, di formazione palamita, quella espressione assumeva quindi un altro significato, cioè la contemplazione diretta di Dio così com'è, senza la mediazione di alcuna immagine creata, ma in quella modalità che egli usa per rivelarsi: le sue energie o operazioni; poiché esse sono increate e sono Dio stesso, pur non essendo la sua sostanza. Anche se evita di fare riferimenti alla dottrina di Palamas, egli può coniugare il vedere Dio senza mediazioni, faccia a faccia, con la sua impostazione apofatica. Notiamo che questo linguaggio nascondeva una

[264] Cf. *Ivi*, 111-112: «Quid igitur rei est, dixerit forte quispiam, quod sancti vident, si Deum secundum essentiam non videant? Illud ipsum quod et angeli vident, responderint doctores, et primi quidem inter angelos. "Ineffabili, inquit, gloria conditoris perfruuntur Seraphim, dum incomprehensibilem eius pulchritudinem contemplantur. Quantum capere potest is cui videndi fit facultas, tantum se ipse conspiciendum ostendit." Quid est quod vident? Id ipsum quod participant. Porro non participant naturam ipsam (absit)». Per questo concetto Marco cita la concezione dello Pseudo Dionigi sulle gerarchie celesti.

[265] Cf. *Ivi, 113-114*.

[266] Cf. *Ivi, 114*.

[267] Cf. *Ivi, 11*5: «Respondemus, vel solam eorum particulam quae iam data sunt, summae ipsis esse voluptati, quandoquidem Deum sine ullo medio vident, prout angeli ipsi eum contemplatur; eorum vero quae danda sunt spem ita habent perquam certam, ut satis sit ad eos certa laetitia replendos». L'ultima affermazione di questa citazione si comprende alla luce della suddivisione delle virtù teologali propria di Eugenico, secondo cui ogni virtù trovava il suo compimento in uno stato della condizione umana: la fede è per i viventi, la speranza per lo stato intermedio e la carità per quello finale dopo la risurrezione. Una tale concezione, oltre ad essere molto originale anche per i bizantini, segnava un punto di distanza in più con i latini: senza la carità per le anime separate si era ben lontani dalla visione beatifica occidentale.

certa ambiguità, perché risultava familiare e quindi «comprensibile» da entrambe le parti, mentre in realtà tradiva diversità di significati. Esso giocherà la sua parte anche nel testo finale del *Laetentur caeli* dove si parla del vedere chiaramente Dio uno e trino. Anche Marco Eugenico poteva approvare tale formulazione, intendendola però a suo modo.

Certamente le risposte dei greci provocarono nuove obiezioni da parte dei latini e probabilmente vi furono altre discussioni in merito, ma le fonti non ce ne parlano[268], mentre invece indicano il 17 di luglio come l'ultima data in cui a Ferrara si trattò di tali argomenti[269]. Le memorie di Siropulo ci informano che i lavori sinodali si interruppero proprio sul rifiuto dei greci di dare spiegazioni sulla loro teologia delle operazioni divine[270]. I confronti sulle questioni escatologiche ripresero un anno dopo a Firenze.

---

[268] Una fonte secondaria proviene dal Domenicano Giovanni Lei, che probabilmente assistette alle discussioni di Ferrara sul purgatorio in qualità di collaboratore di Giovanni di Montenero; cf. C. DELACROIX-BESNIER, *Les Dominicains et la chrétienté grecque*, 364. Vista l'impasse dei lavori che vi si era verificata, per dare il suo contributo allo scioglimento degli ostacoli che si erano incontrati, egli scrisse un trattato da consegnare al papa, in cui affrontò unicamente una delle questioni trattate a Ferrara, quella della visione beatifica; cf. E. CANDAL, (a cura), *Tractatus Ioannis Lei O. P. «De visione beata»*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963. Lo fece con completezza e con abbondanza di citazioni di padri greci e latini e riuscì a finirlo solo entro giugno 1439; Cf. *Ivi*, 22-25. Esso permette di capire più dettagliatamente quali furono le dispute e le posizioni dei greci, a cui egli risponde. Nel sesto libro di tale scritto Giovanni confutò le obiezioni dei greci, di cui l'ultima riguarda la visione non dell'essenza ma dell'energia. Egli rimprovera ai greci di sostituire all'essenza divina, oggetto della contemplazione, una misteriosa entità chiamata luce o energia e da essa distinta; cf. *Iv*i, 202-203. Al di là dell'uso che i padri conciliari possono aver fatto di questo trattato, esso ci aiuta a capire meglio quanto non solo la problematica del purgatorio ma anche quella della visione beatifica, con le sue implicazioni palamite, furono oggetto di polemiche a Ferrara.

[269] Cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 147-148.

[270] Cf. *Syropoulos*, 293, (tr. nostra): «Il vescovo di Rodi passò in seguito, dopo molti altri argomenti, all'essenza e al modo di operazione (divine). Domandava di conoscere la nostra dottrina su questo punto e incitava il vescovo di Efeso a rispondergli. Egli proponeva la sua convinzione in questi termini: "La nostra Chiesa Romana insegna che il Dio in tre persone, cioè il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, abita in coloro che sono degni di riceverlo. Diteci, anche voi, che cosa credete su questo punto". Ma l'imperatore aveva fin dall'inizio proclamato e ordinato che a una tale domanda non si doveva assolutamente rispondere. Perciò il vescovo di Efeso riprese: "Noi potremmo facilmente rispondere a ciò che ci chiedi. Ma, siccome attualmente non siamo qui riuniti per discuterne, noi per il momento non rispondiamo. Quando ai nostri sembrerà che il momento sia venuto di dare spiegazioni, diremo sull'argomento ciò che Dio ci suggerirà". E su quel punto la riunione fu sciolta.

Quando nuovamente riferimmo la cosa all'imperatore, ci comandò un'altra volta, con più forza, di non dare alcuna risposta in merito. Su ciò si conclusero le discussioni sul purgatorio. Noi non ci riunimmo più, perché non si arrivava a nessun risultato su questo punto». Secondo Candal i lavori di Ferrara a luglio furono sospesi proprio perché le discussioni sui novissimi avendo toccato la spinosa questione dell'essenza e delle operazioni divine, avevano provocato aspre divisioni all'interno della delegazione greca; cf. IOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus*, XXIII; E. CANDAL, *Processus discussionis de Novissimis*, 320

2.2.5 Le discussioni conclusive sulla visione beatifica a Firenze

Solo dopo che la delegazione greca, il giorno 8 giugno 1439, a seguito di lunghi dibattiti, arrivò ufficialmente a considerare legittima la dottrina latina riguardante la processione dello Spirito Santo fu possibile cercare delle convergenze anche su altri punti di divisione considerati secondari[271]. A questo scopo, il giorno seguente, papa Eugenio IV ricevette i quattro metropoliti Isidoro di Kiev, Doroteo di Mitilene, Bessarione di Nicea e Doroteo di Trebisonda[272]. Sulla questione della sorte dei defunti essi dissero che essa era già stata risolta nel modo seguente:

> Le anime dei giusti hanno già ricevuto la perfetta corona nei cieli, in quanto anime, e le anime dei peccatori il perfetto castigo; mentre le anime mediane sono in un luogo di tormento: ma che si tratti del fuoco, dell'oscurità e della tempesta, o di qualcos'altro, su questo non litighiamo[273].

Comparando questa dichiarazione con quella uscita dal sinodo greco convocato dall'imperatore il 17 luglio 1438, per fare il punto sulla dottrina sui novissimi[274], si nota che i bizantini facevano ora una considerevole concessione ai latini, forse sperando che con ciò si evitasse di ritornare alle tediose discussioni di Ferrara. Essi accettavano infatti che già nello stato intermedio ci fosse la piena ricompensa beatifica, mostravano una posizione elastica sulla questione del fuoco del purgatorio e toglievano i riferimenti palamiti alla luce taborica. D'altra parte, con la precisazione che la corona è perfetta per le anime solo in quanto sono anime, mantenevano aperta la prospettiva greca di un aumento di beatitudine al

[271] Cf. J. GILL, *Personalities*, 261. Dopo le lunghe discussioni tenutesi a Ferrara, a Firenze si divenne più spediti e a partire da aprile non si procedette più con sessioni pubbliche ma con commissioni di lavoro e con lo scambio di *cedulae* (schede) contenenti le proposizioni da discutere ed emendare.

[272] Cf. *Acta Graeca*, 440; G.HOFMANN, *Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis*, «Gregorianum» 18 (1937), 337-360, qui 350.

[273] (Tr. nostra), *Acta Graeca*, 441: «De igne vero purgatorio definitum sic est: iustorum animas perfectam in caelis adeptas esse coronam, quatenus animas sunt, peccatorum vero animas perfectas poenas; medias autem esse in loco tormentorum: sed utrum ignis sit, an caligo ac turbo, an quid aliud, non contendimus».

[274] Per facilitare la lettura, ricordiamo quanto già analizzato in precedenza, che cioè la formula concordata in quei due giorni di discussioni tra i greci diceva che le anime dei santi «raggiungono e non raggiungono» la beatitudine celeste e «la possiedono perfettamente come anime ma più perfettamente la possiederanno il giorno del Giudizio insieme al corpo e allora risplenderanno come il sole o veramente come la luce che emanava da nostro Signore Gesù Cristo sul monte Tabor»; cf. *Acta Graeca*, 25-26.

momento della risurrezione dei corpi[275]. A quel punto però i legati occidentali vollero portare il discorso sul delicato tema dell'essenza e delle energie divine, ma i quattro prelati greci su ciò non si sbilanciarono, dichiarando prudentemente che quell'argomento era di competenza di tutto il sinodo orientale[276].

Il giorno seguente il papa fece leggere loro una proposta per risolvere le questioni ancora irrisolte, in cui si diceva che esistono tre classi di defunti: quella dei santi e di coloro che non hanno peccato dopo il battesimo, quella intermedia di coloro per i quali si offrono preghiere ed elemosine e l'ultima dei peccatori. Riguardo ai defunti santi e a quelli dello stato intermedio, dopo la loro purificazione nel fuoco del purgatorio, si specificava che essi vedono immediatamente l'essenza divina (ἀμέσως ὁρᾷ τὴν οὐσίαν τοῦ θεοῦ)[277]. Inoltre Eugenio IV chiedeva che si discutesse sinodalmente della sostanza di Dio e delle sue operazioni[278].

I lavori si erano interrotti, quasi un anno prima, a Ferrara senza che si fosse giunti a un'intesa, ma le discussioni avevano comunque portato ad una più ampia conoscenza delle reciproche posizioni sui temi escatologici ed evidenziato i nodi che rimanevano da sciogliere. A Firenze con questa nuova proposta si tentava di arrivare ad una conclusione, ma in un modo che toccava la sensibilità greca in due punti cruciali: la menzione del fuoco del purgatorio e quella della visione immediata della οὐσία divina. Un'altra modifica molto evidente era pure la scomparsa della parte riguardante il giudizio universale, che concludeva la professione di Michele Paleologo, proclamata a Lione e riproposta a Ferrara per l'inizio delle discussioni. Tale omissione potrebbe essere interpretata con il

[275] Cf. A. DE HALLEUX, *Bessarion et le palamisme*, 326-327.

[276] Cf. *Acta* Graeca, 442: «Hoc etiam soluto, quaesitum est de divina essentia et operatione, et respondimus: Hoc nostrum non est, sed totius synodi orientalis».

[277] Cf. *Ivi*, 442-443: «Secundum, tres esse defunctorum ordines: unum sanctorum, alterum peccatorum, tertium mediorum, Christianurum videlicet, qui peccarunt, poenitentiam egerunt et confessionem fecerunt, nec opera satisfactionis peregerunt; pro quibus etiam orationes et eleemosynae offeruntur. Et primum quidem, i. e. sanctorum, Dei essentiam immediate intueri, et qui pariter post sanctum baptisma non sint in peccata lapsis similes eorum fieri; qui vero peccarint nec poenitentiam egerint, poenis aeternis addici; qui vero peccarint et confessionem fecerint, positique sint in numero poenitentium, in ignem abire purgatorium, purgatique reponi in eorum coetu, qui immediate Dei essentiam contueantur […] Quartum, ut de divina essentia et operatione quaeratur in synodo».

[278] Cf. *Ivi*, 443. Il racconto continua con le risposte dei delegati al papa, aggiungendo poi che essi non presero con sé il foglio in cui erano scritte le proposte papali, ma andarono a riferire a voce all'imperatore e al patriarca (cf. *Ivi*, 443). È quindi possibile che il redattore degli atti greci che ci forniscono queste informazioni, non avesse sotto mano quel foglio e di conseguenza che la sua ricostruzione sia imprecisa.

riconoscimento implicito della sua irrilevanza, visto che ormai l'essenziale dell'accadere escatologico avveniva al momento del giudizio particolare. A ben vedere però, al concilio Lionense la preoccupazione principale era stata quella di affermare che «immediatamente» dopo la morte si accedeva ai tre stati di paradiso, purgatorio ed inferno; l'accento era solo sul *quando* della retribuzione finale e non sul *quid*. Fondamentalmente si diceva che i destini umani si determinano al momento della morte, perciò in quel contesto, a salvaguardia della dottrina tradizionale e della sensibilità dei greci, si era comunque ribadito che oltre allo stadio intermedio delle anime separate c'era anche quello finale, inaugurato dal giudizio universale. La proposta di Firenze, invece, riaffermava le tre classi dei defunti, ma manteneva uno stato di provvisorietà solo per il purgatorio, mentre faceva delle affermazioni su paradiso e inferno atemporali, che non distinguevano tra il prima e il dopo del giorno del giudizio. Inoltre evitava di usare il termine «anime», che avrebbe inequivocabilmente situato il discorso nell'ambito dell'escatologia intermedia, preferendo l'espressione «defunti». L'interesse si era spostato dal *quando* al *quid* della retribuzione; in tal modo forse i teologi latini pensavano che si sarebbero evitate tutte le obiezioni bizantine al concepire la pienezza di beatitudine e di pena già prima della risurrezione dei corpi. L'affermazione della visione immediata della sostanza divina era applicabile sia alla condizione ultima dei santi come a quella delle anime separate.

Sorprendentemente i quattro metropoliti risposero, a titolo personale, con l'espressione: «che le anime contemplino l'essenza di Dio, noi l'ammettiamo veramente», mentre invece si rifiutarono categoricamente di discutere delle operazioni divine[279], dimostrando così di voler restare fedeli fino in fondo alle consegne dell'imperatore al riguardo. È da notare però che anche nella formula della loro inaspettata accettazione di quanto proposto dal papa, sulla visione della οὐσία divina, essi da una parte ritornarono a parlare di anime, anziché di defunti, dall'altra però omisero l'avverbio «immediatamente», che invece appariva ben due volte nel testo papale. È probabile che tale omissione sia stata intenzionale

[279] Cf. *Ivi*, 443: «Secundum illud, quod de igne purgatorio dicitis, hoc etiam suscipimus, atque animas videre essentiam Dei vere admittimus […] Ceterum ad illud de divina essentia et operatione nihil plane respondemus».

per rendere possibile anche una interpretazione della loro formulazione in linea con il pensiero palamita[280]. Infatti sebbene il sostantivo οὐσία, in quel contesto, fosse ripugnante per i greci, con l'eliminazione dell'avverbio ἀμέσως (immediatamente), e un po' di buona volontà, l'espressione si poteva reinterpretare nel senso di visione reale di Dio, nella sua sostanza, ma non senza mediazioni, bensì attraverso le sue energie. In conclusione, si ha l'impressione che, da ambo le parti, ci fu la ricerca di un compromesso di parole tale da rendere l'espressione ambigua abbastanza da essere accettata sia dagli uni che dagli altri[281].

L'apertura di orizzonti e le sottigliezze terminologiche dei quattro prelati greci però non dovettero essere ben accolte da un certo numero dei loro confratelli, tant'è vero che quando essi riferirono le proposte del papa all'imperatore questi ne fu contrariato. Il sinodo orientale, dal canto suo, dopo qualche giorno propose che si discutesse solo del primato del papa, dell'aggiunta al credo e del pane azzimo, ma che si tralasciassero i temi dello stato dei defunti e della «forma» dell'eucaristia, talmente l'accordo sembrava difficile da raggiungere. Dietro insistenza dei occidentali, si ottenne comunque che due giorni fossero ancora dedicati alle discussioni sui novissimi e sulla consacrazione eucaristica.[282]

La reazione dei padri sinodali orientali fa capire quanto anche sulle questioni secondarie essi non fossero disposti a sottomettersi alle pressioni di quelli latini, così che gli ultimi giorni furono spesi a raggiungere gli ultimi compromessi per rendere le *cedulae* accettabili a entrambi[283]. A metà giugno si arrivò a una nuova formulazione, questa volta concordata tra le due parti, il cui testo passerà poi quasi

[280] Cf. A. DE HALLEUX, *Bessarion et le palamisme*, 328.

[281] Cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 344; J. GILL, *Personalities*, 8 e 10.

[282] Cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 325-327. Su insistenza dei latini si arrivò ad un compromesso secondo il quale il primo di questi punti sarebbe stato discusso ed incluso nella dichiarazione finale del concilio mentre sul secondo ci si sarebbe accontentati di un accordo verbale. Le fonti a disposizione discordano su diversi dettagli di questo periodo di trattative, così che non è facile arrivare ad una ricostruzione indiscussa dei fatti. Di interesse per il nostro argomento è il particolare fornitoci dagli *Acta Latina* secondo cui, per convincere i greci a riprendere le discussioni sui novissimi, si dovette riprendere il testo del concilio di Lione, presentato il 4 giugno 1438 a Ferrara, come base delle trattative; cf. *Acta Latina*, 225-226; E. CANDAL, *Processus discussionis de Novissimis*, 329-330, ritiene infondata tale informazione che vedrebbe i latini rinunciare a tutti i risultati ottenuti e ripartire da capo. A. DE HALLEUX, *Bessarion et le palamisme*, 330, è di parere opposto.

[283] Cf. J. GILL, *Il concilio di Firenze*, 326-337.

immutato nel decreto *Laetentur caeli*[284]. Dal confronto con la proposta papale del 10 giugno, si nota che con le specificazioni: *in celum mox recipi* e *mox in infernum descendere* vi è un ritorno alla prospettiva dell'escatologia intermedia, e soprattutto non vi si parla più di contemplazione immediata dell'essenza, ma di Dio stesso, trino e uno così com'è. Evidentemente questa espressione doveva soddisfare i bizantini più della precedente, ed è facile capire che la ragione stava nell'abbandono del termine «οὐσία» e dell'avverbio «immediatamente». Plausibilmente i latini accettarono di sostituirlo con un'espressione che per loro aveva un significato equivalente. Infatti non si parla genericamente di vedere Dio ma si precisa che si tratta di contemplare (*intueri*) chiaramente, distintamente (*clare*) il suo mistero di vita trinitaria così come esso è realmente (non dipendente dalla limitata capacità conoscitiva degli uomini). Nella tradizione latina questa espressione, come anche quella sancita dalla *Benedictus Deus* della visione dell'essenza, non pretendeva certo riferirsi ad una conoscenza di Dio esaustiva o ad una sua comprensione come quella che egli ha di se stesso, tuttavia tale delimitazione di campo era solo sottintesa e non scritta nel testo; era quindi possibile interpretarla anche nel senso di una intelligenza piena, senza limiti del mistero divino. La mentalità più apofatica orientale indubbiamente doveva sentirsi molto infastidita e minacciata di fronte a una simile formulazione. D'altra parte i greci di impostazione palamita, nonostante l'avversione all'uso del termine οὐσία, potevano ammettere una conoscenza reale di Dio, perché proprio ad essa era orientata la funzione rivelatrice delle energie. A nostro parere, il loro atteggiamento apofatico era più nei termini che nella sostanza, ma comunque la distinzione tra essenza ed operazioni aveva ricevuto un riconoscimento

[284] Cf. *Acta Latina*, 250: «Hec fuere, que de purgatorio prodita sunt. His diebus certis ad invicem discussis per Grecos, et aliis secretis ad partem auditis, Graeci cum Latinis patribus in hanc cedulam convenere. Item si vere penitentes in caritate decesserint, antequam dignis penitentie fructibus de commissis satisfecerint et de omissis, eorum animas penis purgatoriis post mortem purgari, et ad penas huiusmodi relevandas prodesse eis fidelium vivorum suffragia, missarum scilicet sacrificia, orationes et elemosinas et alia pietatis officia, que a fidelibus pro aliis fidelibus fieri consueverunt secundum ecclesie instituta; illorumque animas, qui post sacrum baptisma susceptum, nullam omnino peccati maculam incurrerunt, illas etiam, que post contractam peccati maculam, vel in suis corporibus vel eisdem exute, prout superius dictum est, sunt purgate, in celum mox recipi et intueri clare ipsum deum trinum et unum, sicuti est, licet alius alio perfectius. Illorum autem animas, qui in mortali actuali peccato vel solo originali decedunt, mox in infernum descendere, penis tamen disparibus puniendas».

dogmatico ed era perciò per loro irrinunciabile. Nondimeno essi si rendevano conto del fatto che i latini avevano una prospettiva diversa dalla loro e che rifiutavano decisamente la categoria delle energie increate, ritenendola una mediazione artificiosa che si interponeva nel processo dell'autentica visione beatifica. In quelle circostanze c'erano tre possibilità: la prima, e la migliore, era evitare le dispute e tenere l'argomento fuori dal decreto finale (questa fu di fatto la loro scelta, che dovettero però abbandonare per le pressanti insistenze del papa); la seconda era di riprendere seriamente tutte le discussioni interrotte a Ferrara (ma tutti erano impazienti di concludere e tornarsene a casa[285]); la terza era di smussare il testo da quelle asperità che ferivano la loro mentalità e tradizione, per renderne possibile una ermeneutica bizantina[286].

2.2.5.1 Le differenze nella visione di Dio

Il discorso del 27 giugno del cardinal Cesarini fece esplicitamente menzione di controversie sui novissimi così difficili da rischiare di mandare a monte tutta la trattativa. Esso tra l'altro ci rivela il particolare secondo cui la delegazione greca, arrivata finalmente ad accettare l'espressione della contemplazione di Dio trino e uno così com'è, chiese che vi fosse aggiunta la postilla: «sebbene alcuni più perfettamente di altri»[287]. Questo elemento, come abbiamo ampiamente mostrato, faceva parte sia della tradizione orientale che di quella occidentale e persino di quella palamita, per cui la sua inclusione certamente non deve aver incontrato resistenza alcuna; ma visto che non era oggetto di disputa, insospettisce il fatto che si sia insistito per introdurlo. Perché venne dunque inserito?

---

[285] Questo particolare è ripetuto spesso nelle memorie di Siropulo; cf *Syropoulos*, 460-474.

[286] Secondo Kuhlmann è probabile che la grande maggioranza della delegazione greca abbia interpretato palamiticamente il decreto di Firenze nella sua parte escatologica; cf. J. Kuhlmann, *Die Taten des einfachen Gottes*,113-125. Egli conclude il suo studio con l'affermazione che si ebbe «una formula, due concezioni, una fede» (Ivi, 135). B. SCHULTZE, *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1942, 145-182, contesta le conclusioni di Kuhlmann sulla base del fatto che si tratta di supposizioni che non è possibile provare, per cui potrebbe anche essere che gran parte dei bizantini semplicemente non avesse opinioni precise al riguardo (a parte Marco di Efeso).

[287] *Acta Latina*, 255: «Licet alius alio perfectius».

La prima ipotesi è che la distinzione dei gradi di beatitudine fosse percepita come un aspetto molto importante e normalmente associato a quello della visione beatifica, e che si ritenesse quindi utile o doverosa la sua inserzione in quel contesto. Questa spiegazione è legittima, però mal si accorda con il fatto che altre parti della dottrina delle realtà ultime, anche più centrali, quali il giudizio universale, la risurrezione dei morti, ecc. furono tralasciate.

Più probabile è invece l'ipotesi che la logica di quell'inserzione sia in linea con quella delle altre modifiche ottenute dai greci, ossia la volontà di ridimensionare la pretesa di poter vedere Dio nella sua οὐσία, contenuta nella proposta del papa. Effettivamente l'espressione finale che la sostituì, la chiara contemplazione della Trinità così com'è in sé, era ancora troppo orientata nel senso inteso dai latini, sebbene si potesse interpretarla in modo più bizantino. Un'ulteriore restrizione della sua portata era quindi auspicabile, per soddisfare la sensibilità esicasta della delegazione greca.

A questo punto è bene però fare una distinzione tra la teologia di Palamas e la tendenza palamita dei padri presenti al concilio, per quanto ci è permesso di rilevare dalle fonti. Gregorio sostenne che la luce che si era manifestata al momento della trasfigurazione di Gesù, quella che vedevano i monaci esicasti e quella futura che rifulgerà eternamente in cielo sono identiche, come pure è uguale la contemplazione di Dio che i divinizzati conseguono in vita e in paradiso. Egli aveva molto insistito sulla continuità tra terra e cielo, per non declassare l'esperienza dei mistici a un livello troppo umano. Marco Eugenico, al contrario, nei suoi interventi aveva sottolineato che la condizione di luce e di beatitudine dello stato intermedio sarà superiore a quella che si può conseguire sulla terra, ma sarà a sua volta molto inferiore rispetto alla gloria finale, dopo la risurrezione dei corpi. La prospettiva era cambiata, e di fronte alla concezione dei padri conciliari latini, che vedevano la pienezza di beatitudine già a portata delle anime separate, egli aveva sottolineato la discontinuità tra uno stato e l'altro. Per lui e per i greci l'aumento intensivo della visione e della gloria alla *parusia* era quindi fondamentale. Forse il metropolita di Efeso non prese nemmeno parte alle ultime discussioni, visto che era rimasto tenacemente opposto al *filioque* e aveva

conseguentemente assunto una posizione di rifiuto di ogni altro compromesso[288], ma certamente le sue idee erano condivise da altri e avevano un peso da non trascurare[289].

Effettivamente la prospettiva bizantina dell'incremento di beatitudine dopo la risurrezione era stata ribadita in molte occasioni a Ferrara. Il modo più ovvio per salvaguardarla era di modificare in tal senso la *cedula* latina, ma stranamente il riferimento al giudizio universale, presente nella formula approvata al concilio di Lione e proposto come testo di base per le discussioni conciliari, venne tolto completamente. Se fosse rimasto così com'era, cioè la semplice affermazione di un giudizio finale senza ulteriori spiegazioni, non ci sarebbe stato motivo di toglierlo; ma se lo si fece, è plausibile pensare che fu proprio perché era stato oggetto di dispute, finalizzate a farne emergere il carattere di momento cruciale in cui si realizzerà l'incremento e la pienezza della beatitudine. È possibile che di fronte al rifiuto latino di accogliere una richiesta di tal genere, i padri greci che portavano avanti le ultime trattative abbiano lasciato cadere la loro proposta, che avrebbe riaperto interminabili dispute, e siano ricorsi a qualche altro espediente per difendere le loro convinzioni, quale l'aggiunta dei gradi di visione. Secondo tale logica, se nella visione beatifica vi sono dei gradi, è implicito che un certo numero di santi non raggiunge quello più alto. Dando per scontato che solo Maria sia giunta all'apice della gloria che è umanamente possibile partecipare, e che nessun altro possa equiparare il suo livello, si può concludere che nessuna creatura umana, ad eccezione di Maria, può godere la pienezza della beatitudine. Quindi si potrebbe parafrasare tale concetto dicendo che: i santi vedono Dio così com'è, ma solo secondo la loro limitata capacità, o santità, che varia dagli uni agli

[288] Per capire quanto la posizione di Marco fosse lontana da quella che fu concordata a Firenze, non solo sul *filioque* ma pure sui novissimi, basta questo stralcio di un appello da lui lanciato ai cristiani orientali subito dopo la chiusura del concilio: « Noi affermiamo che i santi non sono ancora in possesso di questo regno e dei beni ineffabili che sono stati loro preparati, e che i peccatori non sono ancora stati precipitati nella geenna, ma che gli uni e gli altri attendono ancora la loro ricompensa. Solo più tardi, dopo la risurrezione essi la otterranno»; cit. in: M. JUGIE, *La doctrine des fins dernières*, 403.

[289] Inoltre si teneva molto a riuscire ad ottenere anche la sua firma al momento di approvare il testo finale. Infatti, secondo le memorie di Siropulo, quando il papa seppe che Marco di Efeso non aveva firmato esclamò: «Il vescovo di Efeso non ha firmato, allora non abbiamo concluso niente» (*Syropoulos*, 496).

altri[290]. Questa clausola, voluta dai greci, sarebbe quindi una riserva che mira ad attenuare la categoricità dell'affermazione della visione di Dio sostenuta dai latini[291].

È da notare che, sia nel testo concordato a metà giugno sia nel riferimento ad esso fatto dal Cesarini il 27 dello stesso mese, non appare la frase del *Laetentur caeli* che specifica che le anime sante vedono chiaramente Dio ma alcune in modo più perfetto di altre, «a seconda della diversità dei meriti[292]»; pertanto questo particolare verosimilmente non era incluso nella richiesta fatta dai bizantini, o perlomeno non prima del 27 giugno, quando sembra le discussioni su tale argomento fossero già concluse. Non abbiamo notizie riguardo a questa ultima modifica. Essa potrebbe benissimo essere stata concordata in seguito tra le due parti o, quasi certamente, vista la sua perfetta sintonia sostanziale e formale con la teologia occidentale e scolastica, essere il ritocco finale di un redattore latino, il quale esplicitava che le diversità di contemplazione dipendono dalle differenze dei meriti (forse si trattò di Ambrogio Traversari che scrisse la redazione greca del decreto). In ogni caso è probabile che quando questa postilla apparve nel testo definitivo non creò problemi, perché corrispondeva sostanzialmente sia al pensiero occidentale che a quello orientale.

Il lunedì 6 luglio Firenze fu in festa perché l'unione poté essere finalmente celebrata con grande solennità.

2.2.6 Sintesi

Nella seconda parte di questo capitolo abbiamo visto che il Concilio di Ferrara-Firenze si svolse in una situazione simile a quella del concilio di Lione, con l'impero e la chiesa bizantina in una situazione di grande precarietà politica e sociale, per la dominazione dei Turchi e la minaccia della conquista di

[290] Anche la teologia del *lumen gloriae*, elargito da Dio per poter sopperire alla incapacità umana di contemplarlo, non contraddice questa impostazione, perché anch'esso è sempre una grazia a misura umana a cui si partecipa in proporzione ai meriti.
[291] A. SARTORI, *La visione beatifica*, 173-174, è dello stesso parere.
[292] *Acta Latina*, 261: «pro meritorum tamen diversitate». A parte le sfumature di stile, è questa l'unica vera differenza tra il testo del *Laetentur caeli* e quello concordato tra latini e greci a metà giugno.

Costantinopoli. Per contro, c'era stata una certa maturazione ecclesiale che aveva finalmente portato ad un confronto sinodale effettivo, in vista dell'unione, nonostante tutti i limiti e le difficoltà.

In occidente l'umanesimo aveva acceso un grande entusiasmo per lo studio del greco e della cultura ellenica, mentre in oriente aveva prevalso la teologia monastica, più ostile sia alla filosofia che all'occidente. Non mancarono però nemmeno tra i bizantini uomini di grande cultura e apertura mentale. In tale situazione non è facile stabilire con esattezza l'orientamento teologico dei padri greci che parteciparono al concilio, sembra però che molti di essi siano stati favorevoli al palamismo. Certamente si può affermare che la disputa palamita non era stata dimenticata; al contrario le relative questioni erano ancora ben presenti ai bizantini, sia a quelli che lo sostenevano come a quelli che lo rifiutavano. Abbiamo pure rilevato che in ambito escatologico non c'era una visione ben chiara e condivisa da una chiara maggioranza dei padri conciliari, per cui pesarono soprattutto le convinzioni dei due relatori in merito: Bessarione e Marco di Efeso. Il primo sembra abbia favorito il palamismo e l'abbia rigettato solo durante il concilio, mentre il secondo rimase fermamente di orientamento palamita (nonostante avesse riveduto e corretto alcune posizioni estreme di Palamas).

In tale situazione l'imperatore bizantino vietò esplicitamente ai padri sinodali greci di entrare in polemica con i latini riguardo alla teologia palamita, intendendo escludere un tema così controverso dai lavori conciliari. Il suo ordine fu rispettato e il tema delle energie divine non venne discusso, anche quando espressamente richiesto dal papa; tuttavia è ragionevole supporre che le convinzioni palamite, professate da molti, abbiano avuto un certo peso nello svolgimento delle discussioni.

Dai dibattiti tenutisi a Ferrara emerge che la dottrina dei gradi di gloria era data per scontata sia da una parte che dall'altra. I greci infatti vi fecero ricorso come dimostrazione contro l'idea del purgatorio, argomentando in questo modo: considerato che vi sono dei gradi di beatitudine in cielo, ciò significa che i peccati confessati ma non espiati sono causa di minor gloria in paradiso, perciò non è necessario che siano scontati in purgatorio, perciò quest'ultimo è superfluo e

ingiustificato. O ancora: se esiste un fuoco del purgatorio che purifica in preparazione della vita beata, come mai non agisce in tutti allo stesso modo, così da eliminare le differenze di beatitudine? Dal modo in cui a Ferrara si trattò dei gradi di gloria, si constata quindi che tale idea non era controversa e che se ne parlò solo in modo occasionale e marginale. Queste osservazioni portano a concludere che, sia per i latini come per i greci, l'argomento non avrebbe richiesto di venire incluso nel testo finale: non era di grande importanza e non costituiva un punto problematico.

L'analisi delle fonti ci ha portato a spiegare tale inserzione, richiesta dai greci, come parte del loro tentativo di rendere il testo proposto dai latini, che prevedeva l'affermazione della visione immediata dell'essenza divina, più vago e aperto anche a una interpretazione accettabile ai bizantini palamiti. Infatti ottennero che al posto di essenza si parlasse di contemplazione di Dio uno e trino, così come è. Il palamismo infatti non professava una rigida teologia apofatica, ma riteneva che è possibile arrivare ad una conoscenza reale di Dio (però solo tramite le sue energie). Inoltre chiesero venisse specificato che nella visione beatifica vi sono dei gradi, per indicare, secondo la nostra interpretazione, che nessuna persona può arrivare alla pienezza della conoscenza di Dio, ma questa è possibile solo in certa misura, a seconda della santità o del grado di divinizzazione conseguiti. Con queste aggiunte, il testo finale permetteva di essere interpretato sia in piena sintonia con la teologia scolastica, sia, con una lettura un po' più elaborata, in linea con il pensiero bizantino e palamita.

Infine, la postilla, non oggetto di discussioni né richiesta dai greci, che precisa che i gradi di visione variano secondo i meriti sembra sia un'aggiunta redazionale di mano latina.

2.2.7 Considerazioni finali

Evidenziamo ora solo qualche elemento che emerge da quanto analizzato in questa sezione, rimandando al capitolo finale una discussione più articolata sulle relative implicazioni teologiche.

Per i cattolici occidentali è naturale comprendere il decreto di Firenze in linea con la teologia latina, di cui sembra essere uno dei tanti tasselli; ma, considerando che, nonostante tutti i suoi limiti, il concilio fu un importante punto di incontro tra oriente e occidente e una grande occasione ecumenica di dialogo, la domanda che ha fatto da sfondo a questa parte di ricerca è stata: che cosa apporta la prospettiva greca, sul tema della visione beatifica, all'ermeneutica del testo che stiamo studiando? A partire dai dati emersi possiamo ora dare una risposta: il contributo dei bizantini ha portato ad un testo che ha operato un ridimensionamento dottrinale delle affermazioni della costituzione B*enedictus Deus* di Benedetto XII, per quanto riguarda la netta e incondizionata affermazione della contemplazione di Dio nella sua essenza, in modo «immediato, scoperto, chiaro e palese», di cui godono i beati. È chiaro che tale dottrina si colloca nel contesto della teologia occidentale, e quindi non va interpretata nel senso di una visione beatifica intesa quale comprensione piena e senza alcun limite dell'essenza divina, ma è pur vero che la formulazione lo lascia supporre, soprattutto agli occhi di un lettore proveniente da un altro contesto culturale, quale quello della chiesa ortodossa. Contro la possibilità di un'interpretazione della visione beatifica così penetrante da perdere di vista la distanza del creatore dalla creatura, il testo finale salvaguarda la trascendenza di Dio che si rivela, ma che supera sempre la possibilità di una comprensione piena da parte delle creature umane e angeliche[293]. Lo fa sia evitando di usare il termine *ousia*, sia attraverso il recupero di un aspetto ben presente nella tradizione, ma trascurato dalla *Benedictus Deus*, ovvero quello dei gradi di partecipazione differenziata alla beatitudine.

La storiografia recente è abbastanza concorde nel ritenere che nonostante i vari condizionamenti ci fosse libertà di espressione al concilio e, almeno da parte delle personalità più di spicco, la ricerca sincera di arrivare alla verità; quindi esso mantiene il suo valore religioso e dottrinale. Il fallimento dell'unione non toglie il

[293] Cf. A. DE HALLEUX, *Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence,* in G. Alberigo (a cura) *Christian Unity*, 251-301, qui 297; J. JORGENSON, *The Debate over the Patristic Texts on Purgatory at the Council of Ferrara-Florence, 1438*, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 30 (4/1986), 309-334.

suo carattere di novità e di ecumenicità, occasione unica in cui le due chiese si sono incontrate e hanno approfondito le rispettive dottrine[294]. I cristiani ortodossi in base al decreto *Laetentur caeli* sono legittimati a non dover professare la visione immediata dell'essenza divina da parte dei beati; mentre quelli cattolici, che a tale lettura sono condotti dalla costituzione di Benedetto XII, dovrebbero farne una ermeneutica maggiormente apofatica. Per entrambi, nel dialogo ecumenico, sarebbe importante procedere insieme ad una rilettura pacata ed aperta del concilio di Firenze per riscoprire, dietro una formulazione occidentale, la fede indivisa delle due Chiese.

Anche la precisazione «in base ai meriti» ha la sua importanza, perché grazie a essa, in una impostazione molto istituzionale e sacramentale del decreto, dove il battesimo è il fattore discriminante per poter essere ammessi nelle fila dei salvati, viene evidenziato l'aspetto del merito. Questo non è necessariamente legato ai sacramenti, ma piuttosto è personale per ognuno, in quanto si misura su quello che ciascuno ha ricevuto come doni e talenti e sulla relativa risposta, unica e irripetibile. È un elemento di una giustizia che può portare a dei risultati inaspettati, per cui «i primi saranno ultimi e gli ultimi saranno primi».

---

[294] Cf. R. BATTOCCHIO, *Il concilio di Basilea e di Ferrara-Firenze*, in G. OCCHIPINTI (a cura), *Storia della teologia*, vol. 2, EDB, Roma – Bologna 1996, 315-335, qui 324 e 333. Molto cammino resta ancora da percorrere affinché la chiesa ortodossa, che rigettò formalmente il concilio possa rivedere la sua posizione che lo considera come un avvenimento che, pur rifacendosi in principio ai grandi concili ecumenici, non fu in grado di avere la stessa autorità e autonomia e non raggiunse una profondità di discussione teologica, ma solo concessioni forzate dal papa e dall'imperatore; cf. V. PHIDAS, «Herméneutique et patristique au concile de Florence», in G. Alberigo (a cura) *Christian Unity*, 303-323. La storiografia cattolica distingue tra i grandi concili ecumenici del primo millennio dai concili generali del secondo (tra cui rientra quello di Lione). Quello di Firenze invece corrisponde a tutti i criteri di ecumenicità, con la presenza di venti metropoliti orientali, il patriarca di Costantinopoli e i rappresentanti degli altri patriarcati d'oriente, nonché la contemporanea presenza del papa e dell'imperatore, nonostante la modesta partecipazione di vescovi latini, e questi quasi tutti italiani. U. Proch offre una valutazione positiva del concilio, perché si svolse in un clima di ritrovata considerazione della sinodalità della chiesa, e si sforzò di analizzare in profondità le differenze, per trovarvi delle soluzioni, nonostante il limite di una giustapposizione di metodi teologici diversi; cf. U. PROCH, *L'unione*, 285-319. È comunque rilevante che la sensibilità ecclesiologica della chiesa ortodossa non riconosce ai sinodi di Costantinopoli del secondo millennio il titolo di ecumenici ma solo di santi e grandi concili; anche se non da tutti è ammesso che ciò è dovuto all'assenza del patriarca di Roma, ciò è molto significativo e importante e una reciprocità in tal senso sarebbe auspicabile; cf. E. MORINI, *L'union vue par les «antiunionistes*, 38-39. Per G. Beck non va sminuita la dimensione dogmatica del concilio, ma non va nemmeno dimenticato che esso si svolse per rispondere a obiettivi politici che lo condizionarono; cf. H.-G. BECK E ALTRI, *Tra Medioevo e Rinascimento*, 233.

La questione di cosa apportano il giudizio universale e la risurrezione dei corpi allo stato di beatitudine, o di dannazione, già conseguito al momento della morte, viene lasciata aperta dal decreto *Laetentur caeli*, come era già successo con la *Benedictus Deus*. L'indicazione che si può cogliere dall'omissione di riferimenti al giudizio finale è però quella di non distinguere tra ciò che avviene prima e dopo tale evento, ma considerare gli *escata* in modo unitario, nella prospettiva dell'eternità e non in quella del tempo.

CAPITOLO III: DA FIRENZE AL VENTESIMO SECOLO

La recezione del concilio di Ferrara-Firenze fu poco problematica in ambito latino e invece molto tormentata in quello greco, fino a portare a un suo rifiuto formale da parte della chiesa bizantina, ma anche alla creazione di unioni con Roma di alcune chiese orientali; tuttavia il nostro obiettivo non è qui ripercorrere le vicende storiche di tale recezione. Vogliamo invece seguire l'evoluzione del tema della diversità di beatitudine in cielo nelle varie confessioni cristiane, prestando soprattutto attenzione agli elementi di novità che spiccano, rispetto a quanto già emerso dal percorso patristico e magisteriale fin qui considerato.

Vedremo infatti che le posizioni delle diverse chiese e dei vari autori offrono abbondanza di sfaccettature, interessanti sia per l'argomento in sé sia per le sue potenzialità per il dialogo ecumenico. In questa parte della nostra ricerca daremo ampio spazio alle prospettive elaborate da autori di area protestante, riformata ed evangelicale, dedicando meno attenzione alle dottrine del cattolicesimo e dell'ortodossia, nelle quali non si rilevano sostanziali sviluppi teologici, ma si può invece osservare un interesse sempre più scarso per il tema dei gradi di beatitudine.

3.1 La diversità di ricompensa nelle tradizioni protestanti

Il fattore di novità più importante si ha in campo occidentale con la riforma protestante, teologicamente incentrata sulla giustificazione per sola fede e il rifiuto del valore meritorio delle opere. Quest'ultimo aspetto entra apertamente in conflitto con quanto affermato al concilio di Firenze. Si tratterà di capire se l'incompatibilità è totale o se non sia possibile cogliere nelle diverse impostazioni alcuni aspetti comuni.

Prima del sedicesimo secolo la Chiesa in Europa aveva conosciuto molti fermenti riformatori ed altri ereticali, ma erano fenomeni abbastanza circoscritti, che non modificavano il quadro sostanzialmente unitario ed omogeneo in cui, per la gran parte della popolazione e dei regni, una sola fede era professata in una

medesima Chiesa organizzata e funzionante, che faceva capo al papa. Con la riforma protestante però le cose cambiarono profondamente e alle divisioni di credo seguirono quelle politiche, così da avere stati o regioni, regni o principati di impostazione cattolica, luterana, riformata o anglicana. La realtà religiosa e culturale europea era divenuta molto più variegata, anche se i singoli paesi non conoscevano in genere una grande frammentazione, per il prevalere di una singola chiesa al loro interno, o al massimo di due o tre. Le cose invece mutarono sostanzialmente nel nord America, dove i coloni provenienti dalle varie denominazioni europee si ritrovarono gli uni accanto agli altri, in una situazione nuova, in cui contatti e conflitti erano molto più alla portata di tutti. In tale contesto multiconfessionale non sono mancate le situazioni di confronto, di polemica o, più recentemente, di dialogo ecumenico, non solo con la chiesa cattolica, ma anche all'interno del numero continuamente crescente delle confessioni evangeliche. È a questa situazione di grande dinamismo e vivacità religiosa che si volge particolarmente la nostra attenzione.

3.1.1 Rapporto giustificazione per fede e ricompensa delle opere.

Ad eccezione della questione del purgatorio, la dottrina riguardante la vita eterna rimase in gran parte fuori dal dibattito tra cattolici e protestanti, o perlomeno vi entrò solo in quanto argomento subordinato ai punti focali della controversia. Tuttavia la dottrina della giustificazione per sola fede, con la conseguente negazione del carattere meritorio delle opere, non poteva certo conciliarsi con la definizione del decreto *Laetentur Caeli* sulla visione beatifica differenziata in base al merito. Se le opere non hanno alcun ruolo nella giustificazione del peccatore, come possono averne uno nel determinare la ricompensa eterna? D'altra parte, la cospicua presenza nella Scrittura del tema delle punizioni o delle ricompense eterne, riservate alle azioni umane, permetteva di affermare che in inferno vi saranno gradi di dannazione così come in cielo gradi di beatitudine, senza però legare ciò alla nozione di merito. Ne nacque un dibattito che vide un sostanziale

consenso in campo protestante, ma anche qualche divergenza[1]. Esaminiamo ora alcune posizioni al riguardo, iniziando ovviamente da quella di Lutero. Data la sua importanza, gli dedichiamo uno spazio maggiore rispetto ad altri, cercando di inquadrare l'argomento della ricompensa per le opere nel contesto della sua visione teologica ed escatologica.

3.1.1.1 Lutero: le ricompense sì, ma senza il merito

La riflessione teologica di Lutero è fortemente marcata dalla dimensione escatologica[2]. All'inizio del sedicesimo secolo, la minaccia turca sull'Europa fece accrescere ulteriormente l'insicurezza generale e l'ansia della fine dei tempi[3]. In tale contesto Lutero crede che non sia possibile leggere i giudizi di Dio in modo preciso a partire dalla storia e che sia vano ogni tentativo di penetrare i misteri divini; tuttavia ritiene di poter identificare certi verdetti di Dio a partire dalla sorte dei suoi oppositori, separando così le «pecore» dalle «capre»[4]. Benché sia cauto

[1] *E. DISLEY, Degrees of Glory*, 77.

[2] Molti scritti di Lutero non sono ancora tradotti in italiano, e per questi ci rifaremo alla monumentale edizione critica con testo latino e tedesco: *D. Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe,* Böhlaus, Weimar, 1883-2000; normalmente citata come Weimarer Ausgabe (in seguito indicata: *WA*). Faremo riferimento anche a qualche traduzione in inglese. Per la letteratura secondaria, utile a una comprensione generale della visione escatologica di Lutero, ci riferiremo soprattutto a studi specifici in merito: J.E. STROHL, *Luther's Eschatology*, in R. KOLB - I. DINGEL - L. BATKA (a cura), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford University Press, Oxford 2014, 353-362; W. VOGEL, *The Eschatological Theology of Martin Luther. Part 1: Luther's Basic Concepts*, «Andrews University Seminary Studies» 24 (3/1986), 249-264; C. LINDBERG, *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era. Luther and the Anabaptists*, «Concordia Theological Quarterly» 64 (4/2000), 259-278; J. HEINZ, *Luther's doctrine of work and reward*, in *Andrews University Seminary Studies,* vol. 22, nº 1, Andrews University Press, Springs (Michigan) 1984, 45-69.

[3] Nel 1526, nella battaglia di Mohács, l'esercito cristiano-ungherese subì una disastrosa sconfitta di fronte ai Turchi Ottomani; questi poi nel 1529, per la prima volta, portarono il loro assedio alle porte di Vienna, nel cuore dell'Europa. Il quel contesto, le antiche profezie di tipo apocalittico attirarono un rinnovato interesse in Europa, che si estese pure al campo dell'astrologia come a quello della produzione artistica; cf. C. LINDBERG, *Eschatology and Fanaticism*, 260. Il pensiero di Lutero non va isolato da quel fermento escatologico di varie correnti apocalittiche e millenariste, a lui immediatamente antecedenti e anche contemporanee, che si manifestarono sia in una letteratura di tipo visionario, sia in drammatizzazioni teatrali incentrate sull'Anticristo, come pure in profezie di carattere socio-politico; cf. W. VOGEL, *The Eschatological Theology of Martin Luther*, 254.

[4] Cf. J.E. STROHL, *Luther's Eschatology*, 356. Lutero legge nell'avanzata dei Turchi una punizione di Dio contro la Chiesa che ha smarrito lo spirito del Vangelo, vedendo lo stesso Satana a essere mobilitato nel conflitto finale: il papa è lo spirito dell'Anticristo e i Turchi sono la sua carne. Essi si aiutano a vicenda nell'uccidere, l'uno con la dottrina e l'altro con la spada. Il papa è tuttavia il vero anticristo, perché la sua caratteristica è di sedere nel tempio di Dio, ossia la chiesa visibile; inoltre i nemici più pericolosi sono quelli che ingannano l'anima. Nella prospettiva di Lutero il giudizio divino incombe sui nemici del Vangelo, i quali rifiutano di

nel determinare il momento esatto della seconda venuta di Cristo, è convinto che questa non tarderà, perciò il tempo presente è decisivo per gli individui come per le comunità e i regni[5]. L'attesa reale per la fine del mondo e la consumazione di tutte le cose nel regno di Dio, costituisce una forza centrale che lo guida, sia come persona che come teologo[6].

La sua prospettiva sui novissimi è strettamente connessa con la nozione di giustificazione: è questa che ha messo in movimento un processo escatologico, già iniziato, qui e ora, che troverà il suo compimento nella risurrezione per la vita eterna[7]. Il destino di ognuno è segnato dalla sua risposta al Vangelo, senza possibilità di ritorno, e sarà reso manifesto nella parola che Dio pronuncerà alla fine della storia[8]. Anche il momento della morte riveste però una grande importanza: è allora che ciascuno deve combattere la sua battaglia conclusiva. Essa è l'ultima sfida, tentazione, conflitto interiore (*Anfechtung*) in cui, di fronte alla vita che se ne va e alla paura del giudizio, è facile dubitare della misericordia divina e del fatto che siamo giustificati solo dalla fede, lasciandosi prendere dal rimorso e dalla disperazione[9]. Confidare nelle opere che rendono giusti costituisce quindi il primo e anche l'ultimo peccato, quello che più ci insidia nel momento finale[10].

essere corretti e propagano le loro eresie. Essi sono Roma, gli spiritualisti, gli Anabattisti, i seguaci di Zwingli, i Turchi e gli ebrei; cf. W. VOGEL, *The Eschatological Theology of Martin Luther*, 264.

[5] Cf. J.E. STROHL, *Luther's Eschatology*, 360.

[6] Sebbene Lutero fosse cauto nella possibilità di conoscere esattamente il momento della fine del mondo, intraprese egli stesso di interpretare i testi apocalittici della Scrittura che ne indicano l'accadere. Pur seguendo Agostino nel suo rifiuto della lettura storica del millenarismo, pensò che i mille anni descritti in Ap 20 erano iniziati quando il libro dell'Apocalisse fu scritto, ed erano terminati nel 1073, quando Gregorio VII ascese al soglio pontificio. Da quel momento Satana era stato liberato (Ap 20,7) e la battaglia finale era iniziata. Egli pensava realmente che il secondo ritorno di Cristo sarebbe avvenuto nel giro di poco tempo, e probabilmente quando egli era ancora in vita; cf. W. VOGEL, *The Eschatological Theology of Martin Luther*, 256-258.

[7] Cf *Ivi*, 252-253.

[8] Cf. J.E. STROHL, *Luther's Eschatology*, 356.

[9] Cf. D.P. SCAER, *The Concept of «Anfechtung» in Luther's Thought*, «Concordia Theological Quarterly» 47 (1/1983), 15-30.

[10] La morte è quindi un momento estremo di tentazione, in cui tutto potrebbe essere irrimediabilmente perso. A questo riguardo non è molto chiaro, nel pensiero di Lutero, se uno è salvato, tramite una sua responsabilità attiva, dal suo aggrapparsi alla promessa di Dio, o se è da essa sorretto; se la confessione finale della nostra fede è una nostra vittoria o un dono di grazia; cf. J.E. STROHL, *Luther's Eschatology*, 356-357.

Egli evita le concezioni spaziali e temporali nella discussione della sorte dei defunti: essi riposano nella Parola della promessa. Le anime si addormentano al momento della morte e si risvegliano nell'ultimo giorno alla presenza di Dio, senza aver avuto la sensazione del tempo trascorso[11]. Commentando le parole di Paolo in 1 Cor 15, sui corpi fisici e spirituali, afferma che la risurrezione sarà corporea, perché sia l'anima che il corpo ricevono i sacramenti, perciò entrambi sono destinati alla vita eterna. In cielo resteranno le distinzioni sessuali, ma scompariranno tutte le differenze di ufficio e di grado[12].

Contro la dottrina tradizionale, secondo la quale la persona giustificata può compiere atti meritori di un premio eterno, Lutero sostiene che i numerosi passaggi scritturistici che si riferiscono ad una ricompensa promessa alle buone opere non implicano che gli uomini possano in qualche modo meritare il paradiso. Le azioni umane non possono vantare alcun diritto perché, anche se Dio agisce attraverso chi le compie, in esse rimane sempre l'impronta del peccato, rendendole perciò inadatte a soddisfare i requisiti di perfezione richiesti per piacere a Dio. Inoltre l'idea che l'uomo possa cooperare con Dio e così, in qualche modo, meritare la sua salvezza contraddice apertamente la verità dell'unica mediazione di Cristo, sostituendola con la fiducia in se stessi. Le opere sono invece buone solo quando sono la conseguenza della fede (la prima, la più grande e la più nobile delle opere, poiché è l'opera di Dio in noi). Esse manifestano la fede e dimostrano che è autentica e sincera[13]; «sono necessarie alla salvezza» conclude, «ma non sono causa di salvezza, perché solo la fede dona la vita. Rispetto agli ipocriti dobbiamo dire che le buone opere sono necessarie alla salvezza. È necessario compierle»[14]. La polemica contro le opere va perciò

[11] Cf. *Ivi*, 354. Secondo P. Althaus, Lutero ridiede alla risurrezione l'importanza che essa riveste nel Nuovo Testamento perché parlò della morte come di un «dormire», azione che coinvolge l'uomo intero e non solo l'anima. Allo stesso tempo, tuttavia, egli condivise la dualistica concezione della morte come separazione dell'anima dal corpo, accordando a questa una esistenza separata fino al giorno del giudizio. La nozione più frequente nei suoi scritti è comunque quella della condizione intermedia tra morte e risurrezione consistente in un profondo sonno, senza sogni; cf. W. VOGEL, *The Eschatological Theology of Martin Luther*, 262-264.

[12] Cf. J.E. STROHL, *Luther's Eschatology*, 360.

[13] Cf. J. HEINZ, *Luther's doctrine of work and reward*, 45-46. Heinz esamina i vari testi biblici commentati da Lutero riguardo alla relazione merito-opere-ricompensa.

[14] *WA*, 34/1 (*Predigten* 1531), 165.

situata nel contesto di una particolare critica contro un certo tipo di spiritualità, quella legata alla vita monastica e a certe pratiche ascetiche e devozionali (tra cui in primo luogo le indulgenze), raccomandate nella predicazione, a discapito di un insieme molto più ampio di azioni cristiane prescritte dai comandamenti e spesso trascurate[15]. Egli invita a compiere le buone azioni, a patto che queste siano animate dalla fede e che siano fatte per piacere a Cristo e non per ottenere attraverso di esse la salvezza[16]. Infatti a coloro che fanno il bene senza ricercare alcun premio, ma solo per amore della volontà di Dio, la ricompensa arriverà certamente e liberamente, perché così ha promesso Gesù, ed egli non mente[17].

È però ben consapevole che i cristiani non sono tutti a tale livello spirituale e che molti di essi non sono ancora arrivati ad avere come unica motivazione delle loro azioni il desiderio di piacere a Cristo[18]. Conscio di tale diversità, Lutero, da un lato, esclude che vi possa essere una collaborazione dell'uomo all'azione divina che possa dar luogo ad un merito, dall'altro non abbandona il concetto di retribuzione che Dio concede al giustificato che opera il bene[19]. Per cui ritiene che i fedeli vadano esortati a compierlo, persino quelli fervent, perché sono sempre sottoposti al pericolo di trascurare l'obbedienza[20]. Tuttavia egli «contesta il presupposto su cui poggia l'intera tradizione della dottrina del merito, che cioè nel

[15] Cf. MARTIN LUTERO, *Delle buone* opere, in MARTIN LUTERO, *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Laterza, Bari 1958, 69-187, qui 73-75.

[16] Cf. *Ivi*, 30-32. Cf. WA 10. I/2 (Adventspostille 1522), 286-287; trad. inglese in: MARTIN LUTHER, *Sermon for Pentecost Monday; John 3:16-21* (1522), in *The Precious and Sacred Writings of Martin Luther Based on the Kaiser Chronological* (vol. 12), Forgotten Books, London 2013, 348-349: «On the other hand, we must not abandon works, saying as do the impudent: Aye, then I will do good works no longer in order to be saved. True, you dare do nothing with the intent of its being meritorious for salvation. […] Then those who have at present their sufficiency from Christ, must follow the example of Christ and with utter sincerity do good to their neighbours, as Christ did to us; freely, without the least thought of obtaining anything thereby, only with the desire that it be pleasing to God».

[17] Cf. *WA*, 32 (*Reihenpredigten über Matthäus 5-7, 1530*), 410 e 413.

[18] Lutero divide i cristiani in quattro classi, a cui non si possono applicare gli stessi criteri, per incitarli al bene. Accanto ai fedeli maturi, che non hanno bisogno di leggi, ci sono anche coloro che abusano della loro libertà e diventano pigri; questi devono essere controllati dalla legge e aiutati dagli insegnamenti e dalle esortazioni. Vi è poi la classe dei malvagi, i quali devono essere posti sotto la vigilanza delle leggi spirituali ma anche di quelle civili, e all'occorrenza condannati a morte. Infine il quarto gruppo di coloro ancora spiritualmente immaturi che si preoccupano di compiere opere esteriori, quali letture, digiuni, decorazioni sacre, e altre cose comandate nei monasteri e nelle chiese: questi vanno tollerati e si deve insegnare loro la vera via della fede; cf. MARTIN LUTHER, *Sermon for Pentecost Monday*, 33-34.

[19] Cf. L.F. LADARIA, *Antropologia teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011[2], 382 e 465.

[20] Cf. J. HEINZ, *Luther's doctrine of work and reward*, 49.

concetto (biblico) di "ricompensa" sia logicamente implicito pure il concetto (teologico) di "merito"»[21]. Nel *De servo arbitrio* affronta chiaramente la questione e, come Tommaso, afferma che non vi può essere un merito che precede la grazia[22]. Non riconosce però nemmeno all'uomo a cui è imputata la giustizia la possibilità di compiere atti meritori, tali da essere causa di un premio. Invece dice che il premio è la conseguenza naturale e necessaria delle opere buone, come la punizione di quelle cattive[23]. Conscio del fatto che nella Bibbia la nozione di ricompensa è ben presente, ne esamina vari passaggi per mostrare che essa non comporta quella di merito che i «papisti» le associano:

> Che cosa significano dunque queste parole che promettono il regno e minacciano l'inferno? Per quale ragione nel corso delle Scritture è ripetuta tante volte la parola «ricompensa»? «L'opera vostra avrà la sua mercede» [2 Cr 15,7]. […] Rispondiamo: attraverso tutte queste citazioni non si prova altro che la conseguenza della ricompensa, non già la dignità del merito. Ciò vuol dire che quanti fanno il bene, non lo fanno con un sentimento servile e mercenario per ottenere la vita eterna; al contrario, cercano la vita eterna, cioè sono sul cammino attraverso il quale raggiungeranno e troveranno la vita eterna[24].

Quindi la ricompensa non è qualcosa da ricercare di proposito (atteggiamento giudicato da mercenari, indegno dei figli), ma essa viene da sé; infatti può essere intesa non solo come una retribuzione per un lavoro eseguito, ma anche come una semplice conseguenza che segue una determinata azione. Le buone azioni sono come i passi che si compiono in un determinato cammino, al termine della quale c'è la dimora eterna. Uno che fa i passi nella giusta direzione (che cioè

---

[21] O.H. PESCH, *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, tit. orig: *Frei sein aus Gnade. Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983, 498.

[22] Cf. MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio (1525)*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, tr. e note di M. Sbrozi, Claudiana, Torino 1993, 694 (p. 241-242): «Per farla breve: nel caso del merito e della ricompensa si tratta di valutare sia la dignità dell'opera compiuta sia le sue conseguenze. Se consideriamo la dignità, non c'è né merito né ricompensa. Se infatti in libero arbitrio non può volere niente di buono da solo, ma vuole il bene unicamente attraverso la grazia (parliamo infatti del libero arbitrio staccato dalla grazia e ricerchiamo la forza propria di entrambi), chi non vede che la buona volontà, il merito e il premio appartengono soltanto alla grazia?».

[23] Cf. Ivi, (p. 242): «Se consideri invece la conseguenza, non c'è nulla – sia di bene sia di male – che non abbia la propria ricompensa. L'errore proviene allora dal fatto che riversiamo sul problema dei meriti e dei premi idee inutili e questioni che riguardano la dignità dell'azione, la quale non esiste, mentre si deve discutere soltanto delle sue conseguenze. L'inferno e il giudizio di Dio attendono infatti gli empi come una conseguenza necessaria […]. Allo stesso modo il regno di Dio attende i giusti, anche se non lo cercano e non vi pensano, poiché è stato preparato loro dal Padre non solo prima che esistessero, ma addirittura fin dalla fondazione del mondo».

[24] *Ivi*, 695 (p. 243).

compie certe opere) si ritrova inevitabilmente a raggiungere la meta, senza che questa gli sia in qualche modo dovuta. Ma se il premio è solo una conseguenza necessaria di azioni compiute come espressione di fede sincera e coerente, perché la Scrittura ne parla in termini di ricompensa-retribuzione, e perché lo fa con tanta insistenza? Perché il premio ha la capacità di incoraggiare e di stimolare all'azione:

> Nelle Scritture è inoltre annunciato quanto accadrà e conseguirà a una vita buona o cattiva, affinché gli uomini siano informati, scossi, stimolati e spaventati […] Così attraverso queste promesse e minacce veniamo ammoniti e avvertiti circa le conseguenze del peccato e di questa nostra impotenza rivelataci dalla legge […] così le parole della ricompensa, mentre ci indicano ciò che sarà, ci esortano e ci minacciano affinché i giusti siano destati, consolati e incoraggiati ad andare avanti, a perseverare e a vincere, facendo il bene e sopportando il male, senza cadere sfiniti o sconfitti[25].

Non passa inosservato quanto sia problematico il tentativo di armonizzare la totale assenza di merito nella risposta umana all'azione divina e l'idea che a essa è comunque riservata una ricompensa. Se infatti le opere sono conseguenza della giustificazione e il premio la conseguenza necessaria delle opere, perché mai ci sarebbe il bisogno di informare, stimolare, ammonire e incoraggiare a compierle? Inoltre, questo ruolo parenetico, che comunque si riconosce alla Parola di Dio, a quale elemento antropologico si appoggia per essere efficace? Se è vero che la dimora è la naturale meta dei passi che vi conducono e non il loro premio, è pur vero che se i passi non sono eseguiti la meta non viene raggiunta. Se la giustificazione per fede è la causa prima dell'agire cristiano, mentre la capacità di attrazione esercitata dalla bellezza della destinazione è la causa finale, in cosa consiste tale capacità attrattiva e su quale struttura umana fa leva? Per Erasmo essa presuppone la libertà dell'uomo, senza la quale non avrebbe senso, come pure non lo avrebbero i comandamenti[26]; è questa libertà che fonda la

[25] *Ivi.*

[26] Così si esprimeva Erasmo sull'assurdità dei precetti e delle esortazioni bibliche se non ci fosse il libero arbitrio: «Come siamo noi obbligati a comparire davanti al giudice supremo se tutto si compie in noi per pura necessità e non seguendo il nostro libero arbitrio? E c'è ancora un'altra considerazione da fare.

A che cosa tendono dunque tutti questi avvertimenti, questi precetti, queste minacce, queste esortazioni, queste innumerevoli domande se noi non facciamo nulla e se Dio, conformemente alla sua volontà immutevole, opera tutto in noi, il volere e il fare? Dio ci ordina di pregare continuamente, di vegliare, di combattere, di non perdere di vista la ricompensa della vita eterna» (ERASMO DA Rotterdam,

responsabilità umana della sua risposta all'azione di Dio. Per Lutero, che nega all'uomo il libero arbitrio, si tratta invece della volontà di agire[27].

Non ci interessa qui affrontare un discorso sistematico sulla libertà umana, ma solo rilevare che il riformatore di Wittenberg, nonostante il suo totale rifiuto della nozione di merito, accetta però quella di ricompensa, riconoscendo a questa un valore parenetico, di stimolo a una risposta umana che mette in causa la volontà. Considerata da un punto di vista pastorale, la sua istanza non si allontana sostanzialmente da quella cattolica, perché riconosce che parlare ai credenti delle ricompense celesti o delle punizioni infernali ha un valore di incentivo, di ammonimento, di incoraggiamento alla perseveranza. D'altra parte è molto più problematico per lui insistere sull'argomento, poiché è più difficile comprenderne l'armonizzazione con il rifiuto dell'idea di merito.

Allo stesso modo, egli non accorda molto spazio al tema dei gradi di beatitudine; ciò nonostante in un commento a 1 Cor 15,37-42 accoglie l'interpretazione tradizionale sulle diversità tra i beati. Per prima cosa, chiarisce che Paolo usa l'immagine della varietà di semi per significare che alla risurrezione il corpo avrà una nuova forma, più bella e gloriosa di quella attuale. Poi, commentando le differenze tra le carni dei vari animali, afferma che innanzitutto ogni corpo avrà la sua specifica e peculiare chiarezza e ciascuno la propria gloria. Ci sarà un solo tipo di uomo, tuttavia le differenze saranno varie e saranno dovute a come uno ha vissuto in terra, cioè alle opere che ha compiuto[28]. Infine, esaminando il terzo aspetto del paragone paolino, sulla diversità di splendore degli astri, osserva che tra di essi uno è più bello e brillante dell'altro, tuttavia tutti hanno la stessa natura; in modo simile ci sono diversità tra le creature nella vita terrestre e pure in quella celeste:

> Similmente nella vita che verrà ci saranno varie differenze riguardanti la brillantezza e la gloria. Tuttavia tutti saranno di una stessa essenza celeste come di un corpo e come membra di Cristo. Così ci sono molte e varie membra in un corpo naturale,

---

Saggio o discussione sul libero arbitrio, VIII, 53. Testo in: Erasmo – Lutero, *Libero arbitrio. Servo arbitrio* (passi scelti), a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 2004[3], 104).

[27] Cf. O.H. PESCH, *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007; tit. orig: *Hinführung zu Luther*, Matthias Grünewald – Verlag, Ostfildern-Ruit 2004, 221-222.

[28] Cf. *WA*, 36, (*Das 15. Kapitel der Ersten Epistel S. Pauli an die Corinther*, 1534), 652.

> ciascuno portando il proprio nome e compiendo le sue funzioni e uffici, nondimeno tutti partecipano della stessa essenza e natura dello stesso corpo [29].

C'è quindi una associazione concettuale tra la similitudine derivata dalla diversità del sole e delle stelle con quella evocata dalle diverse membra del corpo di Cristo, di cui parla Paolo nella stessa lettera, estendendo quest'ultima alla realtà del cielo: come qui ci si sono diversità tra i membri, i loro carismi e le loro funzioni, così sarà nella vita futura. Continuando poi sullo stesso argomento, Lutero si riallaccia tematicamente alla tradizionale idea delle corone di gloria degli apostoli, martiri, vergini e dottori, ma senza nominarle esplicitamente:

> Ci saranno molte differenze o gradi di chiarezza, così ad esempio Pietro e Paolo avranno quella degli apostoli, una persona avrà quella dei martiri, un'altra quella dei vescovi o dei predicatori, ciascuno secondo il lavoro che avrà compiuto[30].

Da notare che negli esempi di varietà di carismi e di onore da lui scelti non figurano i vergini, mentre compaiono i predicatori.

Ci sono vari percorsi di santificazione, che approdano a un'altrettanta varietà di risultati; le differenze si armonizzano però con una uguaglianza di gioia tra i beati:

> Tuttavia riguardo alla persona essi sono uguali e hanno la stessa essenza, e tutti avranno uguale gioia e beatitudine in Dio; nello stesso modo le stelle ardono e brillano in cielo, nonostante una emette più e un'altra meno chiarezza o luce[31].

Il dottore di Wittenberg conclude dicendo che, per quanto riguarda le similitudini usate da Paolo sulla risurrezione dei corpi, questo può bastare. Sostanzialmente, non si rivelano particolari scostamenti dalla dottrina patristica tradizionale nel delineare la diversità di gloria dei beati in cielo. Essa è richiamata in modo sobrio, senza le ulteriori distinzioni elaborate dalla teologia scolastica. Se una sottolineatura va fatta, questa interessa la concezione della Chiesa Corpo di

---

[29] (Tr. nostra); *Ivi*, 653: «Des gleichen sol auch inn leben mancherlen untersheid sein der klarheit odder herrligkeit und doch alzumal inn einerlen himlischem wesen als ein leib und gelieder Christi, Wie denn auch inn einem naturlichen leib viel und mancherlen gelieder sind, deren iglichs seinen eigen namen und brauch odder ampt hat und doch gleichwol alle einerlen wesen und natur des einigen leibs haben».

[30] (Tr. nostra); *Ivi*: «Und sol dennoch also zu gehen, das wir unterwandre mancherlei unterscheid oder Klarheit haben erden, Als Petrus und Paulus seines Apostels, dieser eines Meuterers, der ander eines fromen Bischofs oder Predigers Klarheit haben wird, ein iglicher nach seinem werk, das er getan hat».

[31] (Tr. nostra); *Ivi*: «Also das alles sein unterschiedlich und doch nach der person gleich und einerlen wesen, und alle gleiche freude und seligkeit haben werden inn Gott, Eben wie die stern allzumal am himel leuchten und helle sind, ob wol einer mehr, denn ander weniger klarheit odder liecht von sich gibt».

Cristo come realtà che continua anche in cielo, seppur trasformata e glorificata, con una ricchezza dovuta alla differenziazione carismatica dei suoi membri.

Lutero riconosce pure che tale diversità nella vita eterna è in relazione con le opere e gli uffici svolti in terra, ma esclude che vi sia una relazione di merito tra un elemento e l'altro, ammettendone soltanto una di consequenzialità: alle buone opere corrispondono naturalmente le relative ricompense, sia in vita che oltre. Questa prospettiva, dal punto di vista logico, dimostra però la sua criticità. Infatti se gli uomini giustificati (o dichiarati giusti, secondo la teologia protestante), sono salvati in modo strettamente passivo, cioè non possono liberamente cooperare alla loro salvezza e acquisire merito, che senso ha ancora parlare di ricompense diverse accordate alle loro opere? Se sono salvati per sola grazia attraverso la sola fede (esulando dal discorso di quelli condannati per mancanza di vera fede), come si spiega che non compiono tutti lo stesso ammontare di azioni buone, e non ricevono quindi gli stessi premi? Forse che anche la fede, quella autentica, ha dei gradi? Se per i cristiani è comunque importante, e a volte necessario, l'incoraggiamento a compiere buone azioni, nel caso questo per qualche ragione venga a mancare, il bene che potranno realizzare sarà forse inferiore, e con esso la relativa ricompensa eterna? La difficoltà, per Lutero, è conciliare due elementi non omogenei o discordi, ma per lui ugualmente importanti: il rigetto della nozione di merito e le affermazioni bibliche sulla ricompensa celeste in base alle opere. Il suo tentativo di conciliazione risulta però, a nostro avviso, poco convincente, come anche qualche autore riformato cercherà di provare. La maggior parte invece lo seguirà sulla stessa strada.

Vista con una prospettiva più ampia, la questione che si pone, da allora fino a oggi, è quella del ruolo della volontà nell'accoglienza della grazia, ovvero della libertà e dell'impegno personale nel processo della giustificazione-santificazione. Infatti, le confessioni luterane concordano nell'idea che siamo sì mossi dalla grazia, ma non come un blocco di roccia, per cui la partecipazione umana va in qualche modo spiegata[32].

[32] Tale questione rimane tutt'oggi aperta e se ne trova eco anche nella *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione* al § 21, dove da una parte si dice che i luterani «non negano che l'uomo possa rifiutare l'azione della grazia come pure non negano la sua personale e piena partecipazione nella fede,

3.1.1.2 Melantone: parziale apertura al merito

Melantone ha una posizione che tenta di non estremizzare i contrasti con la teologia di Roma, suggerendo che vi sono tre cause che concorrono nella conversione: lo Spirito Santo, la Parola di Dio e la volontà umana, elevando così quest'ultima ad un livello di maggior importanza di quanto riconosciutogli da Lutero[33].

Nell'*Apologia della confessione di Augusta*[34], egli attesta che deve essere chiaramente riconosciuta la distinzione tra la Legge e le promesse. Aggiunge poi che le buone opere devono essere necessariamente compiute perché comandate da Dio, poiché attraverso di esse si esercita la fede, si rende testimonianza e ci si mostra riconoscenti al Signore. Perciò sono, per mezzo della fede, opere sante e divine, veri sacrifici accetti a Dio, attraverso cui egli santifica i cuori e Cristo manifesta la sua vittoria sul demonio[35]. Quindi mette in guardia contro chi vuole screditare l'importanza di azioni quali la confessione della dottrina, le opere di carità e la mortificazione della carne, perché ciò significa anche denigrare il regno visibile di Cristo sugli uomini[36]. Infine continua dicendo:

---

mentre dall'altra essi insistono sull'idea che l'uomo è incapace di cooperare alla propria salvezza, poiché, in quanto peccatore, egli si oppone attivamente a Dio e alla sua azione salvifica, per cui può solo ricevere la giustificazione mere passive» (PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana mondiale, 31 ottobre 1999,* Paoline, Milano 1999, 21). Su tale problematica la teologia luterana conta una certa varietà di posizioni che spesso non è riconosciuta, con alcuni autori scandinavi ed altri nord-americani disposti a riconoscere un ruolo della volontà nel processo di giustificazione, sia pur non meritorio. Altri autori contemporanei però escludono totalmente tale ruolo, tanto da non risultare chiaro se per loro l'accoglienza del Vangelo giochi un ruolo nella giustificazione; cf. M. ROOT, *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification. A Lutheran Systematic Theological Perspective*, in D.E. AUNE (a cura), *Rereading Paul Together. Protestant and Catholic Perspectives on Justification*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2006, 60-76, qui 74-75.

[33] Cf. *Ivi*, 75.

[34] P. MELANCHTON, *Apologia confessionis* (ex editione principe Wittembergensi a. 1531), in ID, *Opera quae supersunt omnia*, (Corpus reformatorum vol. XXVII) ed. C. Gottlieb Bretschneider, Johnson reprint - Minerva, New York - London - Frankfurt am Main 1963, 419-646. Scritta da Filippo Melantone nel 1530 come risposta alla confutazione pontificia della *Confessione di Augusta*, fu pubblicata per la prima volta nel 1531 e in seguito inclusa nel *Liber Concordie* (nel 1580 nell'edizione tedesca e nel 1584 in quella latina), di cui costituisce il documento più lungo. Contiene l'esposizione più dettagliata della dottrina luterana in opposizione a quella romana.

[35] Cf. *Ivi*, 447-458.

[36] Cf. *Ivi*, 478.

> Aggiungiamo una parola riguardo alle opere e alle ricompense. Insegniamo che alcune ricompense sono state offerte e promesse alle opere dei fedeli. Insegniamo che le buone opere non sono meritorie per il perdono dei peccati, la grazia o la giustificazione – perché otteniamo questi solo tramite la fede – ma per altre ricompense corporali e spirituali in questa vita e in quella che verrà, come dice Paolo: «Ciascuno riceverà la sua mercede secondo il proprio lavoro». Pertanto saranno date diverse ricompense per diverse prestazioni.[37]

Melantone è quindi meno categorico di Lutero nel rifiutare la nozione di merito e nell'escludere la cooperazione umana all'azione divina. Certo resta fedele al presupposto fondamentale che vede solo la fede come atteggiamento umano che apre alla salvezza, però riconosce comunque un valore meritorio che potremmo definire secondario, in quanto ammette che le opere non meritano la salvezza ma delle «ricompense corporali e spirituali». Questa ammissione ovviamente contrasta con lo sforzo di Lutero di mostrare che non esiste un nesso di causalità tra azioni buone e il premio loro assegnato.

Alcuni autori evangelicali contemporanei, che mettono in rilievo l'importanza delle opere in vista della ricompensa finale, si rifanno a Melantone nel riconoscere una qualche forma di merito dopo la giustificazione per fede. Essi lo fanno con formulazioni secondo cui saremo ricompensati «per» le nostre opere o «sulla base» delle nostre opere, contrariamente a coloro che, mantenendo la stretta ortodossia protestante, parlano solo di ricompense «secondo» le opere:

> Tuttavia le opere fatte dopo aver ricevuto il dono gratuito della vita eterna sono speciali per Dio. […] Queste opere sono cercate da Dio e lo onorano. Noi dovremmo sforzarci di piacergli, e per queste opere saremo ricompensati. Anche se evitiamo di pensare che qualcosa che facciamo ha un merito, Cristo non esitò a promettere che coloro che compirono atti di sacrificio saranno «ripagati» (Lc 14,14).
>
> Melantone, confidente di Lutero e lui stesso teologo, fece un'importante distinzione tra le opere anteriori alla salvezza, le quali non hanno merito, e quelle successive alla conversione, che chiama meritorie. […]
>
> Ovviamente, le opere che compiamo dopo la nostra conversione non hanno merito in e per se stesse; hanno merito solo in quanto siamo uniti a Cristo[38].

[37] (Tr. nostra); *Ivi*, 479: «Atque hic addimus etiam de premijs, et de merito. Docemus operibus fidelium proposita, et promissa esse premia. Docemus bona opera meritoria esse, non remissionis peccatorum, gratiae, aut iustificationis. Haec enim tantum fide consequimur, sed aliorum premiorum corporalium et spiritualium, in hac vita, et post hanc vitam, quia Paulus inquit. Vnusquisque recipiet mercedem iuxta suum laborem. Erunt igitur dissimilia premia, propter dissimiles labores».

[38] E.W. LUTZER, *Your Eternal Reward. Triumph and Tears at the Judgment Seat of Christ*, Moody, Chicago 1998, 13-14.

Con queste affermazioni di E. Lutzer è chiaro che non solo nei contenuti, ma anche nel linguaggio c'è grande vicinanza con la teologia cattolica[39].

3.1.1.3 Calvino: santificazione e ricompense secondo le opere

A una ventina d'anni di distanza da Lutero, Giovanni Calvino ha la possibilità di riflettere in modo ordinato sulle tesi della riforma protestante, esprimendosi con maggiore chiarezza logica e sistematica, seppur non brillando per profondità intuitiva[40]. Nella sua opera più completa, l'*Istituzione della religione cristiana*[41], affronta anche le tematiche escatologiche, a partire dalla prospettiva che più gli sta a cuore: mostrare l'armonia delle dottrine esposte con la Scrittura, permettendo così una migliore comprensione del testo sacro[42].

Molte delle sue speculazioni sono ovviamente in continuità con i grandi temi sviluppati da Lutero e dagli altri riformatori della prima generazione, tuttavia non manca il suo apporto peculiare. Egli fa sua la tesi della giustificazione per sola fede, ma le associa quella complementare sulla santificazione, a cui dà una grande importanza[43]. A differenza di Lutero, che concepisce l'uomo a cui è imputata la giustizia *simul iustus et peccator*, egli non insiste su questo aspetto[44], ma definisce la santificazione quale il fine della giustificazione, assimilandola ad una forma di deificazione[45], avente come scopo di avvicinarci e conformarci a Dio,

---

[39] Erwin W. Lutzer è un teologo evangelico autore di vari libri, molto noto per la sua partecipazione alla trasmissione radio: «Running to Win». Dal 1980 al 2015 è stato il principale pastore della *Moody Church* a Chicago.

[40] G. TOURN, *Introduzione*, in GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, vol. 1, UTET, Torino 2009², 7-56, qui 23.

[41] Cf. GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., UTET, Torino 2009² (in seguito indicato con: CALVINO, *Istituzione*).

[42] Cf. *Ivi*, 52.

[43] Cf. T.H.L. PARKER, *Calvin. An Introduction to His Thought*, Westminster John Knox Press, Luisville (Kentucky) 1995, 102-104. Calvino tratta prima della santificazione, nel capitolo III dell'*Istituzione*, e poi della giustificazione nel capitolo XI.

[44] La giustificazione per fede non ha mai ricevuto nella tradizione Riformata la stessa importanza che riveste nel Luteranesimo, proprio per la sottolineatura del tema della santificazione; è pure significativo che Calvino non ha mai usato la formula *simul iustus et peccator*; cf. C. RAITH II, *Aquinas and Calvin on Romans. God's Justification and Our Participation*, Oxford University Press, Oxford 2014, 135-136.

[45] Cf. *Ivi*, III, 25, 9; C. MOSSER, *The Greatest Possible Blessing. Calvin and Deification*, «Scottish Journal of Theology» 55 (2002), 36-57, qui 41; T.J. BILLINGS, *United to God Through Christ. Assessing Calvin on the Question of Deification*, «Harvard Theological Review» 98 (3/2005), 315-334.

attraverso l'inabitazione dello Spirito Santo[46]. Su questa parte si avvicina quindi maggiormente alla teologia cattolica, offrendo una visione complementare a quella Luterana, con sottolineature diverse riguardo anche al tema della rilevanza delle opere:

> Ne consegue che Cristo non giustifica nessuno senza contemporaneamente santificarlo. […] non siamo giustificati senza le opere, benché non sia per mezzo loro, in quanto il partecipare a Cristo, in cui consiste la nostra giustizia, implica la nostra santificazione[47].

L'uomo è quindi trasformato dallo Spirito Santo e reso capace di compiere il bene, benché mai in modo perfetto. In questo processo vi è pure una gradualità, secondo cui la vita cristiana è un continuo progresso nella santità, in cui Dio distribuisce i suoi doni ai fedeli in misura diversa. Tale gradualità del cammino dei fedeli comporta una relativa continuità al momento della risurrezione finale per la vita eterna: la gloria presente si rapporta a quella futura in una relazione di inizio e compimento[48]; perciò, come vi sono diversità in terra ve ne saranno anche tra i beati. Queste però, in contrasto con la tradizione precedente, non vengono fondate sul testo di 1 Cor 15,39-42: per l'autore le differenze tra le varie carni e tra le stelle non sono in relazione con la diversità di beatitudine dei santi in cielo, ma indicano solo la trasformazione dei corpi dalla condizione di corruttibilità a quella di incorruttibilità che si realizzerà con la risurrezione. Ciononostante, egli non intende negare la sostanza della dottrina tradizionale:

> Quel che la Scrittura insegna deve essere evidente fra noi senza contraddizioni: come Dio, nel distribuire i suoi doni nel mondo, ai credenti, in misura diversa, fa risplendere i suoi raggi su di loro in misura disuguale, parimenti in cielo, dove coronerà gli stessi doni, la misura di gloria non sarà uguale; quel che san Paolo dice di se stesso non appartiene indistintamente a tutti: «Voi siete la mia gloria e la mia corona nel giorno di Cristo» (1 Ts 2,19). Così quel che il Signor Gesù dice ai suoi apostoli: «Sarete seduti su dodici troni per giudicare le dodici tribù di Israele»

---

[46] Cf. CALVINO, *Istituzione*, III, 14, 9: «Noi confessiamo, quando Dio ci riconcilia a sé per mezzo della giustizia di Gesù Cristo e ci considera giusti avendoci gratuitamente rimesso i nostri peccati, che a questo atto di Misericordia è connesso un altro beneficio: per mezzo del suo Spirito Santo egli abita in noi, e per virtù di esso le concupiscenze della nostra carne sono quotidianamente mortificate; in tal modo siamo santificati, cioè consacrati a Dio in vera purezza di vita, poiché i nostri cuori sono plasmati nell'obbedienza della Legge, affinché il nostro volere principale sia di servire alla sua volontà e proclamare la sua gloria in ogni modo. Tuttavia, mentre guidati dallo Spirito Santo camminiamo nella via del Signore, sussistono, in noi, delle imperfezioni che ci impediscono di inorgoglirci».

[47] *Ivi*, III, 16, 1.

[48] K. YEATON, *Aspects of Calvin's Eschatology*, parte 1 e 2, «Churchman» 100 (1986), 114-128; 198-209, qui 202.

(Mt 19,28). San Paolo, dunque, sapendo che Dio glorifica in cielo i suoi santi, secondo che li ha arricchiti in terra con i suoi doni spirituali, non dubita di dover ricevere una corona speciale secondo le sue fatiche[49].

Per la sua dottrina della doppia predestinazione, per Calvino non pone alcun problema la diversità di doni e di ricompense, in quanto per lui l'agire di Dio, seppur misterioso, è sovrano e libero di operare secondo la sua volontà tutte le ineguaglianze tra gli uomini, le quali raggiungono la loro massima ampiezza nella distanza che separa i salvati dai condannati. Infatti, nel testo appena visto, non si parla di merito degli uomini, ma di un'azione causata e portata a compimento da Dio stesso, il quale completa in cielo nella diversità di gloria quella varietà tra gli uomini che già ha predisposto in terra; tutto è opera sua. L'accento non è sulle opere, e quindi sull'aspetto umano delle differenze tra i salvati, ma sui doni spirituali elargiti secondo il volere divino. D'altra parte però, vi si riconosce che la gloriosa coronazione conseguita in cielo corrisponde alle fatiche umane sostenute (come per Paolo), senza tuttavia che vi sia un rapporto di causalità tra le une e le altre. Poi segue una spiegazione scritturistica:

> Infatti, considerando attentamente la Scrittura, scopriremo che non solo essa promette vita eterna ai credenti, ma anche qualche ricompensa particolare. A ciò tende questa affermazione di san Paolo: Dio renda a Onesiforo in quel giorno i benefici che egli aveva ricevuti da lui (2 Tm 1,18).
>
> Questo è confermato anche dalla promessa di Gesù Cristo: i discepoli riceveranno nella vita eterna cento volte di più di quanto hanno lasciato (Mt 19,29).
>
> Insomma, come il Signore Gesù, con la varietà dei doni che largisce ai suoi, dà inizio alla gloria del suo corpo quaggiù ampliandola per gradi, così la completerà in cielo[50].

Oltre alla vita eterna vi sono quindi delle ricompense particolari che Dio accorda a certe persone e non a altre, come confermato dalla promessa del cento per uno fatta da Gesù agli apostoli. Interessante la conclusione secondo cui la gloria della comunità ecclesiale terrena (*del suo corpo*) è dinamica e cresce per gradi, attraverso i doni di Dio, e trova la sua pienezza in cielo, dove vi sarà ancora un corpo con la varietà delle sue membra e dei relativi doni, ma portato alla perfezione. Vi è presente il carattere di progressione graduale del cammino, al cui termine sta il Regno definitivo. Inoltre è sottolineato l'aspetto sociale della

[49] CALVINO, *Istituzione*, III, 25, 10.
[50] *Ivi*.

santificazione, che non riguarda solo il singolo ma tutta la comunità dei fedeli che interagiscono tra di loro per l'edificazione comune. I doni ricevuti non sono per un'ascesa personale verso la perfezione spirituale, di tipo intellettuale o morale, ma per l'avanzamento di tutta la società e l'arricchimento reciproco dei suoi membri attraverso l'amore reciproco. Questo aspetto sociale è stato bene evidenziato in un sermone dove il riformatore di Ginevra interpreta la parabola dei talenti e quella delle mine[51], mentre la tradizione patristica e scolastica ne aveva evidenziato soprattutto il riferimento alla salvezza individuale, in cui «la *charitas* tende quindi a configurarsi come qualità morale, in ordine al perfezionamento del singolo. Per Calvino invece il centro di riferimento non è la salvezza – e il perfezionamento – del singolo ma l'economia globale del *regnum Christi*»[52].

Egli però ritiene che occorra molta sobrietà nel parlare della vita futura, attenendosi a quanto chiaramente attestato dalla Scrittura, altrimenti l'indiscrezione può spingere a ricercare particolari superflui e inutili, che procurano più danno che beneficio. In tal senso, considera ridicole certe investigazioni alimentate sia dal gusto della teologia scolastica per l'indagine particolareggiata dei misteri divini che dalla curiosità dei fedeli:

> Molti spiriti vacui, ghiotti di problematiche inconsistenti, si preoccupano di sapere quale distanza ci sarà fra i profeti e gli apostoli, e di nuovo fra gli apostoli ed i martiri; di quanti gradi le vergini precederanno gli sposati; in breve non lasciano nessun angolino di cielo inesplorato dalle loro dispute[53].

Queste e altre domande sulla vita futura non solo non portano a delle conoscenze condivise da tutti, ma neppure aiutano a raggiungere quella realtà di beatitudine che la Scrittura promette[54].

Calvino riconosce l'ampio spazio che la Parola riserva al tema della ricompensa delle opere, ma contemporaneamente dedica un intero capitolo

---

[51] Cf. M. MIEGGE, *I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi dalla Chiesa antica a Calvino*, Argalìa, Urbino 1969.

[52] *Ivi*, 123. Calvino, pur avendo subito una certa influenza dell'anabattismo, ne aveva respinto le conclusioni estreme di contestazione dell'ordine civile in nome di un'utopia millenarista, fondata sul «regno dei santi», in base al codice del sermone sulla Montagna. Egli a Ginevra aveva invece cercato di realizzare una società i cui principi normativi si rifacevano alla legge mosaica e al decalogo, con nuove forme di disciplina collettiva e di controllo sociale; cf. *Ivi*, 128-130.

[53] CALVINO, *Istituzione*, III, 25, 11.

[54] Cf. *Ivi*: «Pochi nel mondo si preoccupano infatti della strada da seguire, ma molti vogliono sapere quel che avviene in paradiso».

dell'Istituzione per dimostrare quanto sia sbagliato dedurre che siamo giustificati dalle opere per il fatto che Dio promette loro un premio[55]; lo fa però in un modo che rispetta la sua positiva immagine dell'uomo giustificato e santificato. Ne risulta una concezione che si discosta da quella cattolica più in termini di definizioni formali che in quelli delle loro conseguenze pratiche ed esistenziali[56], perché mantiene l'idea che è solo la fede che giustifica, senza tuttavia negare la bontà-santità (immeritata) sia dell'uomo che delle sue azioni, in seguito alla giustificazione[57] (nonostante tale santità non sia completa, ma perennemente macchiata dalla commistione con il peccato[58] – argomento questo che, per il riformatore di Ginevra, precluderebbe qualsiasi possibilità di merito). Tutto infatti viene dalla predestinazione divina, all'interno della quale Dio «remunera le opere dei credenti con quei medesimi benefici, che già aveva loro promesso prima che avessero pensato di fare qualcosa»[59]. Il rapporto opere-ricompense è quindi puramente sequenziale e non causale, e la vita eterna, ottenuta solo grazie ai meriti di Cristo[60], è di conseguenza un dono di Dio e non un qualcosa di dovuto all'uomo. Affermare il contrario significa alimentare l'orgoglio umano a discapito della gloria dovuta a Dio. Nessuna collaborazione, nessuna sinergia è possibile, ed è questo il punto che in definitiva, nonostante le similarità, divide radicalmente la posizione riformata da quella cattolica[61]. L'uomo, non godendo della facoltà del

[55] *Ivi*, III, 18.

[56] Tante espressioni sono molto prossime alla teologica cattolica, se le si considera a partire dagli effetti della giustificazione-santificazione e dalle conseguenze pratiche che ne derivano. Se ne distanziano invece nel momento in cui si cerca di definire con precisione il confine tra l'agire divino e quello umano e i rapporti di causalità. Si veda, a titolo di esempio, questo passaggio: «Infatti non pensiamo minimamente ad una fede priva di ogni buona opera o ad una giustificazione che possa sussistere senza di loro; ma il punto della questione è questo: pur riconoscendo che la fede e le buone opere sono necessariamente congiunte, tuttavia situiamo la giustizia nella fede, e non nelle opere» (*Ivi*, III, 16, 1).

[57] Cf. *Ivi*, III, 17, 9: «Non è affatto assurdo dire che l'uomo è giustificato per fede e che non solo diviene giusto nella sua persona, ma che pure le sue opere sono considerate giuste senza averlo meritato». Cf. anche *Ivi*, III, 17, 10.

[58] Cf. *Ivi*, III, 17, 10: «Come ci presentiamo giusti davanti a Dio, dopo essere stati fatti membra di Cristo, in quanto per mezzo della sua innocenza le nostre colpe sono nascoste, così le nostre opere sono considerate giuste, in quanto il peccato che è in loro, ricoperto dalla purezza di Cristo, non ci è imputato».

[59] *Ivi*, III, 18, 2.

[60] Cf. *Ivi*, III, 18, 3; cf. C. RAITH II, *Aquinas and Calvin on Romans*, 137-138.

[61] Cf. CALVINO, *Istituzione*, III, 15, 7: «Non contenti di questo sottraggono a Dio una parte del merito delle buone opere per trasferirlo all'uomo. Vedendo che le buone opere non hanno molta possibilità di esaltare l'uomo, anzi, in quanto si devono considerare frutti della grazia di Dio, non devono essere propriamente definite meriti, le fanno derivare dalla possibilità del libero arbitrio, cioè come l'olio da una pietra. È vero

libero arbitrio, non può collaborare con Dio nel processo della salvezza, mentre solo in quel caso avrebbe senso l'idea di merito[62]. La santificazione di cui tratta Calvino è quindi un cammino obbligato che porta dalla giustificazione alla glorificazione, in cui tutto dipende dal volere divino. In quel contesto parlare di ricompensa per le opere buone non può che avere un significato simbolico-onorifico e privo dell'idea di remunerazione per qualcosa che spetta veramente all'uomo, sia pure per la benevolenza di Dio:

> Parimenti non ci sarà alcun inconveniente nel ritenere che la santità di vita è la via, non già che ci apre la gloria celeste, ma per il cui mezzo Dio conduce i suoi eletti alla manifestazione di quella, visto che gli piace glorificare coloro che ha santificati. […] Nulla è più chiaro del fatto che la ricompensa è promessa alle buone opere, non per gonfiare di gloria il nostro cuore, ma per dar sollievo alla debolezza della nostra carne. Colui dunque che vuol dedurre in tal modo un qualche merito dalle opere, o farne un contrappeso, si allontana dalla meta che Dio propone[63].

La ricompensa ha dunque solo un valore consolatorio ed esortativo che non va peraltro enfatizzato, per non ottenere un effetto deleterio: c'è infatti il rischio che l'insistenza sul premio ingeneri l'idea del merito e porti così alla vana gloria e all'orgoglio, allontanando dalla meta verso cui dovrebbe invece attrarre. Tale funzione parenetica, anche se attestata dalla Scrittura, cela quindi una certa ambiguità (di cui ci occuperemo in seguito).

Calvino riconosce che «la ricompensa promessa dal Signore nella sua legge è data alle opere dei credenti»[64], e si chiede quale ne sia la ragione, individuando tre cause, riconducibili tutte alla misericordia del Signore che gli fa perdonare l'imperfezione delle nostre azioni, considerandole buone e degne, nonostante non lo siano[65]. Se si prescinde dalle cause addotte, il risultato non è comunque

---

che non negano che la causa principale derivi dalla grazia; ma non ammettono che sia escluso il libero arbitrio da cui procede, come dicono, ogni merito».

[62] Cf. *Ivi*, III, 24, 3: «Dobbiamo guardarci ora da due errori. Gli uni considerano l'uomo cooperante con Dio, in quanto egli ratificherebbe l'elezione di Dio accogliendola. […] Gli altri, indotti da non so quale ragione, fanno dipendere l'elezione dalla fede, come se non ci fosse certezza né sicurezza finché non si crede. […] Ma è falso dire che l'elezione comincia ad avere la sua efficacia quando riceviamo l'Evangelo, e che essa trae da lì la sua forza». Da questo testo traspare chiaramente la posizione di Calvino di radicale rifiuto della sinergia, sia come intesa da Roma che da Lutero; infatti egli interpreta anche l'aver fede, e quindi l'accogliere il Vangelo, come una collaborazione con Dio, che va a intaccare l'assoluta libertà e sovranità dell'elezione divina.

[63] *Ivi*, III, 18, 4.

[64] *Ivi*, III, 17, 3.

[65] Cf. *Ivi*: «Orbene tre sono le cause.

essenzialmente diverso da quanto concepito in ambito cattolico, infatti egli ammette che Dio rifiuta di guardare con rigore le opere e «le accetta come purissime e perciò le ricompensa con infiniti benefici sia nella vita presente sia nella vita futura, benché esse non l'abbiano meritato»[66]. Quindi le buone azioni non sono inutili, sono da compiere e aprono alla ricompensa divina, ossia a vantaggi di vario ordine sia in vita che oltre. Tuttavia il nodo di divisione principale sta, come per Lutero, nella nozione di merito che ad esse si applicherebbe in modo indebito e dannoso (in quanto diminuirebbe il merito da attribuire solo a Cristo). Nei confronti di questo concetto il riformatore di Ginevra manifesta la sua antipatia, nonostante ammetta il suo abbondante impiego nella tradizione, rimproverando a quest'ultima di aver fatto ricorso «senza ragione e senza scopo, a vocaboli estranei alla Scrittura, capaci di generare molto scandalo e poco frutto»[67]. Oltre al riprendere le argomentazioni del dottore di Wittenberg, egli mostra che l'idea di merito va contro la concezione della predestinazione, in quanto permette di attribuire qualche importanza alle opere in modo tale da oscurare l'elezione divina (la quale ha già stabilito ciò che ciascuno farà, prima ancora della sua nascita)[68]. Infatti la Scrittura concilia due aspetti apparentemente contrastanti, «che cioè tutti sono chiamati al pentimento ed alla fede per mezzo della predicazione esteriore, e che tuttavia lo spirito di pentimento e di fede non è dato a tutti»[69]. La risposta umana di accoglienza della fede non è dunque in alcun modo meritoria, ma è concessa ad alcuni e negata ad altri.

La prima è che il Signore, distogliendo il suo sguardo dalle opere dei suoi servitori, che meritano sempre più biasimo che lode, li accoglie e riceve nel suo Cristo e, per mezzo della sola fede, senza alcun aiuto delle opere, li riconcilia a sé.

La seconda è che, per sua benignità paterna e indulgente concede alle loro opere, senza considerare se ne sono degne o meno, l'onore di tenerle in una certa considerazione e stima.

La terza è che egli riceve queste opere con misericordia, senza tener conto dell'imperfezione insita in loro, che le infanga al punto che meriterebbero di essere annoverate fra i peccati anziché fra le virtù». Secondo Calvino la teologia cattolica ha riconosciuto solo la seconda di queste cause che rendono le opere accettabili a Dio, mentre ha taciuto sulle altre due, le più importanti; cf. *Ivi*.

[66] *Ivi*, III, 15, 4.

[67] *Ivi*, III, 15, 2.

[68] Cf. *Ivi*, III, 22, 5.

[69] CALVINO, *Istituzione*, III, 22, 10.

Nella concezione calvinista, le buone opere svolgono una funzione di consolazione e di conferma, perché attestano che chi le compie si trova nel rango degli eletti, tuttavia non sono la causa di alcuna ricompensa, nemmeno terrena:

> Infatti non posso accettare la distinzione fatta da alcuni dotti secondo la quale le buone opere sono meritorie delle grazie che Dio ci dà in questa vita, ma la salvezza eterna è la ricompensa della sola fede, visto che il Signore ci promette che la ricompensa delle nostre fatiche e la corona della nostra battaglia sono in cielo[70].

Viene rifiutata qui l'idea che mentre la fede ci giustificherebbe per la vita eterna, senza il concorso delle opere, queste sarebbero meritevoli invece per le grazie e i favori che Dio accorda in vita. Era questo un altro modo per risolvere l'aporia protestante del rifiuto del merito ma non della ricompensa per le opere. Invece viene ribadito che anche i progressi spirituali umani sono unicamente frutto di grazia, nonostante Dio si compiaccia di premiarli:

> Perciò tutto quel che è dato ai credenti per l'avanzamento della loro salvezza è pura bontà di Dio, come la beatitudine eterna. Ma, sia nelle grazie che ci largisce nel tempo presente, sia nella gloria futura, dice che tiene in qualche considerazione le nostre opere; per attestarci il suo amore infinito, gli piace non solo di onorare noi, in questo modo, ma anche i benefici che abbiamo ricevuto dalla sua mano[71].

Anche in questo testo, come in numerosi altri, l'autore si ispira ad Agostino, di cui ritiene di essere l'interprete più fedele, usando effettivamente delle espressioni molto vicine al dottore di Ippona; ma anche distanziandosi da esso proprio riguardo alla possibilità del merito, alla capacità di rinnovamento e non solo di perdono della grazia, e al valore positivo della volontà umana, che il riformatore vede invece sempre in opposizione a quella divina[72].

In sintesi, anche Calvino, come Lutero, sostanzialmente non si distanzia dalla prima parte della formulazione del concilio di Firenze sulle differenze di beatitudine dei beati, ma si oppone radicalmente alla seconda parte di essa, sul ricorso al merito per giustificare le diversità. Non può accettare tale idea perché essa contraddice sia al presupposto della giustificazione per sola fede, sia alla sua concezione della doppia predestinazione, con il conseguente rigetto di ogni

---

[70] Cf. *Ivi*, III, 15, 4.
[71] *Ivi*.
[72] Cf. L.D. SHARP, *The Doctrines of Grace in Calvin and Augustine*, «Evangelical Quarterly» 52 (1980), 84-96.

possibile sinergia tra Dio e l'uomo. In definitiva, critica la teologia scolastica che concepisce il perdono di Dio sempre legato a qualcosa che anche l'uomo deve fare, allontanandosi quindi da quella giustificazione per sola fede che è il cuore del messaggio cristiano.[73] Ciò non gli impedisce di ammettere che Dio si compiace delle nostre buone opere e le premia sia in vita che in cielo, precisando però che lo fa a partire dal suo sguardo misericordioso, che perdona il peccato che sempre accompagna le nostre azioni e non tiene conto delle loro imperfezioni.

Come Lutero, anche Calvino vuole armonizzare il dato scritturistico della ricompensa per le opere con i presupposti della riforma protestante, ma allo stesso tempo mostra quanto ciò sia problematico. Prova ne è il fatto che sebbene la maggioranza degli autori protestanti seguirono le orme dei due principali riformatori, non mancarono coloro che ne denunciarono l'incoerenza e rigettarono la dottrina della ricompensa differenziata e dei gradi di gloria. È questo filone che prendiamo ora in considerazione.

3.1.1.4 La negazione dei gradi di gloria

3.1.1.4.1 John Cameron: la giustificazione non ammette gradi

Il calvinista scozzese John Cameron (1579-1625)[74], professore di teologia nella principale accademia della chiesa riformata francese a Saumur[75], fu colui che mosse la più completa e articolata critica dell'idea dei gradi di gloria in cielo[76].

---

[73] Cf. A. GOUNELLE - F. VOUGA, *Dopo la morte…? I cristiani e l'aldilà*, Claudiana, Torino 1995, 36.

[74] Uomo di cultura enciclopedica, che parlava fluentemente il greco, ebbe un atteggiamento critico non solo verso la chiesa cattolica, ma anche verso quella riformata, tanto da venir accusato di voler cercare una via di mezzo, che favorisse un'unione tra cattolici e protestanti. In particolare prese alcune posizioni sull'universalismo ipotetico che furono giudicate troppo vicine alle tesi degli Arminiani e dovette quindi abbandonare la cattedra di Saumur; cf. R. WODROW, *Collections Upon the Lives of the Reformers and Most Eminent Ministers of the Church of Scotland*, II/*Mr. David Weems, Mr. John Cameron*, E. Krull, Glasgow 1845, 81-82.

[75] Cf. A. GOOTJES, *Scotland and Saumur. The intellectual legacy of John Cameron in Seventeenth-Century France*, in A.C. DENLINGER (a cura), *Reformed Orthodoxy in Scotland. Essays on Scottish Theology 1560-1775*, Bloomsbury T&T Clark, Edinburgh 2015, 175-190; ID, *L'héritage de John Cameron en France au XVII^e siècle. Les origines de la pensée de Claude Pajon (1626-1685)*, «Institut d'histoire de la Réformation - Bulletin annuel» 32 (2010-2011), 51-70.

[76] Cf. E. DISLEY, *Degrees of Glory*, 85-86.

Ciò è abbastanza singolare per un uomo che fu accusato di essere sostenitore delle tesi del riformatore olandese Giacomo Arminio[77], a loro volta condannate dal sinodo di Dordrecht (1618-1619) come troppo vicine alla chiesa di Roma[78].

Nelle sue *Praelectiones*, Cameron esaminò quindici argomenti tradizionali in favore delle differenze di ricompensa in cielo, confutandoli sulla base della Scrittura, e ne espose altri dodici per dimostrare che i beati invece godono tutti di identica gloria[79]. Ne diamo di seguito una breve sintesi.

Egli ritiene che i passi scritturistici che si riferiscono alle ricompense promesse nella vita eterna non intendono sostenere una diversità tra i beati, ma stabiliscono solo la netta divisione tra i salvati e i dannati. È il caso di Rm 2,6 ([Dio] renderà a ciascuno secondo le sue opere) e di testi simili, che non si riferiscono all'assemblea celeste dei santi, ma separano questi dagli empi[80]. Il passo

---

[77] Jacob Hermandszoon (ca.1560-1609), noto come Arminio, pastore e teologo olandese, assunse posizioni moderate sul tema della predestinazione, che contrastavano con le tesi di Calvino sulla completa corruzione della natura umana e sull'irresistibile effetto della sua grazia, capace di portare gli eletti alla salvezza senza il concorso della loro volontà. Per Arminio, Cristo morì per tutta l'umanità e non solo per gli eletti (come nel calvinismo), offrendo a tutti i mezzi di salvezza, ma la sua redenzione è efficace solo per chi crede. Dio, con la sua grazia preveniente, rende l'uomo capace di collaborare con la grazia per accogliere la sua salvezza. Nella sua preconoscenza delle azioni umane, nell'eleggere gli uomini chiama coloro che liberamente scelgono di rispondergli (come per Tommaso). La polemica di Arminio contro l'impostazione calvinista infiammò l'Olanda e divise il paese in due campi avversi. Anche in Gran Bretagna si sviluppò una forma di arminianesimo che ebbe una notevole influenza sulla teologia inglese alimentando sentimenti anti calvinisti e favorendo la teologia puritana. Pure il metodismo del secolo seguente, di John e Charles Wesley, aderì alla posizione arminiana mentre quello di George Whitefield rimase fedele alla rigida impostazione calvinista; cf. K.D. STANGLIN, *Arminianism*, in W.A. DYRNESS - V.-M. KÄRKKÄINEN (a cura), *Global Dictionary of Theology. A Resource for the Worldwide Church*, InterVarsity Press, Nottingham (England)-Downers Grove (Illinois) 2008, 61-63; FAIRCHILD M., *Calvinism and Arminianism. An Explanation and Comparison of Calvinism and Arminianism:*
christianity.about.com/od/denominations/a/calvinarminian.htm, 7 luglio 2014. Tuttora le posizioni arminiane sono molto diffuse nelle chiese evangeliche riformate sia in Italia come negli Usa; cf. B. ABASCIANO, *I fatti della salvezza. Dottrine bibliche della grazia*, ADI-Media, Roma, 2014.

[78] Non c'è unanimità tra gli studiosi riguardo alla esatta collocazione del pensiero di Cameron in rapporto con la ortodossia riformata dell'epoca, con autori che lo vedono come un contestatore della medesima e altri che lo collocano all'interno, entro i limiti di una teologia non ancora ben strutturata e che si trovava a dialogare tra una pluralità di posizioni legittime; cf. R.A. MULLER, *Divine Covenants, Absolute and Conditional. John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology*, «Mid-America Journal of Theology» 17(2006), 11-56.

[79] Cf. J. CAMERON, *Praelectionum in selectiora quaedam Novi Testamenti loca, Salmurii habitarum*, Cl. Girard & Dan. Lerpinière, Saumur 1628, 325-334 (online: Post Reformation Digital Library, www.prdl.org/author_view.php?a_id=189, 10 febbraio 2016).

[80] Cf. *Ivi*, 325.

tradizionalmente invocato di 1 Cor 15,41 non indica differenze in cielo paragonabili a quelle degli astri, ma solo la trasformazione dei nostri corpi al momento della risurrezione[81]. Similmente, in Gv 14,2 le molte dimore indicano semplicemente l'abbondanza e la vastità della vita eterna. Così la menzione in Ap 14,1-4, dei 144 mila vergini che seguono l'agnello dovunque vada, si applica indistintamente a tutti gli eletti, con l'esclusione dei condannati alla perdizione. Analogamente, il testo di 2 Cor 9,6 (chi semina scarsamente, scarsamente raccoglierà e chi semina con larghezza, con larghezza raccoglierà) distingue tra un premio abbondante in cielo contro uno vuoto all'inferno[82]. L'argomento poi che desume la varietà di premi di beatitudine dalla diversità delle pene infernali, non regge. Infatti è vero che queste ultime, chiaramente attestate dalla Scrittura, sono meritate, secondo la gravità dei peccati, ma ciò non vale per il paradiso, perché la ricompensa non è guadagnata dal merito dei giusti, ma è dono di grazia. Inoltre, le promesse delle ricompense non hanno effetto nell'incitare a compiere le buone opere o a evitare quelle malvagie, perché nemmeno l'insistenza sull'amore di Dio o la minaccia della perdizione eterna sono efficaci in tal senso. Molti testi biblici che vengono interpretati per provare una diversità di premio in paradiso, come la parabola dei terreni che fanno fruttificare il seme al trenta, sessanta o cento per uno, in realtà si riferiscono ai favori divini che Dio accorda in questa vita e non in quella futura. Così pure la promessa di Gesù agli apostoli, di sedere a giudicare le dodici tribù di Israele, si riferisce al tempo della Chiesa e non a quello futuro[83].

Cameron non accetta l'idea secondo cui Dio sarà tutto in tutti, ma ciascuno dei beati ne sarà colmato secondo la propria capacità (*ad modum recipientis*). Essi infatti sono tutti della stessa natura e sono riempiti quindi in eguale misura di gloria e beatitudine[84]. Ovviamente egli interpreta la parabola di Mt 20 degli operai della vigna in senso escatologico, per attestare che il premio finale sarà uguale per tutti, indipendentemente da quanto ciascuno avrà lavorato per il Signore[85]. Tuttavia non nega che in cielo vi sia un *ordo*, come per gli angeli, e per la stessa

[81] Cf. *Ivi*, 326.
[82] Cf. *Ivi*, 327.
[83] Cf. *Ivi*, 329.
[84] Cf. *Ivi*, 331.
[85] Cf. *Ivi*, 333.

Trinità, ma ritiene che ciò sia compatibile con la parità di ricompensa, di gloria e di beatitudine tra gli eletti. L'*ordo*, infatti, si riferisce alla distinzione tra gli esseri senza intaccare la loro uguaglianza e pari dignità[86]. È piuttosto un altro aspetto della teologia calvinista che non lo convince: nella sua sovrana libertà Dio chiamerebbe gli eletti, distribuendo loro le sue grazie secondo la sua volontà, per cui a grazie maggiori corrisponderebbero poi necessariamente gradi di gloria più elevati. Infatti, analizzando la parabola delle mine (Lc 19,11-27) nota che i vari servitori avevano ricevuto la stessa somma da far fruttificare, ricevendo poi il premio in base al loro utilizzo. La diversità tra di loro proveniva quindi dalla diversità dei loro doni personali, tuttavia è assurdo affermare che la differenza delle loro ricompense sia proporzionale ai loro doni, mentre dipende invece dall'uso che essi ne hanno fatto[87]. Inoltre nella versione di Matteo della parabola dei talenti, ogni servitore, in proporzione, viene ricompensato allo stesso modo, ossia ricevendo il doppio di quanto avuto inizialmente, mentre quello rimasto inoperoso è completamente condannato.

Per comprendere meglio la posizione di Cameron, va considerato che nella disputa tra cattolici e protestanti c'era anche chi aveva accusato i primi di negare la diversità di ricompense in cielo, proprio attraverso la concezione cattolica della giustificazione. Infatti, dicevano, se tutti i battezzati ricevono la grazia santificante in modo uguale e pieno, si dovrebbe concludere che un neonato morto dopo il battesimo ottiene la stessa gloria di un martire che ha duramente sofferto per la fede[88]. Questa critica ha la sua forza nell'evidenziare che certe persone (oltre ai bambini piccoli, i portatori di handicap mentali, ecc.) non sono in condizione di esercitare la loro libertà e quindi di meritare; ma per l'azione dello Spirito possono comunque essere immersi nella vita di grazia. Però che senso ha parlare per loro di gradi di gloria? Di fronte a una tale obiezione, si deve riconoscere la coerenza dell'impostazione calvinista che, escludendo qualsiasi merito personale, basa sia le grazie particolari che le relative ricompense unicamente sulla predestinazione

[86] Cf. *Ivi*, 330.
[87] Cf. *Ivi*, 328.
[88] Critica mossa da George Downame nella sua polemica contro Bellarmino; cf. E. DISLEY, *Degrees of Glory*, 86.

divina. L'immagine di Dio che ne risulta è però molto dispotica e aliena dalla comune concezione di giustizia, ed è in reazione ad essa che si spiega la negazione della diversità di beatitudine del riformatore scozzese. Cameron infatti, appoggiando le tesi di Arminio, sostiene che Dio ha inviato il suo Figlio per tutti, ma il suo amore universale è sottomesso alla condizione della fede in Gesù. La grazia è quindi universale, ma sta ad ogni uomo scegliere di convertirsi per ottenere la salvezza. Lo Spirito Santo agisce sull'intelletto umano per persuaderlo ad accogliere la verità, ma senza il bisogno di un suo intervento diretto sulla volontà: questa infatti segue l'intelletto. Si tratta allora di una modalità di tipo «etico», che lascia lo spazio per la libertà. Questa concezione del riformatore scozzese contrasta con l'idea professata dall'ortodossia calvinista di un'operazione immediata e necessaria dello Spirito esercitata anche sulla volontà, al momento stesso della rigenerazione, la quale precede la conversione e la fede[89]. Egli va perciò ad intaccare uno dei capisaldi della Riforma, ossia la concezione strettamente deterministica della predestinazione, in cui è esclusa ogni sinergia tra l'uomo e Dio. D'altra parte, però, rimane fedele ai pilastri centrali della salvezza per sola fede e del rigetto del merito, anche dopo la giustificazione[90]. Ammettendo uno spazio per la libertà umana, è chiaro che ha difficoltà ad accettare il determinismo riformato che associa la varietà dei doni di grazia, e dei relativi gradi di gloria, unicamente all'elezione divina. Tuttavia, non riconoscendo la via cattolica, che spiega le diversità in base ai meriti personali, gli è più congeniale la soluzione di negare che vi siano delle differenze tra i beati in cielo. In tal modo, perlomeno l'«ingiustizia» divina è limitata alla vita terrena, riservando invece la piena uguaglianza di gloria e di felicità a quella eterna.

La sua resterà comunque una posizione molto isolata all'interno del mondo protestante, in quanto la maggior parte dei teologi sarà concorde nel ritenere riduttiva l'interpretazione delle diversità di ricompense attestate da numerosi passi

[89] Per le distinzioni tematiche tra rigenerazione, giustificazione, conversione e santificazione proprie della teologia riformata, si veda: H. BAVINCK, *Reformed Dogmatics*, IV/*Holy Spirit, Church, and New Creation*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2008, 75-81.
[90] Cf. A. GOOTJES, *L'héritage de John Cameron*, 54-57.

scritturistici come distinzioni riguardanti solo i premi terreni, oppure come riferentisi unicamente alla contrapposizione tra salvezza e perdizione[91].

Le idee di Cameron furono accolte da alcuni dei suoi studenti e da altri riformati, i quali furono impropriamente conosciuti come «universalisti», in quanto professavano l'orizzonte universale della redenzione, senza peraltro credere che tutti gli uomini fossero salvati. Questa convinzione è invece professata da altre chiese evangelicali, correttamente definite di impostazione universalista. È facile comprendere che anche per queste ultime non ha molto senso ragionare in termini di gradi diversi di beatitudine, dato che nemmeno la differenza fondamentale tra salvati e dannati viene accettata. Lo vediamo in uno dei primi esponenti di questo credo: Thomas J. Sawyer.

3.1.1.4.2 Thomas J. Sawyer: salvezza e ricompensa universale

Il caso dell'*Universalismo* è tipico di un movimento nato nel diciassettesimo secolo in Gran Bretagna e propagatosi poi soprattutto negli Stati Uniti[92]. Esso deve la sua diffusione anche alla tenacia di Thomas Jefferson Sawyer (1804-1899), un ministro della *Grand Street Universalist Society in New York City*, noto principalmente per il suo successo nel fondare varie università e seminari di impostazione universalista. Con la moglie Caroline, attraverso numerose pubblicazioni, lavorò attivamente per la diffusione delle idee del *Cristianesimo Universale*[93]. Esse si raggruppano attorno alla convinzione centrale che la redenzione di Cristo è incondizionatamente efficace per tutti gli uomini, anche per coloro che la rigettano, portando alla necessaria conseguenza che ultimamente tutti saranno salvati e riportati in cielo nell'alveo di una piena relazione con Dio. Una tale convinzione si poneva in un atteggiamento di aspra critica nei confronti della dottrina tradizionalmente accettata sia in ambito cattolico che protestante,

[91] Cf. E. DISLEY*, Degrees of Glory*, 86.
[92] Cf. J.C. HEMEYER, *Religion in America*, Routledge Taylor & Francis, London - New York 2015[6], 247-253.
[93] Cf. R. EDDY, *The Life of Thomas J. Sawyer, S.T.D., LL.D. and of Caroline M. Sawyer*, Universalist Publishing House, Boston - Chicago 1900 (online: www.forgottenbooks.com/books/The_Life_of_Thomas_Sawyer_1000561875, 20 febbraio 2016).

accusata di avere una concezione del peccato quale entità talmente profonda ed eterna da sminuire la potenza e l'efficacia della redenzione di Cristo[94].

Ovviamente il centro d'interesse principale non era tanto la sorte dei beati in cielo, ma piuttosto quella dei peccatori; tuttavia tutta la teologia della ricompensa divina in base alle opere era messa in discussione, come pure la concezione protestante della giustificazione, che richiede la fede come mezzo indispensabile per la salvezza[95]. In quest'ultima, pur esaltando la redenzione assolutamente immeritata ottenuta da Cristo a favore degli uomini, non se ne disvela tuttavia la vittoria definitiva sul peccato. Infatti, si obietta, se Cristo non salva in modo incondizionato dalla dannazione eterna, perché è solo una minima parte dell'umanità che ha creduto in lui, in che cosa egli è migliore di Mosè o la gloria del Vangelo superiore a quella della Legge?[96] Al contrario, Sawyer sostiene che, da una parte, è proprio di Dio il punire il peccato, in modo certo e severo, dall'altra, Gesù non è venuto per interferire con la giustizia del Padre, non annulla cioè la punizione, ma annienta il peccato stesso[97].

Egli critica pure la posizione protestante tradizionale, che riconosce un legame, sia pure solo consequenziale e non causale, tra opere e ricompensa in cielo, sostenendo che la ormai classica distinzione secondo cui «siamo

---

[94] Così, ad esempio, Sawyer conclude il suo trattato contro la dottrina della dannazione eterna: «I have now examined all the more important and popular grounds on which men have attempted to rest the doctrine of Endless Punishment. […] Nothing is more certain than the fact, that the doctrine before us must be believed without any explanation whatsoever; or sin must be shown to be infinite; or, finally, it must be proved that men will continue to sin forever. The first of these is an insult to our common sense; the second is absurd; and the last rationally incredible. I need not observe that all which the majority of the advocates of endless punishment ever attempt, is, to show that it is not unjust; and justice, we know, is, in their conceptions, at an infinite remove from all the amiable attributes of the Deity» (T.J. SAWYER, *Endless Punishment; its Origin and Grounds Examined; with Other Discourses*, C. L. Stickney, New York 1845, 251 (online: babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.ah5fca;view=1up;seq=7, 15 febbraio 2016).

[95] T.J. SAWYER - I. WESCOTT, *Discussion on the Doctrine of Eternal Salvation: Do the Holy Scriptures Teach the doctrine of Endless Misery?*, Bunce & Brother Publishers, New York 1854, 92. 113 e 131.

[96] Cf. *Ivi*, 92.

[97] Cf. *Ivi*, 79: «Christ never came into the world, never was sent, for the purpose of interfering with the proper administration of God's moral government; never to take sinners out of the hands of their heavenly father and judge, and save them from just punishment. His object was very different; and it is a little remarkable that men reading the Bible should constantly blunder on a point so clear. The angel who appeared to Joseph to announce the Saviour's birth, said — " Thou shalt call his name Jesus, for he shall save his people from their sins." (Mt. 1,21) Not from the punishment of their sins, but from the sins themselves».

ricompensati secondo le nostre opere, ma non per le nostre opere»[98] è una piacevole sottigliezza terminologica che però non ha fondamento biblico e contrasta sostanzialmente con la dottrina della giustificazione per sola grazia. Egli vi contrappone la concezione degli Universalisti, i quali, anche senza usare il linguaggio del merito, bandito dal vocabolario protestante, non hanno timore a riconoscere che per le buone azioni è concesso un generoso premio, ma precisando che questo si limita a favori e grazie donateci solo in questo mondo, senza minimamente influenzare la salvezza eterna. L'incorruttibile vita futura, infatti, non corrisponde allo status di mercede o di ricompensa, bensì a quello di eredità e di puro dono, secondo l'amore gratuito di Dio e non secondo le nostre povere e imperfette azioni[99].

Quindi, mentre Cameron risolve le tensioni sollevate dalle promesse scritturistiche riguardanti le ricompense, dicendo che una parte di esse si riferisce alla separazione eterna tra salvati e condannati e un'altra parte ai premi terreni, Sawyer concorda solo a metà. Egli non può accettare tale lettura, che escluderebbe tanti dai benefici della redenzione, per cui interpreta tutte le ricompense in un orizzonte esclusivamente temporale: i premi divini e le grazie particolari riguardano solo questa vita. La vita eterna è puro dono di Dio, offerto a tutti senza condizioni, sia determinate dalla fede che dalle opere. Poi, rimprovera anche (a un suo interlocutore metodista) il tradizionale ricorso ai gradi di gloria, fondati sul testo di 1 Cor 15,41:

> Lei ci dice «ci sono gradi di gloria tra i santi in cielo, così come una stella è diversa da un'altra nel suo splendore! La vita eterna ci dà il diritto ad essere ammessi in cielo, e si tratta proprio del cielo. Ma la ricompensa delle nostre opere sarà un incremento della nostra gioia in cielo». Questa è senza dubbio una dottrina molto piacevole, e deve incoraggiare molto i vostri perfezionisti, i quali hanno in tal modo la prospettiva di ottenere «le stanze più elevate» e «i posti più importanti» nella casa del Padre. Tuttavia temo che questi cristiani disinteressati saranno delusi. Non

[98] Cf. T.J. SAWYER, *Letter to the Rev. Stephen Remington. Pastor of the Methodist Episcopal Church in Willet-street, New York. N$_o$.* XVII, in P. Price (a cura), The *Universalist Union*, vol. 4, Universalist Union Press, New York 1839, 283-285, qui 285: «Eternal life, you tell us, is not the reward of works. "We are rewarded according to our works, but not for our works." A very nice distinction; rather too nice to be seen or conceived».

[99] Cf. *Ivi.*

> è per me chiaro che il cielo sarà dato come ricompensa ai mortali per o secondo le loro opere[100].

In questo passaggio, secondo il pastore metodista, le opere e le relative ricompense esercitano una loro influenza che arriva fino a modificare la condizione di gioia della vita eterna. Il ministro universalista invece non ci crede, tuttavia non usa prove sostanziali per refutare l'opinione del suo avversario, limitandosi soprattutto a ironizzare su di un argomento usato per stimolare alla perfezione della vita cristiana, ma, a suo parere, in modo illusorio e infondato.

Tale critica di tipo universalista si inserisce in una corrente di pensiero che, dalla condanna dell'origenismo in poi, ha avuto un percorso molto controverso all'interno della Chiesa, ed è tuttora presente, seppur con varianti considerevoli, in modo trasversale in buona parte del panorama ecclesiale mondiale, incluso quello cattolico[101]. Senza entrare nel merito della questione, è utile rilevare che essa esprime un modo di pensare tipico del nostro tempo, che privilegia una visione egualitaria tra gli esseri umani e vede in modo negativo le differenze tra di loro, comprese quelle in cielo[102].

---

[100] *Ivi*: «You tell us "There are degrees of glory among the saints in heaven, as one star differeth from another star in glory! Eternal life entitles us to an admittance into heaven, and is heaven itself. But the reward of our works will be an increase of our happiness in heaven." This is a very pleasing doctrine, no doubt, and must greatly encourage your perfectionists, who thus have a fair prospect of attaining "the uppermost rooms" and "the chief seats" in our Father's house. But I fear these disinterested Christians will yet be disappointed. It is not quite clear to my mind that heaven is to be awarded to mortals either for or according to their works».

[101] È significativo che il più noto rappresentante di tale tendenza sia uno dei teologi più importanti del secolo scorso; cf. H.U. VON BALTHASAR, *Was dürfen wir hoffen?*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986; ID, *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1997[2].

[102] La storia stessa del movimento universalista testimonia quanto esso abbia difficoltà ad armonizzarsi con la visione tradizionale della fede. Alla fine del secolo diciottesimo esso viene riconosciuto come una particolare forma di cristianesimo e dà vita alla *Chiesa Universale d'America*, che gradualmente poi si consolida in modo istituzionale. Pressappoco nello stesso periodo prende corpo negli Stati Uniti anche l'*Associazione Unitaria*, la cui caratteristica principale è di non riconoscere il credo trinitario di Nicea, professando invece un ritorno al monoteismo puro. Tra le sue prese di posizione teologiche c'è, però, anche la condanna della dottrina secondo la quale alcuni saranno salvati ed altri eternamente condannati. Questo punto in comune, ed altre somiglianze identificabili genericamente come una prevalente visione liberale del cristianesimo, portarono nel 1961 alla fusione tra *Chiesa Universale d'America* e l'*Associazione Unitaria d'America*, dando vita alla *Associazione Unitaria Universale di Congregazioni*. Oggi tale associazione non professa ufficialmente alcun credo o dottrina, ma i suoi membri si riconoscono in una serie di principi e obiettivi di impostazione molto liberale, tanto che molti di loro non si identificano come cristiani; cf. J.C. HEMEYER, *Religion in America*, 251-253; The Christian Universalist Association: www.christianuniversalist.org/, 26 febbraio 2016.

3.1.1.5 George Bull: la proporzione nei gradi di gloria

Se da una parte del mondo protestante, sia pur piccola, sono nate delle critiche all'idea dei gradi di gloria, è interessante cogliere quali risposte vi sono state date in quello stesso ambiente. Ci volgiamo quindi al vescovo anglicano della Chiesa d'Inghilterra, George Bull (1634-1710), che ne ha trattato in modo dettagliato[103]. A questo tema egli dedica un intero sermone[104], in cui prima espone la dottrina, ricorrendo a vari argomenti scritturistici[105], e poi confuta diverse critiche mosse contro di essa. Il contesto è quello di un invito alla diligenza, al fervore e alla perseveranza, allo scopo di crescere continuamente nella vita spirituale, passando da un grado di grazia a quello successivo, in quanto alla grazia in terra corrisponde la gloria in cielo[106].

---

[103] Cf. R. NELSON, *The Life of Dr. George Bull, Late Lord Bishop of St. David's. With the History of Those Controversies in which He was Engaged and an Abstract of Those Fundamental Doctrines which He Maintained and Defended in the Latin Tongue*, R. Smith, London 1714[2] (online: play.google.com/books/reader?id=GuZCAQAAMAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=it&pg=GBS.PR1, 27 febbraio 2016). Il vescovo George Bull godette di grande considerazione nella chiesa anglicana e anche al di fuori di essa, soprattutto per la sua difesa della dottrina della Trinità, ma anche per il suo trattato sulla giustificazione, l'*Harmonia Apostolica*. In esso aveva cercato di armonizzare le discrepanze tra Paolo e Giacomo riguardo alla relazione tra fede e opere, sostenendo che, visto che Giacomo aveva scritto la sua lettera più tardi, egli doveva conoscere la teologia di Paolo, ed è quindi a partire dal suo pensiero che si deve interpretare quello paolino e non viceversa. Per tale motivo, anche in ambiente cattolico Bull era ben visto, tanto che dovette scrivere il *The Corruption of the Church of Rome*, per difendersi dall'accusa di essere troppo vicino al cattolicesimo; cf. E. BURTON (a cura), *The Works of George Bull, D.D. Lord Bishop of St. David's*, vol. II, Clarendon, Oxford 1846, 137-311 (online: www.forgottenbooks.com/readbook/The_Works_of_George_Bull_Lord_Bishop_of_St_Davids_v2_10003 73973, 27 novembre 2015).

[104] Cf. E. BURTON (a cura), *The Works of George Bull, D.D. Lord Bishop of St. David's*, I/*Twenty Sermons*, Clarendon, Oxford 1827, 168-192 (online: play.google.com/books/reader?id=wZ4rAAAAYAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=it&pg=GBS.PR2, 27 novembre 2015).

[105] L'autore per provare la fondatezza della sua asserzione ricorre abbondantemente alle prove scritturistiche dell'*Adversus Jovinianum* di Girolamo, citando però anche Clemente Alessandrino e Tertulliano. Inoltre, considerando come verità attestata in modo certo dalla Scrittura che i dannati subiranno tormenti e punizioni d'intensità diversa, ritiene che sia altamente ragionevole pensare che lo stesso accada per la beatitudine in paradiso. Poi, richiamandosi ad alcune indicazioni bibliche sulle gerarchie angeliche e a quanto detto in merito dallo Pseudo-Dionigi, senza peraltro seguirlo nelle sue dettagliate classificazioni, mostra come effettivamente nell'universo ci sia un ordine con delle diversità di grado, tanto in cielo come in terra, come è stato riconosciuto da quasi tutti i grandi e santi teologi; cf. *Ivi*, 170-182.

[106] Cf. *Ivi*, 168-170.

L'obiezione più consistente che egli affronta è quella di chi non riesce a concepire come la dottrina dei gradi di beatitudine «può essere mantenuta, senza ammettere con i papisti i meriti delle buone opere»; Infatti se esiste una proporzione tra le azioni che compiamo in terra e la ricompensa riservata loro in cielo, «necessariamente si inferisce il merito del nostro lavoro o sforzo»[107]. La sua risposta è volta a chiarire che non esiste alcuna proporzione tra quello che compiamo e il premio che Dio ci dona, poiché questo è talmente grande che risulta sempre sproporzionato rispetto all'inadeguatezza delle nostre azioni. Invece «la proporzione è tra il lavoro e la ricompensa di un uomo giusto, comparato con il lavoro e la ricompensa di un altro»[108]. Per sostenere la sua affermazione, egli porta l'esempio di tre uomini che lavorano nei campi di un principe: uno per un giorno, un altro per tre e l'ultimo per sei. Al momento della paga, il principe dà loro una somma enorme, sproporzionata rispetto al lavoro svolto da tutti e tre, ma che comunque mantiene una proporzione: il primo riceve mille talenti, il secondo tremila e l'ultimo seimila. Una tale argomentazione è però poco convincente: dimostra solo che la ricompensa di Dio non sta al lavoro umano in un rapporto di uno a uno ma di uno a migliaia, ma sempre all'interno di una proporzione equa (il principe non dà seimila talenti a chi ha lavorato solo un giorno); inoltre affronta solo vagamente la questione del merito.

La seconda critica presa in esame afferma che «la gloria futura dei santi consiste nell'acquisizione della giustizia di Cristo, la quale è ugualmente imputata a tutti i veri credenti, per cui essi ne hanno una parte uguale, e conseguentemente dovranno avere anche ugualmente parte alla gloria futura»[109]. Bull allora risponde che se la giustizia di Cristo ci è imputata ciò non significa che essa ci appartenga in modo completo, che cioè diveniamo pienamente giusti, poiché, se così fosse, tutti avremmo diritto a godere del massimo grado di gloria in cielo, come Cristo.

[107] *Ivi*, 183: « They say they cannot conceive how this doctrine can be maintained, without admitting with the papists the merit of good works. For if, as our labour is greater or lesser in God's service here, our reward shall be greater or lesser in the life to come; then there is a proportion observed between our labour or work, and the reward. And this necessarily infers the merit of our work or labour».
[108] *Ivi*, 183: «the proportion here is between the work and reward of one good man compared with the work and reward of another».
[109] *Ivi*, 184.

Ma, conclusione, tale ipotesi non ha alcun fondamento nella Bibbia ed è completamente falsa. Infatti comporterebbe che ogni beato sarebbe uguale a Cristo nella gloria, e avrebbe tutti i diritti che la pienezza di giustizia comporta. Invece, se è vero che i santi in cielo acquisiscono la giustizia di Cristo, ciò avviene nel rispetto delle condizioni dell'alleanza di grazia, stabilita attraverso la sua meritoria obbedienza:

> La condizione di questa alleanza è la fede operante attraverso l'amore, o la fede che porta frutto in opere buone; e la grazia promessa è sufficiente per tutti coloro che la cercheranno di cuore per soddisfare tale condizione. È solo da questa alleanza di infinita misericordia in Cristo Gesù che le nostre imperfette opere ricevono ogni destinazione a una ricompensa così eccellente come la gloria futura; ed è la misericordia, la ricca misericordia, la bontà regale e la liberalità di Dio, espressa nella stessa alleanza, che assegna a gradi maggiori di grazia qui, gradi maggiori di gloria nell'aldilà[110].

Anche questa argomentazione non brilla per lucidità: dopo aver chiarito che con la giustificazione non ci viene imputata la pienezza della giustizia di Cristo, afferma che tutto avviene all'interno di un'alleanza di misericordia, in cui da parte nostra è richiesta la fede vera (che opera), ma ogni dono ci viene donato gratuitamente da Dio secondo dei gradi, sia di grazia, in terra, che di gloria, in cielo. Una tale conclusione, più che rispondere all'obiezione formulata, sembra guidata dalla preoccupazione di attribuire le diversità unicamente alla grazia, attraverso la fede, con l'esclusione del merito da parte dell'uomo. Escludendo questo elemento, però, non viene chiaramente spiegato come mai, dato che tutto dipende dalla misericordia di Dio, ci debbano essere delle differenze tanto in vita come nell'aldilà; viene solamente suggerito che in ultima analisi le differenze dipendono dalla fede di ciascuno (una tale suggestione è più inferita che spiegata).

Non si vuole qui forzare o demolire il pensiero dell'autore, ma semplicemente rilevare che non gli è facile conciliare la dottrina protestante della giustificazione,

---

[110] *Ivi*, 186: «By the meritorious obedience of Christ, in his life and death, a covenant of grace, mercy, and life eternal was procured, ratified, and established between God and the sinful sons of men; the condition of this covenant is faith working by love, or a faith fruitful of good works; and there is also sufficient grace promised to all that shall heartily seek it for the performance of that condition. It is from this covenant of infinite mercy in Christ Jesus alone that our imperfect good works have any ordination to so excellent a reward as the future glory; and it is the mercy, the rich mercy, the royal bounty and liberality of God, expressed in the same covenant, that assigns to greater degrees of grace here, greater degrees of glory hereafter».

e la relativa esclusione del merito umano, con quella dei gradi di gloria. L'impressione è che le giustapponga in qualche modo l'una all'altra, in ragione della loro base scritturistica, senza riuscire a produrre una armonizzazione teologica soddisfacente tra le due. Ci sembra ciò non dipenda dalla sua incapacità argomentativa, ma piuttosto da una difficoltà oggettiva, derivante dalla eterogeneità dei due concetti in questione.

Infine il vescovo Bull affronta una terza obiezione, classica, basata sulla parabola degli operai nella vigna. Anche la sua risposta non contiene particolari elementi di novità: il racconto di Gesù non va interpretato in riferimento ai premi in cielo, ma in modo tipologico e allegorico. Gli operai dell'ultima ora sono i gentili che sono ammessi al Regno nell'alleanza di grazia, ricevendo per primi la ricompensa nella sua totalità, pur avendo lavorato meno degli eletti di Israele, che li hanno preceduti nelle alleanze precedenti (da quella conclusa con Abramo, passando per quelle di Mosè ed Elia, fino a quella del dopo esilio babilonese)[111].

A conclusione della sua argomentazione, l'autore ricorda che comunque la gioia in cielo sarà uguale per tutti i beati, e si realizzerà per essi una condizione simile a quella verificatasi con la manna nel deserto: *colui che ne aveva preso di più, non ne aveva di troppo, colui che ne aveva preso di meno non ne mancava: avevano raccolto secondo quanto ciascuno poteva mangiarne*[112]. Quindi tutti saranno ugualmente contenti, ma la misura di gloria di ciascuno sarà diversa. Allora, esortazione finale, è importante che ognuno si impegni per far fruttificare i suoi talenti ed arrivare al massimo grado di perfezione e di beatitudine che gli è consentito, e poter cantare le lodi di Dio in una splendida armonia di voci diverse, in compagnia delle gerarchie degli angeli[113]. In questo incoraggiamento conclusivo alla ricerca della santità, il vescovo anglicano si ritrova concorde con tanti altri teologi, protestanti, riformati e cattolici, nonostante ciascuno vi arrivi per vie diverse. Uno di essi, Jonathan Edwards, ci riporta nell'ambito riformato dove, sulla scia del calvinismo, egli compie dei passi significativi e precursori di alcuni tratti delle moderne chiese evangelicali.

---

[111] Cf. *Ivi*, 186-188.
[112] Es 16,18.
[113] Cf. *Ivi*, 189-192.

3.1.1.6 Jonathan Edwards: Dio ci rigenera e ci ricompensa

Nello stesso periodo in cui l'universalismo prendeva piede e si organizzava in America, esso veniva visto come una minaccia da altre denominazioni «ortodosse», come quella della chiesa *Calvinista Congregazionalista* a cui apparteneva Jonathan Edwards (1703-1758)[114]. Questi si impegnò a fondo, nella predicazione e negli scritti, contro l'idea della salvezza universale e contro i suoi promotori, ma si scagliò anche contro gli Arminiani e i Deisti illuministi, i quali sostenevano che la libertà della volontà è un requisito necessario per la moralità delle azioni[115].

Anche all'interno del puritanesimo a cui apparteneva, Edwards aveva però assunto qualche posizione innovativa. Riteneva, ad esempio, che si doveva superare la pratica puritana-calvinista che impediva la predicazione della Parola al di fuori della propria congregazione, cioè verso quella che era considerata la massa dei destinati alla dannazione. Quindi, seguendo l'esempio di George

[114] Jonathan Edwards fu pastore della chiesa Calvinista nella colonia inglese nordamericana (*New England*), nell'attuale Massachusetts. Quella parte era stata colonizzata dai Puritani, e al tempo di Edwards conservava ancora l'impronta fondamentale calvinista, nonostante cambiamenti introdotti dalla tolleranza verso Battisti, Anglicani e Quaccheri (tutti disprezzati nei decenni precedenti). Le chiese erano sostenute dallo stato ed erano governate in genere secondo un misto tra elementi Congregazionisti e Presbiteriani. I primi favorivano la partecipazione dei laici nel governo della chiesa, fino al punto che questi potevano eleggere i loro ministri locali; i secondi insistevano sull'ordinazione e l'indipendenza del ministero; cf. D.D. HALL, *The New England Background*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, Cambridge University Press, New York 2007, 61-79. Edwards per una decina d'anni fu uno dei principali artefici di una serie di *risvegli religiosi* che portarono a molte conversioni. In seguito però la sua chiesa divenne progressivamente ostile alla sua predicazione, tanto da allontanarlo. Passò quindi alla cura pastorale di un gruppo di nativi pellerossa nel Massachusetts. Infine venne chiamato a essere il terzo presiedente della celebre università di Princeton, ma morì un mese dopo di morte prematura. Per una cinquantina d'anni il suo pensiero fu tenuto vivo solo da un gruppo dei suoi discepoli, ma venne riscoperto in seguito e ampiamente pubblicato, così che egli divenne uno degli evangelici più famosi d'America; cf. G.M. MARSDEN, *Biography*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, 19-38; P.F. GURA, *Jonathan Edwards. America's Evangelical*, Hill and Wang, New York 2006. Tutte le opere di Edwards sono state digitalizzate e sono gratuitamente disponibili nel website *Jonathan Edwards Center* dell'università di Yale: edwards.yale.edu/research/browse.

[115] Secondo gli Arminiani, un'azione può essere giudicata dal punto di vista morale solo se (1) è stata compiuta secondo la scelta dell'agente e (2) la scelta è stata determinata dalla volontà dell'agente. Questo secondo aspetto viene contestato da Edwards, per il quale ogni volta che un'azione è stata scelta essa determina la responsabilità dell'agente; cf. M. WHITE, *Documents in the History of American Philosophy from Jonathan Edwards to John Dewery*, Oxford University Press, New York - London - Toronto 1972, 39-42; A. GUELZO, *After Edwards. Original Sin and Freedom of the Will*, in O.D. CRISP - D.A. SWEENEY (a cura), *After Jonathan Edwards*, 51-62.

Whitefield, si impegnò a fondo in campagne di «revivalismo» (*revival*) della fede, che fecero parte della prima grande stagione americana di «coscientizzazione religiosa» (*Great Awakening*). Essa diede inizio ad un metodo di sensibilizzazione del popolo che ebbe una profonda influenza sulla società americana[116]. Edwards sapeva parlare alla testa ma anche al cuore dei suoi ascoltatori, portandoli ad una grande commozione. Così, nel suo più celebre sermone di invito alla conversione, uno dei più efficaci, aveva terrorizzato i suoi uditori descrivendo le pene dell'inferno[117], ottenendo l'effetto che molti, scoppiati in grida e lacrime, vollero entrare a far parte della sua chiesa[118]. Egli raccontava però volentieri anche della benevolenza di Dio, sempre pronto a ricompensare le virtù morali dell'uomo e la sua generosità con benedizioni sia temporali che eterne [119]. Il tema dell'escatologia era per lui determinante nella predicazione, tanto che si può individuare una trilogia che ricorreva spesso nei suoi discorsi, costituita da terra, inferno e paradiso[120].

[116] Il primo *Great Awakening* fu dal 1730 al 1743 ed il secondo dal 1790 al 1830 circa, estendendosi non solo alla classe degli intellettuali ma anche a quelle più popolari; cf. J.A. CONFORTI, *Jonathan Edwards, Religious Tradition, & American Culture*, University of North Carolina Press, Chapel Hill - London 1995, 11-12. I moderni evangelicali sono tra quelli che più hanno contribuito alla riscoperta di J. Edwards, sebbene molti di loro non condividano la sua impostazione calvinista, proprio per il suo fondamentale contributo al *revivalismo*: la passionata ricerca della «vera religione», la vera spiritualità cristiana che porta a sentire in modo nuovo, in seguito alla rigenerazione (rinascita spirituale), e a distinguere i rinati dai cristiani nominali. Soprattutto la sua specificità sta nell'aver scritto molto sui tratti interiori e psicologici della conversione e sui «segni e prodigi» che la accompagnano; cf. H.S. STOUT, *Edwards as revivalist*, e D.A. SWEENEY, *Evangelical Tradition in America*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge companion to Jonathan Edwards*, 125-143.

[117] Fu nel 1741 che Jonathan predicò tale sermone dal titolo: *Sinners in the Hands of an Angry God*; cf. J. EDWARDS, *Sinners in the Hands of an Angry God*. A Sermon Preached at Enfield, July 8th, 1741 (online: digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1053&context=etas, 4 marzo 2016).

[118] Cf. G.M. MARSDEN, Biography, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge companion to Jonathan Edwards*, 19-38, qui 28.

[119] Cf. J. EDWARDS, *Christian Charity or the Duty of Charity to the Poor, Explained and Enforced*, IV, 1: «A temporal blessing is promised to a moral bounty and liberality. This is the way to be prospered. This is the way to increase. We find in Scripture many promises of temporal blessings to moral virtues; as to diligence in our business, to justice in our dealings, to faithfulness, to temperance. So there are many blessings promised to bounty and liberality» (online: www.biblebb.com/files/edwards/charity.htm, 28 febbraio 2016).

[120] Edwards predicava spesso sia sull'inferno che sul paradiso, come anche sull'attesa del ritorno di Cristo, a partire dalla sua concezione escatologica di tipo millenaristico. Come numerosi suoi predecessori protestanti, riteneva che nell'anno 1866 sarebbe avvenuta la fine del papato (il papa era l'anticristo), mentre il Millennio sarebbe iniziato all'incirca nel 2000; cf. E. BROOKS HOLIFIELD, *Edwards as Theologian*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge companion to Jonathan Edwards*, 144-161, qui 155-156.

Per lui il cielo, quale dimora di Dio con gli angeli e i santi, non è una realtà eterna, bensì creata fin dal principio, prima della terra; un posto fisico, con le sue caratteristiche sociali, spirituali e topografiche, ossia con giardini, città strade, paesaggi bellissimi, nuvole, ecc., al cui centro sta la luce soprannaturale di Dio. Inoltre si tratta di un ambiente dinamico, seppur pacifico, teatro di drammi e azioni a cui i beati partecipano attivamente. Esso è però ancora in uno stato di incompletezza e di preparazione in vista della consumazione finale, verso cui tutto tende[121].

Ovviamente è solo per i meriti di Cristo che si ha accesso al cielo, tuttavia, riguardo alla dottrina della giustificazione, Edwards da una parte rimane sostanzialmente fedele all'idea calvinista della sovranità divina, dall'altra la attenua significativamente, perché non concepisce la redenzione come pura imputazione della giustizia di Cristo agli eletti, ma come salvezza offerta ai peccatori e persino perdono per il mondo intero[122]. Al momento della sua conversione il peccatore viene rigenerato dalla grazia infusa[123]: attraverso l'azione dello Spirito Santo è allora capace di osservare la Legge ed essere gradualmente condotto alla perfezione della santificazione. Questo processo è chiamato, dai puritani, l'entrata nell'alleanza di grazia (*Covenant of Grace*), che comporta da parte dei convertiti un impegno formale e pubblico a un sincero sforzo verso la santificazione personale, nella ricerca della volontà di Dio e nell'osservanza dei suoi comandamenti[124]. All'interno di questo quadro generale, una caratteristica di

[121] Cf. H.S. STOUT, *Edwards as revivalist*, 131-133.

[122] Cf. J.A. CONFORTI, *Jonathan Edwards*, 123-125.

[123] Per il concetto di grazia infusa Edwards si avvicina alla posizione tomista, ritornando anche al primo calvinismo, distaccandosi invece dall'ortodossia puritana; cf. H.S. STOUT, *Edwards as revivalist*, 137-138.

[124] Nel diciassettesimo secolo, nella Nuova Inghilterra era diffusa la concezione puritana della teologia dell'Alleanza (Covenant Theology) che distingueva 3 fasi: l'alleanza della redenzione tra il Padre e il Figlio, l'alleanza delle opere tra Dio e Adamo e quella della grazia tra il credente e Cristo. Nella seconda di queste, Dio promise la vita a Adamo in cambio della sua obbedienza alla Legge. Quando egli cadde, Dio inaugura l'alleanza della grazia, che si regge non sull'obbedienza ma sulla fede in Cristo ed era resa efficace dallo Spirito Santo. La fede che salva però è donata, senza alcun merito, solo ad alcuni, mentre gli altri ricevono la dannazione. Quelli che ricevono la grazia di credere sono convertiti da uomini «naturali» a «spirituali», nuove creature che entrano nell'alleanza in modo personale, legandosi in modo sincero con il loro impegno per la santificazione. Quelli che non danno prova di sincera conversione devono essere esclusi dalla Cena del Signore. Su questo punto anche Edwards entra nel dibattito, passando da una posizione tollerante ad una rigorosa, tanto da attirarsi l'ostilità della sua comunità in Northampton; cf. E.M. GRIFFIN, *Jonathan* Edwards, University of Minnesota Press, Minneapolis 1971, 18-20.

Edwards è di insistere molto sulla necessità dell'amore nel cuore del rigenerato, arrivando a volte a dire che la carità è l'ingrediente principale della fede che salva; tanto che, sulla base di tale insistenza, i suoi discepoli in seguito ebbero a sostenere che la sua teologia implica che nell'ordine della salvezza l'amore deve precedere sia la fede che la giustificazione, conclusione a cui però egli non era mai arrivato[125].

In un discorso (di un centinaio di pagine) sulla giustificazione, del 1738[126], dopo aver esposto gli elementi essenziali della dottrina, prende in considerazione alcune obiezioni. La terza di queste parte dalla constatazione che nella Scrittura la salvezza è indissolubilmente connessa alla nostra obbedienza, e che eterne ricompense sono promesse alle buone opere. L'idea di ricompensa sottintende però, se non il merito, almeno la dignità morale dell'uomo, ciò che sembra direttamente contraddire la gratuità della salvezza[127]. La risposta di Edwards segue la tradizionale argomentazione riformata, che fa dipendere tutto unicamente dai meriti di Cristo, precisando tuttavia che «è come conseguenza della nostra giustificazione che le nostre azioni diventano ricompensabili con premi spirituali ed eterni. L'accettabilità, e quindi la compensabilità della nostra virtù, non è antecedente alla giustificazione, ma la segue, ed è fondata interamente su di essa»[128]. Inoltre, Dio ricompensa la santità e le buone opere dei credenti e in tal modo dà loro gioia, come testimonianza della considerazione che esse rivestono ai suoi occhi. Ciò avviene in modo molto diverso da quello che sarebbe stato se l'uomo non avesse peccato[129]. A seguito della caduta e

[125] Cf. E. BROOKS HOLIFIELD, *Edwards as Theologian*, 150-152.

[126] J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734*-1738/Justification *by Faith Alone*, Ed. M. X. Lesser, (online vol. 19: edwards.yale.edu/archive?path=aHR0cDovL2Vkd2FyZHMueWFsZS5lZHUvY2dpLWJpbi9uZXdwaGlsby9nZXRvYmplY3QucGw/Yy4xODo5LndqZW8=, 4 marzo 2016), 144-244.

[127] Visto lo spostamento di accento dal merito alla moralità dell'uomo e alle sue virtù, il contesto di tale obiezione sembra essere la nuova concezione illuministica di una moralità umana che trova i suoi principi costitutivi nella razionalità dell'uomo e non più in un ordine trascendente; cf. A. ZAKAI, *The Age of Enlightenment*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge companion to Jonathan Edwards*, 80-99.

[128] J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734*-1738/Justification *by Faith Alone*, 212: «It is in consequence of our justification, that our good deeds become rewardable with spiritual and eternal rewards. The acceptableness, and so the rewardableness of our virtue, is not antecedent to justification, but follows it, and is built entirely upon it».

[129] Cf. *Ivi*, 214.

dell'alleanza della grazia, le opere buone non possono più essere salvifiche, ma testimoniano della nostra conversione, per cui Dio se ne compiace e le premia, facendoci così conoscere che la nostra santità, la nostra virtù e le nostre azioni gli sono diventate gradite. Calvino aveva cercato di mostrare che non esiste rapporto di causalità tra azione e premio, ma solo di consequenzialità, così da escludere il merito. Qui Edwards non lo contraddice, però fa una sottolineatura un po' diversa, perché riconosce un diritto di ricompensa successivo alla giustificazione; quindi adotta una posizione che si avvicina a quella cattolica, pur non rifacendosi esplicitamente all'idea di merito. Riconosce infatti che la giustificazione produce un cambiamento secondo cui le azioni e le virtù, che non erano degne di ricompensa, lo diventano, grazie ad essa. Le nostre opere non testimoniano solo della nostra salvezza, ma hanno un valore reale, perché lo ricevono da Cristo. Infatti:

> La piccola santità, e quei tenui e deboli atti di amore, e altre grazie, ricevono un valore eccedente agli occhi di Dio, perché Dio li guarda come se fossero di Cristo, e come se fossero parte di uno infinitamente degno ai suoi occhi; e ciò perché Dio guarda le persone come aventi in tal modo una dignità maggiore[130].

È dalla relazione del cristiano con Cristo che deriva la sua santificazione, per cui egli e le sue azioni, compiute per amore, assumono una nuova dignità e onore. Ne consegue che Dio ricompensa la povera e estremamente imperfetta obbedienza dei credenti, e i loro piccoli gesti di carità, con un premio più glorioso di quello che avrebbe dato alla perfetta obbedienza di Adamo[131]. Ciò influisce sia sulle benedizioni terrene che su quelle future:

> Non è impossibile che Dio possa dispensare la gloria del cielo unicamente in considerazione della giustizia di Cristo, ma anche come ricompensa per la santità intrinseca dell'uomo, secondo aspetti e modalità diversi […] eppure Dio, derivando un valore dai meriti di Cristo, per amore di lui, può avere considerazione della santità propria dei santi, ai quali rende testimonianza donando loro il cielo.[132]

---

[130] *Ivi*, 215: «That little holiness, and those faint and feeble acts of love, and other grace, receive an exceeding value in the sight of God, by virtue of God's beholding them as in Christ, and as it were members of one so infinitely worthy in his eyes; and that because God looks upon the persons as of greater dignity on this account».

[131] *Ivi*.

[132] *Ivi*, 216: «'Tis no way impossible that God may bestow heaven's glory wholly out of respect to Christ's righteousness, and yet in reward for man's inherent holiness, in different respects, and different ways. […] and yet God may also have respect to the saints' own holiness, for Christ's sake, and as deriving a value from Christ's merit, which he may testify in bestowing heaven upon them».

In questo passaggio, con la menzione di una santità intrinseca del cristiano degna di ricompensa, benché derivata ovviamente da quella di Cristo, la prospettiva è diversa da quella del *simul iustus et peccator* di Lutero, ed è anche più positiva rispetto a quella di Calvino, il quale sottolinea come il peccato continui a corrompere sempre qualsiasi azione dell'uomo redento. Tuttavia Edwards ritiene che la sua visione si opponga diametralmente a quella (cattolica e arminiana) di coloro che fanno dipendere la giustificazione dalla virtù e dalla perfezione morale degli uomini. È però abbastanza evidente che una tale prospettiva non discorda sostanzialmente da quella cattolica[133]; ma forse ciò non era chiaro all'autore[134].

Poi Edwards prende in considerazione la seconda obiezione, secondo cui la diversità di gloria dei santi in cielo è frutto della loro santità intrinseca e delle relative opere buone, mentre dovrebbe essere acquisita unicamente sulla base della giustizia che viene loro imputata (che però è uguale per tutti)[135]. La sua risposta presuppone, senza citarla, la dottrina della predestinazione, offrendo però una spiegazione originale:

> Cristo, con la sua giustizia, ha acquistato per ognuno una gioia completa e perfetta, secondo la sua capacità. Ciò però non impedisce che i santi, essendo di varie capacità, possono avere vari gradi di gioia, anche se tutta la loro gioia è frutto dell'acquisizione di Cristo. […] I santi sono come molti contenitori di capacità diversa, gettati dentro il mare della gioia, dove ogni contenitore è pieno; o lo sono tutti. Ma in definitiva, è lasciato al piacere sovrano di Dio determinare la larghezza del contenitore, la giustizia di Cristo non c'entra con questa questione[136].

Quindi la giustizia di Cristo è imputata a tutti in modo uguale, cioè pieno, e quindi ottiene per ciascuno la pienezza della gioia. Ma le varie persone non possono beneficiarne tutte allo stesso modo, a causa della loro diversa capacità di

---

[133] Si veda ad esempio il cap. 16 del decreto *De iustificatione* del concilio di Trento (DH, 1546): «Lo stesso Gesù Cristo, come il capo nelle membra [cf. Ef 4,15] e la vite nei tralci [cf. *Gv* 5,15], trasfonde continuamente la sua virtù in quelli che sono giustificati, virtù che sempre precede, accompagna e segue le loro opere buone, e senza la quale non potrebbero per nessuna ragione piacere a Dio e essere meritorie [can. 2]».

[134] Cf. *Ivi*, 219: «There is a vast difference between this scheme, and what is supposed in the scheme of those that oppose the doctrine of justification by faith alone. [...] They lay the foundation of all discriminating salvation in man's own virtue and moral excellency: this is the very bottom stone in this affair».

[135] *Ivi*.

[136] *Ivi*, 219-220 (tr. nostra).

ricezione, che in ultima analisi dipende da Dio. Questa soluzione si rivela alquanto fragile e mostra come, anche in questo autore, per l'esclusione a priori del merito umano, la dottrina riformata della giustificazione non sia facilmente conciliabile con quella dei gradi di beatitudine. Difatti, sebbene il ragionamento sembri acuto, non convince: infatti, da cosa è causata la diversa capacità dei santi di ricevere la gioia? Per rispondere si deve sempre arrivare a concludere che essa dipende unicamente dalla sovrana volontà predestinatrice di Dio; quindi cambia la formulazione ma non la sostanza della dottrina.

Edwards è però convinto della sua logica, perché per lui la diversità di ricompense e di gloria in cielo è un dato incontrovertibile della Scrittura che va armonizzato con quello della giustificazione per sola fede. Lo afferma chiaramente in un sermone sui gradi di gloria[137] e in uno interamente dedicato al tema delle molte dimore in cielo[138]. Nell'esaminarli, evitiamo qui di elencare i numerosi argomenti a sostegno dei gradi di beatitudine che accomunano la trattazione di questo autore a quella di molti altri esaminati in precedenza, per soffermarci solamente sugli elementi di originalità.

Oltre ai passaggi scritturistici tradizionalmente usati a supporto delle diversità in cielo, egli sceglie anche 1 Cor 3,13-15[139]. È interessante notare che mentre in ambito cattolico questo testo veniva usato per argomentare a favore del purgatorio, egli lo interpreta dicendo che tra i santi alcuni saranno sì salvati, ma non riceveranno ricompense eterne, perché le loro opere non sono adeguate e perciò non li seguiranno, ma saranno bruciate[140]. Poi risponde in modo originale alla classica obiezione che vede i beati dei gradi più bassi soffrire o essere gelosi di quelli più in alto. Oltre a riaffermare che in essi non ci sarà orgoglio e invidia, egli afferma che in realtà «quelli che sono più elevati nella gloria saranno più

[137] Cf. J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734-1738*/*Degrees of Glory*, Ed. M. X. Lesser, (online vol. 19), 613-629.
[138] Cf. J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734*-1738/*The Many Mansions*, Ed. M. X. Lesser, (online vol. 19), 737-748.
[139] «L'opera di ciascuno sarà ben visibile: la farà conoscere quel giorno che si manifesterà col fuoco, e il fuoco proverà la qualità dell'opera di ciascuno. Se l'opera che uno costruì sul fondamento resisterà, costui ne riceverà una ricompensa; ma se l'opera finirà bruciata, sarà punito: tuttavia egli si salverà, però come attraverso il fuoco».
[140] Cf. J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734-1738*/*Degrees of Glory*, 617.

abbassati nell'umiltà»[141], poiché saranno quelli che avranno raggiunto la più grande santità e che quindi conosceranno Dio in modo più perfetto, ma al tempo stesso vedranno meglio la loro piccolezza e inadeguatezza nei confronti del Signore, è ciò li farà più umili[142]. È comunque un dovere dei cristiani cercare di ottenere i gradi elevati di gloria in cielo, innanzitutto perché il Signore li ha rivelati e offerti agli uomini affinché li cerchino, per cui se non lo facessero peccherebbero, dimostrando disprezzo per la sua grazia[143]. In secondo luogo perché Dio è maggiormente glorificato in coloro che godono della gloria e della beatitudine più grande. Infatti la grazia divina si manifesta specialmente nel dono della beatitudine; allora più uno avrà partecipato dei doni di grazia, più avrà portato frutto e sarà quindi beato e glorificato, più mostrerà così la bellezza dell'azione divina e darà perciò gloria a Dio. Inoltre anche la capacità di lode sarà proporzionale alla gloria conseguita, per cui coloro che verranno maggiormente glorificati saranno capaci di innalzargli le lodi più sublimi[144].

Commentando il testo giovanneo sulle dimore nella casa del Padre, Edwards oltre a sviluppare l'esegesi patristica che vi legge un'indicazione dei gradi di gloria, ipotizza pure che Cristo, esprimendosi in quel modo, poteva avere in mente non solo diversità di gloria tra i beati, ma anche di circostanze, continuando in qualche modo in cielo quella varietà che è tipica della vita ecclesiale terrena, in cui la diversità di carismi è in vista del bene comune:

> Non è improbabile che ci siano differenze circostanziali. Conosciamo il loro utilizzo in generale ma non in particolare. Non sappiamo come uno possa essere impiegato per essere utile alla felicità di un altro e promuoverla, e come tutti possano aiutarsi reciprocamente. Alcuni forse saranno posti in un posto per un ufficio o un impiego, e altri in uno diverso, così come avviene nella Chiesa in terra. Dio ha assegnato ognuno nel corpo come è piaciuto a lui; uno è l'occhio, un altro l'orecchio, un altro la testa, ecc.[145]

---

[141] Cf. *Ivi*, 621.

[142] Cf. *Ivi*: «Some will know more than others; but the more they know of God, the more will they see of their own distinction, or comparative littleness, and so will be the most humble».

[143] Cf. *Ivi*, 621-622: «We ought to seek it, because God has revealed and offered it in his Word to that end, that we might seek it. Those things that God offers we ought to seek, otherwise we shall show a contempt of the offer that God makes. It would be a great sin for us to show such a slight of any of the blessings God has offered to stir us up to our duty, as not to seek after them».

[144] Cf. *Ivi*, 622.

[145] J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734-1738*/*The Many Mansions*, 743 (tr. nostra).

Questa suggestiva interpretazione, che proietta in modo plastico la varietà ministeriale della Chiesa al paradiso, è in linea con la prospettiva dell'autore di una visione dinamica del cielo, dove si continua ad amare e a servire in modo concreto, in una realtà che assomiglia a quella della terra.

Questi brevi accenni ci aprono uno spiraglio per intravedere quanto questo tema fosse importante per Edwards e con quale attenzione lo trattò, convinto del suo valore e della sua efficacia esortativa nella predicazione. Non sorprende quindi che, data l'importanza assegnata a questo autore da molte chiese evangelicali contemporanee, lo stesso argomento sia ripreso da molti teologi e pastori moderni. Uno di questi è Joseph Dillow, di cui andiamo ad occuparci.

3.1.1.7 Joseph Dillow: salvezza per fede e ricompensa per le opere

Il calvinista Joseph Dillow[146] è un autore contemporaneo che nelle sue pubblicazioni ha fatto del tema della ricompensa in base alle opere, con i relativi gradi di gloria, un elemento centrale della sua teologia[147]. Per la mole del suo lavoro in merito a tale questione, è diventato un punto di riferimento importante nel panorama evangelicale contemporaneo; perciò è opportuno qui riassumere alcuni punti chiave del suo pensiero, soprattutto riguardo al rapporto giustificazione-opere-ricompensa.

[146] Joseph Dillow ottenne inanzitutto una laurea in scienze, con una tesi in ingegneria elettrica. In quel periodo, a suo dire, ebbe una conversione che lo portò ad essere veramente un cristiano. Poi, nel 1978, conseguì un dottorato in teologia nel *Dallas Theological Seminary* (università di impostazione evangelica, nota come moderno centro di insegnamento basato sul Premillenialismo Dispensazionalista). Molto attivo come scrittore e come predicatore, ha fondato e diretto a Vienna un centro di formazione biblica, il *Biblical Education by Extension World* (BEE), per l'evangelizzazione dei paesi oltre la cortina di ferro (Europa dell'est, Cina, Corea, Vietnam).

[147] In un voluminoso libro ha affrontato sistematicamente il tema della ricompensa: J.C. DILLOW, *The Reign of the Servant Kings. Eternal Security and the Final Significance of Man*, Schoettle, Hayesville (North Carolina) 1992 (650 pp.). Lo ha rivisto ed estensivamente ampliato nel 2013: J.C. DILLOW, *Final Destiny. The Future Reign of the Servant Kings*, Grace Theology Press, Kindle 2015[2] (1060 pp.). Quest'ultima edizione è divisa in tre parti di cui l'ultima è interamente dedicata al tema della ricompensa divina e dei gradi di gloria, il quale, secondo l'autore, è stato dimenticato dalla Chiesa contemporanea; cf. *Ivi*, 4: «Volume 3 takes us to the goal of the project. How does one integrate the biblical emphasis on rewards into the teachings of salvation in the New Testament? Are there "degrees of glory," or, are all rewarded equally? What is the final significance of my life? How will God evaluate how I have lived? One day we will all be held accountable for our lives and will be rewarded for both the good and the bad we have done. This is a much neglected theme in contemporary church life».

Il suo discorso va contestualizzato in seno alla discussione interna alle chiese riformate sulla perseveranza finale dei salvati, che si pone le seguenti domande: come dare ragione dei cristiani che hanno creduto ma poi vivono in modo peccaminoso? Se la vita eterna è offerta gratuitamente per grazia e una volta ottenuta non può più essere perduta, può la consapevolezza di ciò portare ad una perdita di motivazione e quindi ad un lassismo morale? Come risposta, la soluzione arminiana vede per la persona credente che però vive una vita di peccato il rischio di perdita della salvezza (posizione anche cattolica, che però evitiamo di nominare, per attenerci alla trattazione dell'autore), mentre quella puritana-calvinista semplicemente conclude che tale persona non ha mai avuto una fede autentica e quindi non è mai stata salvata, poiché i veri eletti perseverano infallibilmente sino alla fine[148]. A queste due posizioni se ne aggiunge una più moderna, chiamata dall'autore «neo-nomista» (*Neonomian*, per il posto che vi ricopre l'idea di Legge), che considera la salvezza come un processo, non un evento puntuale, mettendo in risalto la responsabilità della risposta umana e considerando l'obbedienza come una componente essenziale della fede: la salvezza per fede, che si continua a professare, si basa in definitiva sulle opere (che però non sono meritorie)[149]. Dillow vuole andare oltre queste posizioni, per proporre la sua «quarta via»[150], quella del «partner» (la prima edizione lo chiamava *partaker*: partecipante)[151]:

> Il Partner è uno che, come il calvinista, mantiene la convinzione della sicurezza eterna del cristiano ma che, come l'arminiano, crede che i passaggi di avvertimento del Nuovo Testamento si applicano ai cristiani [non ai pagani]. Il Partner persevera nelle opere buone fino alla fine della vita. È un cristiano fedele che regnerà con Cristo nel regno messianico che sta per realizzarsi. Sarà uno dei re servi. Il rischio che sta davanti a lui non è la perdita della salvezza ma l'impoverimento spirituale,

[148] Nell'ultima edizione, Dillow, sulle orme di R. T. Kendall, definisce questa posizione calvinista come quella dei «predestinati sperimentali» (*Experimental Predestinarians*), nel senso che la loro ipotesi di far parte dei predestinati è sperimentata attraverso una prova, cioè dal vedere se essi producono i frutti delle buone opere; cf. J.C. DILLOW, *Final Destiny*, 15-20.

[149] Moderni autori evangelicali che sostengono questa posizione sono: John MacArthur, John Piper, Paul Rainbow, Alan Stanley, e Thomas Schreiner; cf. *Ivi*, 20-21.

[150] Nella prima edizione la quarta via era chiamata la terza via, perché non era ancora presa in considerazione la più recente posizione neo-nomista; cf. J.C. DILLOW, *The Reign*, 20-23.

[151] Il riferimento scritturistico per questo appellativo è Eb 3,14: «Siamo diventati infatti *partecipi* (*μέτοχοι)* di Cristo, a condizione di mantenere salda sino alla fine la fiducia che abbiamo avuta da principio». Il termine *μέτοχοι* è traducibile in inglese sia con *partaker* che con *partner*, ciò che spiega l'oscillazione di vocabolario dell'autore tra la prima e la seconda edizione; cf. J.C. DILLOW, *Final Destiny*, 21

> la punizione severa nel tempo, e la perdita di ricompensa, cioè il diseredamento nel futuro regno di mille anni e per tutta la condizione eterna.[152]

Ogni particolare di questa definizione andrebbe commentato, ma per brevità cogliamo solo l'essenziale: sia nella posizione calvinista che in quella arminiana il cristiano che non persevera non si salva (perché o non ha mai creduto veramente o è caduto), mentre Dillow porta la predestinazione e la giustificazione per fede alle loro estreme conseguenze; cioè il Partner che ha creduto non può mai perdere la salvezza ed essere condannato eternamente, resta privo invece sia del premio di benedizioni nella vita terrena, sia delle ricompense dell'eredità dei santi durante il regno di mille anni e poi per tutta l'eternità[153]. I volumi primo e secondo dell'opera sono volti a esplicitare e dimostrare questa tesi e a confrontarla con le posizioni calvinista, arminiana e neo-nomista[154].

L'autore ritiene fondamentale il concetto biblico di eredità, inteso come qualcosa che può essere meritato o guadagnato. Lo mostra l'esempio di Abramo che ereditò la terra di Canaan, e poi di Caleb e di Giosuè, i quali ereditarono la terra promessa per la loro fede-obbedienza, contrariamente al resto del popolo, che pure era stato interamente salvato e aveva ricevuto le promesse. Tuttavia, tutta quella parte di Israele per la sua disobbedienza non vi entrò, secondo una singolare interpretazione di 1 Cor 10,1-12; non fu perciò privata della salvezza eterna, ma solo della ricompensa, la terra[155]. In modo analogo, l'eredità eterna non va confusa con l'ammissione al paradiso, accordata a tutti i credenti: è qualcosa che vi si aggiunge, ma che si può perdere con la disobbedienza. Tutti i credenti ricevono la filiazione divina e hanno Dio come eredità (questa è la salvezza), ma solo coloro che perseverano fino alla fine riceveranno di essere

[152] *Ivi*: «The Partner is one who, like the Calvinist, holds to the eternal security of the Christian but who, like the Arminian, believes the warning passages in the New Testament apply to Christians. The Partner perseveres in good works to the end of life. He is the faithful Christian who will reign with Christ in the coming messianic kingdom. He will be one of the servant kings. The danger the Partner faces is not loss of salvation but spiritual impoverishment, severe discipline in time, and a forfeiture of reward, namely, disinheritance in the future millennial kingdom and throughout the eternal state».

[153] Cf. *Ivi*, 21-24.

[154] Cf. *Ivi*, 25-760.

[155] A proposito di questo uso di 1 Cor 10,1-12, è interessante notare il ricorso dell'autore ad una esegesi di tipo allegorico che non ignora certo le acquisizioni del metodo storico-critico, ma che se ne serve con molta disinvoltura ed elasticità.

coeredi con Cristo (questa è la ricompensa)[156]. Nel NT il diventare eredi è spesso connesso con il merito, così pure la vita eterna non è la semplice conseguenza della rigenerazione per fede, è infatti acquisita attraverso le opere. Come nell'AT l'eredità della terra era legata all'obbedienza e non alla sola fede, così nel NT l'ereditare il Regno, che significa ricevere un potere di autorità in esso, è condizionato dall'obbedienza spirituale. Ciò non è per tutti i salvati ma solo per coloro che avranno perseverato, vinto e compiuto opere di giustizia. Come il primogenito israelita poteva perdere i suoi privilegi, così i cristiani che non riempiono queste condizioni possono perdere l'eredità, pur ottenendo la salvezza[157]; è quindi di fondamentale importanza cercare di «entrare nel Regno»[158]. Nel giudizio di cui parla Matteo al cap. 25 non c'è la separazione dei fedeli dagli infedeli, che avverrà in seguito; si tratta invece di una differenziazione interna ai salvati-giustificati per fede: quelli a destra ricevono come ricompensa delle loro opere di ereditare il Regno mentre gli altri salvati di sinistra no.

Anche se in momenti diversi, Dio comunque giudicherà tutti gli uomini, i salvati-rigenerati come i destinati alla perdizione (coloro che non hanno mai creduto) e darà a ciascuno secondo le sue opere. La differenza sarà che i primi, che avranno perseverato, riceveranno come ricompensa la vita eterna, la quale consisterà in un arricchimento spirituale di quella grazia che già hanno ricevuto gratuitamente con la rigenerazione, mentre le opere dei condannati, poiché fatte senza la fede, non potranno consentire loro di ereditare la beatitudine eterna. Tutto ciò viene provato facendo riferimento a numerosi passaggi biblici[159].

Quando nel NT la vita eterna è presentata come acquisita nel presente (19 volte, 44%) la fede è l'unica condizione menzionata; quando invece è riferita al futuro (15 volte, 35%) è sempre condizionata dalle opere. Ciò significa che vi è un

[156] Cf. *Ivi*, 57-76.
[157] Cf. *Ivi*, 101-104.
[158] Cf. *Ivi*, 285: «We have shown that the phrase "enter the kingdom" always involves several concepts. First, it involves entering into a kingdom way of living, variously described as "entering into life," seeking the "kingdom and His righteousness," entering the narrow gate, receiving the kingdom as a little child, doing the will of the Father, pursuing the surpassing righteousness of the Sermon on the Mount, and being converted. Second, the entry sayings involve entrance into royal authority in the kingdom, ruling with Christ, or, as Matthew states it, greatness».
[159] Cf. *Ivi*, 233-324.

processo salvifico in due fasi: in quella iniziale si ottiene la vita eterna per la sola fede, mentre in quella successiva, attraverso la fede unita all'obbedienza, si consegue un'abbondante ricompensa futura[160].

Anche riguardo alla dottrina della santificazione, che segue la giustificazione, l'autore non concorda pienamente con la concezione calvinista, e riconosce l'importanza della risposta umana all'iniziativa di Dio, sostenendo che la perseveranza è una condizione per la salvezza, non solo una caratteristica che la manifesta. È quindi possibile, per mancanza di obbedienza, essere giustificati ma non santificati. Infatti, tutti i cristiani sono salvi, ma non tutti sono discepoli, santi e irreprensibili, non raggiungendo così la maturità della vita in Cristo[161]. Perciò anche i veri rigenerati nella grazia possono cadere nel peccato grave, senza tuttavia compromettere la loro salvezza eterna, ma solamente la loro ricompensa:

> La fede che salva è «l'atto di un momento singolo per mezzo del quale tutti i benefici della vita, morte e risurrezione di Cristo, improvvisamente diventano possesso irrevocabile dell'individuo, di per sé, malgrado ogni possibile eventualità»[162]. Se una persona è rinata, ciò che perde quando «cade» non è il suo destino eterno ma la sua opportunità di regnare con i *Metochoi* [*partakers*: partecipanti] di Cristo nel regno che viene[163].

Dillow vede quindi la giustificazione come processo puntuale dovuto alla fede, mentre la discepolanza è un processo progressivo di sequela in cui ci sono dei gradi. Uno che pecca, allora, può essere un rigenerato che però si trova ad un grado inferiore di sequela e di comunione con Cristo. Giustificazione e santificazione non sono strettamente connesse, come pensano tradizionalmente i calvinisti, ma è possibile che un giustificato poi cada nel peccato e non raggiunga la santità e la relativa ricompensa.

Un punto fondamentale dell'impostazione ermeneutica di Dillow è quindi di ritenere che i vari passaggi della Bibbia dove si parla di salvezza non si riferiscano alla salvezza dall'inferno (come sono stati spesso interpretati), ma ad una salvezza della propria vita terrena e a una ricompensa sia temporale che futura;

---

[160] Cf. *Ivi*, 222-224.
[161] Cf. *Ivi*, 376.
[162] Citato da: R. SHANK, *Life in the Son. A Study of the Doctrine of Perseverance*, Westcott, Springfield (Missouri) 1961, 195. Shank però non fa propria tale sentenza.
[163] J.C. DILLOW, *Final Destiny*, 392.

oppure riguardino la santificazione e la perseveranza vittoriosa, o ancora il regnare con Cristo nel regno messianico. I cristiani, salvati dall'inferno per la sola fede, senza le opere non sono salvati da una vita spirituale morta o carnale: la fede salva in un senso mentre le opere in un altro. Con questa interpretazione, l'autore pensa di evitare la contraddizione tra Paolo e Giacomo e altre difficoltà inerenti il rapporto tra giustificazione e santificazione[164]. Lo fa però a partire da una prospettiva quasi assiomatica, che, venendogli dalla sua tradizione calvinista, non si preoccupa abbastanza di dimostrare: parte cioè dal presupposto che tutti i giustificati saranno salvati dall'inferno[165]. Ovviamente se ciò è vero, e se è mantenuta l'altra premessa, che si è giustificati solo per la fede, è comprensibile il suo tentativo di dare una interpretazione accomodante di tutti i passi scritturistici che sembrano dire il contrario. Così facendo però, non riesce a sottrarsi a quello stesso errore che fin dall'inizio condanna, cioè al «trasferimento illegittimo della totalità» (*Illegitimate Totality Transfer*)[166]: il significato teologico di un termine, ottenuto da un confronto di vari testi, viene applicato all'interpretazione di un singolo passaggio (dove potrebbe essere usato in senso diverso). Non è più, allora, il testo biblico che rivela il significato inteso dal suo autore, ma il sistema teologico che, attraverso l'analogia della fede, glielo attribuisce, attraverso un arbitrario accostamento di quel testo con altri (scelti in base alla precomprensione dell'autore)[167]. Restano quindi molti dubbi sulla fondatezza biblica della distinzione tra fede che salva dall'inferno e opere che salvano dalla perdita di ricompensa temporale ed eterna. Ciò nonostante, si tratta pur sempre di una rivalorizzazione

[164] Cf. *Ivi*, 401-414.

[165] Uno dei punti su cui poggia la sua argomentazione è l'interpretazione della Geenna come immagine non della condanna eterna alla perdizione, bensì del fallimento della vita e della conseguente perdita di ricompensa finale; cf. *Ivi*, 926: «The warning about Gehenna is not about final damnation. It is about loss. Unlikely is the notion that Jesus would warn His friends, who had placed their trust in Him, that unless they stood up under persecution, He would judge them with eternal damnation. The Valley of Hinnom was known as a place of shame and disgrace in first-century Palestine. Jesus used the phrase as a metaphor for the shame of a failed life, a life that is ruined, totally destroyed, and experiencing a loss of its final significance at the Judgment Seat of Christ».

[166] Cf. *Ivi*, 29: « An exegetical error that has tended to obfuscate the clarity of vision of the disputants over the doctrine of perseverance is what James Barr calls illegitimate totality transfer, "The error that arises, when the 'meaning' of a word (understood as the total series of relations in which it is used in the literature) is read into a particular case as its sense and implication there, may be called 'illegitimate totality transfer'"». Cf. J. BARR, *The Semantics of Biblical Languages*, Oxford University Press, London 1961.

[167] Cf. *Ivi*, 28-31.

del carattere salvifico delle opere che produce un avvicinamento pratico, più che teologico, alla posizione cattolica.

E qual è il pensiero di Dillow riguardo all'idea di merito? Qui è interessante notare un significativo cambio di prospettiva tra la prima e la seconda edizione del suo libro. Inizialmente la sua posizione è stata sorprendentemente critica nei confronti del rifiuto calvinista della nozione di merito, riconoscendo la sua incoerenza, e facendo importanti concessioni a quella cattolica. Ammetteva cioè l'insegnamento chiaro della Bibbia sul fatto che un fedele può compiere azioni meritorie di una ricompensa, affermando che ciò non va comunque ad intaccare i presupposti fondamentali della giustificazione per sola fede[168]. Nell'edizione rivista, però, tutto ciò scompare dall'orizzonte e vi si trova una posizione riformata abbastanza classica, volta a dimostrare che anche se nella Scrittura le ricompense sono descritte come guadagnate o meritate, in ultima analisi esse sono frutto della grazia e non delle opere[169]. L'autore non spiega le ragioni di questo suo cambio di vedute; è comunque ipotizzabile che nel ventennio trascorso tra la prima e la seconda edizione ci siano state numerose critiche da parte protestante a questa audace concessione alla teologia cattolica, che andava ad intaccare un punto cruciale della storica disputa attorno a cui si è motivata la necessità della riforma. Questa ipotesi è confermata dalla sua ammissione che, in ambito protestante, è spesso frainteso il fatto che la Scrittura associ sempre un senso di merito al premio, attraverso l'idea di qualcosa ottenuto grazie all'impegno,

[168] Cf. J.C. DILLOW, *The Reign*, 527-528: «Calvinism, while logical and symmetrical, is often scholastic. It is true that Scripture speaks of the predestination of some to eternal life, but it nowhere speaks of the predestination of various degrees of blessedness. […] While it is true we must stand with Scripture that faith alone saves, we must also stand with Scripture that faith plus works sanctifies and rewards even at the expense of a theological system and a point granted to the Catholics. The ascribing of merit to our works for rewards in no way requires us to ascribe merit to our works in order to obtain justification. Calvin's argument fails anyway, because even though God purposed that we would do works, He purposed that these works would be done jointly by the believer and God. On the other hand, God purposed that the gift of salvation would be His work alone. In other words, God purposed that rewards would come as merit and salvation as a gift.
If the Bible teaches that the believer can merit a reward, so be it. This implies no necessary contradiction to the doctrine of justification by faith alone».

[169] Cf. J.C. DILLOW, *Final Destiny*, 1005-1008.

allo sforzo o al pagamento per un lavoro eseguito[170]. Per chiarire che in realtà la nozione di ricompensa può essere felicemente conciliata con la dottrina riformata, l'autore offre sei chiavi bibliche di lettura, volte a una sua diversa comprensione: essa è semplicemente il completamento di una vita vissuta bene, è una opportunità per un atteggiamento di servizio ancora più grande, costituisce un importante incoraggiamento nei momenti di tentazione, è promessa solo a coloro che agiscono spinti unicamente dall'amore di Cristo, è un salario che non corrisponde al lavoro svolto ma lo supera sproporzionatamente, ed infine costituisce qualcosa che possiamo offrire ai piedi di Dio per adorarlo e ringraziarlo di tutti i suoi benefici[171].

Per Dillow la mancanza di santità, nelle azioni, parole e pensieri, avrà come conseguenze la tristezza e il rimorso che dureranno eternamente, indebolendo il rapporto di familiarità con Dio. Egli si propone quindi di motivare il cristiano a fare tutto il possibile per ricercare una profonda relazione personale con il Signore, poiché questa durerà per tutta l'eternità. Inoltre il credente si deve impegnare nell'obbedienza e nella fedeltà alle opere compiute per amore di Dio, per essere degno dei premi divini, di cui l'autore offre una descrizione abbondante e dettagliata. I partner di Cristo, che partecipano della sua eredità, mangeranno infatti insieme a lui all'albero della vita, per indicare l'intimità della comunione, e otterranno la corona di gloria per la vittoria nelle prove e nelle tentazioni, godendo così di maggior onore. Riceveranno inoltre una pietra bianca con su scritto il loro nome, che sarà il biglietto d'ingresso alla festa delle nozze eterne, da cui saranno invece esclusi i cristiani caduti nel peccato d'infedeltà[172]. Saranno poi coronati di una corona di gloria per il loro impegno di vita cristiana e per il loro prendersi cura del loro prossimo, godendo immensamente di sentirsi dire: «Ben fatto, fedele servitore», per aver portato a frutto i propri talenti. Alcuni avranno invece una corona di giustizia e di discolpa, che dimostrerà a tutti quanto ingiustificati siano state le ingiurie, le persecuzioni e le critiche rivolte loro. Ci sarà poi un

[170] Cf. *Ivi*, 1012: «As mentioned earlier, all the Greek words for reward express the idea of something obtained by means of effort, remuneration for work done, wages, or payment. This sense of merit and personal benefit has often been misunderstood».
[171] Cf. *Ivi*, 1012-1016.
[172] Cf. *Ivi*, 955-964.

riconoscimento speciale attribuito ai *Metochoi*, i discepoli fedeli che, fattisi servi degli altri e utilizzati bene i loro talenti, avranno perseverato fino alla fine della vita superando le prove: questi re servitori di Cristo, durante la fase del regno di mille anni, assaporeranno il privilegio di attraversare gloriosamente le porte d'ingresso della Nuova Gerusalemme[173], e poi saranno ricompensati con il potere di regnare come dei re vassalli, secondo quanto indicato nella parabola delle mine (cinque città, dieci città, ecc.). Questa è una metafora che significa diverse opportunità di servizio per e con Cristo, quali il servizio sacerdotale di presidenza alla liturgia divina, un potere amministrativo e uno di governo-servizio nella Nuova Gerusalemme[174]. Un tale discorso va ovviamente collocato all'interno di una particolare interpretazione millenarista, su cui torneremo in seguito, in cui vi sono più fasi escatologiche e diversi giudizi che si susseguono[175].

Questi brevi cenni di sintesi sono sufficienti a dare un'idea di un quadro di riferimento abbastanza originale, specie se considerato dal punto di vista della moderna esegesi biblica, ma che tuttavia non manca di fare abbondantemente ricorso alla Bibbia, trovando punti di convergenza anche nella prima tradizione patristica di stampo millenarista. Non ci occupiamo ora delle numerose critiche che possono essere mosse a una tale impostazione; ci interessa invece constatare che essa si inserisce prevalentemente all'interno di annose discussioni della tradizione riformata, riguardanti il rapporto tra giustificazione, santificazione e perseveranza finale, apportandovi un aspetto di spiccata novità. Ciò è reso possibile per la considerevole rilevanza data al tema della ricompensa in base alle opere: è alla ricompensa eterna che in definitiva si riferirebbero tanti passaggi scritturistici che di solito vengono interpretati come attinenti al binomio salvezza-condanna. Quindi il premio concesso da Dio, nel presente ma soprattutto oltre la morte, non è più un elemento marginale e piuttosto scomodo nel discorso della giustificazione per fede, ma diventa un aspetto di primo piano, carico di conseguenze per l'intero impianto soteriologico. È altresì un incentivo pastorale di

[173] Cf. *Ivi*, 974-978.
[174] Cf. *Ivi*, 979-990.
[175] Cf. *Ivi*, 104-110.

grande efficacia per la motivazione dei cristiani all'impegno, in vista della pienezza della vita di discepoli di Cristo.

Molti autori evangelicali si rifanno a Dillow nella rivalutazione del tema della ricompensa per le opere, segno di una nuova sensibilità e interesse in tale direzione. Spesso non si tratta di approcci di carattere scientifico, ma piuttosto divulgativo, i cui contenuti vengono diffusi in maniera nuova ed efficace attraverso la rete internet, in una società americana dove il fermento evangelico è in continua trasformazione, ma tutt'altro che assopito.

3.1.1.8 Sintesi

Lo sguardo fin qui portato su alcuni autori protestanti e riformati sulla relazione tra giustificazione per sola fede, santificazione e ricompensa in base alle opere ha messo in evidenza alcuni elementi comuni all'interno di un quadro piuttosto variegato. La costante che compare in tutti è il rifiuto di ricorrere alla nozione di merito per spiegare il premio che, secondo la Scrittura, Dio accorda alle buone azioni umane. Per Lutero e Calvino, che tracciano la strada, va rifiutato il nesso di causalità tra le opere e le relative ricompense: queste ultime sono solo le necessarie e naturali conseguenze delle prime, ma tutto avviene per grazia, senza che lo sforzo umano possa intervenire a modificare ciò che Dio ha predestinato. L'uomo infatti non gode di libero arbitrio e non può compiere nulla che sia degno di una ricompensa divina, poiché le sue azioni restano compromesse dal peccato, anche dopo la giustificazione. Calvino, rispetto a Lutero, accentua l'aspetto della doppia predestinazione, alla salvezza o alla condanna, ma mette in rilievo anche quello della santificazione, in base al quale l'uomo destinato alla salvezza è rinnovato e capace di compiere il bene. Le sue azioni diventano quindi veramente gradite a Dio che, perdonandone l'aspetto di peccato, le guarda come compiute dal suo Figlio. Per entrambi è comunque importante esortare gli eletti a compire il bene. Sotto questa angolatura pastorale i due riformatori si avvicinano così alla prospettiva cattolica.

Esiste comunque una tensione all'interno della teologia protestante e riformata che rende difficile conciliare la giustificazione per la sola fede con le ricompense in base alle opere, e ciò è stato messo in rilievo da alcuni autori, quali Cameron e Sawyer, che però, con la negazione dei gradi di gloria in cielo, sono solo i rappresentanti di una esigua minoranza. Un'altra importante tendenza è invece quella di accentuare l'aspetto di collaborazione umana con la grazia nel processo di santificazione. In tale direzione si muove decisamente l'arminianesimo, ma anche alcuni autori calvinisti. In particolare abbiamo notato la sottolineatura di Edwards riguardo alla rigenerazione prodotta dallo Spirito Santo in seguito alla conversione, e il conseguente cambiamento che si produce nell'uomo, per cui Dio si compiace di lui e delle sue buone azioni, ricompensandole adeguatamente. Questo autore resta comunque nel solco tracciato da Calvino, anche se accentua più di lui l'aspetto della santificazione e della trasformazione che segue la giustificazione. Un importante cambio di prospettiva si ha invece con certi autori contemporanei, di cui Dillow è un importante punto di riferimento [176] . Il suo apporto specifico consiste in

[176] Tra gli autori che sostengono chiaramente il tema della diversità di ricompense in cielo va ricordato il teologo Donald G. Bloesh, che ha scritto per quaranta anni difendendo le posizioni protestanti tradizionali. Egli ritiene che vi sia salvezza per fede e ricompense per i frutti della fede; cf. D.G. BLOESCH, *Last Things. Resurrection, Judgment, Glory*, InterVarsity, Downers Grove (Illinois) 2004, 230. Max M. Rice è un prolifico autore in materia di ricompense eterne; cf. M.M. RICE, *Your Rewards in Heaven*, Accent books, Denver 1981. Numerosi sono le denominazioni e le organizzazioni evangeliche che dedicano ampio spazio al tema dei gradi di gloria in cielo. Riportiamo qui qualche sito internet tra i più significativi: «Canon fodder» è un sito per formare operatori riformati che facciano ministero nei campus universitari; cf. M. KRUGER, *Why Do (Modern) Christians Rarely Talk about Rewards in Heaven?* (March 28, 2013): michaeljkruger.com/why-do-modern-christians-rarely-talk-about-rewards-in-heaven, 4 febbraio 2015. «Grace gems» è un sito che raccoglie vari scritti, libri e sermoni di autori soprattutto dell'800 di una certa qualità devozionale e scritturistica, con una tendenza puritana e calvinista; cf. JAMES J.A., *Different Degrees of Glory*: www.gracegems.org/22/different_degrees_of_glory.htm, 18 febbraio 2015. «Biblehubcom», interconfessionale; cf. F. J. BOUDREAUX, Degrees of Happiness in Heaven: biblehub.com/library/boudreaux/the_happiness_of_heaven/chapter_xiv_degrees_of_happiness.htm, 2 febbraio 2015. «The Christian Courier» è un giornale online che si dedica allo studio di dottrine religiose, verità cristiane e morale biblica; cf. W. JACKSON, *Are There Degrees of Blessedness and Punishment in Eternity?*: www.christiancourier.com/articles/514-are-there-degrees-of-blessedness-and-punishment-in-eternity, 19 gennaio 2015. «Bible.org» è un sito evangelico che raccoglie materiale esegetico e commentari. In esso Dr. Kenneth Boa spiega bene la pertinenza biblica del tema della motivazione in base alla ricompensa, distinguendo quattro tipi di ricompense; cf. S.L. HOYT, *The Doctrine of Rewards. The Judgment Seat (Bema) of Christ*: bible.org/article/doctrine-rewards-judgment-seat-bema-christ.

un'ermeneutica biblica che distingue la salvezza eterna, ottenuta per sola fede e incondizionatamente, così da non poter essere mai perduta, dalla salvezza che viene dalle opere. Quest'ultima consiste in benedizioni terrene e in ricompense che si realizzano sia nel regno dei mille anni sia nell'eternità; essa è condizionata all'aspetto obbedienziale della fede, cioè alla risposta umana nel suo libero esercizio, e porta a differenze notevoli, di gloria di funzioni e di felicità, tra i salvati. Questo aspetto assume una posizione di primo piano e una grande importanza in Dillow, superando quella che tradizionalmente è assegnata al tema della giustificazione in ambito riformato. Per capire pienamente tale posizione è però necessario contestualizzarla nella visione escatologica del millenarismo, a cui questo autore, in compagnia di molti altri evangelicali, fa riferimento.

3.1.2 I gradi di gloria nel millenarismo

Il riaffiorare del millenarismo in epoca moderna è un elemento estremamente interessante e degno di attenzione, in quanto, nelle sue varianti, coinvolge una fetta importante della popolazione protestante-riformata-evangelicale mondiale, allontanandola dalla posizione da secoli affermatasi sia in ambito cattolico che in quello delle chiese protestanti tradizionali. Diamo uno sguardo soprattutto alla versione nord-americana del fenomeno, perché più attinente al nostro tema.

Dopo il primo periodo patristico, in cui l'interpretazione millenarista fu condivisa da vari autori, essa, già dai tempi di Agostino, fu chiaramente abbandonata dalla Chiesa. Anche gli sconvolgimenti teologici introdotti in ambito protestante non arrivarono a contestare tale orientamento, tanto che le principali denominazioni lo confermarono con condanne esplicite del millenarismo: i luterani nella Confessione di Augusta (1530), i riformati nella Seconda Confessione Elvetica (1566) e gli anglicani nei Quarantadue Articoli della Religione (1552)[177].

[177] Cf. R. SMOLINSKI, *Caveat Emptor: Pre-and Postmillennialism in the Late Reformation Period*, in J.E. FORCE - R.H. POPKIN (a cura), *The Millenarian Turn. Millenarian Contexts of Science, Politics, and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Kluwer Academic, Dordrecht - Boston - London 2001, 145-169.

All'inizio del diciassettesimo secolo però, contemporaneamente in Inghilterra e in Germania, ad opera rispettivamente del biblista anglicano Joseph Mede (1586-1638) e del calvinista Johann Heinrich Alsted (1588-1638), ci fu un riapparire dell'idea millenarista, che poi si diffuse in vari gruppi protestanti, raggiungendo ovviamente anche l'America.[178]

I puritani della *New England*, eredi del millenarismo già impiantato in Gran Bretagna, videro le nuove colonie come un possibile luogo per il futuro ritorno di Cristo. J. Edwards ed altri teologi a lui contemporanei erano appunto «postmillenaristi» (aspettavano il ritorno di Cristo dopo il Millennio), secondo una modalità molto ottimista e progressista. Infatti credevano che con la predicazione cristiana, e le conseguenti conversioni, si sarebbe gradualmente riusciti a operare una trasformazione positiva del mondo e a guidare gli uomini verso il regno in terra dei mille anni di pace, dopo il quale ci sarebbe stata la *parusia*[179]. Un'altra concezione, però, prese progressivamente il sopravvento in America: il «premillenarismo dispensazionalista» (che concepisce il ritorno di Cristo prima del Millennio), inizialmente formulato dall'inglese J. N. Darby (1800- 1882) e diffuso nel nuovo continente soprattutto grazie alla Bibbia annotata pubblicata da Cyrus I. Scofield (1843-1921) (*Scofield Reference Bible*). Fondamentalmente di impostazione più pessimista rispetto al postmillenarismo, legge la storia umana come segnata dal peccato dell'uomo e destinata ad un graduale deterioramento, accompagnato dall'ascesa delle potenze demoniache, fino alla catastrofe apocalittica, a cui solo un intervento drammatico e straordinario di Dio può porre rimedio[180]. Sua particolarità è poi l'idea del «rapimento in cielo» (*rapture*) della

[178] Cf. H. HOTSON, *Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Kluwer Academic, Dordrecht 2000, 1-15.

[179] Cf. *Millenarianism/*Chiliasm, in E. JÜNGEL E ALTRI (a cura), *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, vol. III, Brill, Leiden - Boston 2010, 358-363. I due grandi risvegli religiosi del 1740 e 1820-1840 furono marcati profondamente da un fervore di tipo millenario, ispirato principalmente dalla predicazione di J. Edwards, caratterizzato da penitenze collettive, pianti pubblici e inni religiosi cantati da grandi masse popolari. Ciò influenzò anche altri movimenti religiosi che svilupparono altre forme di millenarismo, quali gli Avventisti, i Mormoni e i Testimoni di Geova.

[180] Cf. M. INTROVIGNE, *Mille e non più mille. Millenarismo e nuove religioni alle soglie del duemila*, Gribaudi, Milano 1995, 39-40. Mentre i postmillenaristi tendono a essere progressisti e fiduciosi nel futuro, i premillenaristi sono al contrario portati alla visione catastrofica della modernità. I primi sono in genere attivi politicamente e impegnati nel sociale, mentre i secondi sono più a-politici, credendo che solo la conversione personale e la purificazione sono efficaci. Verso la fine del diciannovesimo secolo il

Chiesa, che si verificherà, secondo le varie scuole: prima, nel mezzo oppure dopo la «grande tribolazione»[181] (rispettivamente: *pretribulationist*, *midtribulationist* e *postribulationist*)[182]. La maggioranza dei millenaristi americani si ritrovano su posizioni premillenariste, pre-tribolazioniste e dispensazionaliste[183]. Integrando questi tre aspetti, essi elaborano un quadro degli *escata* che compone in modo fondamentalista[184] una varietà di passi biblici, provenienti soprattutto da profezie veterotestamentarie e dall'Apocalisse[185]. Vale la pena riassumerne le idee principali più comunemente professate, tenendo conto che molte sono le varianti che si riscontrano su tale argomento[186].

premillenarismo prevale e, a parte un periodo di crisi all'inizio del ventesimo secolo, continua ad affermarsi e a contrastare la tendenza riformatrice del postmillenarismo; cf. J. KAPLAN, *Radical Religion in America. Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*, Syracuse University Press, New York 1997.

[181] Cf. Mt 24,15-22.

[182] Cf. M. INTROVIGNE, *Mille e non più mille*, 49-51.

[183] Queste si rifanno a una teoria dispensazionalista della storia elaborata da Darby e altri, secondo cui la storia è divisa in diversi periodi che Dio ha ordinato attraverso principi amministrativi differenziati (*dispensations*). Essi vengono spesso associati alle varie alleanze che Dio ha concluso con l'umanità. Particolare è la relazione tra Israele e la Chiesa: si tratta di due popoli assolutamente distinti, con destini diversi. Mentre la Chiesa sarà rapita fuori dal tempo e le verrà così risparmiata la grande tribolazione, Israele invece la subirà, ma prima che sia terminata si convertirà interamente a Cristo e lo riconoscerà come messia, in tempo per il suo secondo ritorno; cf. *Ivi*, 52-54. Per i sostenitori di tale visione dispensazionalista, la proclamazione dello stato di Israele nel 1948, da parte dell'ONU, costituisce un evento carico di una portata simbolica eccezionale, che ha alimentato l'idea della prossima fine dei tempi e l'attesa del compimento delle profezie messianiche. Una tale concezione aiuta a comprendere il grande favore che Israele tradizionalmente gode negli Stati Uniti.

[184] Il fondamentalismo Americano gioca un ruolo importante nell'elaborazione dottrinale di molte chiese evangeliche. Esso nasceva alla fine dell'Ottocento come reazione contro il liberalismo protestante, il quale cercava di operare una riformulazione delle dottrine cristiane per renderle significative per la cultura moderna. Grazie a esso, in varie facoltà americane si assisteva ad un rinnovamento radicale degli studi storici, biblici e teologici, che si riproponeva di adeguare i contenuti tradizionali alle nuove scienze, al mutato contesto sociale e ai nuovi valori del progresso umano. Le due tendenze, liberale e conservatrice, via via radicalizzarono sempre più le proprie posizioni, portando ad una situazione di grande divisione non solo teologica ma anche ecclesiale. Contro il metodo storico critico e l'evoluzionismo darwiniano, i fondamentalisti si arroccarono sulla inerranza della Bibbia e sulla sua interpretazione letterale, sostenendo che la verità non è condizionata dal contesto storico. Il termine *fundamentalist* fu usato per la prima volta nel 1920 in un periodico battista, per designare coloro che, ritenendo non si potesse più rimanere indifferenti davanti agli errori del protestantesimo liberale, erano pronti a «lottare per i fondamenti»; cf. M. RUBBOLI, *Protestantesimo e modernità*, in G. FILORAMO (a cura), *Le religioni e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 2008, 265-295, qui 288-292.

[185] Cf. D.A. HAMBLIN, *Unveiling the Mysteries of the Last Days. Systematic Prophecy from Genesis to Revelation*, Tate Publishing, Mustang (Oklahoma) 2010.

[186] Cf. J. DWIGHT PENTECOST, *Things to Come. A Study in Biblical Eschatology*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1964[2]; M. COUCH (a cura), *Dictionary of Premillennial Theology*, Kregel, Grand Rapids (Michigan) 1996; R. ALCORN, *Heaven*, Tyndale House, Wheaton (Illinois) 2004; R. W. THOMPSON, *The Last Trumpet*, Xulon,

Improvvisamente, in un tempo imminente, il Signore ritornerà per incontrare i suoi santi sulle nubi[187] (*rapture*) e trasformarli nella condizione di immortalità con corpi da risorti, salvandoli così dalla grande tribolazione[188]; questo sarà un ritorno segreto e distinto dal secondo, quello glorioso. Poi ci saranno sette anni di estrema afflizione, caratterizzati dall'ascesa dell'Anticristo, il quale regnerà sul mondo e condurrà le nazioni verso la distruzione di Israele, culminante nella battaglia di Armageddon, dove due terzi degli israeliti saranno uccisi. Alla fine dei sette anni Gesù ritornerà con la Chiesa per distruggere l'Anticristo; in quel momento gli ebrei superstiti crederanno in lui, quando lo vedranno discendere dal cielo[189]. Allora i credenti cristiani e i santi dell'AT verranno risuscitati, mentre davanti al tribunale di Cristo saranno giudicati quelli rimasti in vita alla fine della tribolazione[190]: chi non avrà creduto sarà gettato nell'inferno, mentre gli israeliti e i gentili convertiti durante i sette anni di sofferenza entreranno nel Millennio, il regno di pace che porterà a compimento le promesse messianiche[191]. Là essi vivranno normalmente, con i loro corpi naturali, ma la loro vita sarà molto più lunga di quella attuale. Nello stesso periodo, i santi risorti vivranno invece con Cristo nella Gerusalemme celeste, la quale sarà visibile, fluttuante sopra la terra. Sulla Gerusalemme terrena regnerà invece il risorto Davide[192], coadiuvato nell'esercizio

Stati Uniti 2008; D. WALTON, *Piecing Together Bible Prophecy. The Rubik's Cube of Bible Prophecy*, WestBow, Nashville (Tennessee) 2012; *The millennium*: www.truthnet.org/Endtimes/12/, 29 marzo 2016.

[187] Cf. 1 Ts 4,16-17.

[188] Cf. 1 Cor 15,51-53.

[189] Cf. Mt 23,39; Rm 11,26. Tra i premillenaristi si dibatte se «Sion» di cui si parla in Ap 14,1 si riferisca alla Gerusalemme terrestre o a quella celeste. Nel primo caso si avrebbe che Dio preserva i 144.000 dalle dodici tribù di Israele dalla morte ed essi saranno con Cristo nel Millennio terrestre, dopo i sette anni di tribolazione; nel secondo essi saranno con lui dopo la loro morte, causata probabilmente dall'Anticristo; cf. R.G. GROMACKI, W*itnesses, 144,000*, in M. COUCH (a cura), *Dictionary of Premillennial Theology*, 424-425.

[190] Cf. Mt 25.

[191] Cf. W. KROLL, *Facing your Final Job Review. The Judgment Seat of Christ, Salvation, and Eternal Rewards*, Crossway books, Wheaton (Illinois) 2008, 171: «After the years of tribulation that follow the rapture of the church, the Lord, like the nobleman, will return. This time Jesus Christ will not appear as a babe in Bethlehem. This time he will come to establish an earthly kingdom and to institute a reign of peace on earth that will last for one thousand years (At 15,15-17, Ap 20,1-6). This kingdom, prophesied in the Old Testament, will feature Jesus Christ as the absolute ruler».

[192] Cf. Lc 22,29-30; *The millennium*: www.truthnet.org/Endtimes/12/: «During the Millennium resurrected Old Testament saints such as Daniel, David and Job will be active participants in Jesus Christ the Messiah's kingdom. David will have a rule of leadership, Daniel is told in the end of days he will rise to his inheritance».

del regno dai dodici apostoli[193] e, quali autorità minori, da alcuni santi dell'AT e del NT (risorti)[194]. Sotto di loro ci saranno gli israeliti, i quali a loro volta regneranno sui gentili (entrambi questi popoli saranno costituiti da comuni mortali)[195]. Poiché nella concezione dispensazionalista il popolo di Israele deve portare a compimento il suo cammino, nel regno dei mille anni sarà ripristinata l'obbedienza alla legge dell'AT, il tempio verrà ricostruito e vi saranno immolati animali secondo le prescrizioni rituali, in sostituzione della celebrazione della cena del Signore. Satana sarà letteralmente incatenato all'inizio del Millennio, ma sarà rilasciato al suo termine. Allora, con Gog e Magog, egli sedurrà le nazioni e le condurrà ad attaccare la Gerusalemme terrena, ma un fuoco discenderà dal cielo e le distruggerà[196]. Alla fine, i non appartenenti ai salvati saranno giudicati davanti al grande trono bianco, e gettati nel lago di fuoco assieme a Satana; i credenti invece entreranno nei cieli e nella terra nuovi[197].

Sarebbe fuorviante pensare che questo credo millenarista sia una credenza marginale, a cui aderiscano solo alcune delle sette protestanti più stravaganti. In realtà, i dati statistici disponibili indicano che un terzo degli abitanti degli Stati Uniti crede nella *rapture*, mentre un americano su cinque crede a qualche forma di millenarismo[198]. Quest'ultimo oltre a essere caratteristico di alcune confessioni

---

[193] Cf. E.W. LUTZER, *Your Eternal Reward*, 155-156: «Our first opportunity for rule will be over the earth in the millennial kingdom. Christ promised twelve thrones to the twelve apostles, but there may also be other thrones that will be occupied. If not, we will be given various responsibilities, assignments commensurate with our faithfulness while living on this planet».

[194] Cf. Lc, 19,15-27; J. DWIGHT PENTECOST, *Things to Come*, 495-511; *The Saints Ruling in the Millennial Kingdom*: peoplegetready.org/end-times/saints-ruling-millennial-kingdom, 30 marzo 2016: «The resurrected saints will occupy the highest positions of government in the Spirit in the Millennial earth».

[195] Cf. Is 2,2-4.

[196] Cf. Ap 20,8. La popolarità del premillenarismo dispensazionalista è stata particolarmente incrementata dal *bestseller*: H. LINDSEY, *The Late Great Planet Earth*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1970. In vent'anni ne furono vendute 28 milioni di copie. Poi un film basato su di esso fu prodotto nel 1979, in cui le potenze di Gog e Magog, che attaccano il ricostituito stato di Israele nel periodo della guerra fredda, sono la Russia e l'Egitto, con altre nazioni arabe; cf. C.H. LIPPY - E. TRANBY, *Religion in Contemporary America*, Routledge, New York 2013, 64. Una serie di 16 racconti, *Left Behind*, di T. LaHaye e J. Jenkins, venduti in 40 milioni di copie, e successivamente adattati in tre film, ottenne lo stesso effetto di divulgazione delle idee premillenariste; cf. D. WALTON, *Piecing Together Bible Prophecy*, 73-74.

[197] Cf. Ap 20,10-15.

[198] Cf. M. INTROVIGNE, *Mille e non più mille*, 9; 36-37; I dati a cui fa riferimento questo studio si riferiscono ad una ventina di anni fa, ma aiutano comunque il lettore europeo a prendere coscienza della portata del fenomeno millenarista all'interno dell'evangelicalismo americano, piuttosto diverso rispetto alla situazione delle chiese protestanti del vecchio continente.

particolari, come i Testimoni di Geova, le chiese Avventiste[199] o i Mormoni[200], è diffuso in modo trasversale in tutte le chiese protestanti tradizionali e soprattutto è stato fatto proprio dalla maggioranza delle denominazioni appartenenti al vasto universo evangelicale e pentecostale[201]. Il premillenarismo dispensazionalista è quindi la dottrina escatologica dominante nel «protestantesimo non ecumenico», in quelle denominazioni cioè che non aderiscono al Consiglio Mondiale delle Chiese di Ginevra, e che raggruppano più di metà di tutti i «protestanti» del mondo. Tra queste vanno incluse anche quelle che Introvigne definisce le «parachiese», ossia non chiese strutturate in quanto tali, ma organizzazioni specializzate,

[199] Il millenarismo avventista ha molti punti in comune con quello premillenarista, ma presenta pure elementi particolari che ne fanno una categoria a parte. Da una linea di dissidenza all'interno delle varie denominazioni che si rifanno alla corrente avventista nacquero anche i Testimoni di Geova; cf. M. INTROVIGNE, *Mille e non più mille*, 56-58.

[200] La storia del mormonismo è piuttosto complessa e in continua evoluzione. La sua escatologia di tipo millenarista presenta delle caratteristiche peculiari, infatti vi si distinguono tre gradi di gloria: terrestre, celeste e «teleste». La prima è per coloro che risorgeranno al «pomeriggio del millennio»: essi hanno vissuto in modo onorevole, ma hanno rifiutato il Vangelo in vita e lo hanno accolto solo dopo la morte, nel mondo degli spiriti. La seconda è per quelli che risorgeranno al «mattino», cioè all'inizio del Millennio: questi credettero e furono battezzati. Mentre la terza per tutti gli uomini che, accecati dall'ignoranza, non hanno accettato il Vangelo né in terra né nel mondo degli spiriti. Essi non parteciperanno alla prima risurrezione, ma, non essendo completamente malvagi, rimarranno nell'inferno temporaneo fino alla fine del Millennio, ossia fino alla seconda risurrezione. A questa parteciperanno anche i pochi peccatori contro lo Spirito Santo, i quali risorgeranno solamente per essere condannati e gettati eternamente nel lago di fuoco; cf. *Ivi*, 72-89; P.P. PRATT, *A* vision, «The *Latter-Day Saints' Millennial Star*» 2 (1842), 17-21. Ai fini di questo studio sulla diversità di gloria, sarebbe interessante analizzare questa concezione, ma ciò allargherebbe troppo il campo di ricerca, perché comporterebbe l'analisi di elementi extrabiblici, propri di una denominazione che non risponde pienamente ai criteri di identificazione delle confessioni comunemente riconosciute come cristiane. In un sito dei Mormoni è presentata una abbondante ricerca di materiale patristico e storico sui gradi di gloria in cielo; cf. ST. CLAIR S., *Degrees of Glory / Levels of Heaven / Heavenly Rewards in Jewish, Christian, Latter- day Saint Tradition*, in Latter-day Saints Focusing on Jesus: ldsfocuschrist2.wordpress.com/2011/02/24/2010-degrees-of-glory-levels-of-heaven-heavenly-rewards-in-jewish-christian-latter-day-saint-tradition-steve-st-clair-post-3, 12 gennaio 2015.

[201] Cf. Ivi, 55-56; M. RUBBOLI, *Protestantesimo e modernità*, 292-293; G.P. DUFFIELD - N.M. VAN CLEAVE, *Foundations of Pentecostal Theology*, L.I.F.E. Bible College, Los Angeles 1983, 519-556. Il pentecostalismo si rifà all'idea di J. Wesley di «totale santificazione», quale progressivo avanzamento spirituale che conduce ad una vita cristiana più elevata, attraverso un'esperienza distinta dalla giustificazione per fede. Esso deve la sua diffusione ad una serie di «risvegli» che animarono l'America degli inizi del novecento, caratterizzati dalla preghiera in lingue e da guarigioni prodigiose. Negli Stati Uniti il credo pentecostale si consolidò sulla base di quattro elementi fondamentali (*Four-Square Gospel*): la salvezza personale attraverso la fede in Gesù, il battesimo dello Spirito, la guarigione e l'imminente ritorno di Cristo, elaborato principalmente secondo le categorie del premillenarismo dispensazionalista. Nell'ultimo ventennio, tuttavia, nel mondo pentecostale ci sono stati vari ripensamenti e una diminuzione del fervore dell'attesa della fine del mondo; cf. K. WARRINGTON, *Pentecostal Theology. A Theology of Encounter*, T&T Clark, London - New York 2008, 310-313; P. ALTHOUSE - R. WADDELL (a cura), *Perspectives in Pentecostal Eschatology. World Without End*, James Clarke & Co, Cambridge 2010.

all'interno del mondo evangelicale, che si propongono finalità particolari, attraverso grandi raduni, predicazioni televisive, siti internet e diffusione di pubblicazioni di massa, senza tuttavia invitare i propri sostenitori all'adesione a una specifica confessione[202]. Molti evangelicali che credono nel premillenarismo non lo considerano tuttavia un elemento essenziale della fede, e dagli anni ottanta si assiste comunque a una diminuzione di interesse verso di esso[203]. Altri credenti, di tendenza più fondamentalista, lo vedono invece come un punto cruciale del credo cristiano, tanto che molte denominazioni evangelicali lo includono nelle loro dichiarazioni dottrinali e richiedono ai loro ministri di aderirvi[204].

Questi brevi cenni sul millenarismo dispensazionalista sono sufficienti per permetterci di cogliere l'elemento che più ci interessa all'interno di una tale concezione: ci sarà un regno di mille anni sulla terra di cui faranno parte persone mortali, ma in cui ci saranno anche dei santi risorti, i quali, per la loro santità e fedeltà, godranno di speciali ricompense[205] e parteciperanno alle funzioni di governo, secondo diversi gradi di autorità, in proporzione al servizio da loro svolto in terra:

> Una posizione amministrativa nel suo regno terreno [di Cristo] è nostra se il servizio che svolgiamo ora è suo. Più il nostro servizio resiste alla prova del fuoco del tribunale di Cristo, più autorità ci verrà conferita nell'amministrazione del regno terreno di pace del Signore[206].

Ovviamente non si tratterà di autoritarismo, di ricerca dell'onore personale o di quant'altro negativo si possa associare all'idea di potere, ma sarà un'autorità pienamente evangelica e quindi centrata sul servizio[207], nella piena comunione con Cristo:

---

[202] Cf. M. INTROVIGNE, *Mille e non più mille*, 38-39.

[203] Cf. M. COUCH, *Foreword*, in M. COUCH (a cura), *Dictionary of Premillennial Theology*, XI-XIV, qui XII.

[204] Cf. R.E. OLSON, *The Westminster Handbook to Evangelical Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) - London 2004, 243-244.

[205] Charles Stanley, teologo e pastore della Prima Chiesa Battista in Atlanta e per due anni presidente della *Southern Baptist Convention*, dice chiaramente che alcuni saranno più poveri e altri più ricchi nel regno di Dio; cf. C. STANLEY, *Eternal Security. Can You Be Sure*?, Thomas Nelson, Nashville (Tennessee) 1990, 126.

[206] W. KROLL, *Facing your Final Job Review*, 172: «An administrative position in his earthly kingdom is ours if the service we presently do is his. The more service that withstands being tested by fire at the judgment seat of Christ, the more authority will be awarded to us in the administration of the Lord's reign of peace on this earth».

[207] Cf. E.W. LUTZER, *Your Eternal Reward*, 147: «In the kingdom, greatness is determined by the number of people you serve. Humility is the badge of highest honor».

> Il modello sponsale di autorità e ricompensa consiste nell'essere con Lui dove si trova e fare ciò che fa. […] Se vediamo l'autorità come la via per una stretta collaborazione con Gesù nell'istituire in terra ciò che è caro al suo cuore, allora vorremo la pienezza di autorità che Dio ci ha invitato a percorrere durante il regno di mille anni[208].

Certi autori preferiscono tuttavia non insistere tanto sul regno dei mille anni, che però non escludono, e vedono le funzioni di governo estese alla nuova creazione, dopo il giudizio finale[209]. In entrambi i casi, una tale strutturazione governativa e amministrativa costituisce il presupposto escatologico che permette di concepire le future ricompense dei cristiani in termini di posizioni di onore, di servizio e di autorità sia nel Millennio che nella vita eterna:

> Coloro che usciranno dalla grande Tribolazione saranno ricompensati in modo speciale con un posto "davanti al trono di Dio," dove "lo serviranno giorno e notte" (Apocalisse 7,14-15). Da notare che il Padrone ricompensa i suoi servi fedeli non togliendo loro responsabilità ma dandone loro di più grandi. Il servizio è una ricompensa, non una punizione. […] Dio ci offre qualcosa di molto diverso: più lavoro, più responsabilità, maggiori opportunità, insieme a maggiori capacità, risorse, sapienza, e legittimazione. Avremo menti più acute, corpi forti, scopi chiari, e una ininterrotta gioia. Più serviamo Cristo ora, più saremo capaci di servirlo in cielo[210].

Dal nostro punto di vista, ciò che desta maggiore interesse non è tanto l'azzardata elaborazione immaginativa di certi dettagli della vita futura, ma piuttosto gli elementi essenziali di diversità finali tra gli esseri umani propri di una tale visione. Infatti la differenza tra i salvati, che viene a crearsi tra i pochi fedeli degni di regnare con il Signore (quelli che hanno perseverato sino alla fine, superando le prove: gli *overcomers*, *partakers* o *partners*) e gli altri che ne sono esclusi diventa molto considerevole[211], sia nel Millennio che nell'eternità[212].

---

[208] (Tr. nostra) *The Saints Ruling in the Millennial Kingdom*: peoplegetready.org/end-times/saints-ruling-millennial-kingdom, 30 marzo 2016.

[209] Cf. R. ALCORN, *Heaven*, 224: «Some theologians reduce Daniel 7 to a promise that God's saints will reign with Christ during the Millennium. But the text couldn't be clearer–it says "for ever and ever," not a thousand years. […] It may be that Christ's government will always increase because he will continually create new worlds to govern (and, perhaps, new creatures to inhabit those new worlds). Or perhaps it will always increase because the new universe, though still finite, may be so vast that what Christ creates in a moment will never be exhaustively known by finite beings».

[210] (Tr. nostra) *Ivi*, 226.

[211] Cf. E.W. LUTZER, *Your Eternal Reward*, 79: «Everyone in the kingdom will be a child of God, everyone a servant, but it appears that not everyone will get to rule with Crist».

[212] Cf. H.J. KEATHLEY III, *Studies in Revelation. Christ's Victory Over the Forces of Evil*, Biblical Studies Press, www.bible.org 1999: «First, we will have as a reward a special ministry as a permanent and prominent

> Pochi credenti parteciperanno al governo. Una delle verità delle Scritture che più invitano a riflettere è che molti sono chiamati (invitati a ereditare grandi cose), ma solo pochi sono scelti o stimati da Dio fedeli e perciò degni di governare con Gesù al momento della sua venuta (2 Ts 1,10-11). […] Solo pochi avranno maturato una sufficiente mansuetudine da permettere loro di partecipare al governo millenario[213].

Mentre alcuni avranno funzioni di governo, molti di più ne saranno esclusi e inoltre, per la pigrizia, la mancanza di impegno e l'avarizia[214], soffriranno un acuto rimorso, benché quest'ultimo aspetto non sia eterno. A tal proposito è interessante notare che in questa visione dell'escatologia, in cui non solo la fede ma anche le opere sono importanti in vista della situazione finale, viene recuperato un aspetto paragonabile al purgatorio:

> Tuttavia, la Scrittura non offre alcun motivo per ritenere che questi cristiani non fedeli passeranno l'eternità nel rimorso e nel rammarico. […] Questi cristiani non fedeli che non si pentirono in vita lo faranno ora. […]
>
> L'esclusione dal banchetto è un atto temporaneo di disciplina divina e non può essere una esclusione eterna dalla comunione con il Re. […]
>
> Quanto durerà questo periodo di rimorso e rammarico? Le Scritture non lo specificano. L'asciugamento di ogni lacrima avviene alla fine del millennio, ma l'esperienza di rimorso non necessariamente durerà così a lungo[215].

Quindi coloro che sono esclusi dal partecipare al banchetto nella Gerusalemme celeste e dal regnare con Cristo proveranno un grande dolore e rimorso, ma ciò avrà una intensità e una durata limitata, che si estenderà al massimo quanto il Millennio e che servirà ad ottenere quel pentimento che è mancato loro in vita. In una tale prospettiva, sebbene non si rinneghi il «dogma» protestante del rifiuto delle indulgenze, delle opere meritorie e delle preghiere per i defunti, si è comunque molto distanti dalla concezione bipolare che separa chiaramente i credenti salvati dai non credenti condannati, perché c'è di fatto la possibilità di un

---

fixture in the temple of God (Ef 2,21f). All believers are in the spiritual building and household of God (Ef 2,21-22), but some will be pillars as special rewards. To be a pillar is a sign of special reward with a permanent position of honor and responsibilities in the millennium and eternal state»; J. DILLOW, *The Reign*,561.

[213] (Tr. nostra) *The Saints Ruling in the Millennial Kingdom*: peoplegetready.org/end-times/saints-ruling-millennial-kingdom, 30 marzo 2016; J. DILLOW, *The Reign*, 564: «Some will have the responsibility for many things, and others will have responsibility for nothing (Mt 25,20-30). As discussed above, only the overcomers will achieve a share in the reign of Christ and have authority over the nations. Some will even have the high honor of sitting at Christ's right hand during the kingdom (Mc 10,35-40).

[214] Cf. E.W. LUTZER, *Your Eternal Reward*, 109: «If we cannot be trusted to wisely administer God's money on earth, what makes us think we will be capable stewards in heaven? Greed on earth means we forfeit the right to enter into all that could be ours in heaven. And what we don't use we will lose».

[215] (Tr. nostra) J. DILLOW, *The Reign*, 530-532.

progresso da una condizione marcata da una certa negatività verso una di beatitudine, sebbene non venga spiegato a cosa ciò sia dovuto. Anche se l'avanzamento avvenisse per sola grazia, senza che vi abbia parte l'intercessione umana, ci si troverebbe comunque in una situazione che non sarebbe fissata immutabilmente al momento della morte, in base alla sola fede, ma che aprirebbe le porte ad una successiva evoluzione ultraterrena. Questa lettura mostra che ormai, per le denominazioni evangelicali contemporanee, il solco della tradizione protestante o riformata è diventato molto superficiale, ed è facile uscirne senza troppe remore.

È quasi superfluo rilevare quanto una lettura fondamentalista della Bibbia, e in particolare dell'Apocalisse, porti all'elaborazione di panorami teologici che si allontanano considerabilmente dagli sviluppi della tradizione cristiana del secondo millennio, ma anche dalle moderne acquisizioni del metodo storico critico. D'altra parte, bisogna considerare che tutto il discorso umano sugli *escata* non può che essere metaforico, e quindi avvalersi di immagini che solo parzialmente possono introdurre alla comprensione dell'aldilà. Allora, anche una lettura così poco spiritualizzata della Scrittura, in cui nel Regno si tratta veramente di governare e amministrare territori, città, popoli e pianeti dell'universo[216], provoca la teologia classica a prendere sul serio il dato biblico della risurrezione dei corpi e a superare una concezione troppo angelica della medesima, senza tuttavia cadere nell'eccesso opposto[217]. Inoltre essa ha il vantaggio di continuare a usare e valorizzare le metafore bibliche, senza doverne inventare di nuove. Il problema si pone però quando queste perdono il loro carattere simbolico e vengono interpretate in modo storico, con la continua ansia di voler predire il compimento delle oscure profezie sulla fine e di cercare di individuare i segni e gli eventi che lo preannunciano.

[216] L'interpretazione letterale non è però tale da escluderne una più metaforica, con accentuazioni diverse secondo i vari autori; cf. J.C. DILLOW, *Final Destiny*, 982.

[217] Cf. All'opposto di una concezione troppo angelica dei beati in paradiso, si constata una visione degli angeli un po' troppo corporale, come nella descrizione che li vede materialmente all'opera per la edificazione della Gerusalemme celeste; cf. *Ivi*, 516: «For centuries the angels had been preparing for this event. Not only had they labored to build the city [la Gerusalemme celeste], but each had been assigned to assist a particular man or woman in his personal struggle to inherit salvation». In questo passo non sfuggirà il recupero dell'idea di angelo custode.

Strettamente connessa con la questione delle ricompense millenarie ed eterne è la concezione del giudizio o dei giudizi finali, dove la fede e le opere di ciascuno saranno premiate o condannate: come giudicherà Dio gli uomini? Quanti giudizi vi saranno? Chi comparirà davanti ad essi? Anche a questo riguardo si constatano all'interno del mondo evangelicale posizioni che si distaccano alquanto da quanto professato in ambito cattolico e in quello delle tradizionali denominazioni protestanti. È quindi opportuno prendere in esame questo capitolo che riserva interessanti sorprese.

3.1.3 Giudizi differenziati

Sul tema del giudizio finale va rilevata la vivacità di un recente dibattito in campo riformato ed evangelicale, incentrato sulla constatazione che nel NT esiste una tensione di fondo irrisolta: da una parte l'affermazione secondo cui siamo giustificati per grazia, attraverso la fede in Gesù Cristo, e dall'altra quella per cui siamo giudicati secondo le opere[218]. Anche per Lutero le opere sono importanti, ma se un credente dovesse apparire davanti al giudizio finale senza averne compiute, allora «a uno che si trova in tale situazione non possiamo che dire di fare nient'altro che credere. Se non hai opere, ebbene non essere senza fede»[219]. Una tale soluzione però non è sufficiente a sciogliere l'aporia biblica indicata sopra, tanto che persino qualche biblista luterano contemporaneo riconosce che le opere non possono essere ridotte a pura evidenza dell'avvenuta salvezza; è meglio

[218] Cf. A.P. STANLEY (a cura), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 2013. Questo libro entra nel dibattito attraverso il contributo di quattro autori rappresentanti di altrettante line teologiche. Il primo, Robert N. Wilkin, è il direttore esecutivo della *Grace Evangelical society*, e sostiene la tesi evangelicale secondo cui vi saranno due giudizi, uno di premio per i credenti e uno finale di condanna per i non credenti. Il secondo, Thomas Schreiner, un affermato accademico e esperto di Paolo, fa propria invece la tradizionale tesi riformata, sul carattere puramente dimostrativo delle opere. Il terzo, James Dunn, è un esponente di spicco di studi sul NT, molto noto per i suoi contributi su Gesù e Paolo. Egli propone una «nuova prospettiva» di integrazione tra fede e opere. Infine il teologo e biblista Michael Barber, che espone la tradizionale posizione cattolica.

[219] P. ALTHAUS, *The Theology of Martin Luther*, Fortress, Philadelphia 1966, tit. orig: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1962, 453.

invece considerarle azioni su cui Dio emette un giudizio che è più opportuno descrivere come «giusta ricompensa»[220].

Per sbirciare in questo recente fermento, vale la pena soffermarsi sulla «nuova prospettiva» nel considerare l'insegnamento di Paolo su fede e opere, elaborata dal noto esegeta J. Dunn e riaffermata in una pubblicazione interconfessionale sul tema del ruolo delle opere nel giudizio finale[221].

Dunn sostiene che gli autori del NT non avevano il proposito di scrivere una teologia sistematica, ma erano piuttosto mossi da preoccupazioni pastorali. Paolo, ad esempio, formula i suoi insegnamenti sulla fede e quelli sulle opere in circostanze e contesti diversi, per rispondere a situazioni differenti. Lo guida un'unica preoccupazione di tipo missionario e pastorale, secondo cui affronta problematiche urgenti dando loro delle risposte concrete, benché non dia tutte quelle risposte che vorremmo noi. Egli contro le pretese dei giudeo-cristiani difende il primato della fede contro l'osservanza della Legge; ma in altre circostanze il suo zelo pastorale gli fa guardare con reale preoccupazione ai neo convertiti, il cui impegno di vita cristiana tende a rilassarsi, compromettendo e indebolendo così la loro fede, ciò che porterebbe a un allontanamento da Cristo e alla perdita della prospettiva di una vita da risorti[222]. Allora il vangelo di Paolo, oltre a promettere la gratuita e immeritata salvezza in Cristo, sottolinea altresì che questa è «condizionata, almeno in certa misura, dalla "obbedienza di fede" dei suoi convertiti»[223]. Quindi, se l'obbedienza è una condizione per la salvezza, occorre attendere il giudizio di Dio per conoscere se uno ha soddisfatto o meno alle condizioni richieste; e il giudizio riguarda, inequivocabilmente, le opere:

> Colpisce il modo in cui Paolo sottolinea l'importanza di questo. I cristiani *non* sfuggiranno al giudizio. E il giudizio sarà «secondo le opere» – che sono,

[220] Cf. A.P. STANLEY, *Introduction*, in A.P. STANLEY (a cura), *Four Views*, 9-24, qui 18.

[221] Cf. J.D.G. DUNN, *If Paul Could Believe Both in Justification by Faith and Judgment According to Works, Why Should that Be a Problem for Us*, in A.P. STANLEY (a cura), *Four Views*, 119-160; ID, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999; ID, *The New Perspective on Paul*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 2008[2]; E.P. SANDERS, *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989; S. WESTERHOLM, *Perspectives Old and New on Paul. The «Lutheran» Paul and His Critics*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 2004, 183-192. Per ulteriore bibliografia italiana sull'argomento, cf. S. ROMANELLO, *Nuovo Testamento: Legge e opere in Paolo e Giacomo*: www.teologiamilano.it/teologiamilano/allegati/199/Romanello.pdf, 23 aprile 2016.

[222] Cf. J. DUNN, *If Paul Could Believe*, 125-127.

[223] *Ivi*, 128.

> incontestabilmente, le loro, non le opere di Cristo – opere compiute per l'abilitazione dello Spirito, sicuramente, ma sempre *le loro* opere. Quindi, opere per le quali sono responsabili, e perciò opere per le quali possono essere giudicati[224].

Le incongruenze nella teologia di Paolo si spiegano allora a partire dal suo approccio missionario-pastorale: quando i suoi convertiti hanno bisogno di incoraggiamento e rassicurazione, egli sottolinea il loro status di salvati, per ciò che Cristo ha operato, quando invece devono essere esortati e richiamati, li mette davanti alla prospettiva del giudizio divino. Entrambi gli atteggiamenti non gli creano problemi, perché si inseriscono nel suo unico intento di edificazione della comunità cristiana. Il problema si pone invece quando noi vogliamo inquadrare il messaggio di Paolo all'interno della nostra teologia sistematica, privilegiando un aspetto del suo pensiero, che riteniamo fondamentale, e cercando di armonizzare quelle parti che se ne discostano. Dovremmo invece mettere in evidenza tutte le sue diverse sottolineature, rispetto alle problematiche che ci interessano, e vedere come esse si tengono insieme. Ciò sarebbe molto più rispettoso dei suoi scritti[225].

Come conclusione, Dunn risponde alla questione se sia quindi possibile riconciliare la «giustificazione per fede e non per le opere» con il «giudizio secondo le opere»:

> Quindi, dobbiamo dire che per Paolo e per altri autori del Nuovo Testamento la salvezza dipenderà, almeno in certa misura, dalle (buone) opere compiute dal credente? Si potrebbe, certamente, sostenere che la salvezza effettivamente realizzata dipenderà interamente da Cristo e dal suo Spirito, e allo stesso tempo asserire che la salvezza può essere persa per il nostro impegno o per la mancanza di impegno. […]
>
> Sia che possiamo, o meno, cucire insieme con successo le due sottolineature in Paolo e in altri e ottenere un singolo coerente catechismo, sicuramente non dovremmo cadere nella trappola di contrapporre l'una all'altra[226].

Nella stessa ottica l'autore esamina anche le posizioni di altri autori del NT riguardo all'importanza delle opere[227], e in particolare riconosce che la parabola dei lavoratori della vigna è stata spesso interpretata come espressione della pura

---

[224] (Tr. nostra) *Ivi*, 136: «Striking is the way Paul emphasizes the importance of this. Christians will *not* escape judgment. And the judgment will be "according to works" – that is, undeniably, surely, *their* works, not the works of Christ – works done as enabled by the Spirit, to be sure, but still *their* works. Hence, works for which they are responsible, and therefore works for which they can be judged».

[225] Cf. *Ivi*, 136-137.

[226] (Tr. nostra) *Ivi*, 141.

[227] *Ivi*, 137-140.

grazia, trascurando il particolare dei lavoratori che hanno lavorato tutta la giornata e ottengono quindi il salario pattuito; perciò niente in quel racconto nega il diritto alla ricompensa[228].

Questa nuova prospettiva proveniente da un autore di autorevolezza riconosciuta quale J. Dunn, lancia un ponte molto ampio per superare la secolare opposizione tra teologia cattolica e protestante al riguardo. Ne è prova il sostanzialmente positivo commento con cui gli risponde il cattolico M. Barber, paradossalmente quello che più apprezza il suo approccio rispetto a quelli ben più critici degli altri due coautori (il riformato T.R. Schreiner e l'evangelicale R.N. Wilkin)[229]. Essendo la posizione cattolica familiare, e avendo già esaminato quella calvinista-riformata sul tema della ricompensa, sorvoliamo ora gli apporti di Barber e di Schreiner per dare uno sguardo a quella evangelicale (o perlomeno a parte di essa), attraverso il contributo di Wilkin.

Egli critica Dunn per avere sminuito il valore della giustificazione per fede, chiedendosi: a cosa serve sapere che la fede in Cristo ci salva se tanto la salvezza è condizionata e non si ha la certezza della vittoria finale? Inoltre, sostiene che i versetti biblici da lui usati, per provare che alla fine i credenti saranno giudicati secondo le loro opere, in realtà non contengono riferimenti al giudizio finale. In particolare egli esamina il testo di Ap 20,11-15, a cui Dunn aveva solamente accennato. Una lettura attenta di quel testo mostra che si aprono due tipi di libri: i libri (al plurale) delle opere e il libro (al singolare) della vita; e vi si dice che alcuni vengono gettati nel lago di fuoco non a partire da ciò che sta scritto nei libri delle opere, ma perché non sono stati trovati nel libro della vita. Quindi le opere non saranno l'elemento su cui si baserà la condanna finale. Wilkin si rifà all'interpretazione di Zane Hodges per spiegare più dettagliatamente questo testo cruciale:

> Al Giudizio del Grande Trono Bianco (Ap 20,11-15) le persone sono temporaneamente rilasciate (in libertà condizionale) dall'inferno (Hades) e il problema della loro dimora eterna diventa una questione legale alla presenza del loro giudice (Gesù Cristo: Gv 5,22). Prima sono giudicati secondo le loro opere per vedere se queste giustificano il loro permanente rilascio dal giudizio eterno (Ap 20,13). Come sappiamo, non ci sarà giustificazione sulla base delle opere (Rm

[228] Cf. *Responses to James D. G. Dunn*, in A.P. Stanley (a cura), *Four* Views, 142-160, qui 198.
[229] Cf. *Ivi*, 142-160.

> 3,20). Poi, una ricerca è fatta nel Libro della Vita per vedere se essi sono qualificati per il rilascio, perché hanno la vita eterna. Ma non lo sono e perciò sono posti in una dimora eterna (il Lago di Fuoco), separati per sempre dal loro giudice[230].

In questa descrizione, molto giuridica, solo i condannati alla perdizione saranno presenti al giudizio finale. La causa della loro dannazione sarà la mancanza di fede, che fa sì che i loro nomi non sono scritti nel Libro della Vita; le loro opere, seppur esaminate, saranno invece ininfluenti, in quanto non possono ottenere la giustificazione, e con essa la vita.

Wilkin quindi, con abbondanza di citazioni bibliche, arriva alla conclusione che «ci sono due giudizi escatologici: uno per i credenti, chiamato il Tribunale di Cristo (2 Cor 5,9-11), e uno per i non credenti, chiamato il giudizio del Grande Trono Bianco (Ap 20,11-15)» [231]. Dalla parabola delle mine egli ricava poi una preziosa conferma alla sua tesi: il terzo dei servi, pur essendo punito per la sua inattività, privato della mina e dichiarato *malvagio*, non subisce la sorte dei nemici del signore. Questi infatti dice: «E quei miei nemici che non volevano che diventassi loro re, conduceteli qui e uccideteli davanti a me» [232]. Questi simboleggiano i pagani, i quali non hanno voluto che Gesù regnasse su di loro e che saranno perciò condannati all'inferno nel giudizio del Grande Trono Bianco[233]. Il servo pigro rappresenta invece i cristiani, che chiamati a essere servi devono rispondere del loro operato. Essi sono giudicati al tribunale di Cristo e, a causa della loro mancanza di perseveranza e di impegno, possono perdere la ricompensa di regnare con lui, pur essendo ammessi nel suo regno. Le ammonizioni e gli appelli alla perseveranza del NT vanno perciò presi sul serio, perché avvertono che un credente, sebbene salvato, può effettivamente perdere

---

[230] Z. HODGES, *The Sin of Unbelief*, «Grace in Focus» (nov.-dic. 2007), 2-3 (online: www.faithalone.org); cit. in: R.N. WILKIN, *Christians Will Be Judged*, 47 (tr. nostra). Hodges (1932-2008) è stato per molti anni uno dei più convinti esponenti della dottrina secondo la quale uno può rinnegare Cristo e le esigenze fondamentali della fede in modo aperto e totale, perseverando nel peccato, e tuttavia essere contato tra i salvati. Un tale credente avrebbe una *autentica radice* (la fede che salva) ma non gli *autentici frutti* (le buone opere). Ha esposto la sua posizione in vari scritti e libri, tra cui: Z. HODGES, *The Gospel Under Siege. A Study on Faith and Works*, Redención Viva, Dallas 1981; ID, *Grace in Eclipse. A Study on Eternal Rewards*, Redención Viva, Dallas 1985; ID, *The Hungry Inherit. Winning the Wealth of the World to Come*, Redención Viva, Dallas 1997[3];
[231] R.N. WILKIN, *Christians Will Be Judged According to their Works at the Rewards Judgment, But Not at the Final Judgment*, in A.P. STANLEY (a cura), *Four Views*, 25-50, qui 46-47.
[232] Lc 19,27.
[233] Cf. R.N. WILKIN, *Christians Will Be Judged*, 28-30.

il suo premio eterno; pertanto non vanno distorti, come fanno i calvinisti, per farli diventare promesse, che garantirebbero ai santi la perseveranza finale[234].

In ambito evangelicale, mentre vi è discordanza di opinioni riguardo alla fase intermedia tra la morte e il giudizio, vi è invece sostanziale accordo sull'idea sopra esposta, secondo cui non ci sarà un giudizio comune a tutti gli uomini, ma piuttosto (almeno) due giudizi differenziati. E. Lutzer ci offre una ulteriore e chiara sintesi di tale visione, pur con qualche sottolineatura diversa rispetto a Hodges:

> Per essere chiari, dobbiamo distinguere tra due giudizi differenti. Ciascuno riguarda un gruppo diverso di persone, ciascuno avviene in tempi differenti, e coloro che vi sono giudicati hanno una destinazione radicalmente diversa.
>
> Il Tribunale di Cristo, al quale ho già fatto riferimento, avverrà quando Cristo ritorna per portare tutti i credenti in cielo con Lui. Lo scopo di questo giudizio sarà di esaminarci così che possiamo essere debitamente ricompensati per il modo in cui abbiamo fedelmente (o infedelmente) servito qui sulla terra. Tutti quelli che appaiono a questo giudizio saranno in cielo, ma la questione che deve essere decisa è la misura del nostro governo (se c'è) con Cristo. […]
>
> Al contrario, il Giudizio del Grande Trono Bianco è convocato molti anni dopo, giusto prima che inizi la fase finale dell'eternità. Tutti quelli che appaiono qui saranno gettati nel lago di fuoco, ovvero ciò che è chiamato inferno. Lo scopo di questo giudizio è di valutare il grado di punizione che sarà vissuto per tutta l'eternità. […]
>
> Esiste una idea popolare secondo cui appariremo tutti davanti a Dio per stabilire se andremo in cielo o all'inferno. Ma nella Bibbia tale giudizio non è menzionato. Se andiamo in cielo o all'inferno è già determinato in questa vita. Alla morte, coloro che conoscono Cristo come Salvatore vanno direttamente in cielo, dove avverrà il tribunale di Cristo; coloro che non lo conoscono vanno in un posto chiamato hades e in seguito saranno condotti davanti a Dio al Giudizio del Grande Trono Bianco. In entrambi i casi, ognuno incontrerà Dio[235].

Dunque ci saranno due giudizi distinti in cui però non sarà decisa la salvezza o la perdizione di nessuno, in quanto questa è già stata definita, poiché *chi crede in lui non è condannato; ma chi non crede è già stato condannato* (Gv 3,18). Il giudizio quindi, sia per i salvati che per i dannati, riguarderà unicamente le opere, e servirà a decidere il grado di ricompensa o di condanna di ciascuno. In tal modo, sebbene non sia in ballo la salvezza eterna ma la solo la ricompensa personale, non è affatto sminuita l'importanza delle opere, poiché da queste, e non dalla fede, dipende il grado di gloria, di felicità e di partecipazione al governo del regno dei cieli. La situazione eterna degli eletti dipende pertanto unicamente dal loro

[234] Cf. *Ivi*, 32.

[235] E.W. LUTZER, *Your Eternal Reward*, 19-20 (tr. nostra); cf. W. KROLL, *Facing your Final Job Review*, 47-50.

impegno e dalla loro fedeltà e santità. Vivere con questo in mente, lottando per sormontare le prove e vincere il premio è allora la sfida principale della vita cristiana, dato che esiste la possibilità concreta di perdere per sempre la propria ricompensa[236].

La diversità di vedute fin qui considerate (Dunn, Barber, Wilkin, Lutzer, Dillow, la tradizione riformata tradizionale) non è tale da oscurare due elementi importanti condivisi da tutti: la priorità del binomio grazia-fede e l'importanza delle opere in vista del giudizio (al di là delle modalità di quest'ultimo). D'altro canto le differenze sono notevoli, e sono riconducibili a dissonanze nei fondamenti. La più importante riguarda la nozione di fede e la sua relazione alle opere. Mentre per i cattolici e i riformati la fede e la grazia che ne consegue portano ad una trasformazione effettiva del credente, che lo rende capace di obbedire a Dio, per Wilkin e gli altri evangelicali la fede è puro assenso alla verità del Vangelo, come egli afferma: «Molti concordano nell'ammettere un legame necessario tra il credere in Cristo e l'obbedire ai suoi comandi. Io no»[237]. In tale prospettiva, la salvezza è un'esperienza che si ha una volta per tutte al momento della conversione, e che perciò non viene meno con l'infedeltà. L'obbedienza è invece da essa distinta, un'altra cosa, peraltro molto importante, tanto che il credente è giudicato solo in base a essa e ai suoi frutti. Mentre per i riformati, la mancanza di opere è segno di non autenticità della fede, e di conseguenza l'assenza di fede comporta la condanna, per gli evangelicali tale mancanza non compromette la fede e quindi porta solo alla privazione delle ricompense. Se, in qualche modo, la salvezza non è completa e certa al momento della conversione, allora essa è decisa al momento del giudizio finale, a cui anche i credenti sono sottoposti. In caso contrario, non ha senso un giudizio di tal tipo per i cristiani, e allora è solo la loro obbedienza-operosità a essere giudicata[238].

[236] Cf. W. KROLL, *Facing your Final Job Review*, 115-130.
[237] R.N. WILKIN, *Christians Will Be Judged*, 39.
[238] Cf. A.P. STANLEY, *The Puzzle of Salvation by Grace and Judgment by Works*, in A.P. STANLEY (a cura), *Four Views*,203-213.

3.1.4 Valore parenetico della ricompensa

Qual è lo scopo delle numerose affermazioni del NT riguardanti la vita futura? Ovviamente non può essere quello di rivelarci le realtà eterne per donarcene una conoscenza anticipata tale da soddisfare la nostra curiosità. In effetti gli elementi che ne ricaviamo sono tutt'altro che sufficienti a ricostruire una situazione di vita che sia accessibile, anche solo approssimativamente, alla nostra immaginazione. Più verosimilmente l'intento è quello del mettere in guardia dalla via dell'incredulità e del peccato che conduce alla perdizione e di esortare alla vita di fede e di santità, a cui farà seguito una ricompensa eterna, nella comunione con Dio. Il discorso sui gradi di beatitudine si inserisce in tale proposito esortativo in modo coerente o è un aspetto secondario che, se troppo enfatizzato, distorcerebbe dal messaggio della grazia, attraverso una logica commerciale dell'offrire una prestazione per ottenere una ricompensa, distogliendo così dall'ideale di fare ogni cosa unicamente per amor di Dio e per la sua gloria?

Calvino esaminò la suddetta problematica partendo dalla sua visione della predestinazione. I suoi avversari, infatti, l'avevano criticato su questo punto in vari modi, sostenendo ad esempio che è deleterio per una persona arrivare alla convinzione di far parte del numero degli eletti o dei reprobi, perché in entrambi i casi le viene a mancare la motivazione che spinge alla lotta e al miglioramento, in quanto percepisce ciò come ininfluente sul risultato finale, sia esso la salvezza o la perdizione[239]. Egli risponde loro affermando che la conoscenza che la Scrittura ci offre della predestinazione, lungi dal portarci alla temerarietà, dovrebbe spingerci all'umiltà, a temere il giudizio divino e a magnificare la sua misericordia, preservandoci dall'illusione di pensare che tutto dipenda da noi e dal nostro volere. La consapevolezza di appartenere agli eletti deve perciò essere uno stimolo per

[239] Cf. CALVINO, *Istituzione*, III, 23, 12: «Gli avversari della verità ricorrono ancora ad un'altra calunnia per contestare la predestinazione: quando essa è stabilita, verrebbe meno ogni preoccupazione e sollecitudine a vivere bene. Infatti, dicono, chi sarà colui il quale, udendo che la morte o la vita gli è già stata decretata dall'immutabile consiglio di Dio, non pensi subito che il suo modo di vivere non ha importanza, visto che egli non può, con le sue opere, impedire o far avanzare la predestinazione di Dio?»

superare l'indifferenza e per vivere santamente[240]. In tal caso, però, obiettano gli avversari, la dottrina della predestinazione non rende forse superflue tutte le esortazioni a vivere santamente e a compiere il bene? Per il riformatore ciò non si verifica:

> La predicazione prosegua dunque secondo il suo corso per condurre gli uomini alla fede, radicarli in essa e farveli perseverare; non impedisca però che la predestinazione sia conosciuta, affinché coloro che ubbidiscono all'Evangelo non si inorgogliscano, come se ciò avvenisse da loro, ma si glorino in Dio[241].

Secondo questo passaggio, sebbene la conoscenza che ci viene dalla predestinazione ci renda coscienti che tutto ci viene da Dio e, come detto sopra, ci faccia prendere coscienza della nostra chiamata alla santità, tuttavia la predicazione esortativa ha la sua ragion d'essere, in quanto è strumentale sia per la conversione alla fede che per la perseveranza in essa. Non si deve quindi trascurare l'esortazione alla santità, pur sapendo che alcuni la accoglieranno con fervore mentre altri induriranno il loro cuore e rifiuteranno di obbedire.

Per Calvino, il ruolo della parenesi è di aiutare i cristiani a tenere lo sguardo rivolto alla meta, la vita eterna, al cui centro c'è Dio, pienezza di tutti i beni. È lui che va desiderato e nient'altro, perché egli ci sazierà pienamente e ci farà partecipi della sua natura divina[242]. Egli è tuttavia ben consapevole che la Scrittura oltre a parlare della vita con Dio, promette anche altre ricompense in qualche modo connesse con le opere degli uomini, ma sembra piuttosto reticente a mettere in luce questo aspetto, per la sua prossimità all'idea di merito. È convinto che la consapevolezza di essere salvati e la certezza che quello che si fa è gradito al Signore, sono incentivi più efficaci:

> Infine, benché questi sofisti parlino senza fine e senza interruzione delle buone opere, educano le coscienze in modo tale che esse non oserebbero mai credere che Dio sia propizio alle loro opere. Noi, al contrario, senza menzionare affatto il merito, diamo una singolare consolazione ai credenti con il nostro insegnamento, affermiamo loro che piacciono e sono graditi a Dio nel loro operare; anzi richiediamo

[240] Cf. *Ivi*: «Se lo scopo della nostra elezione è di vivere santamente, essa ci deve piuttosto spingere e stimolare a meditare la santità che a cercare pretesto di indifferenza. Non sono forse alquanto diverse queste due cose: non preoccuparsi di compiere il bene perché l'elezione basta alla salvezza, e l'uomo è eletto per darsi al bene?».
[241] Cf. *Ivi*, III, 23, 13.
[242] Cf. *Ivi*, III, 25, 10.

> che nessuno si impegni in un'opera senza la fede, senza cioè aver determinato per certo in cuor suo che essa piacerà a Dio[243].

In questo passaggio con il termine «consolazione» l'autore esprime l'idea dell'uomo che è rassicurato riguardo alla sua salvezza, e questo non perché egli abbia fatto qualcosa di meritevole, ma perché Dio lo ha prescelto; quindi egli sa che gli è gradito come lo sono le sue opere. Questa certezza gli dà una carica spirituale molto forte ed egli è in tal modo motivato a compiere azioni buone, sapendo che, se fatte per fede, queste piacciono sicuramente al Signore. I cattolici che insistono sul compiere le opere, invece, proprio con la loro continua insistenza mostrerebbero che sono sempre nel dubbio di aver fatto abbastanza e non raggiungerebbero quindi mai la consolazione di sapersi completamente accetti a Dio: la coscienza della loro accettazione sarebbe condizionata dalle loro buone azioni e perciò sempre avvolta dall'incertezza. In tal senso Calvino ha ragione di sottolineare che la consapevolezza di essere amati ed accettati incondizionatamente è fondamentale: solo attraverso di essa si crea nell'uomo quella positività spirituale e psicologica che gli permette a sua volta di essere capace di gesti di amore. Per di più, egli vede nella promessa di ricompense il pericolo di una commercializzazione del bene, che impedisce di raggiungere il livello più elevato della gratuità:

> Affermando che nessuno si preoccuperà di vivere rettamente se non spera qualche ricompensa, sbagliamo gravemente: se ci si limita a desiderare che gli uomini servano Dio come mercenari, per ottenere un compenso vendendogli il loro servizio, non si sono fatti molti passi avanti. […]
>
> Se è necessario incitare gli uomini a bene operare, il miglior sprone per pungerli è quello di indicare loro il fine della loro redenzione e della loro vocazione[244].

Tuttavia resta il fatto che la Bibbia abbonda di esortazioni e di promesse di premi per le buone azioni degli uomini, fatto che egli non può rifiutare; ciononostante non nasconde che non è l'aspetto da lui privilegiato:

> Non dico questo perché io respinga o disprezzi il modo di esortare di cui si serve spesso la Scrittura, al fine di non tralasciare alcun mezzo per svegliare la nostra pigrizia, proponendoci la ricompensa che Dio renderà a ciascuno secondo le sue opere (Rm 2,6), ma nego che non ve ne siano altri, e che quello sia il principale.

[243] *Ivi*, III, 15, 7.
[244] *Ivi*, III, 16,2.

> Anzi contesto che si debba cominciare di lì e riaffermo che ciò non serve a creare dei meriti[245].

È evidente che lo spirito apologetico degli anni della riforma condiziona molto gli scritti di tutti gli attori di quel periodo, e lo vediamo bene in questo caso, dove la costante preoccupazione di escludere il merito umano permea il discorso sulla ricompensa. Malgrado ciò, il richiamo del giudizio finale e quello delle ricompense celesti vengono sovente usati dal riformatore di Ginevra nei suoi scritti a carattere etico. Un chiaro esempio sono i suoi inviti a fare un generoso uso del denaro per acquistarsi un tesoro in cielo[246]. Infatti, egli ammette pure il carattere parenetico e positivo delle promesse scritturistiche:

> Per stimolarci ad agire rettamente ci promette che nessuna buona opera da noi compiuta sarà persa, anche se tutte sono indegne non solo di essere ricompensate, ma di essergli gradite. […]
>
> Il Signore, per risvegliare la nostra pigrizia, ci ha dato speranza che tutto quel che faremo per amor del suo nome non andrà perso […] Dobbiamo pertanto aver sicura fiducia che la ricompensa per le nostre opere non sarà negata dalla benignità di Dio, sebbene ne siano più che indegne[247].

Sebbene vi sia la grazia di sapersi predestinati, da cui proviene la più forte spinta a comportarsi in maniera degna della propria vocazione, viene qui riconosciuto che rimane una pigrizia da vincere e che le promesse delle ricompense celesti sono uno stimolo utile ed efficace in tal senso. D'altra parte, la costante sottolineatura della indegnità delle azioni umane contrasta un po' con la visione positiva dell'uomo predestinato alla salvezza descritta sopra: da un lato l'uomo, che si esamina e si ritiene eletto, sa che lui e quello che fa è gradito a Dio, e dall'altro gli viene ricordato che le sue azioni restano comunque indegne e accette solo per la misericordia divina, e mai capaci di piacere veramente al Signore (per la grazia che le anima).

G. Bull, a differenza di Calvino, non solo fa un ampio uso di riferimenti alla vita eterna per motivare i suoi ascoltatori alla ricerca della perfezione, ma sostiene anche che l'ambizione di lottare per eccellere nella virtù non solo è legittima, ma

---

[245] *Ivi*, III, 16, 3.

[246] Cf. J.L. CODLING, *Calvin. Ethics, Eschatology, and Education*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2010, 18-21.

[247] *Ivi*, III, 18, 6-7.

pure lodevole; perché incoraggia a impegnarsi al massimo delle proprie capacità per guadagnare il premio finale[248]. Ogni grado di grazia in cui avanziamo in questa vita ci innalzerà ad un grado più elevato di gloria in cielo, perciò è importante che una tale considerazione entri in profondità nei nostri pensieri[249]. Quando poi la corsa sarà finita, allora finirà anche la competizione e ciascuno sarà contento di sentirsi dire, come nella parabola dei talenti: *bene, servo buono e fedele, sei stato fedele nel poco, ti darò autorità su molto*[250], qualunque sia il livello da lui raggiunto. In cielo allora l'emulazione si trasformerà in dono reciproco e tutto si svolgerà nell'accordo gioioso, così come le note di un concerto si integrano nella loro diversità, contribuendo tutte all'armonia della musica[251].

J. Edwards fa notare che se alcuni in cielo ricevono maggiore gloria devono necessariamente godere ugualmente di una relativa addizione di gioia, altrimenti si perderebbe la nozione stessa di premio aggiuntivo concesso per certe opere buone; ed è questo aspetto che maggiormente stimola e incoraggia alla lotta[252]. Del resto è Gesù stesso che comanda di non accumulare *tesori sulla terra, […] ma nel cielo, dove né tignola né ruggine consumano*[253]; e il verbo accumulare non indica solo possesso ma anche progressiva aggiunta a ciò che già si possiede[254]. Cercare i premi più grandi non è egoismo, perché l'amore di se stessi, quando ben regolato dalla volontà e dalla parola di Dio è positivo. Non è nemmeno superbia, infatti Gesù rimproverò i giudei che cercavano la gloria che viene dagli uomini, ma non c'è nessun rimprovero per chi cerca l'onore che è di Dio; anzi ciò è vivamente incoraggiato dalla Scrittura; altrimenti non sarebbe comprensibile perché il Signore abbia promesso corone nel suo regno, l'onore di sedere con lui suo trono e la facoltà di giudicare il mondo e persino gli angeli. Quindi tutti gli uomini devono essere esortati a cercare i gradi più alti di gloria, anche quando

[248] Cf. E. BURTON (a cura), *The Works of George Bull*, I, 189: «Although whilst we are in this state of proficiency and running our race, it be not only lawful, but a laudable ambition and emulation in us, to strive to outstrip and excel each other in virtue, and so to gain the richer prize».
[249] Cf. *Ivi*, 191.
[250] Mt 25,21.
[251] Cf *Ivi*, 190.
[252] Cf. J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734-1738*/*Degrees of Glory*, 617.
[253] Mt 6,19-20.
[254] Cf. J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734-1738*/*Degrees of Glory*, 622-623.

non sono ancora convertiti, e a maggior ragione dopo, poiché più si applicano nella lotta più avranno opportunità di crescere nella grazia e fare del bene agli altri[255]. Va infatti considerato che se la più piccola aggiunta di gloria in cielo ha molto più valore di tutte le più nobili cose di questo mondo messe insieme, allora per ottenerla si devono mettere all'opera tutti i propri talenti e sfruttare le opportunità offerte dalla vita. I gradi più elevati vanno perciò bramati calorosamente, di tutto cuore, ma ciò deve essere fatto secondo tre principi: innanzitutto attraverso la ricerca della santità in questo mondo, sforzandosi di eccellere nella fede, nell'amore, nell'umiltà e in ogni altra virtù[256]; poi attraverso l'abnegazione e la rinuncia a se stessi, essendo disposti a soffrire per Dio e a portare la propria croce; infine a parità di santità e di virtù, otterrà maggior gloria colui che più porta frutti nella sua vita, facendo il bene con generosità, sia direttamente per glorificare Dio, sia indirettamente per aiutare il prossimo[257]. Soprattutto i ricchi devono preoccuparsi *di fare del bene, di arricchirsi di opere buone, di essere pronti a dare, di essere generosi, mettendosi così da parte un buon capitale per il futuro, per acquistarsi la vita vera*[258]. Trascurare di pensare alle ricompense celesti è quindi vergognoso per un cristiano, mentre desiderarle e, in vista di esse, amare il prossimo con impegno concreto e sincero è una via lodevole che tutti devono sforzarsi di percorrere[259].

Per Edwards il pensare alla vita eterna e alle sue ricompense non distoglie quindi dall'impegno per migliorare il mondo, attraverso la santità di vita e la carità operosa. Anzi vede nelle promesse future un incoraggiamento efficace al fine di trasformare l'egoismo, che porta ad accumulare i beni per se stessi, in un giusto amor di sé, che sprona alla generosità per accumulare tesori in cielo.

John Wesley (1703-1791), fondatore del metodismo, partendo dall'idea che la risurrezione renderà i nostri corpi non solo viventi, ma anche gloriosi e risplendenti di luce, ritiene che i diversi gradi di gloria nella vita eterna interessino l'uomo risorto nella sua totalità, quindi anche il suo corpo. Ne consegue che alcuni

[255] Cf. *Ivi*, 623-624.
[256] Cf. 2 Pt 1,5-7.
[257] Cf. Cf. J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734-1738*/*Degrees of Glory*, 625-627.
[258] 1 Tm 6,18-19.
[259] Cf. Cf. J. EDWARDS, *Sermons and Discourses, 1734-1738*/*Degrees of Glory*, 628.

avranno corpi più brillanti di altri, nella misura in cui hanno raggiunto un grado più elevato di purezza, come le stelle differiscono le une dalle altre per brillantezza. Le anime più celesti, che non si sono lasciate sedurre e intrappolare dalle gioie della terra, riceveranno corpi più celesti e gloriosi; e questa considerazione costituisce per noi un incoraggiamento importante per avanzare, quanto maggiormente ci è possibile, nella conoscenza e nell'amore di Dio, e per preoccuparci di meno delle cose del mondo, sopportando pazientemente tutte le prove della vita[260]. Esiste infatti una varietà inimmaginabile di ricompense eterne, per cui è riprovevole pensare, per pigrizia, che è sufficiente riuscire a raggiungere un posto in cielo, senza preoccuparsi di altro. Come nella realtà mondana gli uomini nutrono molte ambizioni, a maggior ragione i cristiani hanno una aspirazione molto più nobile, sapendo che la differenza tra la massima e la minima condizione di onore nel mondo è insignificante quando paragonata alla più lieve diversità di grado nella gloria del cielo. L'uomo deve quindi fare tutto ciò che è in suo potere per servire Dio e il prossimo, considerandosi sempre come un servitore inutile. In effetti, sebbene il nostro servizio sia inutile per il Signore, non lo è per noi, poiché egli si è compiaciuto, per grazia, di dare valore alle nostre buone opere, le quali, a seguito delle sue promesse, ci rendono degni di una ricompensa eterna[261].

Tralasciamo i numerosi autori del diciannovesimo secolo che si potrebbero citare a supporto del valore parenetico delle ricompense, per affacciarci invece all'ambito evangelicale del ventesimo. Randy Alcorn (nato nel 1954)[262] sostiene che non c'è nulla di sbagliato nel compiere azioni perché motivati dall'idea di ricevere una ricompensa, semplicemente perché Cristo ha scelto questo modo, e ci ha fatto conoscere che tanti premi coroneranno i nostri gesti, anche i più piccoli

[260] Cf. J. WESLEY, *The Works of the Rev. John Wesley*, vol. 7, (*Sermon CXXXIV - On the Resurrection of the Dead*), J & J. Harper, New York 1826, 348-349.

[261] J. WESLEY, *Explanatory notes upon the New Testament*, vol. 2, T. Cordeux, London 1813, 386-387. Wesley si distinse per la sua intensa attività nel creare piccoli gruppi di cristiani che si ritrovavano per pregare e leggere la Bibbia, ma che erano anche attivamente impegnati nel promuovere riforme sociali, quali il miglioramento del sistema carcerario e l'abolizione della schiavitù; cf. V. BENECCHI, *John Wesley. L'ottimismo della grazia*, Claudiana, Torino 2005, 13-21.

[262] R. Alcorn è direttore dell'*Eternal Perspective Ministry*, una organizzazione evangelicale non-profit. Tra le sue numerose pubblicazioni ci sono una ventina di libri riguardanti il cielo, la vita eterna e le ricompense celesti.

e nascosti. Comunemente si crede che Dio è glorificato solamente quando pensiamo unicamente a lui, e che ogni motivo che si scosta dall'amor di Dio è inferiore o inaccettabile. Tuttavia è lui stesso che nella Scrittura ci propone una pluralità di motivazioni, quali l'amore del prossimo, il timore della disobbedienza e la speranza di una ricompensa. La vita è la nostra opportunità da spendere saggiamente per ottenere il massimo di gloria nell'eternità. In particolare è importante come noi utilizziamo le nostre ricchezze, perché Gesù ci ha insegnato il *Principio del tesoro*, secondo cui tutto quello che facciamo di bene con i nostri soldi e le nostre proprietà frutterà in modo esponenziale in cielo, sia come beni che possederemo sia come responsabilità che ci saranno affidate[263].

È da notare che per Alcorn, e per molti altri predicatori[264], il tema del tesoro promesso in cielo, come premio della generosità in terra, è un elemento importante e frequente, per sollecitare a sostenere economicamente le varie iniziative promosse dalle organizzazioni evangelicali nell'ambito dell'evangelizzazione e di svariate iniziative caritatevoli[265]. Esso porta a risultati molto concreti di finanziamento delle strutture organizzative dell'evangelicalismo e di raccolta di ingenti fondi[266]. Per una comprensione più completa dell'interesse degli evangelicali per il tema delle ricompense, con le sue implicazioni di concezioni di governo nel Millennio e oltre, è utile collocare questo argomento nel contesto storico e sociale degli Stati Uniti e del «sogno americano» (*the American*

[263] Cf. R. ALCORN, *The Treasure Principle. Discovering the Secret of Joyful Giving*, Multnomah Books, Colorado Springs (Colorado) 2001, 5-20.

[264] Cf. Ad esempio, John MacArthur, evangelicale, è uno dei classici predicatori che insiste sull'abbondante ricompensa che ripagherà le donazioni in denaro; cf. J. MACARTHUR, *Investing in Eternity*, (28 novembre 2002): www.crosswalk.com/faith/spiritual-life/investing-in-eternity-1173612.html, 11 settembre 2014.

[265] Ad esempio, «Generous Giving» è un sito non confessionale che si propone di essere di stimolo per le donazioni nelle varie denominazioni e ospita tutta una serie di articoli e pubblicazioni sul tema della ricompensa; cf. Generousgiving.org, *Eternal Reward*: library.generousgiving.org/page.asp?sec=28&page, 22 marzo 2016.

[266] All'inizio del ventesimo secolo molte denominazioni evangelicali rinunciarono a una parte delle proprie ricchezze per essere fedeli al Vangelo, ma con il passare del tempo le cose cambiarono, e un secolo più tardi l'evangelicalismo nord-americano si trova fornito di ingenti risorse. Le parachiese sono quelle che più hanno capacità di raccogliere fondi, utilizzati principalmente per l'evangelizzazione sia negli Stati Uniti che all'estero. Alcune denominazioni hanno però continuato ad avere un atteggiamento di abbandono alla provvidenza divina, senza preoccuparsi di dotarsi di strutture finanziarie; cf. L. ESKRIDGE - M.A. NOLL (a cura), *More Money, More Ministry. Money and Evangelicals in Recent North American History*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2000.

dream) e delle sue radici cristiane. In un paese dove regna il lasciar fare di impronta capitalista e la libertà personale, e in cui è possibile per «tutti» salire nella scala sociale attraverso le proprie capacità, la mentalità americana imprenditoriale e le idee di progresso sociale ed economico si sono spesso fuse con la convinzione di essere una nazione cristiana, nella quale le benedizioni di Dio sono percepite in modo sensibile in termini di successo e di opportunità sia in questa vita che in quella futura[267].

Il biblista Craig L. Blomberg è invece molto critico dell'idea che in cielo vi siano diversità di gloria[268], e ritiene che nessun testo della Bibbia insegni esplicitamente questa tesi, mentre i gradi di condanna all'inferno godono di una base scritturistica più solida. Egli pensa sia anche negativo il fatto che si usi il tema delle ricompense eterne per motivare i credenti al fervore dell'impegno cristiano. A questo proposito, sostiene che nella nostra epoca lo spirito di competizione e la meritocrazia prevalgono in molti settori della società, ma ciò non dovrebbe accadere anche nella vita cristiana, perché sarebbe in stridente contrasto con il manifesto della grazia proclamato dal NT. Molti credenti purtroppo pensano che Dio si rapporti a loro come un datore di lavoro, per cui se nel presente si comportano bene e sono obbedienti allora riceveranno alla fine un salario più alto; al contrario, sono convinti che quando essi vengono meno, soprattutto se i loro fallimenti umani e spirituali si protraggono nel tempo, allora il Signore li punirà. La buona notizia del Vangelo dovrebbe invece liberare i cristiani da questa

---

[267] Cf. R. BALMER, *Blessed Assurance. A History of Evangelicalism in America*, Beacon Press, Boston 1999, 11: «Consistent with the American ethos, it (evangelicalism) offers a kind of spiritual upward mobility, a chance to improve your lot in the next world and also (according to the promises of some preachers) in this world as well».

[268] Cf. C.L. BLOMBERG, *Degrees of Reward in the Kingdom of Heaven?,* «Journal of the Evangelical Theological Society» 35 (2/1992), 159-172. Blomberg (nato nel 1955), di educazione luterana, si trovò insoddisfatto dal liberalismo che prevaleva nella sua chiesa e si orientò quindi verso posizioni più conservatrici vicine all'evangelicalismo, pur mantenendo una competente familiarità con il metodo storico critico. Una serie di articoli critici di vari aspetti della concezione dei gradi di gloria esposta da J. Dillow e altri evangelicali e divulgata dalla *Grace Evangelical Society* si trova in: THE MIDDLETOWN BIBLE CHURCH, *The Teachings of Zane Hodges, Joseph Dillow, Robert Wilkin (The Grace Evangelical Society) and J.D.Faust*: www.middletownbiblechurch.org/doctrine/theology.htm, 20 maggio 2016; J. VENTILATO, *A Scriptural Refutation of the Teachings of Zane Hodges, Joseph Dillow and the Grace Evangelical Society, with Respect to the Future Inheritance, Glory, and Destiny of the Church – Christ's Beloved Body & Bride*: www.middletownbiblechurch.org/doctrine/hodgesjv.htm, 20 maggio 2016.

concezione centrata sulla prestazione umana, per aprirli ad una piena comprensione della vita di grazia. In tal senso si dovrebbe scoraggiare di fare ricorso alla erronea dottrina dei gradi di ricompensa celeste.

È piuttosto il senso di gratitudine per quello che Cristo ha fatto per noi, salvandoci dalla morte, la motivazione profonda che ci deve spingere all'impegno, senza dare spazio ad alcuna idea di merito; infatti non possiamo offrire nulla a Dio per ripagarlo, anche solo in minima parte, del dono immenso fattoci con il perdono dei nostri peccati. Il nostro atteggiamento deve essere allora come quello dei figli che, riconoscendo e apprezzando i sacrifici fatti dai genitori per loro, non desiderano altro che ricambiarli con tutto l'amore possibile, senza aspettarsi retribuzioni o ricompense. Inoltre la giustizia divina è molto diversa da quella degli uomini, perché perdona debiti impossibili da ripagare, perciò occorre fare attenzione a non incapsularla in concezioni umane di un giudizio dove la ricompensa è esattamente proporzionale al merito. Il distinguere i credenti tra di loro in base ai risultati ottenuti favorisce lo scoraggiamento nei periodi di difficoltà, anziché stimolare a rialzarsi[269].

Secondo Blomberg, quindi, il tentativo compiuto da numerosi evangelicali di insistere sul concetto di «santificazione attraverso le opere» è un pericoloso modo per ritornare alla teologia della giustificazione attraverso le opere. La loro insistenza sulla drammaticità del giudizio alimenta il timore e non aiuta a vivere pienamente la dimensione dell'amore gratuito. Al contrario, il giudizio finale non rappresenta alcuna minaccia per i credenti che continuano a credere, nonostante le cadute, in quanto i loro fallimenti e miserie sono già stati redenti e non potranno perciò influenzare i cieli e la terra nuovi. L'autore conclude auspicando che l'evangelicalismo possa riscoprire la solida tradizione riformata e rigettare la dannosa e deprimente nozione dei gradi di gloria[270].

Anche se la posizione di questo autore appare minoritaria, probabilmente quanto da lui espresso corrisponde ad un sentire molto diffuso ai nostri giorni. Infatti, il parlare di differenze fra i credenti suona un po' discriminatorio, inoltre,

[269] Cf. *Ivi*, 169-170.
[270] Cf. *Ivi*, 171-172.

l'agire in vista di una ricompensa appare come una commercializzazione dell'ideale cristiano, che perderebbe così la sua caratteristica distintiva dalla mentalità mondana, comportando in qualche modo la rinuncia a credere possibile l'amore puro e disinteressato. Vediamo ora come Dillow risponde a questo tipo di obiezioni.

Per lui il tema delle motivazioni che sottostanno all'agire dei credenti riveste una peculiare importanza e va analizzato non tanto in maniera filosofica, bensì accettando senza riserve i vari dati scritturistici e armonizzandoli in maniera adeguata. Egli ritiene di essere fedele a due polarità del messaggio biblico: da una parte la certezza che dopo la conversione siamo dichiarati giusti, per cui nulla, nemmeno il peccato ci può strappare da Dio e conseguentemente dalla vita eterna. Questa prospettiva infonde un senso di sicurezza, fondato sulla consapevolezza dell'amore incondizionato di Dio, e permette ai credenti di vincere la paura e la negatività, per vivere da redenti, esprimendo nella libertà la propria riconoscenza e portando frutti di santità. D'altra parte, però, ci sono le promesse di ricompense e le minacce di punizioni che costituiscono uno stimolo d'altro tipo. Fanno leva su un sano amor proprio e una legittima ambizione umana, che spingono il cristiano a desiderare di possedere quei beni promessi da Gesù ai suoi fedeli servitori, o a temere di perderli nel caso di una fede senza frutti. Premi e punizioni non sono riservati unicamente alla vita eterna, ma anche a quella terrena (quali il benessere e la prosperità, o al contrario una prolungata malattia, l'essere tenuto in vita artificialmente, una malattia mentale, ecc.)[271].

Egli prende in considerazione la critica mossa al cristianesimo a causa della rilevanza che il tema delle ricompense assume nel NT. In proposito, cita il filosofo John Hosper (1918-2011), il quale sostiene che quando i credenti giustificano la loro morale sulla base della dottrina delle ricompense e delle punizioni eterne ciò è semplicemente un fare appello al proprio interesse[272]. Se i comandi del Vangelo vanno rispettati perché conducono alla virtù e quindi alla felicità, una siffatta obbedienza non è forse un velato egocentrismo? Nella sua replica Dillow rifiuta

[271] Cf. J.C. DILLOW, *Final Destiny*, 939-944.
[272] Cf. *Ivi*, 1007.

quel tipo di etica atea che ricerca il bene per se stesso, in cui la sola ragione dell'amore è l'altruismo, lo standard morale è considerato essere al massimo della sua purezza e la motivazione dell'obbedienza risiede unicamente nel comando. Con tali principi etici si vorrebbe eliminare l'egoismo umano, senonché la storia ha mostrato che un tale approccio è catastroficamente inefficace nel conseguire un miglioramento dell'umanità, come l'esperimento dei paesi comunisti ha ampiamente dimostrato. In realtà l'uomo, per la corruzione della sua natura, non è capace di puro altruismo, per cui «nessuno compie buone azioni interamente o anche primariamente mosso da un amore perfetto per gli altri o per Dio. Ci sono sempre altre occulte motivazioni di sottofondo»[273]. Tuttavia l'essere mossi anche da altri motivi, al di là dell'amore, oltre a essere realistico, non è negativo, purché si tratti di buoni e validi motivi. Inoltre chi si propone la completa rinuncia a sé, nella ricerca della perfezione, del disinteresse e dell'altruismo, ricade nel tranello di mettere non gli altri ma il raggiungimento della perfezione al centro dei suoi sforzi, ripiegandosi inconsciamente su di sé (come i monaci che in passato si davano alla penitenza per arrivare a morire a se stessi, ma paradossalmente restando focalizzati solo sulla propria ascesi e non uscendo dai propri confini).

È invece importante distinguere tra il beneficio, legittimo, che si ricava come effetto secondario di una azione dalla ricerca, egoistica, dell'interesse personale come motivo primario di un atto. In tal senso, la Bibbia, attraverso la promessa di ricompense, fa dell'interesse personale una motivazione per l'azione, ma non la ragione fondamentale che la giustifica[274]. Vi sono infatti sette motivazioni scritturistiche che ci spingono a vivere in modo cristiano, e la promessa di ricompense è solo una di esse, da cui non va mai disgiunta. La prima e più importante di queste è l'amore di Dio per noi e la seconda è il nostro amore per Dio. Seguono poi il fare ogni cosa per amore di Gesù, l'agire perché ci ha perdonati, perché vogliamo essergli graditi e infine per amore del Vangelo[275]. In conclusione:

[273] *Ivi*, 1008.
[274] Cf. *Ivi*, 1008-1009.
[275] Cf. *Ivi*, 1009-1012.

> la dottrina biblica delle ricompense costituisce un magnifico incitamento a una vita fedele. Secondo la nostra opinione, la chiesa nel suo compito di motivare i credenti a un impegno di vita pieno beneficerebbe molto se questa visione di servire Lui nel compimento del destino umano fosse frequentemente considerata. Non c'è «commercio spirituale» o egoismo nella ricerca dell'onore, delle opportunità di ministero e del desiderio per la massima intimità con Cristo. Questi sono obiettivi nobili e stimolanti, completamente approvati da Cristo e dai suoi apostoli. Essi si focalizzano in ultima analisi su di Lui, non su noi stessi[276].

Nella sua tesi di dottorato[277], Bill F. Korver ritiene che nel NT l'uso delle ricompense come motivazione per l'impegno cristiano sia molto diffuso e ne costituisca una sua caratteristica. È questo un dato di fatto che va accettato, poiché Dio conosce il cuore dei credenti e sa come motivarli perché, portando frutto, ottengano la gioia eterna; e ciò non è altro che a sua gloria:

> In definitiva, mentre le ricompense possono motivare un credente e ci saranno quindi alcuni ricompensati da Cristo maggiormente degli altri, la conclusione di tutto ciò è la gloria di Dio. Quando un credente vive una vita di obbedienza, vive la pienezza di vita ora e sperimenterà la pienezza di gioia nell'eternità, ciò che renderà gloria e gioia al Padre[278].

Quindi è nell'obbedienza alla volontà di Dio che il cristiano si sforza di compiere il bene che gli è chiesto, e per il quale sono promesse delle ricompense; ed è questo atteggiamento obbedienziale che preserva dall'egoismo e dal calcolo di interesse. A questo proposito è utile la distinzione di Z. Hodges: «L'egoismo non deve essere definito semplicemente come la ricerca del proprio interesse. Invece, dovrebbe essere definito come la ricerca del proprio interesse *a modo nostro*»[279]. La maniera egoistica di ricercare il premio a modo nostro è nella superbia, mentre quella che piace a Dio è attraverso l'umile servizio[280].

La Chiesa ha indubbiamente un compito etico, nell'indicare il bene per l'uomo in un determinato contesto, ma ne ha anche uno altrettanto importante nell'incoraggiare e nel motivare i cristiani, e possibilmente tutti gli uomini, a

---

[276] (Tr. nostra) *Ivi*, 1016.

[277] Cf. B.F. KORVER, *Biblical Use of Rewards as a Motivation for Christian Service*, tesi di dottorato, relatore C. Davidson, Liberty University, 2011.

[278] (Tr. nostra) *Ivi*, 118.

[279] Z.C. HODGES, *We Believe in Rewards*, « Journal of the Grace Evangelical Society» 4 (2/1991): www.faithalone.org/journal/1991/rewards, 14 aprile 2016: «Selfishness ought not to be defined simply as the pursuit of our own self interest. Instead, it should be defined as the pursuit of our self interest *in our own way*».

[280] Cf. *Ivi*, 112.

compiere quel bene che è alla loro portata di realizzare. Ciò è parte integrante di un processo di interiorizzazione autentica della fede, e di una sua espressione coerente, che ha senza dubbio come obiettivo ultimo l'amore sincero e disinteressato per Dio e per il prossimo. Ovviamente tale traguardo sta come punto di arrivo di un cammino che passa attraverso i limiti umani ed è ostacolato dal peccato. In tale visione dinamica, il proporre delle ricompense, per attirare a compiere quelle azioni che si dovrebbero fare indipendentemente da ogni premio, è forse fuorviante? È questo il senso delle promesse bibliche? È lecito trascurare questo aspetto per puntare direttamente al traguardo finale? In questa sezione della nostra ricerca abbiamo visto varie risposte a queste domande, ma la loro importanza è tale che le riprenderemo nell'ultimo capitolo per cercare di rispondervi con più completezza.

L'attenzione riservata in ambito riformato, e soprattutto evangelicale, al tema delle ricompense fa sorgere legittimi interrogativi sui motivi di un tale interesse: si tratta unicamente di ragioni intra-teologiche, di fedeltà alla Scrittura e alle dottrine fondanti dei principali riformatori, o vi sono fattori di altro tipo che entrano in gioco (culturali, sociali, politici…)? Abbiamo, ad esempio, accennato ad un certo sovrapporsi del «sogno americano» con l'ideale evangelico della ricerca della perfezione cristiana e delle benedizioni divine ad essa associate, ma ci si può chiedere se questa è una caratteristica della società americana in quanto tale o se è più specifica del movimento evangelicale; e nel qual caso, ha forse questo aspetto di «fierezza» dell'identità e dell'operosità cristiana qualche relazione con la rinnovata insistenza evangelicale sulle ricompense divine che coronano le opere dei fedeli? Queste domande aprono prospettive di studio che vanno al di là dello scopo di questa ricerca. La sociologia della religione può rispondervi in modo più adeguato; tuttavia è bene tenerle presente per arricchire il discorso teorico con un attento riferimento alla situazione ecclesiale attuale. In tal senso è innegabile, in generale, a paragone del declino che conosce l'Europa, la constatazione di una maggiore vitalità della pratica religiosa in America e, specificamente, una più grande vivacità e crescita delle denominazioni evangelicali rispetto a quelle

tradizionali. Chiedersi il perché di tale diversità, in due società che in larga parte si equivalgono dal punto di vista economico e culturale, non è certo superfluo.

Passiamo ora a considerare gli sviluppi in campo ortodosso e cattolico della dottrina dei gradi di gloria in cielo, dalla recezione del concilio di Ferrara-Firenze fino ai nostri giorni. La trattazione sarà più breve rispetto a quella dedicata alla elaborazione protestante-evangelicale, perché in entrambe le chiese si riscontra una maggiore uniformità e continuità di pensiero al riguardo.

3.2 Tradizione ortodossa

Le vicende politiche che portarono la chiesa orientale a rigettare il concilio di Ferrara-Firenze sono ben note e perciò non ci attardiamo ad analizzarle[281], invece diamo uno sguardo a come la dottrina dei gradi di beatitudine, riconosciuta sia dai greci che dai latini, è stata tramandata, approfondita o trascurata da entrambe le parti sia a livello magisteriale come pure nella riflessione teologica.

3.2.1 Professioni di fede e catechismi

In seguito all'occupazione turca di Costantinopoli, nel 1453, la chiesa bizantina poté continuare a esistere, ma perse molto della sua vitalità non solo dal punto di vista organizzativo ma anche da quello intellettuale[282]. Gli effetti furono

[281] Sebbene il concilio di Ferrara-Firenze rispondesse a tutti i requisiti di ecumenicità, istigata da Marco Eugenico, dai monaci e da altri contrari all'unione, fu la popolazione di Costantinopoli, o come affermato da A. Khomiakov e P. Trembelas, «la coscienza della Chiesa bizantina» che lo rifiutò. Qualche autore però, considerando che vi vennero discusse tutte le questioni che dividevano le chiese d'oriente e d'occidente e che vi furono trovate delle soluzioni accettabili, sostiene che dovrebbe comunque essere guardato come il punto di partenza del dialogo ecumenico; cf. D.J. GEANAKOPLOS, *An Orthodox View of the Councils of Basel (1431-49) and of Florence (1438-39) as Paradigm for the Study of Modern Ecumenical Councils*, in ID, *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin) 1989, 255-278 qui 274; J. MACHA, *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*, PIOS, Roma 1974, 122-143. La frattura tra chiesa bizantina e quella latina si aggravò in seguito per l'unione parziale di alcune chiese orientali con Roma; cf. M.-J. LE GUILLOU, *Lo spirito dell'ortodossia greca e russa*, Paoline, Catania 1962; tit. orig: *L'Esprit de l'orthodoxie greque et russe*, A. Fayard, Paris 1961, 101-104.

[282] Durante il dominio ottomano la teologia ortodossa non produsse quasi più nulla di significativo, in mezzo ad una decadenza culturale generalizzata, dove la maggioranza del clero era diventata analfabeta. Anche

duplici: da una parte si rifugiò in un tradizionalismo rigido, che le permetteva di *sopravvivere* ancorata tenacemente alla civiltà cristiana patristica, senza conoscere però sviluppi creativi, accontentandosi della pura ripetizione delle antiche formule dottrinali; dall'altra, si rivolse verso l'occidente, per la necessaria formazione teologica del clero. I greci desiderosi di istruirsi dovettero allora recarsi in Italia[283], Francia, Germania e persino a Oxford, subendo in tal modo l'influsso del pensiero cattolico o protestante[284]. La tradizione più propriamente bizantina venne perciò trascurata, come pure quella palamita, la quale fu presto dimenticata[285]. A livello di produzione teologica, in quella fase non troviamo quindi nulla di rilevante per la nostra ricerca, se non per alcuni interventi di tipo magisteriale, di cui tratteremo.

Diversa fu invece la situazione in Russia e soprattutto a Kiev, dove le condizioni politiche migliori resero possibile una certa vivacità ecclesiale, che si manifestò anche dal punto di vista teologico, con pensatori che fecero sentire la loro influenza sul resto della cristianità orientale[286]. Un elemento di spicco fu il

---

quella russa ebbe a soffrire una forma di oppressione dovuta all'assolutismo laico di Pietro il Grande e dei suoi successori, ma mantenne comunque maggiore vitalità; cf. J. BINNS, *Le chiese ortodosse*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, 88-90.

[283] Nel XVI secolo in Italia c'erano cattedre di studi greci a Venezia, Bologna, Padova e Firenze, nonché il Collegio greco di Sant'Atanasio voluto da papa Gregorio XIII, che poi si trasformò in seminario per i sacerdoti cattolici greci; cf. *Ivi*, 89-90.

[284] Un palese caso di influenza riformata si ebbe nella professione di fede di chiara impronta calvinista scritta nel 1629 dal patriarca di Costantinopoli Cirillo Lucaris (sul trono patriarcale dal 1618 al 1638), successivamente condannata da sei sinodi tra il 1638 e il 1672. Tale Professione è in polemica con la dottrina cattolica, proponendo la teologia della predestinazione e della giustificazione per sola fede di Calvino. Non contiene accenni allo stato intermedio delle anime dopo la morte; cf. *ivi*, 91-92.

[285] Cf. K. WARE, *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles*, Cerf - Le sel de la terre, Paris - Pully 2012, 115-122.

[286] Il Metropolita Isidoro di Kiev, rappresentante di tutta la Russia e sostituto del patriarca di Antiochia al concilio, fu uno dei più attivi e convinti promotori dell'unione durante il concilio di Firenze. Nel suo viaggio di ritorno egli cercò di promuovere la riunificazione con Roma, ottenendo risultati positivi in Polonia e altri più ambigui in Lituania, ma la sua missione incontrò una grande resistenza a Mosca, dove egli arrivò nel marzo 1441. Quando nella cattedrale egli fece leggere la bolla di unione, venne interrotto e tre giorni dopo arrestato dal Gran Principe Vassilli II, con l'accusa di aver tradito l'ortodossia della fede. In seguito si operò un progressivo distanziamento di Kiev da Mosca, e nel 1458 Kiev ebbe il proprio metropolita nominato direttamente dal papa. Sempre più forte vi divenne l'influenza della Confederazione polacco-lituana, guidata da un regnante cattolico. Mentre Mosca affermava sempre più il suo isolamento rispetto all'Europa e la sua separazione dalla chiesa cattolica, in Ucraina si alternarono movimenti favorevoli all'unione con Roma ad altri che la opponevano; cf. O. HALECKI, *From Florence to Brest (1439-1569)*, Sacrum Poloniae Millennium, Roma 1958, 46-98. Nel 1596 al concilio di Brest-Litovsk, sei degli otto vescovi partecipanti decisero di unirsi a Roma, creando una divisione radicale in seno alla nazione; cf. K. WARE, *L'Orthodoxie*, 124-125.

metropolita di Kiev Pietro Moghila (1596-1646; sulla sede metropolita dal 1633). Egli iniziò un importante processo di rinnovamento della chiesa Rutena, sia dal punto di vista amministrativo che da quello della formazione del clero[287]. Conscio che la chiesa orientale non aveva una professione di fede che fosse universalmente riconosciuta al suo interno, e volendo disputare quella di ispirazione calvinista di Cirillo Lucaris, egli ne compose una che sottopose all'approvazione dal sinodo di Kiev del 1640. Ottenuto l'avallo sinodale, il testo latino della professione fu tradotto in greco da Melezio Syrigos, per ricevere l'autorizzazione canonica dai patriarchi orientali, al sinodo di Iaşi in Moldavia. Nella sua traduzione Syrigos apportò delle modifiche a diversi passaggi che giudicava troppo cattolici[288], rendendo il testo finale più «ortodosso» di quello iniziale, causando però alcune incongruenze e discordanze fra le varie affermazioni, poco armonizzate tra di loro. Inviata a Costantinopoli la confessione fu approvata nel 1643 e divenne un testo detto *simbolico*, ossia espressione ufficiale della dottrina ortodossa[289]. È quindi importante analizzarla in dettaglio.

Vi si dice che le anime dei giusti, subito dopo la morte, si trovano nelle mani di Dio, o in paradiso, o nel regno dei cieli[290], ma senza indicare quale tipo di beatitudine comporta quello stato; solo si afferma che non ricevono la perfetta

[287] La nomina di Moghila alla sede di Kiev era parte di accordi per il ripristino del ritorno alla legalità della chiesa ortodossa nella confederazione polacco-lituana. Egli propose un modello di educazione che si ispirava alle scuole dei Gesuiti in Polonia e Lituania e che doveva incorporare anche la filosofia e la teologia nelle classi avanzate; cf. L. SHARIPOVA, *Orthodox Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, in H. LOUTHAN – G. MURDOCK (a cura), A Companion to the Reformation in Central Europe, Brill, Leiden 2015, 223-254, qui 246-249.

[288] Tra le fonti ispiratrici di Moghila c'erano il *Catechismus Romanus tridentino* (pubblicato a Roma nel 1566) e la *Summa doctrinae Christianae* di Pietro Canisio (pubblicata a Vienna nel 1554).

[289] Cf. *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolite de Kiev (1633-1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle*. *Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques*, a cura di A. Malvy - M. Viller, PIOS - Beauchesne, Roma - Paris 1927 (in seguito indicata : *Confessio Orthodoxa*); O. BARLEA, *De confessione orthodoxa Petri Mohilae*, Verlag Josef Knecht, Frankfurt am Main 1948. La *Confessione ortodossa della cattolica ed apostolica Chiesa orientale* di Moghila fu approvata dai patriarchi delle chiese di Costantinopoli, Gerusalemme, Alessandria e Antiochia nel 1642. In seguito il sinodo della chiesa di Gerusalemme la adottò come catechismo ufficiale nel 1672. Venne in seguito conosciuta come *Grande catechismo* o *Confessione di fede ortodossa*. Fu il primo serio tentativo dai tempi di Giovanni Damasceno di chiarire il credo ortodosso, rispondendo anche alle recenti questioni sollevate dalla riforma protestante. Fu pubblicata in greco, latino, tedesco, polacco, rumeno, slavo ecclesiastico e russo attraverso tutta l'Europa. Divenne così la professione più accreditata di tutta la chiesa greco-russa e servì come base per diversi catechismi successivi; cf. *Ivi*, 250-251.

[290] Cf. *Confessio Orthodoxa*, I, 67.

corona di gloria prima del giudizio finale[291]. Similmente, i peccatori sono in un luogo di punizione, la quale è inferiore a quella definitiva. Visto che gli uni devono essere separati dagli altri, si ammette che esista un giudizio particolare dopo la morte, mentre quello universale avrà più la forma di auto-giudizio, in cui ciascuno riconoscerà ciò che ha meritato[292]. Si nega la purificazione tramite il fuoco del purgatorio, ma si ammettono i benefici del sacrificio eucaristico, delle preghiere e delle elemosine per la liberazione dall'inferno, grazie al perdono che Dio può concedere ad alcuni defunti[293]. Inoltre vi si trova l'affermazione che la gioia eterna, dopo il giudizio finale, non sarà altro che la visione beatifica della Trinità, perché allora Dio ci darà la luce di gloria, attraverso cui vedremo la luce di Dio. Contemplandolo vedremo tutte le cose in lui e sperimenteremo ogni gioia[294]. È facile cogliere in queste espressioni la vicinanza alla teologia occidentale della visione di Dio, resa possibile dal *lumen gloriae*, mentre sembra ignorata la concezione palamita delle energie. È anche possibile che la menzione della visione della Trinità sia influenzata dal decreto *Laetentur caeli* del concilio di Firenze, anche se non è accompagnata dalla menzione dei gradi di visione presente nel testo conciliare. Comunque l'idea delle differenze tra i beati non viene dimenticata, ma è descritta all'interno di un articolo riguardante il giudizio finale:

> Q. 62. – Le anime dei beati sono in un grado uguale dopo la morte?
> R. – Come le anime non lasciano il mondo in un uguale stato di grazia, così non sono trovate in uno stesso grado dopo la loro dipartita da questo mondo, in accordo

[291] Cf. *Ivi*, I, 68.
[292] Cf. *Ivi*, I, 61.
[293] Cf. *Ivi*, 64-66. Questo è il testo finale, corretto da Syrigos, mentre non si possiede quello originale così come formulato dal metropolita di Kiev. Egli però non dovette gradire le modifiche apportate e, abbandonando il progetto di una professione universale per la chiesa orientale, elaborò un altro *Piccolo Catechismo* da utilizzare nei territori sotto la sua giurisdizione. Dal confronto tra le due opere si notano delle differenze che manifestano il carattere maggiormente filo cattolico delle concezioni di Moghila rispetto alle successive correzioni. Egli inoltre preparò una *Istruzione sulle commemorazioni dei defunti* del Rituale in cui è chiaramente delineata l'escatologia intermedia. Vi è inoltre una concezione della purificazione dei peccatori in un luogo oscuro che si avvicina molto a quella occidentale del purgatorio; cf. M. JUGIE, *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. À propos d'une publication récente*, «Échos d'Orient» 28/156 (1929), 414-430; R. ŽUŽEK, *L'escatolagia di Pietro Moghila,* «Orientalia Christiana Periodica» 54 (1988), 353-385. Comunque, anche con le modifiche apportate da Syrigos, la confessione di Moghila rimane uno dei documenti più vicini alla teologia latina tra quelli approvati da un concilio ufficiale della Chiesa ortodossa; cf. K. WARE, *L'Orthodoxie*, 127.
[294] Cf. *Confessio Orthodoxa*, I, 126. Vi è anche la precisazione che l'avvertimento indirizzato a Mosè: «nessun uomo può vedermi e restare vivo» (Es 33,20) vale per le persone viventi in terra, ma non si applica al corpo glorificato nello stato di vita eterna dopo il giudizio finale.

> con la dottrina di Cristo: *Nella casa di mio Padre ci sono molte dimore*. E in un altro luogo: *Le sono rimessi molti peccati, poiché ha molto amato. Invece quello a cui si perdona poco, ama poco*. E l'Apostolo soggiunge: *Il quale renderà a ciascuno secondo le sue opere*[295].

Da notare che in questa formulazione vi è la particolarità dell'utilizzo di Lc 7,47 a sostegno della tesi: i peccati sono perdonati agli uomini in un modo proporzionale al loro amore, quindi in maniera differente gli uni dagli altri, per cui anche la loro condizione finale sarà diversa. Non viene specificato se le differenze di grado riguardino la gloria, le corone o la gioia dei beati, e nemmeno viene messo in evidenza il loro legame al merito personale, comunque vien detto che sono in funzione della diversità della grazia personale al momento della morte, quindi non soggette a mutamento. Anche le diversità di punizione in inferno sono esplicitamente affermate[296].

La dottrina dei gradi di beatitudine o di ricompensa, anche se non precisata chiaramente nei suoi contorni, riceve così un riconoscimento magisteriale in una *confessione* a carattere ufficiale per la chiesa ortodossa. Per la sua grande diffusione, essa entrerà quindi a far parte di quelle verità comunemente riconosciute quali patrimonio della tradizione orientale; perciò, pur non ricevendo una particolare enfasi dai teologi, non verrà messa in discussione.

Si constata però che il magistero orientale ha prodotto diversi documenti contenenti al loro interno dottrine in vari punti contrastanti tra di loro, senza preoccuparsi troppo di una loro coerente armonizzazione. Ciò ha interessato anche l'escatologia. Un esempio lampante è la Confessione *di Dositeo*[297], patriarca di Gerusalemme, formulata durante il sinodo di Gerusalemme del 1672 (per sconfessare quella di Lucaris), che contrasta in vari punti con la *Confessio*

---

[295] *Confessio Orthodoxa*, I, 62: « Q. – An amimae beatorum sint in gradu aequali post mortem?
R. – Sicut animae non in aequali gratia decedunt mundo, ita quoque post decessum de hoc mundo non in uno gradu reperiuntur, iuxta doctrinam Christi: *In domo Patris mei mansiones multae sunt* (Gv 14,2). Et alio in loco: *Remittuntur ei peccata multa, quoniam dilexit multum. Cui autem minus dimittitur, minus diligit* (Lc 7,47). Et Apostolus inquit: *Qui reddet unicuique secundum opera eius* (Rm 2,6)».

[296] Cf. *Ivi*, I, 63.

[297] La confessione di Dositeo fa parte dei decreti del sinodo di Gerusalemme. Essa consta di 18 articoli che rispondono, per confutarli, ai 18 della professione a carattere calvinista di Cirillo Lucaris. Vi fanno seguito quattro questioni supplementari; cf. *Dosithei Confessio, sive decreta XVIII. Synodi Hierosolymitanæ*, in P. SCHAFF, *Creeds of Christendom, with a History and Critical notes*, II/*The History of Creeds*, Harper & Brothers, New York 1877, 401-444 (online: www.ccel.org/ccel/schaff/creeds2.vi.ii.html, 15 aprile 2016).

Orthodoxa. La prossimità alla teologia latina-romana di tale testo è evidente per il posto di rilievo che vi occupa l'escatologia intermedia, con l'affermazione che i santi in cielo già prima del giudizio finale vedono chiaramente la Trinità[298], nonché per altri punti in passato oggetto di disputa: l'esistenza di uno stato di purificazione simile al purgatorio anche se concepito nell'ambito dell'inferno, una punizione temporanea per i defunti morti nel pentimento, ma senza aver *soddisfatto* per i loro peccati e una loro liberazione prima del giudizio universale grazie alle preghiere e alle opere della Chiesa. Vi è inoltre l'ammissione della beatitudine immediata delle anime sante subito dopo la morte (anche se inferiore a quella finale), contrariamente alla *Confessio Orthodoxa*, che insisteva sulla dilazione della retribuzione essenziale al giorno del giudizio. In questo testo non si parla però dei gradi di gloria, sebbene si affermi che ciascuno sarà ricompensato secondo quanto ha fatto di bene o di male[299]. L'influsso dei testi di Moghila e di Dositeo è stato considerevole, ma contenendo essi dissonanze e contraddizioni reciproche, hanno costretto i teologi ortodossi a scegliere tra l'uno e l'altro, alimentando in tal modo la pluralità dottrinale[300]. Conseguentemente, anche la dottrina dei gradi di gloria si è vista autorevolmente affermata da una parte e pressoché ignorata dall'altra.

Un altro testo che ha avuto una grande diffusione, arrivando in gran parte a sostituire la *Confessio Orthodoxa* di Moghila, specialmente in Russia, è il *Catechismo maggiore della Chiesa Ortodossa Cattolica orientale*, composto da Filarete di Mosca (1782-1867) e approvato dal sinodo russo nel 1830[301]. Vi si afferma che le anime dei defunti giusti, subito dopo la morte e fino alla risurrezione finale, si trovano in uno stato di luce e di tranquillità, una anticipazione della gloria finale, in cui contemplano il Signore Gesù Cristo. Quelli invece che sono morti

---

[298] Cf. *Dosithei Confessio*, Decretum VIII, p. 408-409. Tale affermazione è fatta per ibadire che i santi possono intercedere per i viventi e confutare così la teologia protestante che assolutizza l'unicità della mediazione di Cristo.

[299] Cf. *Ivi*, Decretum XVIII, p. 432-433.

[300] Cf. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 229-230; M. JUGIE, *La doctrine des fins dernières*, 428-430.

[301] Tr. in francese (a cui ci rifacciamo): *Catéchisme détaillé de l'église catholique orthodoxe d'orient. Examiné et approuvé par le saint Synode de Russie, et publié à l'usage des écoles et de tous les chrétiens orthodoxes*, traduit du russe, F. Klincksieck, Paris 1851
(online: archive.org/details/CatechismeDetailleEgliseCatholiqueOrthodoxeOrient).

nella fede ma la cui conversione non ha avuto il tempo di portare frutti possono ottenere una risurrezione beata grazie alle preghiere, le buone opere e i sacrifici incruenti celebrati per loro[302].

La gioia eterna consisterà poi nella contemplazione di Dio in tutto il suo splendore e la sua gloria. Vien chiesto però se tutti i giusti godranno di uguale beatitudine e si risponde dicendo che:

> No, ci saranno gradi diversi di beatitudine, ciascuno sarà retribuito secondo la misura della sua fede, della sua carità e delle buone opere che avrà fatto durante la vita terrestre. *Il sole ha il proprio splendore, la luna il suo, e le stello il loro, e tra le stelle, una è più splendente dell'altra. Così sarà alla risurrezione dei morti.* (1 Cor 15,41-42)[303].

In questo testo la differenza tra i santi in cielo non viene esplicitamente riferita a una diversità di gloria, bensì riguarda la beatitudine, la loro felicità eterna. Si tratta di una formula semplice, come si addice a un catechismo, che non elabora i contenuti nei dettagli e che quindi non si addentra nelle varie discussioni avvenute nel tempo su questo punto, se cioè nonostante le differenze tra di loro i beati siano tutti ugualmente felici e come ciò possa accadere. Tuttavia, in un'altra parte del catechismo emergono indicazioni sulla varietà che caratterizzerà la ricompensa celeste e la condizione degli eletti. Si tratta di una sezione in cui sono spiegate nove beatitudini e le promesse associate a ciascuna di esse nel Vangelo, con osservazioni che riguardano sia la vita presente che quella futura[304]. Così, tralasciando le indicazioni valide indistintamente per tutti i beati, si legge che i poveri in spirito erediteranno il regno dei cieli, nel presente in germe e nella vita futura in tutta la sua pienezza, attraverso la partecipazione alla beatitudine eterna. I puri di cuori invece potranno contemplare Dio e, «poiché la contemplazione di Dio è sorgente di felicità eterna, dalla promessa di vedere Dio si deve inferire un grado elevato di beatitudine celeste»[305]. I costruttori di pace saranno chiamati figli

---

[302] Filarete cita anche Basilio, per dire che attraverso le preghiere di intercessione alcuni defunti ottengono un alleggerimento della loro sofferenza nell'inferno; cf. *Ivi*, 88-90.

[303] *Ivi*, 91: «Q. Tous les justes jouiront-ils d'une béatitude égale?
R. Non, il y aura divers degrés de béatitude, chacun sera rétribué selon la mesure de sa foi, de sa charité et de des bonnes œuvres qu'il aura faites durant sa vie terrestre. *Le soleil a son éclat, la lune le sien, et les étoles le leur, et entre les étoiles, l'une est plus éclatante que l'autre. Il en arrivera de même dans la résurrection des morts* (1 Cor 15,41-42).

[304] Cf. *Ivi*, 103-113.

[305] *Ivi*, 112.

di Dio per la grazia e «otterranno un grado di beatitudine degno di tale nome»[306]. Infine i perseguitati a causa di Gesù che riceveranno il martirio avranno «una grande ricompensa nei cieli, cioè un grado particolarmente elevato e superiore di beatitudine»[307]. Questi richiami a varie forme di felicità rafforzano quell'idea di diversità di condizione futura che, se poco approfondita a livello concettuale, viene efficacemente trasmessa sul piano parenetico.

I catechismi, per la loro autorevolezza e diffusione, hanno in generale una elevata capacità di plasmare la mentalità popolare e sono perciò di primo interesse per il nostro studio. Accanto ad essi, tuttavia, sono degne di nota anche alcune opere dogmatiche di rilievo, di autori importanti, soprattutto in provenienza dalla chiesa russa del diciannovesimo secolo. Uno di questi è Macario I (1816-1882), arcivescovo di Lituania e dal 1878 metropolita di Mosca. Nella sua *Dogmatica*[308], egli si sofferma molto sullo stato delle anime dopo il giudizio particolare, citando, come sua consuetudine, molti testi dei Padri, giustapponendo però alcuni in favore della retribuzione immediata delle anime con altri a sostegno della sua dilazione al giudizio finale, senza una critica che faccia capire chiaramente la sua opinione in merito[309].

Riguardo alla ricompensa dei giusti dopo il giudizio universale, egli afferma che la sorgente prima della loro felicità sarà la vita con Dio e la loro costante partecipazione alla sua gloria, per quanto possibile alle creature, perché saranno giudicati degni di vederlo faccia a faccia nella sua tripla ipostasi[310]. Poi dedica un intero paragrafo alla questione dei gradi di felicità dei giusti, documentandola sia a livello biblico che patristico:

> La felicità dei giusti in cielo, questa felicità che sarà comune a tutti, avrà tuttavia i suoi gradi in ragione del merito morale di ciascuno. Questa verità, che deriva dall'idea stessa dell'infinita giustizia di Dio, dalla differenza dei meriti dei giusti e dalla loro diversità di attitudine nel gioire della felicità, è chiaramente attestata dalla santa Scrittura[311].

---

[306] *Ivi*.
[307] *Ivi*, 113.
[308] Macaire I[er], *Théologie Dogmatique Orthodoxe. Traduite par un russe*, vol. II, Joël Cherbuliez, Genève, 1860.
[309] Cf. M. JUGIE, *La doctrine des fins dernières*, 416.
[310] Cf. Macaire I[er], *Théologie Dogmatique*, II, 272, 1, p. 794.
[311] Cf. (Tr. nostra) *Ivi*, 273, p. 800.

Questa definizione si caratterizza per il suo tono giuridico e scolastico, abbastanza insolito per la teologia ortodossa. Le cause delle differenze tra i beati sono individuate nel merito morale e nella giustizia di Dio, ma viene anche menzionata la diversa capacità di godere della gioia celeste, idea questa piuttosto originale, ma non sviluppata (cosa rende una persona più capace di gioire? La sua comunione con Dio? La sua attitudine ad amare? ...). Di seguito Macario riporta alcuni passi biblici a sostegno della tesi e soprattutto citazioni di Efrem il Siro, Basilio Magno, Gregorio di Nazianzo e Giovanni Crisostomo. Di queste va sottolineata quella di Basilio, il quale afferma che «è evidente che gli uni riposeranno nello splendore di Dio, altri sotto l'egida delle Potenze celesti; altri infine saranno come avvolti di fumo nella gloria della luce»[312]. Gregorio invece dice che «ogni virtù è una via particolare per arrivare alla salvezza, e senza dubbio anche ad alcune delle dimore eterne e beate. Infatti come i generi di vita sono diversi, così sono diverse le dimore presso il Padre (Gv 14,2); esse sono destinate e distribuite a ciascuno secondo i suoi meriti»[313].

Da notare la sottolineatura dell'aspetto morale, con la menzione esplicita dei meriti, dell'argomentazione di Macario. Con queste citazioni di padri autorevoli, egli mostra quanto sia fondata la dottrina in questione, ma con l'assenza di ulteriori argomentazioni di tipo apologetico fa inferire che si tratta di una verità tranquillamente acquisita dalla teologia.

3.2.2 Autori recenti

Con Macario ci siamo avvicinati all'epoca moderna, al ventesimo secolo, caratterizzato, da una parte, da un'ulteriore dramma per la chiesa ortodossa, oppressa in Russia e negli altri stati del comunismo reale, dall'altra, dal risveglio della teologia orientale ad opera principalmente degli esuli russi[314]. Ciò ha

[312] *Sur le séjour de la félicité ; Œuvr. des saints Pères*, XIV, 496*; cit. in* Macaire Ier, *Théologie Dogmatique*, II, 272, 2, p. 802.
[313] Ier Serm. sur l'Amour des pauvres; *Œuvr. des saints Pères*, II, 5; cit. in Macaire Ier, *Théologie Dogmatique*, II, 272, 2, p. 803.
[314] Ciò inizia principalmente all'Istituto Teologico Ortodosso San Sergio di Parigi, ma conta anche interessanti sviluppi negli Stati Uniti; non vanno altresì trascurati i contributi importanti delle università

contribuito ad alimentare nella teologia ortodossa slava una intensa riflessione sulla storia, caratterizzata da una forte componente apocalittica e messianica[315]. In questo contesto, è da sottolineare la riscoperta di Palamas e della sua distinzione tra essenza ed energie in Dio, che vede come protagonisti molti autori recenti di spicco, senza tuttavia trovare un consenso, nemmeno in ambiente ortodosso, sul valore dogmatico di tale dottrina[316].

Panagiotis Trembelas (Atene, 1886-1977) nella sua ampia *Dogmatica*, in tre volumi[317], cita Palamas solo tre volte e unicamente nel primo volume. Egli sostiene la dottrina del giudizio particolare e dello stato intermedio, secondo cui ogni anima gusta in anticipo la gioia del paradiso o le sofferenze dell'inferno, con la possibilità di un progresso nella santità e nella beatitudine o di un indurimento nel male. Ciò giustifica le preghiere della Chiesa per i defunti, sebbene l'effetto di tale intercessione sia limitato e non possa cambiare radicalmente la loro condizione[318]. In tale stato di transizione si può parlare di differenze tra le anime defunte, ma in una situazione di evoluzione, non ancora arrivata alla definitività. In vita ogni individuo attraverso le proprie azioni si è formato un carattere, ossia un segno distintivo, strettamente unico e personale. Dopo la risurrezione dei corpi, ci sarà corrispondenza tra tale carattere e il proprio aspetto corporeo, così avverrà che «ciascuno non sarà in un certo modo e apparirà in un altro, ma come è così sarà conosciuto, il saggio, il giusto, il mite, il puro, il perfido»[319]. Quindi anche se gli

---

greche, come quelle di Atene e di Salonicco; cf. J. BINNS, *Le chiese ortodosse*, 98-101; C. CHAILLOT (a cura), *L'église orthodoxe en Europe Orientale au XX^e siècle*, Cerf, Paris 2009.

[315] Cf. A. JOOS, *Escatologia orientale* oggi, in G. CANOBBIO - M. FINI (a cura), *L'escatologia cristiana*, *Problemi e prospettive.* Atti del IV Corso di aggiornam. per i docenti di Teologia Dogmatica (Roma, 2-5 gennaio 1994), EMP, Padova 1994, 161-246.

[316] Alcuni importanti autori moderni, quali V. Lossky e K. Ware, insistono sullo statuto dogmatico della distinzione essenza energie, altri come Florovsky ne riconoscono l'autorevolezza ma non la dogmaticità, infine teologi quali P. N. Trembelas, I. Karmiris e M. I. Pomazansky ne trattano appena e con molta circospezione; cf. A.N. WILLIAMS, *The Ground of Union*, 147-150.

[317] P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'église orthodoxe catholique*, 3 voll., Chevetogne - Desclée de Brouwer, Chevetogne - Bruges 1966-1968. Panagiotis Trembelas, uno dei teologi più rappresentativi della Grecia, è molto passionato nella sua ricerca di fedeltà alla tradizione ortodossa, tuttavia è visto da autori più recenti come ancora troppo legato alle categorie occidentali, in un tipo di teologia accademica e scolastica piuttosto che mistica e liturgica. La nuova generazioni di teologi greci ha adottato uno stile diverso e un atteggiamento molto più critico dell'occidente.

[318] Cf. P.N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'église orthodoxe*, III, 436-444.

[319] *Ivi*, 515.

esseri umani saranno divinizzati, cioè diventeranno partecipi della natura divina, ciascuno conserverà la propria personalità e quindi una propria caratteristica di unicità che lo farà diverso dagli altri, anche se a essi strettamente unito, come le membra di un corpo:

> Ciascuno nell'unico corpo di Cristo possederà una dignità differente, uno tenendo il posto della mano, un altro del piede, un terzo della suola, ma l'amore reciproco li renderà tutti uguali e «tutto diventerà uguale per il fatto che tutti sono un solo corpo» […] nessuno godrà maggiormente rispetto agli altri di un grado più elevato di beatitudine e di gioia, sebbene vi siano dei gradi di gloria più o meno elevati[320].

I gradi di gloria non vengono quindi messi in discussione, ma ne viene data una lettura meno morale e più personalista, ponendo l'accento sulle diversità personali e carismatiche più profonde, quelle capaci di caratterizzare un individuo in modo unico. Inoltre sono letti come completamento definitivo di quelle differenze già vissute in terra nella Chiesa, quali membra del corpo di Cristo. Viene tuttavia negato che i gradi di gloria possano comportare ineguaglianze a livello di gioia e di beatitudine, per effetto dell'amore reciproco e perché quando uno è pienamente se stesso, nella sua unicità, è pienamente realizzato e perciò felice.

Sebbene V. Lossky si muova in una prospettiva diversa, la sua spiegazione dello stato dei beati dopo la risurrezione ha molto in comune con quella di Trembelas, perché vi si ritrova l'idea di una diversità che non dipenderebbe tanto da una condizione esterna in cui essi verrebbero a trovarsi, quanto dal manifestarsi di una caratteristica di unicità personale:

> Anche la risurrezione sarà una manifestazione dello stato interiore degli esseri, perché i corpi lasceranno trasparire i segreti delle anime. […] Allora, tutto ciò che l'anima aveva ammassato nel suo tesoro interiore apparirà all'esterno, nel suo corpo. Tutto diventerà luce, tutto sarà penetrato di luce increata. […] La grazia divina, la luce della Santa Trinità, risplenderà nella moltitudine delle ipostasi umane, in tutti coloro che l'hanno acquisita […] «La grazia del suo Spirito Santissimo – dirà san Simeone – brillerà come un astro sui giusti e, in mezzo a loro tu risplenderai, o Sole inaccessibile! Allora tutti saranno illuminati nella misura della loro fede e delle loro opere, della loro speranza e della loro carità, nella misura della purificazione e dell'illuminazione dal tuo Spirito, o Dio unico d'infinita mansuetudine».
>
> Nella parusia e nel compimento escatologico della storia l'insieme dell'universo creato entrerà in unione perfetta con Dio. Questa unione si attuerà, o

[320] *Ivi*, 258: «Chacun dans l'unique corps du Christ possédera une dignité différente, l'un tenant la place de la main, l'autre du pied, le troisième de la semelle, mais l'amour mutuel les rendra tous égaux et «tout deviendra égal en cela que tous sont un seul corps», […] aucun ne jouissant au-dessus des autres d'un degré plus élevé de béatitude et de joie, bien qu'il y ait des degrés plus ou moins élevés».

> piuttosto si manifesterà in modo diverso in ciascuna delle persone umane che hanno acquisito la grazia dello Spirito Santo nella Chiesa[321].

In questo passaggio vi è l'idea di una specificità personale di ciascuno che è anzitutto interiore, ma che viene manifestata nella risurrezione e diventa una caratteristica anche esteriore. Essa si incontra con la luce di Dio, e perciò risplende della sua intensità, pur mantenendo la propria specificità e unicità. L'unione con il Signore porterà tutto all'unità e alla pienezza, ma non annullerà la peculiarità personale di ogni uomo, così come si è costruita nella terra e come arriverà a compimento in cielo. Anche in Lossky, allora, le differenze che contraddistinguono i beati non sono concepite principalmente come il risultato di una ricompensa accordata per la virtù o per le opere compiute in vita, bensì come la pluralità di espressioni che deriva dall'incontro fra tre elementi: la straordinaria varietà di caratteristiche particolari delle creature, il cammino di santità di ciascuno e la grazia divina che fa brillare di luce nuova ogni vita umana a cui si unisce. L'unità in Dio sarà quindi come una gemma preziosa che brilla con l'intensità della luminosità divina, ma che si manifesta con le sfaccettature delle caratteristiche personali di ognuno. Si nota qui la differenza con la prospettiva del citato Simeone il nuovo Teologo, il quale ha piuttosto un'idea di illuminazione differenziata intesa come ricompensa accordata in proporzione al grado di virtù teologale vissuto dal credente: si tratta di un premio assegnato in base a criteri morali-spirituali, in cui chi più avanza nella santità più sarà coronato di gloria. Per Trembelas e Lossky, invece, pur non negando tale aspetto, l'accento è messo sulla piena realizzazione della personalità di ciascuno nell'incontro con Dio.

Anche J. Meyendorff esprime la stessa idea di un elemento personale che non viene annullato nel processo di deificazione, perché ritiene che la libertà è una caratteristica dell'umanità che viene sempre salvaguardata. «É dunque un'umanità *deificata* che però non perde in alcun modo le sue caratteristiche umane. Al contrario proprio queste caratteristiche diventano ancora più reali e autentiche a contatto col modello divino secondo il quale esse furono create»[322].

---

[321] V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 228-229.

[322] J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, 201.

Le differenze fra gli uomini fanno parte del piano creaturale di Dio, che trova in se stesso la sorgente della diversità nella comunione per l'unità, e quindi si ritrovano pure nel compimento escatologico, nell'incontro pieno con il modello originario da cui esse sono sgorgate. Egli inoltre concepisce la beatitudine non come uno stato di contemplazione statica della divinità, bensì come un'ascesa dinamica e una partecipazione alla vita divina che è continua novità, e che perciò riserva continuamente esperienze e cose nuove da vivere e da scoprire, attraverso l'unione d'amore con Dio[323].

Questa riscoperta dell'idea di un certo progresso nella vita futura, unita al pensiero di un cammino unico per ciascuno e quindi differente da quello degli altri, si ritrova anche in altri autori contemporanei. K. Ware, ad esempio, scrive:

> Anche nel mondo a venire, il senso profondo della mia persona, che è unica, resterà eternamente un segreto tra Dio e me. Nel Regno di Dio, ciascuno diventa uno con gli altri benché restando in modo distinto se stesso, con impresse le cicatrici e le caratteristiche che portava durante la sua vita, ora guarite, trasformate, glorificate. […]
>
> L'eternità significa ugualmente progresso senza fine, perpetuo. «*Le strade continuano per sempre*» (J.R.R. Tolkien). Ciò è vero della Via spirituale, non solamente in questa vita presente ma ugualmente in quella del mondo a venire. Noi avanziamo costantemente. È *in avanti* che andiamo, non indietro. Il mondo a venire non è semplicemente un ritorno all'inizio, un ripristino dello stato originale di perfezione del Paradiso, è una nuova partenza, un cielo *nuovo*, una terra *nuova* dove le cose ultime saranno più grandi delle prime…[324]

Una tale prospettiva è evidentemente molto diversa da quella tomista che vede nel momento della morte la fine di ogni possibilità di progresso, ritenendo consequenzialmente che a quel momento i gradi di gloria siano stabiliti per sempre in base ai meriti di ciascuno. Ware cita Gregorio di Nissa come sostenitore della teoria secondo cui Dio, essendo infinito e illimitato, si avvicina continuamente a noi ma resta sempre l'Altro; allora l'anima che lo possiede è completamente nella gioia, ma lo cerca ancora in un continuo sforzo (*epektasis*), e nel frattempo la sua gioia si intensifica[325].

---

[323] Cf. *Ivi*, 265.

[324] (Tr. nostra) K. WARE, *Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe*, Desclée de Brower, Paris 1982, 212-213.

[325] Cf. *Ivi*, 213; cf. anche A. SEMENOV-TIAN-CHANSKY, *Catechismo ortodosso*, Chiesa ortodossa russa di san Nicola Taumaturgo, Roma 1998, 38: «Numerosi dottori della Chiesa parlano della beatitudine come di un

Un tale discorso sul progresso dopo la morte, non circoscritto ad una situazione assimilabile al purgatorio o comunque limitata a una certa categoria di defunti, ma comprendente i santi in cielo come i peccatori in inferno, trova fondamento in ambito ortodosso sia in alcuni Padri sia in autori moderni, mantenendo vivo il dibattito sulla possibilità della salvezza universale[326]. Per Hilarion Alfeyev al momento del giudizio finale l'amore e la luce di Dio saranno gli stessi per tutti, ma soggettivamente i giusti e i peccatori ne avranno percezioni diverse, perché il potere dell'amore agisce in due modi diversi, procurando gioia per gli uni e rimorso per gli altri[327]. La tradizionale interpretazione di Gv 14,2 si può quindi estendere a includere tutti coloro che, pur ancora legati in qualche misura al peccato e alle passioni, non sono esclusi dalla salvezza, sperimentando però un minore grado di intimità con Dio:

> La chiave per comprendere l'idea della possibilità – nella prospettiva escatologica finale – di salvezza per tutti gli uomini può forse essere trovata nelle parole di Giovanni Climaco: «sebbene non tutti possono essere completamente liberi dalle passioni, non è impossibile che tutti siano salvi e riconciliati con Dio»[328]. Le persone possono essere a livelli diversi di perfezione spirituale, ma questo non significa che non possano *tutte* ottenere la salvezza. Il Signore disse, «Nella casa di mio Padre ci sono molte dimore» (Gv 14,2), e queste parole tradizionalmente sono state interpretate come indicanti vari livelli di vicinanza a Dio nel Regno escatologico di Dio[329].

progresso continuo nell'unione con Dio e con tutte le creature che riflettono la Sua bellezza e la sua Immagine. L'eternità appare così come un'eterna novità, una meraviglia che si rinnova continuamente».

[326] Il vescovo H. Alfeyev si mostra molto propenso a questa ipotesi e afferma di essere in buona compagnia nel mondo ortodosso moderno: «In the twentieth century, the teaching of universal salvation acquired a number of authoritative exponents among the theologians and philosophers of the Russian diaspora. Archpriest Sergius Bulgakov and Nicolas Berdyaev consistently defended this theological opinion. Vladimir Lossky spoke more cautiously but nevertheless unequivocally in favour of this teaching. It was also repeatedly defended by Metropolitan Antony of Sourozh» (H. ALFEYEV, *Eschatology*, in M.B. CUNNINGHAM - E. THEOKRITOFF (a cura), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 107-120, qui 118).

[327] Cf. *Ivi*, 114-115: «But in the Orthodox understanding, the Last Judgement is not so much the moment of requital as the victory of truth. It is the revelation of God's mercy and love that is underscored. God will never cease to be love and light; but, subjectively, divine love and the divine light will be perceived differently by the righteous and the sinners.

But the power of love works in two ways: it torments sinners, even as happens here when a friend suffers from a friend, but it becomes a source of joy for those who have observed its duties».

[328] GIOVANNI CLIMACO, *Scala del Paradiso*, 26. Testo in: GIOVANNI CLIMACO, *La scala del Paradiso*, a cura di R.M. Parrinello, Paoline, Milano 2007.

[329] H. ALFEYEV, *Eschatology*, 117.

Abbiamo già notato che durante il concilio di Ferrara-Firenze l'idea di gradi di gloria in cielo era stata usata dagli orientali per mettere in discussione il purgatorio, sostenendo che non sarebbe necessaria la purificazione completa dai peccati, dato che essi verrebbero comunque «puniti» con gradi di gloria inferiori. Nello stesso modo, Alfeyev allarga il discorso per dire che, una volta accettato che alcuni sono più vicini e altri più lontani da Dio, nemmeno l'inferno ha più ragione di esistere, in quanto anche il peccatore rimane sotto l'influenza dell'amore divino, e non separato da esso, ma ne sente gradualmente sempre meno gli effetti beatifici a seconda del suo attaccamento al peccato.

Evidentemente anche in campo ortodosso, nonostante il sincero desiderio di riscoperta dei Padri e l'enfatizzata fedeltà alla uniforme Tradizione greco-bizantina, intesa come un insieme di verità che si possono integrare omogeneamente per formare un sistema dottrinale coerente, la possibilità di scegliere quegli autori e quegli aspetti che più rispecchiano le proprie sensibilità è ben presente. Inoltre l'influsso culturale del tempo in cui si vive, delle correnti filosofiche e della mentalità corrente non sono trascurabili, e l'interpretazione della verità riguardante i gradi di beatitudine in cielo ne è una prova. Vedremo ora che anche in campo cattolico le cose non sono molto diverse.

3.3 Tradizione cattolica

Nella teologia cattolica, la dottrina delle differenze di visione beatifica in cielo, essendo parte indiscussa dell'eredità patristica e avendo ricevuto un riconoscimento dogmatico al concilio di Firenze, non ha conosciuto particolari vicissitudini. Sarebbe perciò molto lungo e ripetitivo seguire le testimonianze della sua presenza nei vari autori, catechismi o manuali di teologia che ne hanno segnato il percorso dal concilio fiorentino fino ai nostri giorni. Ci limitiamo quindi a qualche *assaggio* lungo i secoli, là dove c'è stata una esposizione più originale, o qualche approfondimento con elementi di novità e di interesse particolari.

3.3.1 Dal concilio di Trento al Vaticano II

Il concilio di Trento, sollecitato dagli attacchi protestanti all'idea di merito, chiarì che non sono possibili azioni meritorie previe alla giustificazione, perché tutto ciò che l'uomo può fare di buono lo fa grazie ai meriti di Cristo e alla sua grazia, la quale sempre «precede, accompagna e segue le loro opere buone»[330]. D'altro canto sostenne che il credente giustificato è rinnovato nel suo essere e può quindi, per l'azione dello Spirito Santo in lui, agire in modo da meritare effettivamente una ricompensa:

> Perciò a quelli che perseverano «fino alla fine» [*Mt 10,22; 24,13*] e sperano in Dio deve essere proposta la vita eterna, sia come grazia promessa misericordiosamente ai figli di Dio per i meriti di Cristo Gesù, sia come ricompensa che, secondo la promessa di Dio stesso, deve essere fedelmente accordata alle loro opere buone e ai loro meriti[331].

Questo testo conciliare tiene strettamente unita in una relazione di causalità l'idea di ricompensa a quella di merito, mentre, come abbiamo visto, Lutero e Calvino le avevano risolutamente dissociate. La vita eterna viene allora concepita non solo come offerta gratuita proveniente dalla misericordia divina, ma anche quale ricompensa legata all'agire umano e quindi, implicitamente, proporzionata alla sua santità e perseveranza. Da ciò viene riconosciuto che l'agire in vista di tale ricompensa non è contro lo spirito del Vangelo della grazia: è legittimo quindi proporre i premi celesti come stimolo per il buon operare dei fedeli così come è lecito che questi agiscano in vista della ricompensa eterna[332]. È vero infatti che l'uomo non deve mai confidare o gloriarsi in se stesso, dimenticando che il Signore «è talmente buono verso tutti gli uomini, da volere che diventino loro meriti quelli che sono suoi doni»[333], però proprio questa bontà divina fa sì che è concesso alla creatura rinnovata dalla grazia di vivere in modo gradito a Dio, e ricevere perciò ricompense, in vita come in cielo, adeguate al suo impegno nel far fruttificare i doni ricevuti:

---

[330] Cf. *De iustificatione*, 16 (DH, 1546).
[331] *Ivi*.
[332] Cf. *Ivi*, 11 (DH, 1539); can. 26 (DH, 1576); *C*an. 31 (DH, 1581): «Se qualcuno afferma che l'uomo giustificato pecca, quando opera il bene in vista dell'eterna ricompensa: sia anatema».
[333] *Ivi*, 16 (DH, 1549).

> Se qualcuno afferma che le opere buone dell'uomo giustificato sono doni di Dio, al punto da non essere anche meriti di colui che è giustificato; o che questi, con le buone opere da lui compiute per la grazia di Dio e i meriti di Gesù Cristo (di cui è membro vivo), non merita realmente l'aumento della grazia, la vita eterna e (posto che muoia in grazia) il conseguimento della stessa vita eterna così come l'aumento della gloria: sia anatema [*cf. 1548, 1545-1550*][334].

All'aumento della grazia, per mezzo delle opere buone (le quali sono meritorie per grazia), è qui legato l'«aumento della gloria». Questa espressione non fa altro che riaffermare implicitamente la dottrina dei gradi di beatitudine: come gli uomini possono avanzare nella grazia, raggiungendo vari livelli di santità, secondo le opere compiute, così verranno ricompensati in modo proporzionale, con gradi di gloria diversi.

Il *Catechismo Tridentino* riprende queste idee del concilio, sottolineando quanto la fede nella beatitudine celeste serva a promuovere la pietà e vada perciò alimentata continuamente presso i fedeli[335]. Essi dovranno essere aiutati a considerare le miserie della vita presente e volgere lo sguardo a quella futura, nella pienezza della consolazione e della gioia; poiché «si avrà per i beati un'immensa gloria, con infinite specie di stabile letizia e di godimento»[336]. La beatitudine celeste quindi, contrariamente all'idea di staticità e uniformità che spesso viene associata alla contemplazione di Dio, avrà una varietà infinita di modi per rallegrare i beati, e ciò sarà in funzione di quanto ciascuno avrà meritato:

> Poiché nella casa del Padre mio, dice il Signore, vi sono molte dimore (Gv 14,2), nelle quali saranno dati premi maggiori e minori, secondo che ognuno avrà meritato. Infatti chi semina con parsimonia, mieterà con parsimonia (2 Cor 9,6), e chi semina largamente mieterà pure largamente[337].

Con questa sobria formulazione, la dottrina conciliare della diversità di ricompense in base ai meriti si diffonde a un livello popolare, quello di parroci e del clero in generale, diventando patrimonio acquisito della catechesi e non riservando più particolari sorprese per il suo successivo consolidamento.

---

[334] *Ivi*, can. 32, (DH, 1582).
[335] Cf. *Catechismo Tridentino (catechismo ad uso dei parroci pubblicato dal papa S. Pio v per decreto del concilio di Trento)*, a cura di T.S. Centi, Cantagalli, Siena 1961, 143.
[336] *Ivi*.
[337] *Ivi*, 147.

Quando il *Catechismo Tridentino* venne pubblicato per la prima volta Roberto Bellarmino (1542-1621) aveva ventidue anni. Nei suoi scritti apologetici, egli dedica molto spazio a confutare la concezione protestante di giustificazione per sola fede, insistendo sui meriti umani. Per contrastare l'idea, che egli attribuisce a Lutero, di una uguaglianza di condizione tra i giustificati, mette a confronto i luterani con Gioviniano, notando che mentre quest'ultimo sosteneva che sia le virtù che i peccati sono tutti uguali e ricevono perciò la stessa ricompensa, i primi invece credono che né peccati né virtù sono uguali: infatti si può progredire nel bene, col risultato che ci sono uomini migliori e altri peggiori. Tuttavia non ritengono che al progresso nella fede e nella carità corrisponda una crescita nella giustizia, che secondo loro Dio imputa equamente a tutti i credenti, arrivando perciò alla stessa conclusione di Gioviniano su una uguaglianza di ricompense[338]. Bellarmino controbatte tale tesi con argomentazioni scritturistiche e patristiche, per concludere che esistono differenze di premio in cielo, a cui senza dubbio corrispondono diversità di meriti in terra e differenze tra i giustificati[339]. Abbiamo visto che in realtà Lutero non aveva negato la diversità di ricompense celesti, ma il suo netto rifiuto di associarle al merito umano e la sua discrezione nel parlarne avevano probabilmente alimentato questa convinzione in Bellarmino e stimolato la sua reazione.

La dottrina dei gradi di beatitudine la troviamo chiaramente espressa anche nel catechismo da lui compilato, dove si legge che il maggior merito in vita porta a una maggiore capacità per la gloria celeste, anche se tutti saranno ugualmente felici, perché ciascuno avrà quella misura di beatitudine che sarà in grado di ricevere[340]. Dio vuole quindi donare a tutti in abbondanza; la diversità invece

[338] R. BELLARMINO, *De Justificatione*, lib. 3, c. XVI, in *Opera omnia*, vol. 4, J. Giuliano, Neapoli 1858, p. 565.

[339] *Ivi*, lib. 3, c. XVI, p. 566: «Quare si diversitas est in coelo praemiorum, sine dubio diversitas est in terra meritorum; et si varia est corona justitiae, varia quoque est ipsa justitia. Non sunt igitur omnes regenerati aeque justi».

[340] Cf. R. BELLARMINO, *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana*, P. Aureli, Roma 1841, 65-66: «D. Se tutti avranno tutte queste cose, e tutti saranno contenti ad un modo; dunque non ci sarà in Paradiso uno più beato dell'altro?

M. Anzi chi ha più merito in questa vita, quegli avrà maggior premio, e sarà più beato: ma però non ci sarà invidia, né dispiacere: perché tutti saranno ripieni secondo la loro capacità. E coloro, i quali avranno più meritato, saranno più capaci, e così avranno maggior gloria: come per esempio, se un Padre avendo molti Figliuoli, un più grande dell'altro secondo l'età loro facesse a tutti una veste di seta d'oro proporzionata

proviene dalla capacità umana di ricezione dei suoi doni. In vari scritti, poi, egli fa riferimento alla vita eterna, esortando i fedeli a distogliere la loro attenzione dalle eccessive preoccupazioni mondane e a pensare invece a tutte le consolazioni e i ricchi premi che li attendono per le loro virtù, sapendo che Dio accorda abbondanti e varie ricompense per tutte le buone azioni[341].

Bellarmino concepisce il paradiso come il «regno di Dio» in cui alla presenza dell'Altissimo vivono insieme angeli e santi. I primi sono divisi in nove ordini con nomi e caratteristiche diverse; così i Serafini brillano per lo splendore della scienza, i Cherubini godono della serenità ineffabile della contemplazione, i Principati stanno a capo dei re e dei principi del mondo, ecc.[342]. Analogamente, ai nove cori angelici corrispondono nove ordini di santi, che comprendono tutti gli abitanti del cielo: «I patriarchi, i profeti, gli apostoli, i martiri, i confessori, i pastori e i dottori, i sacerdoti e i leviti, i monaci e gli eremiti, le sante donne, ossia le vergini, le vedove e le coniugate»[343].

Interessanti sono le sue interpretazioni di alcune parabole del Regno per illustrare la realtà del paradiso. In quella degli operai della vigna, si premura di spiegare che il suo senso non è in contraddizione con la diversità di ricompense, come potrebbe sembrare:

> Niente verrà dato a coloro che se ne stanno oziosi nella piazza o ad uccellare o a caccia o a giocare oppure trascorrono il tempo in altri svaghi. […]
>
> Se poi a tutti gli operai vien data la stessa paga, non bisogna credere che nel regno dei cieli tutti avranno un premio uguale. Il salario significa la vita eterna, sia Dio, sia Cristo, e per tutti la vita eterna, o Dio o Cristo, sarà comune. Ma come l'aquila riesce a guardare il sole con maggior chiarezza degli altri volatili, e il

alla statura di ciascheduno, non è dubbio che i più grandi avrebbero maggiori veste, e di più valuta; nondimeno tutti sarebbero contenti; né i piccoli desidererebbero le vesti de' grandi, perché non starebbero loro bene».

[341] Cf. R. BELLARMINO, *De ascensione mentis in Deum per scalas rerum creatarum*, XV, 3, in ID, *Scritti spirituali (1615-1620)*, I/*Elevarsi interiormente a Dio. Il paradiso*, a cura di P. Giustiniani, Morcelliana, Brescia 1997, p. 473: «Dio, invece, a tutti i giusti conferisce delle ricompense per qualunque opera buona; e queste non sono soltanto adeguate, bensì anche superiori rispetto al dovuto. […] Non bisogna neppure temere che egli si possa sbagliare nel numero oppure nel calcolo del valore dei meriti: è sapientissimo e tutte le cose risultano sempre chiare ai suoi occhi; anzi egli è colui che sa scrutare le menti ed i cuori dei propri servi che operano bene: dunque, è ben in grado di capire con quale animo, con quale intenzione, con quale fervore, con qual diligenza essi abbiano compiuto ogni cosa».

[342] Cf. ID, *De aeterna felicitate sanctorum*, I, 2, in ID, *Scritti spirituali (1615-1620)*, pp. 517-522.

[343] *Ivi*, I, 2, p. 523. Stupisce che vi sia un ordine per le sante donne che le abbraccia tutte: vergini, vedove e sposate, mentre non vi sia un ordine analogo per gli uomini che comprenda anche gli sposati. Sarà stata una svista, ma in tal caso assai sintomatica.

> medesimo sole riscalda i vicini più dei lontani, così, nella vita eterna, di coloro che vedono Dio e Cristo, vedrà con chiarezza e proverà gioia uno più dell'altro. E come saranno i meriti, così diversi saranno anche i premi[344].

Nell'identificazione del denaro di paga giornaliera con la vita eterna, Bellarmino non fa altro che seguire l'interpretazione resa celebre da Agostino; mentre nell'affermare che la gioia, e non solo la gloria, dei beati sarà diversa, egli abbandona il vescovo di Ippona per seguire Tommaso. Comunque rimane nel solco di una tradizione ben consolidata, seppur oscillante in qualche dettaglio. Invece nell'ermeneutica della parabola dei talenti egli dimostra molta originalità, facendo trasparire la sua preoccupazione di sottolineare la missione pastorale del clero. Pur cosciente delle varie interpretazioni che sono state elaborate, egli ne propone una diversa, in cui i talenti rappresentano «le anime degli esseri umani pii e fedeli, che vengono affidate alla fede e alla diligenza dei pastori»[345] (cinque ai vescovi, due ai parroci, una ai semplici fedeli). Ognuno, mettendo in secondo piano le preoccupazioni terrene, deve impegnarsi al massimo per la propria perfezione spirituale e per quella altrui, secondo il proprio grado di responsabilità e le capacità personali. Chi, avendo ricevuto un solo talento, non si prende cura della propria anima la perde. I vescovi, dal canto loro, dovrebbero accettare l'episcopato solo se intenzionati ad assumersi la responsabilità della cura d'anime, altrimenti avranno a soffrire la punizione di venire gettati nelle tenebre esteriori[346].

Anche i corpi, dopo la risurrezione, parteciperanno della gloria delle anime e porteranno i segni gloriosi del loro valore, soprattutto quando hanno sofferto per amor di Dio. Così i vari martiri avranno delle caratteristiche corporali peculiari, a seconda delle vicissitudini che hanno portato alla loro sofferenza e morte[347]. In tal modo Bellarmino trasmette l'idea di una corrispondenza tra ciò che si patisce in

---

[344] *Ivi*, V, 3, p. 789. Segue poi la spiegazione allegorica che vede negli operai dell'ultima ora i cristiani e negli altri i vari protagonisti del VT.

[345] *Ivi*, V, 4, p. 799.

[346] Cf. *Ivi*, V, 4, p. 799-801.

[347] Cf. R. BELLARMINO, *I quattro novissimi*, Cantagalli, Siena 1951, 104: «Il protomartire Stefano, quale alfiere della squadra gloriosa, sarà insignito di tante pietre preziose, di tante gemme splendenti, quanti colpi ricevé il suo corpo dai lapidatori. Ivi pure sarà Lorenzo, compartecipe e collega del beatissimo Stefano, molto più risplendente e chiaro in tutto il corpo, che non fossero le fiamme, che lo abbrustolirono per comando del tiranno. Ivi il corpo di S. Bartolomeo supererà in splendida luce ogni porpora per quanto preziosa. Ivi rifulgerà con indicibile grazia il collo del Battista e di Paolo, quasi di una collana di oro purissimo…».

terra a causa della fede e l'appropriato onore che ne deriva in cielo, sia a livello spirituale che corporale, in quella fusione tra questi due elementi che caratterizzerà la vita eterna:

> È giusto, che quelli, i quali vollero essere umili e abietti per amore di Dio, e che sopportarono volentieri di essere disprezzati, calpestati e stimati un nulla, diventino chiarissimi e nobilissimi nel regno del cielo. È giusto infine, che quei, che non hanno cercato consolazione dalle creature, anzi si interdissero ogni delizia, e servirono il Signore nella fame e nella sete, nel freddo e nelle nudità, nelle fatiche e negli stenti, nei digiuni e nelle veglie, e repressero con forza le passioni della carne, godano delle più grandi, eterne e piacevoli delizie nella dimora celeste[348].

In queste parole la diversità di gloria dei beati assume delle connotazioni umane, con metafore comprensibili ai dotti come ai semplici, efficaci perciò nel trasmettere l'idea del ribaltamento glorioso in cielo delle privazioni vissute in terra che mette in risalto la giustizia di Dio e la bontà dei suoi provvidenziali disegni.

Contemporanea di Bellarmino, Teresa d'Avila (1515-1582), ad un certo punto della sua biografia, parla degli effetti che permanevano in lei dopo aver ricevuto qualche grazia speciale dal Signore. Descrive così la grande gioia che sente in particolare dopo aver goduto di una visione o di un rapimento mistico, dicendo che la delizia provata è talmente intensa che non si saprebbe desiderare o chiedere qualcosa di più grande. D'altra parte è cosciente che tale felicità non è quella che più conta e non va perciò ricercata, mentre occorre sforzarsi a conseguire quell'altra che si avrà in cielo, caratterizzata da diversità tra un grado e un altro:

> Però, dal momento che il Signore mi ha fatto comprendere <u>la grande differenza che vi è in cielo tra il godimento degli uni e quello degli altri</u>, vedo bene che anche quaggiù non c'è misura quando il Signore si compiace di accordare dei doni. E così neppure io vorrei averla nel servirlo e vorrei consacrare tutta la mia vita, le mie forze, la mia salute al suo servizio e non perdere per mia colpa neanche in minima parte la possibilità di godere di più.
>
> Pertanto, se mi chiedessero cosa preferisco, se rimanere su questa terra, con tutte le sofferenze che essa comporta, sino alla fine del mondo, e poi salire in cielo con un po' di gloria in più, oppure andar subito in cielo senza soffrire alcuna tribolazione, ma con un po' di gloria in meno, ben volentieri accetterei tutte le sofferenze del mondo, pur di godere un pochino di più nell'intendere le grandezze di Dio, poiché vedo bene che <u>chi meglio lo intende, più lo ama e lo loda</u>[349].

---

[348] *Ivi*, 106.

[349] TERESA D'AVILA, *Opere complete*, a cura di L. Borriello - G. Della Croce, Paoline, Milano 1998, 37, 2.

In questo testo Teresa non specifica se la conoscenza acquisita sulle differenze tra i beati sia stata di origine mistica, in seguito ad una visione del paradiso, o di altro genere, certo è che ne ebbe una grande impressione. Altrove ci racconta che aveva avuto una visione delle pene dell'inferno e che quella era stata una grazia tra le maggiori che Dio le aveva concesso, che l'aveva aiutata a sopportare tutte le tribolazioni e contraddizioni della vita[350]. Anche la considerazione dei gradi di beatitudine, evidentemente, l'aveva molto colpita. Ne parla come di differenze notevoli tra i santi in cielo, che interessano tanto la gloria quanto la felicità, a tal punto che ritiene valga la pena soffrire «tutte le sofferenze del mondo» pur di accedere a un grado superiore, indicando con ciò una relazione tra la sofferenza e la gloria finale. Inoltre, accenna al fatto che l'origine della diversità tra gli uni e gli altri si situa a livello della visione di Dio: da una visione più penetrante e intensa scaturisce più felicità e maggior capacità di amore e di lode.

Possiamo concludere rilevando che nel cammino spirituale di Teresa, fatto di progressi dapprima principalmente umani e poi prevalentemente mistici, la comprensione dei gradi di gloria è stato uno degli elementi che l'hanno motivata ed aiutata ad impegnarsi fino in fondo nella sua vocazione contemplativa, nella speranza della ricompensa finale di una più grande intimità con Dio, perché aveva capito che pur essendo i santi tutti in cielo, vi è una grande varietà nella loro condizione. Niente di nuovo quindi, se non la sua sottolineatura sull'entità delle differenze. Il suo discorso non è più quello agostiniano del concepire i beati tutti ugualmente sazi e felici, nonostante le diversità. Per lei quei gradi sono da prendere molto sul serio, perché ne va dell'intensità della comunione con Dio e conseguentemente della gioia eterna.

Il cappuccino Yves de Paris (1588-1678), nella sua *Théologie naturelle*, parlando della ricompensa futura riservata alle buone azioni, oltre a proporre la classica tesi della diversità di gloria e di corone in base ai meriti, pensa che, come per gli angeli, vi saranno diversi ordini di beati. Ciò sarà dovuto alla grande equità della giustizia divina, a cui tutte le sante anime si assoceranno con forza, a tal punto che se anche non ci fosse un decreto a assegnare loro il proprio rango esse

[350] Cf. *Ivi*, 32, 1-5.

lo prenderebbero spontaneamente, riconoscendolo come giusto e appropriato al proprio livello, senza provare gelosia contro gli ordini superiori. Avviene come per un uomo di piccola taglia che non desidera portare un vestito da gigante, o come per il corpo, dove il piede non ha l'ambizione di trasformarsi nella testa. Siccome le anime riconoscono che Dio merita maggior gloria di quanto loro sono capaci di dargli, e vedono che altre gliene rendono in modo superiore, se ne rallegrano senza gelosia. In tal modo tutti i beati gioiscono della gloria che è propria a ciascuno di loro, dovuta ai loro meriti e alla compiacenza divina. Per di più, le inuguaglianze tra di loro vengono come coperte dai riflessi della loro luce[351]. Questo autore si esprime nei termini di una teologia che usa categorie prevalentemente giuridiche: l'accento è posto sulla giustizia di Dio, che pesa i meriti personali, sebbene ognuno possa riconoscere quanto è equo un tale giudizio. Ciononostante, egli mette in luce che è il merito in vita, costituito principalmente dall'amore vissuto, che fa progredire l'uomo nella sua capacità di amare, nel non essere ripiegato su se stesso e quindi nella sua somiglianza al creatore. Egli diventa perciò atto a uscire da sé e a lodare: a glorificare Dio aprendosi a lui e gioendo della sua infinita grandezza. Questo viene realizzato dalle persone in modo diverso, a seconda delle loro scelte, del loro amore, del dono di sé di cui sono capaci. Tale elemento di differenziazione, legato alla libertà umana, è ancora più determinante delle differenze di base, di carattere e di capacità, che contraddistinguono le persone. Ciò entra a far parte del loro essere, del loro grado di realizzazione della vita divina, ed è in tal maniera che gli uomini si incontrano con il mistero dell'amore pieno: così come sono, scoprendo pienamente la verità di se stessi e del proprio livello spirituale, senza volere o potere fare altrimenti.

Secondo John Henry Newman (1801-1890) esiste una stretta connessione tra il nostro impegno di santità nella vita terrena e la gioia eterna che ne consegue, perché le nostre virtù in vita riceveranno come ricompensa futura il loro

[351] Cf. YVES DE PARIS, *La theologie naturelle*, III/*Des perfections de Dieu, de sa providence, de sa iustice*, Veuve N. Buon et D. Thierry, Paris 1645, 414-415. Yves fu un frate cappuccino con una preparazione teologica e letteraria di grande livello. Autore prolifico, scrisse opere a carattere teologico, morale e mistico. Fu anche un accanito avversario del Giansenismo; cf. C. CHESNEAU, *Le Pere Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, II/*L'apologétique*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1946.

completamento e perfezionamento, così come il tentativo di compiere il nostro dovere in terra sarà premiato con il potere effettivo di compierlo in cielo[352]. I desideri e gli sforzi umani, che spesso non producono o non rendono visibili nel mondo i risultati sperati, saranno invece ricompensati nell'aldilà proprio con quei frutti e quegli effetti a cui i desideri tendevano. Dio premia il nostro impegno indipendentemente dai risultati, per cui la vita eterna sarà molto caratterizzata da quello che abbiamo desiderato e che ci siamo impegnati a realizzare; sarà perciò estremamente personale, e quindi con diversità tra gli uni e gli altri, perché avrà la caratteristica delle aspirazioni e dei propositi di ciascuno portati a compimento, mentre uno non potrà raccogliere quello che non ha nemmeno cercato di seminare[353].

In epoca moderna, ma con una produzione anteriore al concilio Vaticano II, incontriamo un autore, Michael Schmaus (1897-1993), che seppur in continuità con la teologia neoscolastica, contiene elementi di novità che fanno da ponte con le istanze che emergeranno dopo il concilio[354]. Egli ci permette di riassumere la dottrina cattolica riguardo alla visione beatifica e ai gradi di gloria, ma al tempo stesso aprire nuovi spiragli con approfondimenti degni di nota[355].

---

[352] Cf. J.H. NEWMAN, *Sermon 68, N°102. On the nature of Future Promise*, in J.H. NEWMAN, *Sermons 1824-1843*, vol. V/*Sermons Preached at St Clement's, Oxford: 1824-1826 and Two Charity Sermons: 1827* (a cura di J. McGrath), Oxford University, London 2012, 299-304, qui 300: «Besides, I have insisted much that the future reward of our present virtue, is described as merely the *perfection and the completion* of that virtue – that the reward of attempting to do our duty will be the *power* of doing our duty entirely. – Thus there is a *connexion* between this life and the next – between future holiness and future happiness – between obedience here and the reward of obedience hereafter».

[353] Cf. A. ROSSI, *A Sermon of John Henry Newman at St. Clement's: «On the Nature of Future Promise»*, «Newman Studies Journal» 10 (2/2013), 74-87, qui 83-84.

[354] Cf. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 259.

[355] Un altro autore, rappresentativo della impostazione preconciliare, che dà grande importanza al tema dei gradi di gloria è Antonio Piolanti; cf. A. PIOLANTI, *I destini dell'uomo nella vita futura*, in A. PIOLANTI (a cura), *L'al di là*, Marietti, Torino 1960[2], 168 e 178. Egli testimonia l'importanza data alla categoria del merito nella teologia tradizionale: Dio vuole che la vita eterna sia oggetto di merito e la vita terrena è data per meritare quella eterna; cf. ID, *L'uomo nella sua realtà terrena*, in A. PIOLANTI (a cura), *L'al di là*, 126-143. La diversità nella visione beatifica dipende dal *lumen gloriae*, il quale è la perfezione della grazia, ciò che ci fa veramente simili a Dio. I gradi di gloria e di felicità riguardano sia l'oggetto primario, Dio, sia l'oggetto secondario, la creazione, e dipendono solo dal *lumen gloriae*; cf. ID, *I destini dell'uomo*, 218-221. Infine le aureole dei martiri, vergini e dottori sono pure un elemento di differenziazione, di cui l'autore parla dettagliatamente; cf. ID, *La comunione dei santi e la vita eterna*, Libreria Ed. Fiorentina, Firenze 1957, 487-517. Anche N. CAMILLERI, *I novissimi e la comunione dei santi*, Morcelliana, Brescia 1961, 282-283, offre una visione della teologia tradizionale in cui rientra il discorso dei gradi di beatitudine.

Egli pensa che «la perfezione e la felicità eterna è proporzionata all'essere degli uomini»[356]. Questo non dipende solamente dalle peculiari caratteristiche personali, ma anche dalla misura della realizzazione del regno di Dio in ognuno:

> Le differenze di grado non riguardano, è vero, l'essenza del Regno di Dio, ma solo l'intensità. Tuttavia non vanno sottovalutate. Tutti i beati contemplano Dio, ma lo contemplano con diversa forza visiva. Tutti lo amano, ma lo amano con differente intensità d'amore. La ragione sta nella differenza della loro dignità, dei loro meriti, del loro amore, cioè della loro recettività, della loro intelligenza di Dio, della verità e dell'amore. L'ultimo fondamento di ciò è l'elezione della grazia di Dio. Dio è insieme il Dio della pienezza e dell'ordine. Egli ama perciò la varietà e la distinzione[357].

Le varie differenze sono quindi in sintonia con il piano di Dio, che ama la varietà e l'ordine, inteso come coesistenza armoniosa di generi, specie e livelli diversi (come è ben testimoniato dalla ricchezza e complessità del creato), ma dipendono anche dagli uomini, dal loro essere, da quello che hanno contribuito a costruire nella recettività di due elementi essenziali: la verità e l'amore. Vi è quindi il riconoscimento di quella che J. Zahn ha definito la «legge della varietà»[358], con cui si afferma che, come nel mondo inferiore si constata la molteplicità di forme, in una progressione continua fino ai gradi più elevati dell'essere, dove la personalità prevale sull'appartenenza al gruppo, a maggior ragione è impensabile che non vi sia nell'aldilà, con sviluppi persino difficili da immaginare. Le differenze di conoscenze proprie dei beati, come pure la carità silenziosa o la sofferenza eroica, ad esempio, risplenderanno con un fulgore nuovo e saranno elementi di distinzione eterna tra i santi. Ciò corrisponderà ad un capovolgimento degli ordini terreni in relazione alle glorie e agli onori, rivelando i veri rapporti di valore tra le cose. Il grado di amore di ciascuno sarà determinante, sia per la pienezza di vita personale che per la sua relazione agli altri:

> La comunità dei beati è nemica sia di un esagerato individualismo che dello spirito di massa. Ognuno è un io perfetto. La personalità viene potenziata, perfezionata e sviluppata. D'altro canto, ciascuno si innesta perfettamente nella vita di comunità, senza perseguire particolarismi anticomunitari. La comunità non rappresenta alcun impedimento per i singoli. Ognuno può vivere ad attuarsi in essa liberamente, in

[356] M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, Paoline, Alba 1960; tit. orig: *Von den letzten Dingen*, Regensberg - Münster 1948, 511.
[357] *Ivi*.
[358] Cf. J. ZHAN, *Das Jenseits*, F. Schöningh, Paderborn 1920, 262s.

> corrispondenza al suo essere ed alle sue aspirazioni. L'attuazione della personalità consiste anzi nel darsi in modo perfetto alla comunità[359].

Notiamo qui una concezione personalista che sottende all'idea di comunità paradisiaca, in cui ciascuno esprime pienamente se stesso uscendo da sé e offrendosi agli altri con le proprie caratteristiche peculiari, ma anche accogliendo l'altro nella sua originalità. L'autore supera così i limiti di una prospettiva troppo individualista nell'intendere la vita futura, per fare spazio a una dimensione comunitaria.

Si può affermare che a seconda di come si concepisce la perfezione del singolo e il suo rapporto alla comunità si arriva anche a immaginare la vita perfetta, personale e comunitaria, in cielo. Ovviamente, in una visione personalista le caratteristiche proprie e distintive dell'individuo sono una ricchezza che non va persa, ma valorizzata per sé e per gli altri. In tal senso, all'uomo contemporaneo sarebbe inaccettabile un'immagine di paradiso dove si fosse tutti uguali, perdendo le caratteristiche specifiche di ciascuno. Risulta invece più difficile accogliere un'idea di cielo in cui alcuni abbiano maggior gloria di altri e siano in qualche modo in una posizione più elevata, privilegiata o addirittura di dominio. A questa difficoltà Schmaus risponde, partendo dalla constatazione che la Sacra Scrittura attesta che anche nel regno dei cieli alcuni regnano sugli altri (Mt 25,34; Lc 19,17.19), ma il significato di tale espressione è che chi ha raggiunto un più alto grado di amore è più capace di contribuire alla gioia del prossimo:

> Domina sugli altri colui che è maggiormente ripieno d'amore, attraverso cui più fulgido risplende l'amore di Dio. Il dominio consiste nel fatto che dal suo io fluisce una più intensa corrente di amore verso il tu che non dal tu verso se stesso, per cui reca un contributo maggiore alla felicità del tu di quanto non possa questi per la sua felicità. Nella capacità di poter contribuire alla felicità altrui sta la più alta misura di felicità del cielo[360].

Sullo sfondo di una tale spiegazione è facile vedere l'insegnamento di Gesù secondo il quale chi regna deve diventare come colui che serve[361]. Il servizio però non può semplicemente consistere in una azione esterna all'agente, ma deve esprimere il suo essere più profondo, deve dunque scaturire dall'amore. Chi più è

[359] M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, 513.
[360] *Ivi*, 514.
[361] Cf. Lc 22,26.

ricolmo d'amore, allora, attraverso il suo servizio domina gli altri, ossia mette a loro disposizione la sua energia, le sue modalità, i suoi mezzi, venendo così a influenzarli; come uno che renda disponibile la sua auto agli amici: in tal modo li domina, perché fa sì che usino quel modo di viaggiare, invece di altri che avrebbero potuto scegliere. Ciò nel mondo potrebbe essere motivato da qualche subdolo interesse, ma in regime di amore sincero e disinteressato è semplicemente espressione della capacità di pensare al bene e alle necessità del prossimo. Chi più ama, quindi, più è grande in questa possibilità di dominio-servizio. Allo stesso tempo, ricordando che *c'è più gioia nel dare che nel ricevere*[362], coloro che maggiormente sono in grado di attualizzare a favore degli altri la loro carità maggiormente ne godono (di una gioia divina), gustando dell'amore così come sgorga dalla sua sorgente, nella cui intimità sono immersi. Tutti in paradiso vivono una tale esperienza, ma perché allora con intensità diverse? Che senso ha che anche presso Dio vi siano delle differenze tra le creature, che poi si riducono a nulla se paragonate con l'immensità del creatore? L'autore vi risponde in maniera perspicace:

> La diversa perfezione e la diversa misura di felicità non porta per conseguenza alcuna gelosia o malcontento tra i beati, poiché ciascuno possiede quella misura di perfezione e di gioia che è proporzionata alle sue possibilità ricettive. Di più non può ricevere né lo desidera. Se Dio volesse costringervelo, ne soffrirebbe e si infrangerebbe contro una pretesa superiore al suo spirito e al suo cuore[363].

È come dire che per amare bisogna esserne capaci, perché è un dare più che un ricevere, in cui occorre pensare agli altri, donarsi, servire, mettersi a disposizione. Perciò se uno fosse costretto a fare ciò, senza aver maturato tali atteggiamenti come scelta personale, ne soffrirebbe enormemente e lo vivrebbe come un'imposizione e non come piena realizzazione della sua opzione di vita. A partire dalla nostra esperienza possiamo riconoscere che ciò è vero: l'amore è bello ma è impegnativo. La questione però si complica quando passiamo a considerare l'esistenza beata in Dio: vi saranno ancora questi elementi così umani? La radicale trasformazione che marcherà il passaggio dalla vita terrena a quella eterna e gloriosa non comporterà forse il superamento dei nostri limiti? La risposta che si

[362] At 20,35.
[363] M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, 514.

inferisce da Schmaus, sulla scia di tanti altri, è: sì, ma senza farci diventare altro da noi stessi. Nella vita eterna non avremo più le nostre limitazioni, ma saremo ancora marcati dalle nostre caratteristiche specifiche. Immaginiamo, ad esempio, che un egoista, il quale per tutta la vita non si è mai preoccupato di pensare al prossimo, venga trasformato istantaneamente in uno altruista, servizievole e dimentico di sé; sarebbe ancora la stessa persona? La sua libertà verrebbe rispettata?

Per Schmaus, se da un lato la visione beatifica è dono gratuito, che non si può ottenere con alcuno sforzo umano, e che viene donata a chi è come un fanciullo, senza calcoli e ricettivo, d'altro canto è pure coronamento della fatica terrena, retribuzione. Quest'ultimo termine viene spesso usato dagli autori del NT, riprendendo e facendo progredire una tradizione dell'AT: non si tratta più delle ricompense materiali accordate a Israele, bensì di quelle ultraterrene. Cristo stesso fa suo l'insegnamento sulla retribuzione, ma promettendo in premio una realtà che trascende la vita terrena: l'amore e la verità di Dio. L'insistenza biblica sul tema della ricompensa futura va interpretata come un modo di espressione che sta ad indicare l'ineffabile mistero della vita con Dio, ma con caratteristiche ben diverse dalle speranze di ricompensa proprie dei contemporanei di Gesù, essenzialmente concepite come un affare tra contraenti allo stesso livello. Cristo offre all'uomo di liberarsi dall'egoismo e di sottomettersi alla sovranità della verità e dell'amore. Questa è però una missione che la creatura umana non è in grado di assolvere pienamente, per cui riceverà il compimento dei suoi sforzi solo da Dio, con la vita celeste, la quale consumerà ogni egoismo e renderà possibile che l'amore la pervada. La conclusione beatifica è quindi un dono che colma quanto l'uomo da solo non può ottenere, ma che non ignora le sue aspirazioni più profonde, poiché Dio non intende imporgli nulla:

> Egli porta alla perfezione l'opera sua solo in colui che aspira alla perfezione.
>
> Così l'azione, con cui Dio concede all'uomo la perfezione, a cui egli sempre aspira ma non mai raggiunge, significa il riconoscimento della fatica umana. Tale riconoscimento è un onore che Dio fa all'uomo. Egli rende onore al perfetto al cospetto di tutta la creazione. Dio onora dinanzi a tutta la creazione coloro che si sono affaticati per la verità e l'amore, sperando da Dio stesso l'ultimo

perfezionamento. Il cielo è quindi il risultato dell'amore e della fatica (*von Lieb' und Müh,* Hölderlin), dell'amore divino e della fatica umana[364].

Secondo questa concezione il premio finale non è una paga esteriore concessa per un'opera eseguita, estranea all'aspirazione religiosa e morale dell'uomo, ma piuttosto è la maturazione di tale aspirazione: chi ha lottato per la giustizia sarà saziato di giustizia e chi ha cercato l'amore sarà saziato di amore, sapendo però che il frutto maturo è alla fine dono di Dio e non prodotto autonomo degli sforzi umani[365].

La trattazione di Schmaus del nostro argomento porta contributi originali e riflessioni acute che indicano direzioni che possono essere fruttuose per ulteriori approfondimenti, che cercheremo di realizzare nella parte sistematica di questa ricerca. Egli ci introduce anche all'epoca moderna, con la sua sensibilità per tanti aspetti innovativa in molte questioni, comprese quello escatologiche. Ovviamente è prima di tutto al concilio Vaticano II che deve rivolgersi la nostra attenzione, per cogliere i frutti basilari di una rinnovata riflessione teologica.

3.3.2 Dal concilio Vaticano II ai nostri giorni

Il concilio Vaticano II non ha esaminato il tema dei novissimi come un trattato a sé stante, ma ha dato un'impronta escatologica ai suoi più importanti documenti, in particolare alla costituzione *Lumen gentium*, dove l'indole escatologica della Chiesa emerge in modo chiaro[366]. Originariamente, nello schema *De Ecclesia* non era previsto un capitolo riguardante la dimensione della Chiesa in riferimento alle cose ultime, ma questo, il VII, vi fu aggiunto in seguito. Al numero 49 vi è un riferimento alla visione beatifica, dove, parlando della Chiesa, si dice che parte dei suoi membri si trovano nella condizione di pellegrini in terra, altri si stanno purificando e altri «godono della gloria contemplando "chiaramente Dio uno e trino, qual è". Tutti però, – si precisa – sebbene in grado e modo diverso, comunichiamo

[364] *Ivi*, 531.
[365] Cf. *Ivi*, 521-533.
[366] Cf. N. DE MARTINI, *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e la sua unione con la Chiesa celeste nella costituzione conciliare «Lumen gentium»*, Morcelliana, Brescia 1972.

nella stessa carità verso Dio e verso il prossimo e cantiamo al nostro Dio lo stesso inno di gloria»[367]. Questo passaggio riprende la formulazione del concilio di Firenze sulla visione beatifica, ma non la parte che specifica le differenze secondo i meriti.

Nello schema originario di questo capitolo, presentato nel febbraio 1964, si faceva menzione della Chiesa trionfante in cielo ma non della contemplazione della Trinità[368]. Questa appare invece quando lo schema viene rivisto dalla commissione dottrinale[369]: la citazione della formula fiorentina vi è riportata interamente, compresa la parte delle differenze nella visione di Dio secondo i meriti; però una ulteriore modifica, apportata nel giugno 1964, la fa sparire[370]. Si ha poi un'ultima correzione, in seguito alle indicazioni emerse dalle discussioni conciliari del 15 e 16 settembre[371], che porta al testo che verrà poi approvato in assemblea il 19 e il 20 di ottobre[372]. Per poter cogliere chiaramente le differenze, riportiamo di seguito le quattro formulazioni in forma di sinossi[373].

---

[367] *LG*, 49.

[368] Tale testo rispondeva ad un desiderio espresso da papa Giovanni XXIII al card. Larraona, prefetto della congregazione dei riti, di preparare un documento riguardante la chiesa celeste. Un piccolo gruppo di teologi elaborò un primo schema, pensato per essere una costituzione distinta; si trattava del testo originario «*Omnes qui*». Paolo VI lo fece parvenire alla commissione dottrinale nel febbraio 1964 per essere inserito nel *De ecclesia*, in un fascicolo di 15 pp., dal titolo *De relatione ecclesia peregrinantis cum ecclesia triumphante*. Il capitolo era strutturato in undici paragrafi; cf. J.A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del Concilio Vaticano II*, IV/*La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964 - settembre 1965*, Il Mulino, Bologna 1999, 19-118, qui 72.

[369] Questo schema, identificato come *textus prior*, fu rielaborato tra marzo e giugno da una sottocommissione, creata il 2 marzo 1964, con il compito di redigere un nuovo testo che si integrasse in modo coerente con il *De ecclesia*; cf. E. VILANOVA, *L'intersessione (1963-1964)*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del Concilio Vaticano II*, III/*Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione, settembre 1963 - settembre 1964*, Il Mulino, Bologna 1998, 367-512, qui 386-387.

[370] In giugno il *textus prior* fu riesaminato sotto la direzione del card. Browne e, giudicato insoddisfacente, rinviato a un'altra sottocommissione per essere migliorato. Il *testus emendatus* che ne risultò fu inviato ai padri, insieme al resto della redazione *Lumen Gentium* e alle relazioni relative a ciascun capitolo, per essere discusso nella terza sessione del concilio, a settembre; cf. *Ivi*, 387; *AS* III/I 158-374.

[371] Il capitolo VII fu il primo a essere discusso in aula alla ripresa dei lavori della terza sessione. Diciassette vescovi intervennero con un discorso e diciotto consegnarono delle osservazioni scritte; cf. *AS* III/I, 377--426, 430-435, 479-494; J.A. KOMONCHAK, *L'ecclesiologia di comunione*, 72-73.

[372] Cf. *Ivi*, 74.

[373] Cf. G. ALBERIGO - F. MAGISTRETTI (a cura), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium. Synopsis historica*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1975, 232; G.F. HELLIN, *Concilii Vaticani II synopsis. Constitutio dogmatica de Ecclesia «Lumen Gentium»*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995, 494-495.

1	2	3	4
Schema orig. «Omnes qui» (febr. 1964)	*Textus prior* cap. VII (mart. – iun. 1964)	Textus emendatus cap. VII (iun. 1964)	Novissima adumbratio cap. VII (16 oct. 1964) _ Lumen gentium
Itaque, donec Dominus venerit et glorioso mortuorum resurrectio fiet,	Donec autem Dominus venerit et gloriosa resurrectio mortuorum fiet,	Donec vero Dominus venerit in maiestate sua et omnes Angeli cum eo et, destructa morte, Illi subiecta fuerint omnia,	Donec ergo Dominus venerit in maiestate sua et omnes Angeli cum eo et, destructa morte, Illi subiecta fuerint omnia,
alii e hristifidelibus adhuc in via sunt,	alii e christifedelibus in terris peregrinantur,	alii e christifedelibus in terris peregrinantur,	alii e discipulis Eius in terris peregrinantur,
	alii purgantur,	alii hac vita functi purificantur,	alii hac vita functi purificantur,
alii quasi in termino triumphant in caelo,	alii vero glorificantur, intuentes «Deum, trinum et unum, sicut est, **pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius**»[374].	alii vero glorificantur, intuentes «clare ipsum Deum trinum et unum, sicut est»; omnes tamen,	alii vero glorificantur intuentes «clare ipsum Deum trinum et unum, sicut est»; omnes tamen, **gradu quidem modoque diverso,**
amplum et perfectius tabernaculum ingressi, et vitae Christi, qui omnis sanctitatis causa ac fundamentum est, participes plenissime effecti		in eadem Dei et proximi caritate communicamus et eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus.	in eadem Dei et proximi caritate communicamus et eundem hymnum gloriae Deo nostro canimus.
	Omnes tamen qui Christi sunt, in Ipso intime cum invicem cohaerent ac caalescunt et unam Ecclesiam et unum eius Corpus constituunt	Universi enim qui Christi sunt, in Ipso invicem cohaerent et in unam Ecclesiam coalescunt (cf. Eph 4,16).	Universi enim qui Christi sunt, Spiritum Eius habentes, in unam Ecclesiam coalescunt et invicem cohaerent in Ipso (cf. Eph 4,16).

[374] Il testo fiorentino dice: «et intueri clare ipsum Deum trinum et unum, sicuti est, pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius».

Dal confronto tra le varie stesure si vede bene che la commissione dottrinale aveva ritenuto opportuno completare lo schema originale con una citazione del concilio di Firenze sulla visione beatifica (schema 2), omettendo però la specificazione «clare ipsum». Questa omissione venne recuperata in seguito alle successive modifiche della sottocommissione (schema 3), ma fu tolta la parte «pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius». È questo il testo emendato che venne presentato ai padri per essere discusso alla ripresa dei lavori della terza sessione, il 15 e 16 settembre 1964. Così formulato, presenta i tre modi di essere nella Chiesa chiaramente distinti, evidenziando in maniera più pronunciata la distanza che separa quelli in cielo dagli altri: essi si trovano in una situazione finale nettamente diversa da quella terrena, perché contemplano Dio chiaramente e senza sfumature di grado. Però, in modo altrettanto netto viene affermata la loro comune partecipazione alla carità, alla lode e quindi alla Chiesa. Sarà solo durante l'ultima discussione sul capitolo VII, il 16 ottobre, che verrà aggiunta la precisazione «gradu quidem modoque diverso», affinché apparisse la diversità tra i fedeli militanti in terra e i santi in cielo[375]. La nota esplicativa al riguardo chiarisce che con tale emendamento si metteva in luce che nei membri della Chiesa la giustizia si ha sia secondo la misura che lo Spirito distribuisce agli individui, come vuole, sia secondo le disposizioni e la cooperazione di ciascuno, citando in proposito il decreto sulla giustificazione del concilio di Trento[376]. Il testo finale presenta così una sorta di compromesso in cui si riprende l'idea dei gradi, ma in un contesto e con un significato diverso di quello inteso a Firenze: la diversità di modi e di grado si riferisce ai tre ordini di fedeli e non unicamente a quelli in cielo: sebbene fanno tutti parte della stessa Chiesa e vivono la carità nella loro relazione con Dio e con il prossimo, si trovano comunque in situazioni diverse.

[375] Questo emendamento venne proposto dal vescovo Cornelio Lucey come un'aggiunta al *Textus prior* così formulata: «omnes tamen*, quantumvis gradu modoque diverso,* in eadem Dei…», indicando la *Ratio*: «*ut diversitas inter fideles in terris militantes et sanctos cum Deo in caelo appareat*» (*AS* III/I, 720)

[376] Cf. *AS* III/V, 60: «Addita sunt verba "*gradu quidem modoque diverso*" proposita ab uno Patre (E/2635). Sic clarius apparet iustitiam in membris Ecclesiae haberi "secondum mensuram, quam Spiritus partitur singulis prout vult (1 *Cor.* 12,11), et secundum propriam cuiusque dispositionem et cooperationem" (CONC. TRID., Sessio VI, Decr. *de Iustificatione*, Cap. 7, DENZ.799). Haec verba insuper ostendunt diversitatem inter viatores et caelites in culto Deo praestando, non obstantibus identitate substantiali laudis et coniunctione inter liturgiam terram et caelestem».

Apparentemente si tratta di una sottolineatura abbastanza ovvia, e che infatti non appariva negli schemi 2 e 3, perché è chiaro che si sta parlando di una unità nella diversità. Tuttavia la nota esplicativa, mostrando la relazione con quanto affermato nel *de Iustificatione* a Trento, riprende indirettamente la continuità con il *Laetentur caeli* di Firenze. Infatti la sottolineatura tridentina, sulla misura del grado di giustificazione personale variabile in base non solo alla misura dello Spirito ma anche alla cooperazione personale, descrive l'aspetto di diversità nella vita di grazia a cui corrisponde la differenza di visione beatifica nella vita di gloria messo in risalto a Firenze.

È quindi chiaro che la formulazione «gradu quidem modoque diverso» è in relazione con quella di Firenze, che ha modificato: «pro meritorum tamen diversitate alium alio perfectius», anche se ne cambia parzialmente il significato. Alla luce di ciò, il testo finale della *Lumen gentium* si può scomporre in due affermazioni. La prima, semplice, dice che la chiesa peregrinante, quella che viene purificata e quella gloriosa differiscono tra loro nel modo in cui si rapportano a Dio e al prossimo. La seconda specifica un elemento complementare: queste tre modalità di Chiesa hanno, al loro interno, anche gradi diversi; ci sono cioè gradi nell'ambito della santità terrena, come della purificazione e così pure della beatitudine gloriosa [377] . L'interpretazione opposta, d'altronde, non regge teologicamente; infatti non si può affermare che uno in purgatorio si trovi ad un grado più elevato di uno in vita, il quale viva pienamente la sua vocazione cristiana. Così pure uno in cielo potrebbe avere acquisito meno meriti di un altro in terra che viva in grande santità. Non si tratta infatti di differenze di grado, bensì di modo, nella partecipazione all'unica realtà della Chiesa. In conclusione, riteniamo che questo testo può essere parafrasato nella maniera seguente: alcuni dei discepoli del Signore sono pellegrini sulla terra, altri, compiuta questa vita, vengono purificati ancora, altri infine godono della gloria contemplando chiaramente Dio uno e trino, qual è. Tutti, con tre modalità diverse, appartengono alla stessa Chiesa e sono uniti a Cristo. All'interno di ogni modalità vi sono poi gradi diversi

[377] Cf. G. CANOBBIO, *Introduzione e commento al cap. VII*, in S. NOCETI - R. REPOLE (a cura), *Commentario ai documenti del Vaticano II, 2/Lumen Gentium*, EDB, Bologna 2015, 397-421, qui 409.

secondo la rispettiva partecipazione alla carità che li unisce, ossia secondo la loro santità. L'enunciazione finale avrebbe quindi reintrodotto il riferimento ai gradi della visione beatifica che la commissione dottrinale aveva precedentemente emendato, anche se con una formulazione meno chiara.

A breve distanza di tempo il tema fu riformulato da papa Paolo VI in una professione di fede che egli elaborò nel 1968 e che è conosciuta come: *Credo del popolo di Dio.* Vi ritroviamo infatti la menzione dei gradi di gloria:

> Noi crediamo che la moltitudine delle anime, che sono riunite intorno a Gesù e a Maria in Paradiso, forma la Chiesa del cielo, dove esse nella beatitudine eterna vedono Dio così com'è (cf. 1 Io. 3, 2; *Dz.-Sch*. 1000) e dove sono anche associate in diversi gradi, con i santi Angeli al governo divino esercitato da Cristo glorioso, intercedendo per noi e aiutando la nostra debolezza con la loro fraterna sollecitudine (cf. *Lumen gentium*, 49)[378].

In questo testo la particolarità sta nel fare sì menzione dei gradi, ma non in riferimento alla visione di Dio; non viene infatti citato il concilio di Firenze bensì la costituzione *Benedictus Deus*, non facendo emergere quindi né l'aspetto trinitario della contemplazione né le diversità tra i beati in merito. È invece all'esercizio del governo divino che si rimanda una differenza tra i santi in cielo; un aspetto questo non estraneo alla tradizione, ma certo molto meno valorizzato rispetto a quello della visione beatifica. Essi partecipano in vario modo e con diversa intensità al governo divino. Questo non sembra riferirsi tanto alla situazione dell'*eschaton* quanto a quella di comunione con la chiesa terrena; infatti viene sottolineato l'aspetto della intercessione e della loro fraterna sollecitudine per le necessità degli uomini. A tal riguardo è diffusa a livello popolare l'idea che esista una diversità, o una «specializzazione» tra i santi in cielo, con quelli canonizzati che vengono invocati dalla Chiesa quali patroni di particolari categorie di persone o di circostanze, mentre quelli non noti, i «cari» defunti, sono interpellati a livello familiare per il loro aiuto in situazioni molto locali e particolareggiate. Sarebbe quindi evidenziata la differenza tra i beati, in modo simile a quella degli angeli, nel loro aspetto di missione verso i viventi più che nella modalità o intensità della loro

[378] Papa PAOLO VI, *Il credo del popolo di Dio,* 30 giugno 1968 (online: w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html): professione di fede che Paolo VI pronunciò nel 1968 a conclusione dell'*Anno della fede,* in occasione del XIX centenario del martirio di Pietro e Paolo.

relazione con Dio. Tale concezione è forse intesa a riformulare in modo nuovo la dottrina espressa nel concilio fiorentino, oppure semplicemente si offre come una rielaborazione complementare, senza alcun obiettivo revisionista nei confronti del dogma? Riteniamo che la seconda ipotesi sia quella più rispondente alla realtà, lasciando comunque la porta aperta per ulteriori approfondimenti.

Sebbene, come abbiamo mostrato, il numero 49 della *Lumen gentium* non neghi, ma anzi sostanzialmente affermi, che in cielo vi sono delle differenze tra i beati, una lettura non approfondita del testo non permette di cogliere chiaramente tale aspetto. Questo è stato uno degli elementi che probabilmente ha influenzato l'escatologia successiva al Vaticano II, dove tale tema, pur non venendo negato, appare comunque piuttosto dimenticato o lasciato da parte come irrilevante. Un esempio chiaro si ha nel *Catechismo della Chiesa cattolica*, dove non si menziona alcuna differenza di alcun genere riguardante la vita eterna, ma si dice semplicemente che «coloro che muoiono nella grazia e nell'amicizia di Dio e che sono perfettamente purificati, vivono per sempre con Cristo. Sono per sempre simili a Dio, perché lo vedono "così come egli è", faccia a faccia»[379]. Come fonte teologica a sostegno di tale formulazione viene riportato il corrispondente passaggio della *Benedictus Deus* e viene citata anche *LG* 49. Solo in uno dei brevi paragrafi riassuntivi del capitolo viene integralmente riportato il testo del credo di Paolo VI, a cui abbiamo fatto riferimento sopra, in cui appare la menzione delle anime associate, in diversi gradi, al governo divino[380]. In tal modo la dottrina cattolica sulla vita eterna viene focalizzata nell'accentuazione della visione dell'essenza divina, immediatamente dopo la morte, perdendo di vista la formulazione del concilio di Firenze, approvata anche dai greci e più rispondente alla loro tradizione teologica. Una tale scelta non ci pare molto felice, né dal punto di vista puramente teologico né da quello ecumenico, considerando che questo catechismo, per il suo valore dottrinale (e per la facilità della sua consultazione online), è comunemente preso come riferimento, da parte di membri di altre

[379] *Catechismo della Chiesa cattolica*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 1999, 1023.
[380] Cf. *Ivi*, 1053.

confessioni cristiane, per una conoscenza sintetica e chiara della dottrina cattolica[381].

In linea con la tendenza sopra evidenziata, in molti autori cattolici contemporanei il tema dei gradi di gloria è stato alquanto trascurato. Ha prevalso l'interesse ad esaminare questioni di metodo, in vista di un ripensamento globale del trattato di escatologia, con il tentativo di passaggio da una concezione prevalentemente individuale a una più comunitaria delle realtà ultime, più rispondente alle prospettive bibliche. Inoltre c'è stata la ricerca di nuove strade che permettessero di non rimanere prigionieri dello schema dell'escatologia intermedia. Ciò ha portato a una certa riluttanza a soffermarsi su questioni che originariamente erano state prevalentemente dibattute nel contesto della problematica riguardante la condizione dell'anima subito dopo la morte, che relegava in secondo piano la prospettiva della risurrezione finale[382]. Il risultato è stato che il discorso sui gradi di gloria, come pure su altri argomenti che avevano animato la discussione scolastica, quali il *lumen gloriae* o le corone dei santi, è stato lasciato un po' in disparte: elemento percepito come marginale e forse anche poco comprensibile dall'uomo contemporaneo. Il tema non è comunque andato perduto, come possiamo vedere in maniera succinta in alcuni autori che vi hanno fatto riferimento[383].

---

[381] La chiesa tedesca ha invece prodotto un catechismo in cui i gradi di beatitudine sono trattati; cf. CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Vita nella fede*, 2/*Catechismo cattolico degli adulti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997, 458: «Ognuno riceverà la ricompensa a lui conveniente (cf *Mt 16,27*, *1 Cor 3,8*). Per questo motivo si può parlare di gradi distinti nella beatitudine celeste. Tuttavia a quel modo che dei piccoli contenitori sono a loro modo esattamente pieni come i grandi contenitori, benché questi ultimi contengono di più, in cielo ciascuno sarà a suo modo totalmente colmo e totalmente in pace».

[382] Cf. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata* speranza, 258-264; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. II, 291-336.

[383] Alcuni autori non hanno trascurato il tema dei gradi di beatitudine, pur non avendovi dato grande rilevanza. Tra questi si può notare che Giacomo Biffi in un testo preconciliare vi dedica un po' di spazio, affermando tra l'altro che ciascun beato avrà una sua propria bellezza, la quale sarà un'espressione non solo di un particolare grado di amore di Dio, ma anche dello specifico modo di amare vissuto in terra; cf. G. BIFFI, *L'al di là*, Paoline, Roma 1960, 76; invece, in un testo postconciliare si limita e dire che il lume di gloria è direttamente proporzionato allo stato di grazia di ciascuno; cf. ID, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 48, Una breve sintesi della dottrina tradizionale, comprendente le diversità nella gloria, è offerta anche in C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, 391-393. Moioli non parla di gradi, ma afferma che le diverse maniere di partecipazione alla carità di Cristo, i differenti carismi, vocazioni, ecc. non verranno livellati nemmeno in cielo; cf. G. MOIOLI, *L'«escatologico» Cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994, 106. Le stesse idee sono riprese in P. O'CALLAGHAN, *Christ our hope*, 181-183. HADJADJI F., *Il paradiso alla porta. Saggio su una gioia scomoda*, LIndau, Torino 2013; tit. orig: *Le paradis à la porte*, Éd. du Seuil, Paris 2011,

Antonio Rudoni parla, senza indugio, dei gradi di intensità della beatitudine in cielo, tanto da dire che «anche solo un'"oncia d'amore" in più su questa terra, si proietterà nel cielo in una partecipazione maggiore alla vita e alla gioia stessa di Dio»[384]. Oltre a richiamare i consueti argomenti scritturistici e della Tradizione, fa notare che anche la liturgia «afferma implicitamente questa verità, almeno nel culto di "iperdulia" con cui onora la Vergine sopra tutti gli altri Santi"»[385]. Inoltre rielabora la riflessione scolastica sui motivi che danno ragione dell'ineguaglianza tra i beati:

> Anche alla *ragione* tale disparità sembra necessaria: una «mercede» non può essere che proporzionata al lavoro svolto; e, nella misura relativa in cui si può concepire la beatitudine come conseguenza «intrinseca» alle nostre libere scelte, è chiaro che essa corrisponderà ontologicamente alla diversa profondità di queste. Ma la ragione stessa può presentare un'obiezione, grave a prima vista: tutti i Beati vedranno Dio «così com'è», e Dio è semplicissimo: quindi *tutti* Lo vedranno *tutto*: da dove può nascere allora l'ineguaglianza della visione, e perciò della beatitudine? Dal fatto che «Dio sarà conosciuto *tutto*…, ma *non totalmente*, perché è soltanto Lui che ha la piena comprensione di Se stesso»: Dio infatti conosce Se stesso per *identità*, non per *unione*; mentre i Beati Lo conosceranno «soltanto» per unione, e *come può darsi un'unione più o meno profonda, così può darsi una comprensione più o meno piena*[386].

L'autore dà poi credito alle tesi di alcuni autori contemporanei, i quali ipotizzano che la vita eterna sia caratterizzata non da immobilità, bensì da immersione continua nell'inesauribile ricchezza e novità del mistero. Egli pensa che in tal caso, non solo la distanza tra la creatura e il creatore non verrebbe annullata, ma nemmeno sarebbe livellata quella dei i beati tra di loro, perché allora «il "grado" di gloria andrebbe concepito in modo dinamico, per es. come la determinazione del diverso "ritmo di crescita" di ciascuno»[387]. Una tale prospettiva è suggestiva, ma presenta pure aspetti di non facile comprensione, o che comunque andrebbero chiariti. Infatti, una cosa è concepire che vi sia una crescita nella comunione con Dio ultraterrena essenzialmente uguale per tutti, ma con punti di partenza diversi a seconda dei meriti terreni di ciascuno, e un'altra è

338, sostiene che ogni beato entra nella luce ma poi comunica con gli altri in una forma originale, ammettendo così una diversità tra i santi in cielo.

[384] A. RUDONI, *Escatologia*, Marietti, Torino 1972, 226.

[385] *Ivi*, 227.

[386] *Ivi*, 227-228.

[387] *Ivi*, 237.

pensare che le dinamiche di crescita siano diverse tra gli uni e gli altri, come l'idea di «ritmi» lascia intuire. Infatti, o tali ritmi sarebbero comunque proporzionali ai meriti acquisiti in vita oppure dipenderebbero da comportamenti in qualche modo meritori successivi alla morte, il che contradirebbe la dottrina tradizionale[388].

Giorgio Gozzelino sottolinea molto l'idea di continuità tra vita presente e quella dell'aldilà, perché a entrare nella vita eterna è l'uomo «con la totalità di sé, spirito e corporeità, e con la totalità degli esiti della vita terrena, ossia secondo il livello d'amore raggiunto in questo suo cammino»[389]. È tale continuità che giustifica il principio dell'unità della grazia con la gloria, in cui la prima è la caparra della seconda e la seconda è la totalizzazione della prima. È finalmente il grado di assimilazione a Cristo, strettamente legato al merito personale, che fa la differenza tra i fedeli. «Dal momento che ciascuno decide qui e ora, con la propria risposta al Cristo, di quanto sarà per sempre, […] Tutto dipende dalla misura dell'amore»[390]. Le speciali *aureole* che la tradizione ha attribuito a martiri, vergini e dottori indicano poi che l'impronta dell'aldiquà sull'aldilà non riguarda soltanto il piano delle scelte libere dell'individuo, ma anche quello delle dimensioni oggettive riguardanti le circostanze concrete in cui tali scelte si attuano[391]. Allora anche la storia con le sue vicende e il vissuto personale rimangono non solo come un ricordo ma come una presenza perenne che va a caratterizzare anche il cielo[392].

Juan Luis Ruiz de la Peña concepisce la visione beatifica in termini di divinizzazione, in quanto *vedere* significa comunicare con la persona vista; l'essere con Cristo allora ci porta alla filiazione divina e ci trasforma, divinizzandoci.

---

[388] Per un approfondimento sul tema del progresso dopo la morte, cf. L.F. MATEO-SECO, *Progresso o immutabilità nella visione beatifica*, 141-158.

[389] G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 355.

[390] *Ivi*, 356. Cf. anche Z. KIJAS, *Il cielo. Luogo del desiderio di Dio*, Città nuova, Roma 2005; tit. orig: *Niebo. Dom ojca*, Wydawnictwo "M", Kraków 2002, 234-242.

[391] Cf. *Ivi.*

[392] Anche M. Simpson, pur non trattando esplicitamente dei gradi di beatitudine, sottolinea molto la continuità che esiste tra vita terrena e ultraterrena, poiché «al momento della morte l'uomo è la persona che è divenuto attraverso le azioni e decisioni di tutta la sua vita» (M. SIMPSON, *Teologia della morte e della vita eterna*, Paoline, Catania 1970, 107). Egli mette in discussione la morale tradizionale, basata sul timore e sulla necessità di evitare il peccato mortale, ritenendo che in modo più positivo si debba puntare a costruire qualcosa di significativo e meritevole nella vita, in risposta all'amore di Dio perché «più ci arricchiremo in questa vita in quanto persone, più ricco sarà il nostro destino eterno» (*Ivi*, 135), riesprimendo così, con linguaggio diverso, l'idea che ci saranno diversità in cielo in base ai meriti e al grado di amore raggiunto.

Ciò però non va inteso in senso panteistico, come perdita dell'identità personale, anzi comporta una personalizzazione di sommo grado. Questo ha il suo fondamento nella Trinità, in cui l'unità non è a scapito della diversità delle persone e dove la comunione in una medesima essenza fonda le persone come tali e non le annulla. Analogamente, la partecipazione dell'uomo in Dio è personalizzante in sommo grado, perché cancella le distanze senza annullare l'identità personale. In tale contesto il discorso sulla diversità della visione trova il suo significato:

> Tale ineguaglianza è la conseguenza dell'indole personale della visione, sulla quale si riflettono le singolarità inalienabili di ciascuno dei suoi soggetti. La differenza nel modo di vedere Dio è il riflesso della propria e intrasferibile personalità nel suo modo concreto di relazionarsi. Può, pertanto, concepirsi come qualcosa di immanente allo stesso beato, e non come determinazione estrinseca conseguente a una sentenza[393].

Quest'ultima sottolineatura può essere paradigmatica del modo in cui vari autori contemporanei trattano del tema dei gradi di beatitudine, evidenziando il passaggio da una concezione in qualche modo estrinseca, perché tipicamente retributiva e di ordine morale[394], cioè basata sul merito e attenta più alle opere compiute che all'operante, ad una comprensione più personalista. In tale ottica la diversità in cielo è espressione di quella diversità ontologica che fa parte delle creature e che, lungi dall'annullarsi, perviene alla sua perfezione quando raggiunge il suo fine, ossia la partecipazione alla comunione trinitaria. Una tale concezione è però da precisare, perché potrebbe essere intesa in modo da rispecchiare solo la prima parte dell'enunciato di Firenze, quella che stabilisce una diversità di grado nella visione beatifica, e non tener conto della seconda parte, la quale precisa che tale diversità trova la sua causa fondamentale nelle differenze

---

[393] J.L. RUIZ DE LA PEÑA., *L'altra dimensione*. *Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988[2]; tit. orig: *La otra dimensión. Escatología cristiana*, EAPSA, Madrid 1975, 254.

[394] A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. II, 470, non ritiene che il dogma delle differenze nella visione di Dio definito a Firenze sia da intendersi in termini morali, riconducibili semplicemente ad una faccenda di retribuzione, pensando invece che il testo lasci «aperta la possibilità di approfondire il più ampio contesto umano in cui i meriti emergono. Ma Tommaso (e chi lo segue), *di nuovo*, non ha gli strumenti per intuire questa potenziale apertura». A suo parere Palamas, con la sua teologia delle energie, è meglio attrezzato, a far comprendere che «la visione di Dio si adatta a colui cha la sperimenta, non in quanto una natura umana, ma in quanto un uomo *particolare*, un uomo con una *storia*, *questo* uomo con *questa* storia» (*Ivi*). Mentre concordiamo sulla necessità di un'interpretazione non moralistica dell'affermazione conciliare, siamo critici sull'affermazione secondo cui la teologia di Palamas sarebbe maggiormente adatta di quella di Tommaso per una sua lettura più esistenziale.

di meriti. Questo aspetto, che si può esprimere anche come «diverse capacità di amare», mette in rilievo che la variante principale che porterà a delle differenze tra i beati non è tanto da attribuire alle varianti genetiche o caratteriali, bensì a quelle che si acquisiscono in vita con l'amore e le altre virtù. Quindi l'affermazione che la visione di Dio è caratterizzata dalla propria «personalità» deve essere compresa in modo ampio, dove la personalità è il risultato degli elementi genetici sommati a quelli che sono frutto del proprio cammino libero e delle scelte fatte in favore o contro l'amore e il dono di sé.

Arrivati alla conclusione di questa indagine storica attorno al nostro tema resta ora da ricapitolare le idee principali che sono emerse e riflettervi in modo sistematico per una comprensione maggiore della verità in questione, per una sua analisi critica e per chiedersi se, ai giorni nostri, essa sia convenientemente espressa a livello teologico e pastorale. Infatti, il tema di una diversità tra gli uomini in base al merito suona probabilmente un po' discriminatorio in un contesto attuale che ha visto molto impegno ideologico, sociale e politico per affermare l'uguaglianza di tutti gli uomini. Se anche in cielo vi sono dei privilegiati, con dei primi e degli ultimi, non si mina forse con questa idea la base di quella equità sociale che sarebbe invece da ricercare e costruire? Le considerazioni conclusive dell'ultimo capitolo cercheranno di riprendere le fila del discorso e di rispondere anche a questa provocazione.

3.4 Conclusioni

La considerazione della dottrina dei gradi di visione beatifica a partire dalla prospettiva protestante e riformata ha portato a rileggerla in un contesto molto diverso da quello entro cui si era sviluppata e definita. Ovviamente, la sua parte conclusiva, che stabilisce una correlazione tra intensità della visione e meriti personali, non poteva venire accettata dai riformatori, per i quali il concetto di merito era in netto contrasto con l'idea centrale della giustificazione per sola grazia. Però la prima parte, sulla diversità tra i beati, venne generalmente accolta, anche se non mancarono alcuni protestanti che la rifiutarono. Essa venne riformulata nei

termini di gradi di beatitudine secondo la grazia o la predestinazione. Lutero e Calvino stanno entrambi alla base di tale orientamento, perché ritenevano che l'idea di diversità di ricompense secondo le opere è ben attestata dalla Scrittura, e va perciò accolta. Inoltre costituisce un valido incoraggiamento ai fedeli a fare il bene. I due riformatori si dilungano a sostenere che la buona opera, poiché vi rimane sempre l'impronta del peccato, non merita in alcun modo una ricompensa, bensì quest'ultima è la conseguenza naturale del bene che si fa: non va ricercata, ma viene data ugualmente e necessariamente. Non vi è quindi nesso di causalità tra le due, così come il concetto di ricompensa non implica logicamente quello di merito.

Abbiamo tuttavia notato la debolezza di un tale tipo di argomentazione, che risulta poco convincente sia dal punto di vista logico che da quello biblico, perché partendo da una precomprensione basata sul rifiuto a priori di qualsiasi nozione di merito, anche in seguito alla giustificazione, vuole spiegare passaggi scritturistici sulla retribuzione e sul giudizio secondo le opere che invece non sono incentrati su tale preoccupazione. Ciò spiega come questo tema risulti ai protestanti un po' imbarazzante e quindi poco presente nei loro scritti, poiché poco in sintonia con l'idea della giustificazione per sola fede.

Alla base di tale lettura sta una concezione della predestinazione e della grazia che, negando il libero arbitrio dell'uomo, in ordine alla salvezza, esclude ogni sua possibile collaborazione fruttuosa con Dio nel processo della salvezza. Qui sta il nodo, difficile da conciliare, della divisione. Che senso ha allora mantenere il linguaggio biblico di una diversità di ricompensa in cielo secondo le opere, se non vi è nessuna relazione di causalità tra queste e il relativo premio? Tanto vale parlare semplicemente di differenze secondo il disegno divino. In tal senso, la soluzione calvinista, basata sull'idea della doppia predestinazione, ha una sua coerenza, poiché sostiene che a grazie maggiori in terra corrispondono necessariamente gradi di gloria più elevati in cielo. In tal modo, però, la distanza con la concezione cattolica-ortodossa diventa ancora maggiore.

La critica di Cameron alla dottrina dei gradi di gloria si articola attorno all'idea che essa è estranea all'insegnamento della Scrittura, la quale ammette un'unica

distinzione, cioè tra salvezza e condanna, senza vie di mezzo. Una tale analisi, in fondo, si armonizza bene con il rifiuto protestante del purgatorio. Al contrario, è coerente da parte della teologia cattolica di mantenere sia la dottrina del purgatorio che quella delle differenze di beatitudine: entrambe queste concezioni, benché diverse, si contrappongono alla logica estrema del rifiuto di qualsiasi tipo di gradualità.

Quando i protestanti e i riformati parlano di diversità di ricompensa «secondo» le opere, o «per» le opere (formula questa più aperta ad ammettere un qualche legame di causalità tra opere e relativo premio), intendono quindi qualcosa di diverso dai cattolici (per i quali queste formulazioni implicano il concetto di merito). Tuttavia proprio la flessibilità, o l'ambiguità, di tali espressioni permette che possano essere usate da tutti, benché interpretate in modi parzialmente differenti. Questo tema può quindi essere un interessante punto di dialogo. Al contrario, l'insistenza cattolica a utilizzare esplicitamente la categoria del merito si scontra immancabilmente con il muro del rifiuto protestante.

Considerando tale discordanza di prospettive teologiche, risulta ancor più degno di considerazione il fatto, positivo, che quando si passa dal livello delle discussioni accademiche a quello pastorale dell'esortazione, vi sia molta prossimità di linguaggio e di vedute tra le varie confessioni religiose. In tal caso, la vicinanza di linguaggio del cattolicesimo con il calvinismo risulta più accentuata, per la sottolineatura di quest'ultimo non solo della giustificazione, ma pure della santificazione che questa comporta (nonostante che il concetto di santificazione dei riformati sia diverso da quello dei cattolici). Non a caso, gli autori considerati, che più insistono sui gradi di gloria, si inseriscono prevalentemente nel solco delle chiese riformate e non di quelle protestanti, come è pure a tale filone che si richiamano, con maggiore libertà e flessibilità, i teologi evangelicali.

Jonathan Edwards, pur riconoscendosi nel puritanesimo (e quindi nella scia del calvinismo), per certi aspetti se ne discosta. Infatti insiste sull'idea della rigenerazione del credente per mezzo dello Spirito Santo, il quale lo rende capace di osservare la Legge e lo conduce alla santificazione, attraverso l'entrata nell'alleanza della grazia. Tale alleanza (patto) richiede però un sincero sforzo

personale, nell'obbedienza ai comandamenti e nell'impegno dell'amore. Più di Calvino, egli riconosce che la giustificazione produce un cambiamento nel credente, in base al quale le sue buone azioni, che erano indegne di ricompensa, non sono più viste semplicemente come il segno della predestinazione alla salvezza, ma assumono un valore reale, *come se fossero di Cristo*, e diventano quindi degne di essere ricompensate. Quindi per Edwards non c'è imbarazzo a parlare della diversità di premio in cielo per le buone opere, anzi egli ne fa un uso molto più frequente di quello dei padri della riforma. Però proprio tale insistenza, ben giustificata sul piano pastorale, rende ancora più evidenti le tensioni interne al sistema teologico di impostazione calvinista, che riduce il discorso della ricompensa all'idea che è Dio che opera in noi e che quindi premia la sua grazia, senza concorso umano. Tuttavia, che senso ha che Dio ricompensi la sua opera in modo più o meno pieno? Se la partecipazione umana è esclusa, può forse Dio compiere qualcosa, che dipende solo da sé, con dei gradi di perfezione, ossia al di sotto della perfezione stessa?[395]

Se la via percorsa da Edwards, non riesce a essere teologicamente soddisfacente (dal nostro punto di vista), la sua energia e capacità di utilizzare i temi del rinnovamento interiore, dell'impegno di alleanza e delle ricompense future, in vista del *risveglio* di parte della società americana del diciottesimo secolo, sono ammirevoli. Non a caso molti autori evangelicali moderni vi fanno riferimento. Essi però entrano in un'ottica diversa e nuova rispetto alla tradizione riformata: la questione della salvezza per fede non viene contrapposta a quella della ricompensa per le opere: le due sono tenute separate e ricondotte in un sistema in cui ciascuna ha la sua logica e la sua funzione. In tal modo, si sostiene, attraverso la conversione siamo salvati per la sola fede, una volta per sempre, senza che in seguito alcun peccato possa cambiare tale situazione, dovuta unicamente alla grazia. Una volta convertiti-salvati, però, saremo ricompensati in proporzione alle nostre buone opere. Perciò il credente è sicuro della sua salvezza finale, sa di essere predestinato alla salvezza, senza bisogno di provarlo in alcun

[395] Cf. R. E. OLSON, *Some Questions about Calvinism and Heavenly Rewards*: www.patheos.com/blogs/rogereolson/2012/05/a-new-book-on-justification-and-some-questions-about-calvinism-and-heavenly-rewards/, 25 sett. 2015.

modo, ma deve invece preoccuparsi di ottenere le grandi ricompense promesse alle sue opere, che invece la sua incoerenza di vita può fargli perdere. Ecco che in questa concezione i gradi di gloria assumono una rilevanza notevole: non sono più delle differenze all'interno della comune e fondamentale ricompensa, consistente nella visione beatifica, ma diversità sostanziali nella condizione futura. Infatti nel regno dei mille anni, e poi nell'eternità, alcuni avranno responsabilità e cariche importanti e altri no, a seconda di come avranno fatto fruttificare quella medesima fede che li ha salvati.

Questa concezione, così chiaramente diversa sia dalle idee riformate che da quelle cattoliche, benché nasca da una lettura fondamentalista della Bibbia, trova proprio nella Scrittura la sua smentita. Infatti, il suo presupposto è la dottrina calvinista secondo cui «una volta salvi, salvi per sempre» (secondo la formulazione Battista), però mentre per i calvinisti la ricaduta nel peccato è segno che non si è salvati, per gli evangelicali nemmeno il peccato può scalfire la salvezza, che è dono gratuito di Dio, indipendentemente dalle nostre opere e dai nostri peccati. Dispiace però che il punto di partenza sia appunto calvinista (sia pur modificato) e non biblico. Infatti la Scrittura, non sembra affatto conciliare così tranquillamente salvezza e peccato, anzi tutt'altro.

La considerazione della prospettiva evangelicale è stata comunque interessante, per prendere atto di come l'idea della ricompensa per le opere abbia tuttora un potenziale pastorale-parenetico da non trascurare, potendo essere di valido stimolo all'impegno dei credenti, persino in un ambiente tradizionalmente ostile al cattolicesimo. Una tale indicazione viene ovviamente da una lettura di tipo pastorale, non teologica, del «successo» del movimento evangelicale, ossia della sua capacità di condurre molti a nuove forme di fervore cristiano, nel difficile contesto contemporaneo.

In confronto a tutto ciò, le due parti del capitolo relative alla teologia ortodossa e a quella cattolica, non hanno da registrare simili vivacità di vedute: il tema dei gradi di beatitudine ha continuato ad essere presente in entrambe, ed è stato anche approfondito in modo interessante da vari autori. Qualcuno in particolare ne ha offerto una lettura personalista, interpretando le differenze tra i

beati come espressione dell'unicità di ciascuno, nonché della correlazione e continuità tra la vita terrena e quella celeste. Nel periodo post-conciliare, invece, il tema ha conosciuto un calo di interesse in ambito cattolico, dovuto probabilmente a un ripensamento generale dell'escatologia, che ha portato a prestare meno attenzione a certi temi tradizionali.

CAPITOLO IV: RIFLESSIONE SISTEMATICA

4.1 Introduzione

L'obiettivo di quest'ultima parte è ripercorrere il cammino fin qui tracciato, per cogliere gli elementi più validi emersi dalla ricerca e ricomporli in modo sistematico, in una visione che sia attenta al sentire della teologia contemporanea. Impresa non facile, dal momento che abbiamo notato come quest'ultima, per il rinnovamento del modo di considerare le realtà escatologiche attuatosi nel ventesimo secolo, si è trovata piuttosto a disagio nel trattare questioni che sembrerebbero rientrare in qualche modo in quella «ontologia o fisica dei *novissima*»[1] denunciata da Yves Congar, e ripresa da molti altri, come aspetto negativo che ha caratterizzato l'impostazione scolastica. Prova ne è il fatto che l'argomento dei gradi di gloria, quando è comparso nei trattati recenti, è stato ripreso più dal punto di vista storico che inserito in una trattazione sistematica coerente, probabilmente perché considerato parte di quell'impianto preconciliare che si cercava di superare. Si era infatti rimproverato ai manuali di ridurre l'escatologia a un discorso moraleggiante riguardante la responsabilità umana in vista della salvezza, con una particolare insistenza sull'inferno e le sue pene. Il tutto era poi visto nel quadro di una prospettiva individualista e inserito nel modello dell'escatologia intermedia, con il suo interesse privilegiato per la sorte dell'anima e non dell'uomo risorto, retaggio di una influenza platonica dualista che aveva preso il sopravvento sulla visione biblica unitaria[2].

L'impostazione decisamente cristocentrica del ripensamento operato nel ventesimo secolo nel trattare l'escatologia vede questa come «la relazione che la vita umana intrattiene con l'*eschaton* nella forma definitiva del compimento, non già la descrizione degli *eschata*».[3] Ciò ha interessato anzitutto la teologia protestante, la quale ha proposto varie e profonde innovazioni metodologiche e

[1] Y. CONGAR, *Il purgatorio*, 251.
[2] Cf. G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura), *La teologia del XX secolo. Un Bilancio*, II/*Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 483-560.
[3] *Ivi,* 509.

sistematiche nel considerare la dimensione escatologica dell'intera teologia[4], ma anche in campo cattolico teologi quali Hans Urs von Balthasar, Karl Rahner, Gisbert Greshake e Joseph Ratzinger, pur muovendosi in direzioni diverse, hanno tracciato il solco per un superamento in chiave cristologica del tradizionale trattato sui *novissimi*. Se con Cristo l'*eschaton* ha già fatto irruzione in maniera definitiva nella storia realizzando il regno di Dio, allora è in questa storia che sono da leggere le aperture al futuro che rimandano alle realtà ultime. Il presente del *già* e il futuro del *non ancora* sono messi in una vitale relazione dagli autori contemporanei, anche se con prospettive diverse, sottolineando di volta in volta la dimensione dell'escatologia futura oppure quella dell'escatologia presente, ma in modo da animare in maniera diffusa tutta la teologia, senza esserne l'ultimo capitoletto conclusivo[5]. I trattati di escatologia, si propongono quindi di essere radicalmente diversi da quelli della teologia neoscolastica, anche se in tempi più recenti si è assistito ad una inversione di tendenza, sollecitata dalle esigenze della predicazione e della catechesi e dagli interventi del magistero[6].

Nel contesto odierno, trattare del tema dei gradi di beatitudine-ricompensa può sembrare semplicemente fuori tempo e fuori luogo, o perlomeno molto strano. Riteniamo però che una attenta ermeneutica mostrerà come a livello di contenuti, al di là dei modi di espressione, vi sono molti elementi in comune tra la logica della ricompensa differenziata in base alle opere e i temi oggetto della recente riflessione. Le linee di convergenza possono essere identificate attorno a due direzioni privilegiate: da un lato la consistenza biblica dell'argomento e dall'altro la sua rilevanza come punto di continuità tra vita presente e compimento escatologico, continuità che viene sovente evocata dagli autori contemporanei.

Innanzitutto vi è la rilevanza scritturistica che il tema delle promesse di Gesù e del loro compimento riveste per la dimensione cristologica dell'escatologia: nei suoi inviti a fissare lo sguardo alla ricompensa che il Padre darà, piuttosto che a

[4] Cf. S. ROSTAGNO, *L'identità cristiana nell'escatologia protestante del xx secolo*, in G. CANOBBIO - M. FINI (a cura), *L'escatologia cristiana*, 121-160.
[5] Cf. T. RAST, *L'escatologia*, in R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER (a cura), *Bilancio della teologia del xx secolo*, vol. 3, Città Nuova, Roma 1972; tit. orig: *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert*, Verlag Herder K.G., Freiburg/Br. 1970, 314-335.
[6] G. CANOBBIO - M. FINI, *Introduzione*, in G. CANOBBIO - M. FINI (a cura), *L'escatologia cristiana*, 5-14.

quella immediata, Gesù traccia una via concreta per essere suoi discepoli e conformarsi a lui, e in tal modo entrare a far parte del Regno escatologico. Alla luce di ciò, non si tratta quindi di pretendere di esplicitare nei dettagli quello che accadrà nell'aldilà, bensì di dare la giusta considerazione a quanto Cristo ci ha promesso come ricompensa per ciò che compiamo nell'aldiquà. Paradossalmente, alla fase di critica alle disquisizioni scolastiche sui *novissimi* non è seguita una maggiore sobrietà in merito, ma si sono alternate teorie che hanno cercato di concepire in modo nuovo l'*eschaton* e la vita oltre la morte. Insigni teologi si sono così prodigati a elaborare nuove prospettive, le quali se hanno risolto certi problemi ne hanno però aperto di nuovi, senza riuscire a compiere una armonizzazione soddisfacente dei dati biblici, brillando più per la sensibilità ai problemi sollevati che per la consistenza delle soluzioni proposte[7]. Il presente studio si propone invece, molto modestamente, di ancorarsi ad un dato biblico chiaro, ossia al tema delle ricompense promesse per le opere, nei suoi risvolti escatologici, così come è stato letto nella tradizione e come può essere ulteriormente approfondito ai nostri giorni.

In secondo luogo, il tema della ricompensa secondo le opere, si inserisce bene in quel discorso di continuità tra la vita presente e quella futura che viene molto sottolineato dalla riflessione attuale, permettendo così di essere ulteriormente approfondito alla luce delle istanze moderne. Il futuro ha una importanza notevole per orientare il presente dell'uomo, perché annuncia il significato che il presente assumerà, avendo la capacità di influenzarlo sia in senso positivo che negativo[8]. Se in passato molti teologi hanno indebitamente pensato di poter trattare delle cose ultime, in particolare del giudizio di Dio, con dogmatica certezza, sentenziando che tutta una serie di peccatori (pagani, giudei, eretici e scismatici) sarebbe certamente caduta nel fuoco dell'inferno[9], la prospettiva della ricompensa secondo le opere si pone in un piano positivo, di salvezza, e resta aperta alla possibilità che anche i non cristiani vi siano partecipi,

[7] Cf G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata* speranza, 264.
[8] Cf. C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura), *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*. *La storia della salvezza nel suo compimento* (Mysterium salutis, 11), Queriniana, Brescia 1978, 9-190, qui 101.
[9] Cf. T. RAST, *L'escatologia*, 330.

poiché essi testimoniano con le loro buone azioni, che la grazia agisce in qualche modo anche in loro e che la salvezza ha una portata universale[10]. Viene così salvaguardato il principio formulato da Rahner, e caro a Balthasar, secondo cui «il discorso del cielo e quello dell'inferno non stanno sullo stesso piano»[11] ed evidenziato il Vangelo della salvezza, anziché quello della condanna.

L'attenzione alla dimensione ecumenica che ha caratterizzato questa ricerca, con l'impegno ad ascoltare la lettura ortodossa e protestante del tema in questione, non mancherà di accompagnare la riflessione conclusiva di questo studio, per cercare di arrivare a formulazioni che possano creare ponti anziché alimentare le divisioni.

4.2 Ermeneutica ecumenica dell'enunciato di Firenze sui gradi di visione

La parte più importante della ricerca, per il suo valore dogmatico, è ovviamente la formulazione fatta dal concilio di Ferrara-Firenze sul tema della condizione dei beati in cielo. Abbiamo visto che si tratta di un accordo dottrinale nel quale convergono diverse tradizioni e sensibilità dell'occidente e dell'oriente cristiano. Per tale ragione presenta una enunciazione piuttosto sintetica ed essenziale, rispetto alle dottrine elaborate da entrambe le parti lungo i secoli, poiché suo scopo era solo quello di raggiungere una convergenza sui temi di fondo e non su tutte le questioni connesse. Ciò nonostante, il testo finale è il risultato di una discussione attenta e vivace e quindi offre indicazioni preziose su quella che possiamo considerare come dottrina condivisa tra le due Chiese.

Nella parte dedicata al concilio di Ferrara-Firenze abbiamo evidenziato i dati che la ricerca storica, condotta in base alle fonti attualmente disponibili, ci permette di fare emergere riguardo alla visione beatifica differenziata. Ora si tratta di passare ad una ermeneutica teologica di tali dati, operazione questa non semplice, perché le questioni che si pongono sono varie e complesse. Ad un livello generale l'interpretazione di questa dottrina si inserisce in quella più ampia

[10] Cf. Rm 2,13-16.
[11] Cit. in *Ivi*, 333.

riguardante il valore dogmatico delle affermazioni relative alle anime separate dai corpi: si tratta di una conferma conciliare dell'escatologia intermedia o al contrario solo l'utilizzo dei concetti e del linguaggio che le è proprio, senza per questo avallarla dogmaticamente? Rispondere a questo interrogativo, così sentito dai teologi contemporanei, non è l'obiettivo di questo studio. Ci basterà constatare che da quanto emerso nella ricerca si coglie che la concezione dell'immortalità dell'anima e della sua separazione dal corpo durante uno stato intermedio tra la morte e la risurrezione finale era sostanzialmente condivisa e indiscussa sia da parte latina che greca[12]. Il punto di divisione riguardava invece ciò che accade alle anime dei defunti in quella condizione transitoria, con gli occidentali che proponevano una retribuzione immediata e la maggioranza degli orientali che la posponevano al momento del giudizio finale. Il testo del decreto *Laetentur caeli* segna un ulteriore passo di consolidamento della prospettiva latina, con l'insistenza sul «subito» dell'entrata delle anime dei defunti nello stato di visione beatifica o di condanna.

In questa concezione, la situazione intermedia di beatitudine o di dannazione è pensata in termini di definitività, la quale è diversa da quella finale solo in modo estensivo e non intensivo, cioè per l'estensione al corpo di ciò di cui già gode l'anima. Questo permette di farne una lettura che va al di là della questione dello stato intermedio che è sottesa; infatti sia il premio che la condanna sono pensati in modo sostanzialmente invariato tra il prima e il dopo della resurrezione dei corpi, e ciò comprende l'aspetto dei diversi gradi di beatitudine o di punizione.

[12] Le recenti teorie che si sono proposte di superare la concezione dell'escatologia intermedia con soluzioni quali quella della morte totale (*Ganztod*) o della risurrezione nella morte, hanno sollevato nuovi problemi sia di ordine filosofico che scritturistico, introducendo visioni estranee al NT. Hanno altresì alimentato nuovi motivi di tensione nel dialogo ecumenico, dove la posizione delle chiese evangeliche e ortodosse è lungi dall'essere unanime al riguardo. Pure a livello pastorale si è evidenziata la difficoltà e il disorientamento causato nei fedeli da un imprudente abbandono della terminologia tradizionale. CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia* (1992), in ID, *Documenti (1969-2004)*, ESD, Bologna 2006, 422-473, 8.2, in riferimento al purgatorio, centro delle discussioni escatologiche a Ferrara, afferma chiaramente che «poiché tale purificazione avviene dopo la morte e prima della risurrezione finale, questo stato appartiene allo stadio escatologico intermedio; più ancora, l'esistenza di questo stato mostra l'esigenza di una escatologia intermedia». Cf. CDF, *L'annuncio dei novissimi oggi. Lettera su alcune questioni concernenti l'Escatologia della Sacra Congregazione per la dottrina della fede*, comm. di A. Rudoni, Paoline, Genova 1979, 7-19.

Un'ulteriore conferma in questa direzione è l'omissione nel decreto *Laetentur* caeli della menzione del giudizio finale: questo conferisce alle affermazioni di ciò che avviene al momento della morte un carattere di definitività, con l'eccezione del discorso sul purgatorio. È quindi in questa prospettiva ultima di vita eterna propria della persona umana, caratterizzata da unità di anima e corpo, che preferiamo leggere le affermazioni conciliari, per metterle maggiormente in dialogo con la teologia contemporanea, pur riconoscendo una loro specificità originaria. È infatti chiaro che qualunque soluzione si voglia adottare per spiegare lo stato intermedio tra morte e risurrezione, questa per un verso rimane una metafora incapace di descrivere in modo soddisfacente l'aldilà, per un altro è pur sempre secondaria rispetto al discorso sulla realtà definitiva dell'uomo risorto.

4.2.1 Il problema della recezione del concilio di Firenze

Un modo per interpretare il concilio di Firenze consiste nel considerarlo come un accordo in forma minimale su alcuni punti controversi che dividevano le Chiese, volto a una unità che lasciava «indisturbate» le tradizioni teologiche di entrambe le parti. Secondo tale ipotesi, non si sarebbe quindi trattato di un vero evento guidato dallo Spirito, portatore di un autentico progresso nella conoscenza della verità, ma piuttosto di un fatto politico, volto a raggiungere le condizioni ecclesiali per permettere una alleanza della cristianità contro la minaccia turca. Fallito tale scopo, anche il concilio fallì e perciò non ebbe più nulla da dire alle Chiese che ne furono le artefici. Dal punto di vista ecclesiale, doveva portare all'unità ma ciò non accadde, e in ciò sta il segno del fallimento, che da storico divenne pure teologico. Ma ciò che successe in seguito all'assise di Firenze ha la possibilità di inficiarne la validità?

Il più grosso ostacolo per un riconoscimento da parte della chiesa d'oriente è proprio il problema della sua mancata recezione, interpretata come l'elemento determinante che ne giustifica il rigetto, anche da quegli autori disposti ad ammettere una sostanziale libertà di espressione durante i lavori conciliari. Al loro ritorno in patria, infatti, molti padri greci sconfessarono la loro approvazione del

testo finale; inoltre questo fu ufficialmente rifiutato in un sinodo tenuto a Costantinopoli nel 1472[13].

La riflessione teologica sul tema della recezione delle dottrine è piuttosto recente[14], ma ha assunto una notevole rilevanza, specialmente per il movimento ecumenico[15]. Fu praticata fin dai primi secoli in varie modalità, come ad esempio quella di un concilio che riceveva enunciazioni dottrinali di concili precedenti, confermandole o sviluppandole ulteriormente, ma non si arrivò a una teoria generale che ne stabilisse chiaramente i criteri. A tutt'oggi diversi aspetti sono stati precisati, soprattutto in seguito agli elementi apportati dal Vaticano II, tuttavia i lavori sono ancora in corso. Anche in ambito ortodosso manca una spiegazione unanime sulla sua natura e sul suo ruolo nella vita della Chiesa e si assiste invece ad una certa pluralità di opinioni teologiche in merito[16]. Per sommi capi, si può comunque affermare che non è lecito fare della recezione la condizione esclusiva di ecumenicità di un concilio, perché la dottrina oggetto della *receptio* si presenta con un carattere di obbligazione che non è dovuto alla sua accoglienza, bensì alla sua conformità alla Parola di Dio e alla fede confessata fin dai tempi apostolici[17].

[13] La conclusione di Vlassios Phidas è rappresentativa del punto di vista della maggioranza dei teologi ortodossi in merito al concilio di Ferrara-Firenze: «Les décisions synodales, prises sans discussion théologique et sous la pression exercée par l'empereur, sont le fruit des négociations entre l'empererur et le pape, que les représentants de l'Eglise de l'Orient contresignés ont dû accepter par force. Cependant, ces décisions se sont trouvées en pleine opposition à la conscience ecclésiastique de l'Orient; cette conscience formait le critère suprême de la réception (*receptio*) de l'autorité œcuménique d'un concile, suivant la tradition d'avant le schisme (V.PHIDAS, «*Herméneutique et patristique au concile de Florence*, 323)». La mancata recezione da parte della chiesa orientale sarebbe quindi il criterio fondamentale per rifiutare il concilio, più ancora delle presunte pressioni esercitate sui padri sinodali.

[14] Due studi in particolare hanno aperto la strada per l'approfondimento di questa tematica: A. GRILLMEIER, *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkingen zu einem Thema der ökumenischen Diskussion*, «Theologie und Philosophie» 45 (1970), 321-352; Y. CONGAR, *La «Réception» comme réalité ecclésiologique*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 56 (1972), 369-403.

[15] Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, Cerf, Paris 1993, 15-34. Così si esprimeva Yves Congar al riguardo: «Thème dangereux? En tout cas, thème rarement abordé et, cependant, d'une importance majeure tant au point de vue de l'œcuménisme qu'à celui d'une ecclésiologie pleinement traditionelle et catholique» (Y. CONGAR, *La «Réception»*, 369). Con l'affermarsi della pratica dei dialoghi ecumenici bilaterali tra chiese, il concetto di recezione ha preso consistenza soprattutto in riferimento al modo in cui nelle singole chiese vengono accolti e implementati i documenti prodotti nei dialoghi; cf. T.P. RAUSCH, *Reception Past and Present, «*Theological Studies» 47 (1986), 497-508.

[16] Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, 50-51.

[17] Cf. *Ivi*, 172-175. È anche da notare che nessun concilio ecumenico, nemmeno i primi, può vantare una recezione veramente universale, essendosi sempre verificati problemi di accoglienza in certe parti della cristianità. Inoltre sia la chiesa cattolica che quella ortodossa non hanno mai esplicitamente definito ciò

Il suo carattere di validità o di infallibilità dipende dall'infallibilità di tutta la Chiesa e non dall'approvazione dei fedeli (*ex consensu*)[18]. Tuttavia, la recezione «dà la conferma sicura che in una certa enunciazione si trovava la verità»[19]. La questione dell'autenticità di un enunciato conciliare è perciò distinta da quella della sua efficacia e della sua accoglienza spirituale da parte della comunità cristiana. Queste dipendono da una serie di fattori storici, sociali ed ecclesiali che vanno al di là sia della recezione canonica che di quella teologica[20], coinvolgendo pure le istituzioni liturgiche e catechetiche della Chiesa[21]. D'altro canto, gli enunciati conciliari, anche quando rivestono il carattere di infallibilità, sono sempre a finale aperto, perché nel momento stesso in cui definiscono una realtà accendono un processo vivo di recezione[22].

Sulla base degli elementi qui ricordati, nel caso specifico del concilio di Ferrara-Firenze la questione della mancanza di riconoscimento canonico da parte della chiesa orientale è un caso *sui generis*, in quanto quella stessa chiesa vi aveva partecipato attivamente, firmando quasi unanimemente il documento conclusivo. Senza addentrarci in tale problematica, notiamo che l'enunciato riguardante la visione in modo differenziato di Dio trino e uno è stato oggetto di una recezione effettiva in entrambe le Chiese, prima e al di là delle discussioni di Firenze, quale dato della tradizione, per i suoi fondamenti biblici e patristici. Dopo la sua definizione conciliare le cose non cambiarono nemmeno in oriente, in seguito al rifiuto del concilio, ma anzi troviamo la sua accoglienza nei catechismi ufficiali, i quali esercitarono una duratura influenza sia a livello teologico che popolare (questo è un ambito primario per l'assimilazione di una dottrina). Tale accoglienza non è stata determinata dalla sua autorevolezza dogmatico-conciliare, ma in senso più ampio è comunque stata parte di quella recezione e

che intendono per «concilio ecumenico»; cf. F.A. SULLIVAN, *Magisterium. Teaching authority in the Catholic Church*, Paulist Press, New York 1983, 59.

[18] Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, 168-179.

[19] Cf. J.-M. TILLARD, *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987, 155.

[20] Cf. M.K. KRIKORIAN, *La réception des conciles*, «Istina» 4 (1973), 387-402, qui 388.

[21] Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, 108.

[22] Cf. W. KASPER, *That They May All Be One. The Call to Unity*, Burns & Oates, London - New York 2004, 12: «The wording of a conciliar pronouncement, despite the absolute certainty that it is exempt from error, is always open-ended: defining it sparks a lively process or reception».

approfondimento della verità che lo Spirito opera in vari modi nella Chiesa, lungo i secoli.

La chiesa cattolica ha chiaramente riconosciuto il carattere ecumenico del concilio di Ferrara-Firenze, tuttavia non è esente dalla tentazione di considerarlo di fatto come un evento di secondaria importanza, dal punto di vista teologico, in quanto non ha elaborato proposizioni dottrinali che abbiano aggiunto qualcosa di sostanzialmente nuovo al deposito della Tradizione. Questa, riguardo alla visione beatifica, aveva già espresso chiaramente i punti fondamentali da credere con la costituzione *Benedictus Deus*, per cui spesso è alla luce di quel documento e della teologia scolastica che vengono interpretate le affermazioni del decreto *Laetentur caeli*. Abbiamo visto che proprio tale procedimento ermeneutico era stato utilizzato da Giovanni di Torquemada, il quale, con il suo *apparatus*, aveva offerto una lettura che più che nutrirsi di quanto elaborato dal concilio si prefiggeva piuttosto di illustrarlo, a partire dalla teologia tomista. Tuttavia il riconoscimento della sua autenticità ecumenica implica il credere pienamente che in quell'evento lo Spirito Santo ha parlato in modo autentico alla Chiesa universale. Quindi il decreto *Laetentur caeli* permette un approfondimento nella comprensione «cattolica» (nel senso di universale) della *Benedictus Deus* e non può essere trascurato. Infatti, «definizioni successive conservano e confermano quelle precedenti, ma le spiegano pure e, il più delle volte, in un confronto con problemi nuovi e con errori le rendono vive e fruttuose nella Chiesa»[23].

Questo ci autorizza a considerare gli enunciati sulla condizione dei beati in cielo come pronunciamenti dogmatici espressione della fede condivisa della chiesa cattolica e di quella ortodossa, pur nel contesto di visioni differenziate, o parzialmente diverse, in materia di escatologia. Ciò implica che non appartengono specificamente a nessuna delle Chiese che hanno contribuito a formularli, ma nel contempo dovrebbero essere vincolanti per entrambe[24]. Inoltre, anche se da parte greca il concilio è stato formalmente rigettato, ciò non significa che ogni sua dottrina sia stata rifiutata. Va perciò riconosciuto e valorizzato tutto quello che

[23] CTI, *L'interpretazione dei dogmi* (1990), 2, 2. 2. Testo in: ID, *Documenti (1969-2004)*, ESD, Bologna 2006, 380-421, 396.
[24] Cf. G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, 44.

contribuisce al cammino verso l'unità, soprattutto quando è stato frutto di un laborioso ed esplicito sforzo volto a superare le divisioni. Sotto lo stimolo del dialogo ecumenico, si tratta allora di procedere ad una recezione rinnovata dell'escatologia di Firenze (e delle altre parti) «nel senso che aspetti finora poco conosciuti di questa dottrina sono ricevuti in modo tale che modificano l'immagine troppo angusta che prima ci si faceva di questa stessa dottrina»[25]. In tal senso, l'aggiunta voluta dai greci sui gradi della visione beatifica, secondo la loro intenzione, apporta qualcosa di nuovo rispetto a quella che era la teologia cattolica al riguardo e può oggi essere riscoperta attraverso una rilettura più «orientale» di quella teologia. Lo stesso processo ermeneutico, in senso inverso, può essere compiuto dalle chiese ortodosse. A questo livello non si tratta tanto di una reinterpretazione del dogma, piuttosto di una riappropriazione del suo senso originario, ossia di quello inteso dalla Chiesa universale, completa della sua anima latina e di quella greca, a Firenze. Allo stesso tempo si ha un progresso e un approfondimento rispetto a quanto affermato dalla costituzione *Benedictus Deus*, che va quindi interpretata alla luce del concilio di Firenze.

Le chiese e le confessioni protestanti, ovviamente, non sono direttamente coinvolte in questo processo di recezione; d'altro canto abbiamo visto come anch'esse hanno sostanzialmente riconosciuto e professato lo stesso contenuto dottrinale, pur nella diversità delle espressioni. La loro comprensione e sensibilità al riguardo possono perciò contribuire a una sua rilettura che sia anche aperta e attenta alle loro istanze.

4.2.2 Riepilogo delle conclusioni emerse sul concilio di Ferrara-Firenze

Per facilitare la lettura, riprendiamo qui le conclusioni che emergono dalla ricerca storica sopra sviluppata, riguardante il decreto *Laetentur caeli*.

Rispetto al concilio di Lione II, il quale aveva semplicemente affermato che le anime dei beati «subito sono accolte in cielo», si precisa molto più chiaramente

[25] Documento di lavoro del Segretariato per l'unità dei cristiani, «*Les Résultats des dialogues théologiques bilatéraux* », 1983, cit. in: G. ROUTHIER, *La réception d'un concile*, 58.

in cosa consista il loro stato di beatitudine, dicendo che «vedono (*intueri*) chiaramente Dio, uno e trino, come egli è». Questa espressione, sottolineando la visione penetrante di Dio «come egli è», va prevalentemente nel senso della teologia occidentale, tuttavia porta i segni di un influsso orientale per l'abbandono della formulazione propria della *Benedictus Deus*: «Le anime di tutti i santi […] vedono l'essenza divina con una visione intuitiva e più ancora, faccia a faccia, senza che ci sia, in ragione di oggetto visto, la mediazione di nessuna creatura, rivelandosi invece a loro l'essenza divina in modo immediato, scoperto, chiaro e palese». Si nota il passaggio da una formulazione di tipo filosofico, che concentra il suo contenuto sulla visione immediata dell'essenza divina, ad una più teologica: il Dio uno e trino è l'oggetto della visione. Solo quest'ultima enunciazione era accettabile dalla tradizione orientale, più sensibile di quella occidentale all'aspetto negativo della conoscenza di Dio, preservandone maggiormente il senso di mistero. Inoltre non compare più la specificazione riguardante la modalità della visione (faccia a faccia e senza mediazioni), lasciando aperte sia l'interpretazione in favore della contemplazione dell'essenza, sia quella che la nega a favore della conoscenza attraverso le energie.

Alcune anime lo vedono però «in modo più perfetto di altre». Questa precisazione, aggiunta su richiesta greca, secondo la teologia latina era una puntualizzazione non problematica, che non andava minimamente a condizionare la dottrina della visione beatifica, ma da parte greca si inseriva in una serie di piccoli ritocchi al testo proposto dai latini, volta a limitare quella che veniva percepita come la pretesa di una conoscenza di Dio che non salvaguardava anche nella vita eterna la sua trascendenza e il suo mistero. D'altra parte per gli occidentali l'accento del discorso non cadeva primariamente sulla teologia scolastica della visione di Dio, bensì sull'affermazione basilare di tre stati di vita dei defunti esistenti *mox post mortem*, (affermata a Lione e ribadita a Firenze); perciò l'enunciato del decreto *Laetentur Caeli* non va intesa in senso apologetico e antipalamitico bensì conciliatorio.

Dal punto di vista storico, potremmo riassumere quanto emerso dicendo che i padri conciliari hanno espresso una concezione della visione beatifica

sostanzialmente costruita su uno schema di impostazione occidentale, ma con una formulazione abbastanza flessibile, o ambigua, da permettere che le due parti in gioco la potessero interpretare rimanendo fedeli alla propria teologia. Si fosse trattato solo di questo, però, tanto valeva non affrontare la questione e riconoscere legittimità alle rispettive tradizioni. Invece, proprio il fatto che se ne sia discusso a lungo e che si sia voluto arrivare ad una conclusione (anche se più su insistenza dei latini che dei greci) sta ad indicare che ciascuna Chiesa ha anche cercato di far valere la propria impostazione e di farla accogliere dalla controparte. Siamo quindi di fronte ad un evento di vero confronto teologico, al di là delle motivazioni politiche che lo hanno occasionato[26]. Allora, l'atteggiamento con cui ricevere i pronunciamenti conciliari non può essere semplicemente quello di concludere che ciascuno è legittimato a interpretarli a modo suo. Invece, ci si dovrebbe chiedere cosa lo Spirito suggerisce alle due chiese sorelle attraverso quell'evento sinodale, allora come oggi[27]. Per far ciò, secondo la suggestione di Hans-Georg Gadamer sul primato ermeneutico della domanda[28], dobbiamo procedere all'ermeneutica del concilio continuando a porre domande significative per noi, in questo momento storico, a quell'evento di dialogo. Se evitiamo di considerare la divisione come qualcosa di avvenuto irreparabilmente, ma la riteniamo un processo che sta ancora accadendo, allora possiamo guardare alla Tradizione con l'intenzione di dischiudere ulteriormente la pienezza di verità che racchiude. Ciò implica l'ammissione della possibilità che alcune delle conclusioni che si sono tirate in passato fossero premature, e che sia possibile rileggere quelle stesse pagine per farne emergere significati nuovi[29].

[26] Cf. U. PROCH, *L'unione*, 313-315.

[27] L'espressione «chiese sorelle» è emersa negli scambi tra chiesa ortodossa e chiesa cattolica nella seconda metà del ventesimo secolo nel rinnovato clima di apertura ecumenica. È una formulazione che sfida l'attuale stato di separazione; cf. W.T. COHEN, *The Hermeneutics of Schism and the Question of «Sister Churches»*, in C. HOVEY - C.P. OLSEN (a cura), *The Hermeneutics of Tradition. Explorations and Examinations*, Wipf and Stock, Eugene (Oregon) 2014, 47-72, qui 48-49.

[28] Cf H.-G. GADAMER, *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004[14]; tit. orig: *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960, 418-426.

[29] Cf. *Ivi*, 63.

4.2.3 L'istanza orientale: aspetto apofatico del discorso sulla visione beatifica

Abbiamo sufficientemente mostrato che soggiacente agli interventi dei greci sul tema della visione beatifica stava l'impostazione palamita, che impediva loro di ammettere la visione dell'essenza divina da parte dei beati. Da ciò dovremmo forse concludere che la formulazione finale apre le porte ad un riconoscimento del palamismo, secondo cui i santi in cielo non vedrebbero Dio nella sua *ousia*, visto che si omette di farvi riferimento, ma solamente nelle sue energie? Una simile conclusione, sebbene non venga esplicitamente condannata, non ci sembra suffragata dai testi. Anzi l'espressione *intueri clare ipsum Deum* dice piuttosto il contrario: la visione è autentico incontro con Dio nella sua realtà, che si offre all'uomo direttamente: senza ricorso al normale processo cognitivo dell'uomo, senza mediazioni creaturali (la natura umana di Cristo), ma anche senza mediazioni increate, quali le energie divine. D'altro canto, però, l'abbandono del termine filosofico e teologico di *ousia* e la sua sostituzione con *Dio, trino e uno*, cambia sensibilmente il tono di quella che era la concezione occidentale. Infatti se l'oggetto della contemplazione è l'essenza divina, ne emerge un'idea di staticità e di possesso di quanto visto, mentre se tale oggetto è il Dio uno e trino allora si passa ad una visione più dinamica, in cui si è di fronte ad un soggetto vivo, e per di più immerso in una continua relazione tra il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo. Si tratta allora non di qualcosa che possa essere compreso intellettualmente, piuttosto di una realtà personale a cui ci si può accostare, a cui si può in qualche modo diventare partecipi. Vi sono infatti dei gradi, i quali non sono unicamente di visione, bensì di partecipazione, di comunione alla vita divina. L'uomo viene così associato al mistero della diversità trinitaria nell'unità divina in vari modi e con varie intensità, conformemente alla unicità e specificità di ciascuno (fermo restando che la beatitudine essenziale, cioè la visione di Dio, è caratteristica comune di tutti i beati). L'uomo continua (o meglio inizia) ad essere pienamente se stesso e quindi diverso dagli altri, ma allo stesso tempo profondamente unito ad essi in Dio. Tuttavia, al di là di questa conoscenza per partecipazione e per

unione, Dio rimane una realtà comunque inafferrabile, che resta sempre caratterizzata dal trascendere quanto è alla portata della creatura umana, anche di quella glorificata, qualunque sia il suo grado di unione con lui. È questa dimensione apofatica di ogni discorso sulla gloria divina che la chiesa occidentale può far propria dalla rilettura del concilio di Firenze, come correttivo della sua teologia, espressa in una maniera troppo essenzialista ed eccessivamente centrata sulla visione, e comunque poco in sintonia con la sensibilità orientale e con quella contemporanea. È questo in fondo che continuano a dirci i nostri fratelli ortodossi con il loro tentativo di riappropriarsi della distinzione palamita tra essenza ed energie. Nonostante le perplessità che una tale impostazione suscita nella sensibilità occidentale, siamo invitati a coglierne l'elemento di verità che contiene.

D'altro canto la formulazione conciliare ha qualcosa da dire anche ai teologi ortodossi, che hanno spesso la tendenza a individuare la specificità della teologia orientale nel suo carattere mistico e apofatico, fondato sulla ininterrotta tradizione patristica, in contrasto con quella occidentale, bollata come filosofica, scolastica e giuridica, accentuando spesso in modo eccessivamente apologetico tale diversità[30]. Le discussioni conciliari tra greci e latini, pur testimoniando l'effettiva differenza di mentalità teologica che separava oriente e occidente, mostrano un quadro molto più variegato di quanto certe semplificazioni schematiche cercano di delineare. Sebbene il divieto dell'imperatore ai padri greci di rifarsi apertamente alla teologia di Palamas abbia condizionato le discussioni, a loro sono rimasti comunque molti argomenti per esprimere il proprio credo sulle realtà ultime, non rinchiudendosi certo in una teologia puramente negativa. Il testo finale sulla visione chiara del Dio uno e trino dovrebbe essere anche da loro recepito con apertura, riconoscendovi non tanto l'imposizione della teologia occidentale, bensì l'espressione di verità che sono patrimonio anche della tradizione orientale e che mettono in discussione la fondatezza di certe perentorie affermazioni della teologia apofatica in generale e del palamismo in particolare.

[30] Cf. L. PERRONE, *Nota introduttiva*, in J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, XI-XXVII.

4.2.4 L'istanza cattolica: aspetto meritorio espressione della carità

L'istanza occidentale o latina, che qui, semplificando, chiamiamo anche cattolica[31], traspare come schema di base di tutto il decreto *Laetentur caeli*. Riguardo alle questioni escatologiche affrontate, è innanzitutto da constatare che tali argomenti, per l'insistenza dei latini, sono stati fatti oggetto di dibattito in un concilio ecumenico e che, per quanto riguarda il purgatorio, hanno avuto uno spazio di rilievo nell'economia delle discussioni. Si può scorgere in questo una sana preoccupazione pastorale: le questioni riguardanti l'oltre e la salvezza eterna non vanno escluse dal dialogo ecumenico, poiché sono fondamentali per i fedeli. Questi hanno bisogno di indicazioni chiare, non tanto sulla descrizione dell'aldilà, quanto sulle sue implicazioni per l'aldiquà. Le domande sul dopo sono tra quelle che più sono sentite dai credenti, nel momento in cui fanno l'esperienza della morte dei loro cari o sono coscienti di doversi preparare alla propria. Ovviamente tutte le risposte che la Parola di Dio o la riflessione teologica possono dare sono metaforiche, sono immagini, che tradiscono il trascendente nel momento stesso in cui ne disvelano qualche elemento, ma sono altresì «metafore *adeguate*, o il meno inadeguate possibile»[32]; sono significative e necessarie e perciò non possono essere disattese. Per molti cristiani, un discorso sulla vita eterna suscita molto più interesse di uno sul *filioque* (incomprensibile per la maggior parte di loro) o sulle varie questioni ecclesiologiche che animano il dibattito ecumenico.

In secondo luogo, va notato che l'insistenza latina sulla visione di Dio nella sua essenza è il risultato di una riflessione teologica che privilegia la speranza espressa in 1 Cor 13,12: «*Ora vediamo come in uno specchio, in maniera confusa; ma allora vedremo a faccia a faccia*», facendola prevalere sul senso di mistero che emana dall'«*Invisibile Dio*» (Col 1,14) che «*abita una luce inaccessibile; che nessuno fra gli uomini ha mai visto né può vedere*» (1 Tim 6,16). Si tratta del

[31] Più propriamente si deve parlare di istanza latina o occidentale, mentre è storicamente ancora prematuro qualificarla come cattolica, nel senso confessionale, ma usiamo qui questa terminologia semplificata per distinguere questa parte da quella successiva, riguardante la teologia protestante (che pure è occidentale), facendo emergere così più distintamente le tre parti in causa nella lettura ecumenica che proponiamo.

[32] A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. I, 64.

prevalere della teologia catafatica su quella apofatica o di quella ontologica su quella detta mistica, di stampo più orientale[33]. Ciò può essere letto in modo negativo, come tentativo di imbrigliare la ricchezza del mistero divino nella ristrettezza degli schemi umani; colto nella sua valenza positiva, invece, richiama quell'atteggiamento di maggior prudenza dell'occidente, rispetto all'oriente, nel non confondere le rivelazioni mistiche, sempre limitate, con la pienezza dello svelamento escatologico[34]. Nell'esperienza umana terrena deve prevalere la consapevolezza dell'inadeguatezza delle nostre rappresentazioni, anche mistiche, a esprimere il mistero di Dio; ma l'*eschaton* che ci presenta la Scrittura è caratterizzato da una dimensione diversa, di novità, di pienezza, di rivelazione faccia a faccia, che non può essere sminuita semplicemente a partire dai limiti che ora sperimentiamo[35]. Luigi Pareyson, contro i rischi dell'apofatismo, scrive: «L'inesauribilità è ciò per cui l'ulteriorità, invece di presentarsi sotto la falsa apparenza dell'occultamento, dell'assenza, dell'oscurità, mostra la sua vera origine, ch'è ricchezza, pienezza, ridondanza: non il nulla, ma l'essere […] non il misticismo dell'ineffabile, ma l'ontologia dell'inesauribile»[36].

Va altresì sottolineato, come abbiamo visto, che nel decreto *Laetentur* caeli l'espressione «secondo la diversità dei meriti» non è stata inserita dietro richiesta diretta da parte dei padri greci, ma probabilmente aggiunta da mano latina in fase redazionale, senza essere stata oggetto di particolari discussioni. Tale specificazione raccoglie una tradizione patristica che troviamo presente sia in oriente che in occidente, ma che è stata particolarmente sviluppata dalla teologia scolastica latina. Abbiamo rilevato come tale idea sia ben presente in Tommaso

[33] Cf. LOSSKY V., *La teologia mistica*, 3-17.

[34] Lo abbiamo rilevato evidenziando il diverso atteggiamento della gerarchia latina, al concilio di Vienne, nei confronti delle pretese di conoscenze superiori invocate dai Fratelli del Libero Spirito, in contrasto con la condiscendenza bizantina nei riguardi dei monaci esicasti. Paradossalmente, secondo la ricostruzione che ne fa Palamas, i monaci, che si richiamavano alla teologia apofatica di Dionigi e che avevano esperienze mistiche di luce, «conoscevano» più degli altri quello che sarà la visione beatifica. Erano convinti che sarà come quella luce che ogni tanto già vedevano; in realtà non si trattava di un volto, di una sostanza, ma di una luce, difficile da precisare ulteriormente.

[35] L'apofatismo diffuso nella teologia contemporanea rischia di condurre all'*ateismo semantico*, secondo il quale non si può fare un discorso sensato su Dio, relegando l'esperienza religiosa alla sfera del sentimento e del privato; cf. A. STAGLIANÒ, *Teologia trinitaria*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura), *La Teologia del XX secolo*, 89-174, qui 117-119.

[36] L. PAREYSON, *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971, 28.

d'Aquino, il quale sottolinea come il merito, da cui dipendono i gradi di beatitudine e di visione in cielo, è determinato dalla carità: partecipa maggiormente al lume di gloria, e quindi alla visione beatifica, colui che ha raggiunto un grado più elevato di carità. Nel testo conciliare questa aggiunta ha quindi una funzione importante, perché specifica che tra le varie caratteristiche che distingueranno i beati tra di loro, legate alla loro diversità personale, alle grazie ricevute e alle esperienze vissute, saranno quelle che dipendono dal grado di amore vissuto, ossia dalla volontà di amare messa in atto in vita, quelle che più varranno a differenziarli nell'intensità della loro comunione con Dio. Allora sarà più grande chi avrà amato di più, indipendentemente dal suo stato (di laico, clerico o religioso), o da altre circostanze particolari legate alla sua missione o al suo ministero nella Chiesa. I meriti nascosti agli uomini e conosciuti solo da Dio, *che vede nel segreto*, riceveranno la giusta ricompensa, così pure i gesti più piccoli o le preghiere più semplici fatte per amore. Il merito, quello dell'amore, è possibile per tutti, in qualsiasi condizione sociale o religiosa ci si venga a trovare. È un elemento che, valorizzando quello che uno ha fatto ed è diventato, rende giustizia rispetto a quanto uno ha ricevuto nella vita. Senza questa precisazione il testo conciliare sarebbe più indeterminato, più povero, ed esposto alla tentazione del voler già determinare in terra chi sarà il più grande nel regno dei cieli: saranno forse i monaci-mistici coloro che avranno una visione più piena di Dio? No, saranno i puri di cuore, i poveri in spirito, gli umili, coloro che hanno praticato la misericordia, … anche i monaci se sono riusciti a far parte di questi.

4.2.5 L'istanza protestante: ricompensa per le opere anziché per i meriti

La ricerca riguardo al tema dei gradi di ricompensa nella teologia protestante e riformata ha messo chiaramente in luce che vi sono molte affinità con quella cattolica e quella ortodossa, seppur con variazioni sensibili. Ciò è dovuto alla indiscutibile dimensione biblica del tema della ricompensa secondo le opere. Ciononostante, la recezione del testo del *Laetentur caeli* che stiamo esaminando è praticamente impossibile da parte protestante, per la relazione chiara che vi

viene stabilita tra differenze nella visione beatifica e meriti umani. Come abbiamo osservato, anche gli autori che più si avvicinano alla concezione cattolica, non usano il concetto di merito, anche quando nei contenuti vi si avvicinano molto. Secoli di dispute, di chiarificazioni, di dialoghi tra cattolici e protestanti sono serviti a riconoscere finalmente che le convergenze su questo argomento sono più delle divergenze, ma non hanno potuto cambiare o diminuire l'ostilità per il concetto di merito. Come nota Otto Hermann Pesch: «secondo la valutazione evangelica, la dottrina del merito è quasi sinonimo di tutti i peccati commessi dalla teologia cattolica», per cui «la possibilità che una determinata dottrina cattolica ha di ottenere consensi all'interno del dialogo ecumenico dipende, non per ultimo, anche dalla fermezza con la quale essa respinge l'idea di merito»[37]. Ciò non significa che la dottrina cattolica al riguardo sia erronea, poco chiara o che comunque vada modificata; in tal senso «è giusto e necessario dire che la vita eterna di ognuno si proporziona al suo merito»[38]. Denota piuttosto la difficoltà da parte protestante ad operare una serena revisione di punti che, sebbene apologeticamente troppo estremizzati, sono stati decisivi per motivare la riforma. Abbiamo infatti ampiamente mostrato quanto sia difficile e poco convincente il tentativo dei teologi protestanti di conciliare le affermazioni scritturistiche sulle ricompense per le opere con il rifiuto del concetto di merito. Resta comunque da chiedersi se da parte cattolica, considerando l'*impasse* su questo aspetto, non sia possibile rinunciare all'uso della terminologia del merito, senza rinnegarne la sostanza. Riteniamo che, nel caso della formulazione del concilio di Firenze sulla visione differenziata della Trinità, la sostituzione di «meriti» con «opere» renda il testo accettabile alla teologia protestante senza cambiarne sostanzialmente il senso. Abbiamo infatti visto che, nonostante le differenze anche notevoli tra le varie confessioni esaminate, generalmente tutte riconoscono la legittimità dell'enunciato: «in cielo ci sarà diversità di ricompense secondo le opere compiute».

[37] O.H. PESCH, *Liberi per grazia*, 485.
[38] G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata speranza*, 355.

La recente *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della Giustificazione* conferma questa tesi. Infatti, trattando delle buone opere del giustificato, riassume bene la convergenza tra chiesa cattolica e luterana al riguardo[39], evidenziando come le diverse prospettive, che pur permangono, in realtà esprimono concetti molto simili. Ad esempio, si precisa che «quando i cattolici affermano il "carattere meritorio" delle buone opere, essi intendono con ciò che, secondo la testimonianza biblica, a queste opere è promesso un salario in cielo»[40], mentre dall'altra parte «considerando le buone opere del cristiano come "frutti" e "segni" della giustificazione e non "meriti" che gli sono propri, essi [i luterani] comprendono, allo stesso modo, conformemente al Nuovo Testamento, la vita eterna come "salario" immeritato nel senso del compimento della promessa di Dio ai credenti»[41]. Ciò che accomuna le due formulazioni è l'idea biblica del salario, il quale è promesso da Dio in relazione alle opere, e il fatto che questo non è identificato con la salvezza (legata unicamente alla giustificazione). La diversità sta nel riconoscere o meno alla relazione tra opere e salario un carattere meritorio. Per i luterani il salario è dovuto alle opere, ma non per il valore di queste, bensì perché Dio ha promesso loro una ricompensa. Per i cattolici, viene riconosciuto che il salario è meritato (per partecipazione ai meriti di Cristo), ma viene precisato in che senso: non in quanto «guadagnato», ma in quanto promesso alle opere. L'aspetto più cattolico della teologia del merito, viene in qualche modo condensato nell'affermazione secondo cui «le buone opere, compiute per mezzo della grazia e dell'azione dello Spirito Santo, contribuiscono ad una crescita nella grazia, di modo che la giustizia ricevuta da Dio è preservata e la comunione con Cristo approfondita»[42]. Dalla controparte viene pure ammessa una «crescita nella grazia e nella fede»[43], nonché un aumento negli effetti della giustificazione. Si ottiene così una formulazione che è un po' riduttiva per la teologia di entrambe le chiese, ma che ci sembra ecumenicamente e pastoralmente sensata, poiché in tal modo

[39] Cf. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione*, 37-39.
[40] *Ivi*, 38.
[41] *Ivi*, 39.
[42] *Ivi*, 38.
[43] *Ivi*, 39.

trova la concordia sull'essenziale, ossia sull'idea che le buone opere vanno fatte, perché attraverso di esse cresciamo nella grazia e nell'unione a Cristo e riceviamo il salario promesso in cielo. Stabilito questo, che ciò avvenga unicamente per pura grazia o anche per merito partecipato dell'uomo è una questione certo importante, che al momento resta uno dei nodi irrisolti o dei frutti immaturi della *Dichiarazione congiunta*. C'è da sperare che nel cammino ecumenico, con il progressivo avvicinamento delle chiese e in un contesto di dialogo sempre più sereno, possa un giorno sciogliersi e arrivare a maturazione.

Il testo della *Dichiarazione congiunta*, nel citare le sue fonti, rimanda a uno studio sul valore attuale delle vecchie condanne reciproche, dove si dice chiaramente che «molte contrapposizioni potrebbero essere eliminate semplicemente considerando e analizzando il termine equivoco "merito" in relazione con il vero significato del termine biblico "ricompensa"»[44]. L'equivocità del termine merito è intrinseca, perché può avere diversi significati[45], ma è soprattutto dovuta alla carica polemica che storicamente si porta dietro. Il suggerimento è quindi di associarlo all'idea di ricompensa o di salario, per evitare di perpetuare le discussioni passate.

Questo suggerimento ci pare possa essere pienamente accolto, nel caso del nostro argomento, per cui il testo finale di Firenze potrebbe essere così riformulato: «le anime […] vedono chiaramente Dio, uno e trino, come egli è, ma alcune in

[44] Cf. K. LEHMANN - W. PANNENBERG (a cura), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* I/*Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1986, 74, 7-9.

[45] Sulla differenza tra meritare nel senso di «guadagnare» (*earning*) un salario proporzionale ai nostri sforzi e meritare come essere oggetto di un dovere che viene riconosciuto perché si ha un valore in sé, indipendentemente da quello che si compie (*deserving*), cf. J. GOULD, *Earning, Deserving, and the Catechism's Understanding of Grace*, «Anglican Theological Review», 91 (3/2009), 373-394. Ad esempio, una persona si merita (guadagna) il rispetto degli altri per quello che ha fatto di positivo, ma si merita (gli è dovuto) rispetto come persona, perché è un essere creato e amato da Dio. Secondo l'autore, mentre l'uomo non ha guadagnato la grazia di essere creato, né gli era dovuta per un valore che avrebbe avuto ancor prima della creazione, la grazia della salvezza non è guadagnata, ma è dovuta, perché Dio ha conferito valore alla sua creatura, che perciò è degna (merita) che Dio nella sua bontà la salvi. Essenziale alla nozione di grazia è di essere non-guadagnata, non di essere non dovuta.

modo più perfetto di altre, a seconda della ricompensa accordata alle loro opere[46]».

La preferenza per una terminologia più biblica nel riformulare l'insegnamento conciliare non è solo ispirata da motivi irenici, ma porta con sé anche qualche vantaggio contenutistico. Lo ha mostrato Il teologo luterano Friedrich-Wilhelm Marquardt, mettendo in rilievo la differenza tra l'idea greca di fine (*telos*) da quella ebraica di ricompensa. Nella prima si sviluppa la logica che ciò che è stato iniziato raggiunga il suo compimento, in modo predeterminato e naturale, poiché ogni ente tende verso il suo fine. Nella seconda, invece, si ha un'attesa per qualcosa che si riceve come un dono, che non si raggiunge con le proprie forze e non è possibile delineare chiaramente, poiché contiene un aspetto di novità, che invita all'accoglienza dell'oltre. Quindi si può essere certi della ricompensa e aspettarla con fiducia, perché questa è promessa da Dio, ma ciò è diverso dal considerarla un proprio diritto da far valere, fondato sui propri meriti[47]. Ciò non diminuisce la responsabilità del credente e la necessità dei frutti della fede, tuttavia «la ricompensa non è un guadagno né un merito acquisito con le opere, ma è piuttosto oggetto di una promessa che riserverà grandi sorprese, come è suggerito dalla scena del giudizio finale (Mt 25,31-46)»[48]. In fondo, valorizzare il tema della ricompensa significa anche mettere in rilievo il suo legame scritturistico con la promessa che la fonda: c'è un salario per il bene fatto in obbedienza a Dio, ma solo perché lui ha promesso di darlo, non in quanto esigito dalla natura o dalla qualità delle azioni compiute. Il tema della promessa attraversa tutto l'AT, assumendo una intesità salvifica sempre maggiore, passando da quella della terra, fatta ad Abramo a quelle della liberazione dalla schiavitù dell'Egitto e poi di Babilonia, fino alle promesse messianiche. Gesù non solo le porta a compimento,

[46] Anche una tale formulazione non è comunque esente da ambiguità e necessita di precisare che le «opere» ricompensate sono possibili solo in forza dell'unione con Cristo, gratuitamente donata per mezzo dello Spirito.

[47] Cf. F.-W. MARQUARDT, *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, vol. I, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1993, 127-143; S. ROSTAGNO, *L'identità cristiana nell'escatologia protestante*, 136-138.

[48] Cf. G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Elledici, Leumann 2006, 296.

ma a sua volta promette non più cose materiali, bensì la venuta del Regno[49]. Nella sua dimensione futura, di regno dei cieli, non è però da intendere alla maniera rabbinica, «come una specie di banca, ove in forzieri sono conservati i meriti accumulati»[50]; ma piuttosto come la sovrabbondante grazia di Dio che rende possibile la comunione definitiva con lui[51].

Nella teologia cattolica, il merito dell'uomo è reso possibile solo come conseguenza del suo essere giustificato dalla grazia, come partecipazione nello Spirito Santo ai meriti di Cristo. La prospettiva è comunque percorsa da una dimensione che muove dal basso verso l'alto, tendente a sottolineare la responsabilità dell'uomo nel rispondere attivamente alla chiamata di Dio; mentre la prospettiva protestante parte dall'alto e mette in risalto il dono gratuito della salvezza. La prima è più orientata pastoralmente alla parenesi, centrata sul valore delle buone opere, l'altra a ricordare la priorità della grazia e del dono. Le due non si escludono, sono anzi complementari, e sarebbe bene mantenerle unite, tuttavia è accettabile che si accentui maggiormente l'una o l'altra, a seconda delle sensibilità, senza farne motivo di divisione.

4.3 Vita eterna come continuità e compimento

Abbiamo concentrato l'attenzione sulla concezione della vita beata elaborata al concilio di Firenze, punto di riferimento centrale nel nostro lavoro, ben sapendo però che si tratta di un enunciato dottrinale che si situa come espressione dogmatica di una tradizione ben consolidata, di cui nel corso della ricerca abbiamo

[49] W. Pannenberg è uno degli autori contemporanei che maggiormente ha rielaborato tutta l'impostazione della sua teologia a partire dal ruolo fondamentale dell'*eschaton*, del futuro, per discernere correttamente il presente. Egli sostiene che il concetto di promessa è fondamentale per motivare il discorso escatologico. La realizzazione della promessa non ne è la semplice esecuzione, perché la eccede, arricchendola e superandola; cf. PANNENBERG W., *Teologia sistematica*, vol. 3, (Biblioteca di teologia contemporanea, vol. 89), Queriniana, Brescia 1996, 565-567; G.L. BRENA, *La teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Piemme, Casale Monferrato 1993, 54-59.

[50] Cf. G. SEGALLA, *Teologia biblica del Nuovo Testamento*, 156.

[51] Quando Gesù parla del Regno, che proviene dal futuro di Dio e si attua in Cristo, nella maggioranza dei casi si riferisce a quello già presente, ma in altri casi a quello futuro (circa 40 volte contro 29); entrambi hanno comunque carattere escatologico, in quanto significano il compimento della salvezza di Dio per l'uomo e per il mondo; cf. *Ivi*, 136-140; W.G. KÜMMEL, *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus*, SCM Press LTD, London 1969^2, 141-155.

evidenziato gli elementi fondamentali. Ci proponiamo ora di elaborare in maniera sistematica tali elementi, per cogliere la portata e il significato che l'affermazione di una diversità tra i beati nella visione beatifica assume all'interno di un discorso escatologico più ampio, tenendo in particolare considerazione gli sviluppi dell'escatologia contemporanea.

Dai dati considerati emergono due elementi fondamentali che stanno tra di loro in una relazione dialettica: continuità e compimento. C'è una continuità tra vita terrena e vita beata in base alla quale, come nel mondo vi sono differenze tra gli uomini, nella specificità creaturale e nella partecipazione alla vita di grazia, così in cielo ci saranno diversità tra i beati, dovute sia alle caratteristiche personali che al loro rapporto con Dio nella gloria. Tuttavia vi è anche un compimento, che comporta un salto di qualità rispetto alla condizione terrena, portando ad una pienezza di vita gloriosa che va al di là della semplice maturazione delle potenzialità insite nella creatura umana. Questo è possibile per l'uomo grazie alla radicale trasformazione operata da Dio con il dono della risurrezione e della vita nuova, ma è anche dovuto al coronamento che egli accorda alla creatura umana per i suoi desideri e le sue opere di bene, per la crescita nella grazia e nella virtù, che *nell'eschaton* viene svelata e ricompensata. Si tratta di un compimento non indifferenziato, ma personalizzato, di cui l'uomo è un attore fondamentale, nella sua singolarità guidata e vivificata dallo Spirito Santo, con la sua storia unica, giocata nella libertà delle scelte compiute, in particolare per quanto riguarda l'amore di Dio e del prossimo.

Anche la *Congregazione per la Dottrina della Fede* ha puntualizzato che questo binomio è fondamentale per una corretta comprensione delle realtà ultime:

> Né le Scritture né la teologia ci offrono lumi sufficienti per una rappresentazione dell'aldilà. Il cristiano deve tener fermi saldamente due punti essenziali: egli deve credere, da una parte, alla continuità fondamentale che esiste, per virtù dello Spirito Santo, tra la vita presente nel Cristo e la vita futura — in effetti, la carità è la legge del Regno di Dio, ed è precisamente la nostra carità quaggiù che sarà la misura della nostra partecipazione alla gloria del Cielo —; ma, d'altra parte, il cristiano deve discernere la rottura radicale tra il presente ed il futuro in base al fatto che, al regime della fede, si sostituisce quello della piena luce: noi saremo col Cristo e « vedremo Dio » (cfr. 1 Gv 3, 2)[52].

[52] CDF, *Lettera riguardante alcune questioni di escatologia*, 7.

Nella prima parte di questo testo, per giustificare la continuità tra la vita presente e quella futura, si argomenta usando l'affermazione secondo cui «è precisamente la nostra carità quaggiù che sarà la misura della nostra partecipazione alla gloria del Cielo». Questa esprime inequivocabilmente l'enunciato del decreto *Laetentur caeli* sui gradi di beatitudine, sebbene con altre parole e senza citarlo. Ciò è una conferma che la diversità tra i beati suppone inevitabilmente una logica di continuità tra terra e cielo, che però deve armonizzarsi con un'altra logica, quella della discontinuità, che noi preferiamo esaminare principalmente nel suo aspetto di compimento.

Esaminiamo quindi questi due termini chiave, continuità e compimento, in riferimento al nostro tema.

4.3.1 Continuità nella diversità tra terra e cielo

Continuità e discontinuità tra vita terrena e vita celeste sono i due poli su cui si gioca ogni tentativo di pensare l'aldilà, ma nella tradizione escatologica l'accento è stato messo ora prevalentemente su uno, ora sull'altro[53]. Gesù, rivolto ai sadducei che tentano di screditare l'idea della risurrezione, presentandone una immagine troppo terrena, dice che «alla risurrezione non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo»[54]. Una certa tradizione patristica, sulla scia di Origene e sotto qualche influsso del platonismo, ha privilegiato questo versetto per elaborare una concezione della vita in cielo di tipo angelico, in cui il corpo sarebbe molto spiritualizzato e non svolgerebbe più le sue funzioni, tanto da risultare quasi superfluo. Altri Padri hanno invece messo in rilievo la continuità tra le vicende terrene vissute e le caratteristiche peculiari che di conseguenza segnerebbero la sorte finale dei beati o dei dannati. Abbiamo notato ciò in

[53] Ad esempio, negli anni '50 e '60 vi furono discussioni, all'interno del mondo cattolico, riguardanti il valore perpetuo dell'attività umana nel mondo, in quello che fu conosciuto come contrasto tra la posizione *incarnazionista* e quella *escatologista*. La prima affermava una chiara continuità tra questo mondo e quello futuro, mentre la seconda sottolineava la discontinuità, tuttavia ammetteva una continuità a livello etico, perché le virtù esercitate in terra rimarranno per sempre, in particolare la carità; cf. C. Pozo, *In preparazione della parusia*, in A. MARRANZINI (a cura), *Correnti teologiche postconciliari*, Città Nuova, Roma 1974, 389-412, qui 394-398.

[54] Mt 22,30.

particolare nelle visioni dell'aldilà di Gregorio Magno. Con l'affermazione progressiva dell'escatologia intermedia, si è però consolidata l'idea che già l'anima separata gode di tutte le prerogative per la piena visione e comunione con Dio, facendo passare in secondo piano l'aspetto della risurrezione e della corporeità. In tal modo a livello popolare è cresciuta l'idea che la vita eterna riguarda le anime, non i corpi, favorendo così la perdita di percezione della continuità tra la vita presente e quella futura, privilegiando invece quella del salto verso il completamente diverso, ossia verso una vita da anime senza il corpo[55]. La continuità è stata invece associata proprio all'anima, la quale, oltre ad attestare l'originalità dell'uomo rispetto alle altre creature[56], può far sì che quel corpo che muore continui a vivere davanti a Dio e restituirgli di nuovo la sua *forma* quando egli gli ridarà la vita[57]. Certo la tradizione patristica e poi quella scolastica avevano a lungo riflettuto sulla questione della continuità del corpo risorto con quello terreno, volta ad affermare l'identità di soggetto nel passaggio tra vita terrena e vita gloriosa[58], ma la sua trattazione era rimasta principalmente a livello accademico, senza influire molto sull'immaginario collettivo[59].

La teologia contemporanea, con la svolta antropologica e il tentativo di spostare il fulcro dell'escatologia dal discorso sullo stato intermedio a quello finale, ha visto un allineamento di molti teologi, sia cattolici che protestanti, sull'idea che la *parusia* consisterà nella risurrezione di quella vita particolare che ciascuno aveva vissuto, con la manifestazione e la perpetuazione della storia personale di ognuno[60]. Più che la conoscenza di realtà future importa allora quanto incide sul presente, sul vissuto concreto. Il futuro interessa in quanto è futuro di un

[55] Medard Kehl sostiene che la risurrezione del corpo manifesta il permanente legame dell'uomo con la terra; cf. M. KEHL, *E cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, Queriniana, Brescia 2001; tit. orig: *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Verlag Herder, Freiburg 1999, 167-169.
[56] Cf. G. CANOBBIO, *Il destino dell'anima*, 43-78.
[57] Cf. S. TUGWELL, *Human Immortality*, 161-164.
[58] Cf. C. SCHÜTZ, *Fondazione generale dell'escatologia*, 37-44; 56-62.
[59] Altre controversie legate, in certo modo, alla continuità tra vita terrena e celeste riguardarono il carattere soprannaturale della visione beatifica o il desiderio naturale di essa; cf. N. CAMILLERI, *I novissimi*, 277-282.
[60] Cf. P. O'CALLAGHAN, *Christ our hope*, 109.

presente[61]. Viene sottolineato, ad esempio, che tutta l'opera di Dio nel corso del tempo costituisce la *plasmatio hominis*, in cui si forma la creatura umana con le sue caratteristiche, mentre l'eternità consiste nel prendere possesso, in un istante, del vissuto di tutta una vita, con tutte le sue vicende, sebbene in uno stato di perfezione e di completezza[62]. Nello stesso ordine di idee, K. Rahner dice che «con la morte c'è la definitività dell'esistenza dell'uomo maturata liberamente; essa è quello che è diventata la vita trascorsa nel tempo in maniera libera, in spirito e libertà»[63].

Prendere sul serio la risurrezione significa pensare l'uomo risorto come un uomo vero, al quale non possono mancare alcune sue dimensioni essenziali, pena il trasformare la sua vita in quella di uno spirito. Così una qualche forma di temporalità e di spazialità si impongono all'intelligenza nel tentativo di immaginare un mondo della gloria a misura d'uomo, che sia non la fine ma la pienezza di quello terreno[64]. Ciò non significa però che la vita eterna sia semplicemente l'estensione dell'esistenza terrena nell'aldilà, bensì, come sottolinea Pannenberg, che quello che avviene nel tempo non può mai andare perduto, ma è sempre attuale nell'eterno presente dell'eternità di Dio[65]. Anche Jürgen Moltmann,

[61] Cf. G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, 531.

[62] S. TUGWELL, *Human Immortality*, 158. G. COLZANI, *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001, 137, afferma: «Lungi dal costituire una perdita del proprio "io", la beatitudine sarà la sua più alta realizzazione e lo sarà per sempre; l'eternità, infatti, è insita nella partecipazione del beato alla vita del suo Signore. In quanto accolta e partecipata, l'eternità che contrassegna la vita beata non cancella la differenza ontologica che separa il beato da Dio ma, piuttosto, la esprime a la proclama».

[63] K. RAHNER, *La vita dei* morti, in ID, Saggi *sui sacramenti e l'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 441-454, qui 443. Per Balthasar c'è reciprocità tra cielo e terra così che il vissuto frammentario della terra ha sempre avuto la sua profondità ultima in cielo; inoltre l'esistenza avrà lassù una presenza inimmaginabile ma vera. Anche la nostra missione in terra ha la sua origine in cielo e là trova il suo compimento; cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V/ *L'ultimo atto*, 411-418.

[64] Cf. Questo è il pensiero, tra gli altri, di Walter Kasper per quanto riguarda il rapporto eternità e tempo, cf. I. SANNA, *L'escatologia Cristiana in K. Rahner, H.U. von Balthasar, W. Kasper*, «Lateranum» 63 (3/1997), 399-400, qui 451-452. Tugwell riflette sulla prospettiva tomista della necessità del tempo per i corpi utilizzando la categoria scolastica di *aevum*; cf. S. TUGWELL, *Human Immortality*, 167-168.

[65] Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica,* vol. 3, 634. Pannenberg arriva a ipotizzare che per chi è unito a Cristo il giudizio finale porterà la salvezza, che consisterà nell'armonizzazione di tutte le contraddizioni dell'esistenza, concludendo che il contenuto della nostra vita terrena può essere considerato già uguale a quello della vita eterna; cf. M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Mursia & C., Milano 1973, 167-168. Anche Paul Tillich, pur partendo da una prospettiva propria, riconosce che il simbolo della risurrezione garantisce l'identità personale tra prima e dopo la morte e risurrezione. Il simbolo del Regno di Dio dice poi universalità e l'impossibilità di distinguersi dal mondo che ci circonda, per cui tutto

sebbene nella oscillazione delle sue espressioni faccia prevalere sempre l'idea di una rottura radicale tra la storia e l'*eschaton*[66], non manca di sottolineare la continuità con la storia personale, vissuta però con modalità rinnovate[67]. Molti teologi evangelicali poi, come abbiamo visto, tendono a insistere sull'idea che, con la nostra fede e le nostre azioni, prepariamo in terra la vita che vivremo un giorno in cielo[68]. Secondo l'invito di Gesù a usare le ricchezze per aiutare i bisognosi e farsi in tal modo degli amici in cielo[69], anche le relazioni umane costruite in terra e ritrovate nell'aldilà saranno allora parte della varietà di vita e di gloria in serbo per beati[70].

Questa accentuata idea di molti autori contemporanei di una certa permanenza nella vita ultraterrena di dimensioni personali e storiche, che la vanno a caratterizzare in modo permanente, implica il riconoscimento che l'eternità vissuta dagli uomini avrà un fattore di differenziazione tra i beati pari a quello che esiste in terra, anzi più elevato, vista la simultanea presenza di persone vissute in epoche e culture diverse. È ipotizzabile che ciascuno rimanga segnato dalla propria storia, portandone le cicatrici glorificate (come Gesù dopo la risurrezione), la memoria viva e le caratteristiche specifiche e peculiari che hanno plasmato il proprio modo di vivere, sebbene purificate da tutte le conseguenze negative del male fatto e subito. Le persone continueranno così ad essere pienamente se stesse, ciascuna con il suo bagaglio storico, sociale e personale, risultando quindi diverse da tutte le altre sia corporalmente e che spiritualmente. Ci sarà quindi

---

quello che abbiamo vissuto deve essere integrato nella vita eterna; cf. A. GOUNELLE - F. VOUGA, *Dopo la morte…?*, 81-83.

[66] Cf. *Ivi*, 180; A. NITROLA, *Trattato di escatologia*, vol. II, 489-490.

[67] Cf. J. MOLTMANN, *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2004; tit. orig: *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003, 489-490: «Quando si parla di "risurrezione" s'intende sempre anche una trasformazione (1 Cor 15,52). I peccati saranno perdonati e la giustizia ripristinata, gli affanni placati e le lacrime asciugate. Non si tratta di una trasformazione in altre identità, perché ad essere trasformato, riconciliato, è il nostro stesso essere. La colpa commessa non verrà dimenticata, ma non graverà più su di noi. Rimarranno pure le ferite, visibili nelle cicatrici che portiamo impresse, ma non ci faranno più male. Anche se le lacrime verranno asciugate e il lutto si volgerà in gioia, gli occhi resteranno umidi. Ciò che voglio dire è che la nostra vita terrena, ora *tramutata* in vita eterna, non scompare ma viene "trasfigurata", cioè accolta, giustificata, riconciliata, risanata e glorificata. Rimane pur sempre la nostra vita».

[68] Cf. E W. LUTZER, *Your Eternal Reward*, 21; 160.

[69] Cf. Lc 16,9.

[70] Cf. P. O'CALLAGHAN, *Christ our hope*, 112.

grande diversità e varietà in cielo, ma questo inciderà sul rapporto con Dio, ossia sulla visione beatifica? Ciascuno vedrà la Trinità a suo modo, con i suoi occhi e il bagaglio delle sue esperienze e quindi diversamente dagli altri?

Secondo la teologia del *lumen gloriae*, confermata dal concilio di Vienne, la conoscenza di Dio così com'è non avverrà secondo le modalità conoscitive umane, bensì per una grazia particolare in grado di trasformare ed elevare le capacità dell'uomo, quindi che va al di là del vissuto particolare di ciascuno. D'altra parte è proprio la diversa partecipazione alla luce di gloria che determina l'intensità di visione e di beatitudine. È però pensabile che tale partecipazione sia differenziata non solo in base al merito, ma anche in funzione della singolarità storica e personale di ognuno. Questa resta però una pura ipotesi, che non è lecito spingere oltre. Invece l'interrogativo posto evidenzia che la sola considerazione della continuità tra vita terrena e celeste non è sufficiente a dare pienamente ragione di una diversità nella visione beatifica, il che ci induce a portare la riflessione oltre, per considerare l'aspetto del compimento, ossia della discontinuità o della novità della gloria rispetto alla grazia.

4.3.2 Compimento divino dello specifico umano

L'uomo non può trovare il suo compimento in se stesso, rinchiuso nei suoi limiti, ma lo consegue nell'unione col Padre, realizzata da Cristo nello Spirito Santo. In questo incontro il beato trova la sua più alta felicità, dovuta al perfezionamento del suo essere (consistente nel raggiungimento della vera umanità, a immagine di Cristo) e dalla realizzazione piena di tutte le sue aspirazioni. Si tratta per un verso del compimento dell'ordinazione naturale a Dio propria dell'uomo, per un altro di una pienezza soprannaturale che la trascende[71]. Ciò non si realizza in maniera indistintamente uguale per tutti gli uomini, ma riveste un carattere personale che non nullifica le differenze tra di loro, ma le fa maturare e risplendere nell'armonia[72].

[71] Cf. M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, 536-543; S. TUGWELL, *Human Immortality*, 160.

[72] M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, 541, così dipinge il carattere personale del compimento: «L'uomo viene attratto nella sfera dell'amore tripersonale proprio con la sua individualità. Così per esempio troveranno il

W. Pannenberg nel suo impianto teologico ha dato molta rilevanza al tema del compimento escatologico: solo alla sua luce si potrà comprendere tutto il senso della storia e del progetto di Dio in essa, solo allora sarà visibile la vittoria del suo amore misericordioso e la bontà del suo operato. Come in principio il Creatore al termine del sesto giorno, dopo aver creato l'uomo, «vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» [73], così alla fine, alla luce della consumazione escatologica guardando il mondo con tutte le sue confusioni e sofferenze dirà ancora che *era cosa molto buona*, perché saranno manifesti i suoi interventi di amore salvifico che lo hanno condotto dalla finitudine del peccato alla completa riconciliazione e alla situazione di gloria[74]. Solamente nell'*eschaton* sarà manifesto ciò che Dio vuole e concepisce nella sua eternità, per cui soltanto a partire da quella pienezza sarà visibile il senso dello sviluppo temporale della storia. E poiché nell'evento di Cristo si realizza la ricapitolazione escatologica di tutte le cose, esse riceveranno da lui la loro vera vita ed egli darà il significato pieno ad ogni evento umano.

Tuttavia il compimento non è la semplice conclusione lineare della storia, ma possiede una caratteristica di libertà e di contingenza rispetto a tutto quello che lo precede: esso non è deducibile da quanto avviene prima, ma si presenta con un elemento di novità, perché è un atto completamente gratuito di Dio. La fondamentale continuità tra storia ed *eschaton* non può far dimenticare il salto che li separa: il cambiamento da una situazione di pellegrinaggio a una di riggiungimento della meta, il passaggio dalle assurde divisioni all'unità finale che in sé le supera e le redime[75]. Ciò avviene unicamente per dono divino, per la fedeltà di Dio alla bontà della sua opera creatrice, indipendentemente dalla qualità della risposta umana.

Alla compiutezza escatologica verso cui Dio conduce il mondo partecipa anche ogni uomo in maniera unica e personale. La storia dell'uomo concreto è inserita dentro quella universale e il suo compimento è parte del compimento del

---

loro compimento la natura particolare dell'uomo e la natura particolare della donna, la sete di infinito e l'impulso all'attività dei germani, l'amore alla forma dei romani, la capacità di dedizione degli slavi».

[73] Gen 1,31.

[74] Cf. W. PANNENBERG, *Teologia sistematica,* vol. 3, 659

[75] Cf. M. PAGANO, *Storia ed escatologia*, 147-152.

cosmo. Quindi anche le vicende di ogni singola persona si comprendono pienamente solo a partire dalla pienezza escatologica di tale persona. Questa è già presente in Dio come progetto, in base al quale egli conduce ciascuno attraverso le vicende della sua vita, in un percorso che non è però rigidamente prestabilito, ma è costruito in collaborazione con l'uomo, il quale si autodetermina con scelte concrete e libere, marcate spesso dalla ribellione del peccato. Ciò allontana l'uomo dal raggiungimento del suo fine, per cui la pienezza escatologica per la quale è stato creato diviene una meta che sta al di là delle sue possibilità. Da solo egli non è in grado di realizzarsi, come per una sorta di evoluzione necessaria, e di giungere al compimento, perché vi è in lui anche il peccato con le sue conseguenze negative. Da questo lo libera Dio con il perdono e la purificazione che lo preparano alla gloria finale. Si tratta di un dono trasformante che ricrea l'uomo in una dimensione più piena, una nuova creazione realizzata già universalmente da Cristo nella redenzione e partecipata a ogni uomo in modo personale nel tempo. L'uomo non può affermarsi pienamente e compiere la propria esistenza senza riconoscere la propria colpa, e a maggior ragione non può autonomamente perdonarsi e rinnovarsi. La novità del compimento sta quindi innanzitutto nel perdono, nella purificazione e nel rinnovamento che gli vengono offerti da Dio, e che ne fanno una creatura nuova, capace della vita di gloria[76]. Allora la storia personale del peccato, della conversione, della lotta, delle vittorie e delle ricadute, della penitenza e del progresso spirituale, sia in vita che oltre, sono tutti elementi che caratterizzano il singolo in modo unico, costituendo altrettante sfaccettature della diversità esistente tra i beati. Al tempo stesso, però, la storia di ciascuno sarà comune manifestazione della copiosità della misericordia divina e segno di uguaglianza tra tutti, poiché ogni santo è e sarà un redento e potrà mostrare nel suo corpo e nelle sue vicende un volto della misericordia di Dio. In tal senso tutti gli eletti in cielo saranno vestiti di candide vesti, senza che in alcuno vi sia macchia residua di peccato, saranno perciò stati tutti ugualmente e immeritatamente lavati, nel pellegrinaggio terreno o in quello

[76] Cf. W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura), *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*, 289-428, qui 331-332.

del purgatorio, da ogni conseguenza del male che allontana da Dio, seppur con modalità diverse.

C'è però un altro senso del compimento, non legato al peccato ma al bene realizzato o, in altri termini, al merito. Infatti, molta santità e tanta virtù vissuta nel nascondimento, come pure tante buone azioni compiute nell'umiltà, non ricevono in terra la dovuta ricompensa e nemmeno conseguono i risultati sperati, mentre il male sembra spesso avere il sopravvento. Tuttavia con il giudizio finale saranno rese note le intenzioni segrete dei cuori e ognuno apparirà senza maschere, in una corrispondenza vera tra l'anima e il corpo, l'interiore e l'esteriore[77]. Questo sarà sotto l'insegna non solo dello svelamento, ma anche del compimento. Infatti tutti i desideri di bene e di santità che si sono coltivati saranno saziati e porteranno frutto, nella logica delle beatitudini[78]. Chi avrà cercato la giustizia ne sarà colmato, chi avrà abbondato nella misericordia vi si troverà immerso, chi avrà amato sarà partecipe dell'amore pieno. *Una buona misura, pigiata, scossa e traboccante* ci *sarà versata nel grembo, perché con la misura con cui* abbiamo misurato, *sarà misurato a* noi[79]. Si tratterà quindi una ricompensa sproporzionata: molto più di quanto ognuno abbia meritato, ma nondimeno relativa alla nostra generosità, alla *misura* che ha caratterizzato il nostro amore e che sarà manifesta solamente alla fine. Solo in cielo infatti apparirà chiaramente quali frutti uno ha portato, come ciascuno ha lavorato e con quali materiali ha costruito sul fondamento che è Gesù Cristo[80].

Nel compimento finale da un lato c'è dunque il dono divino gratuito, che porta alla pienezza di vita la creatura con quell'abbondanza che le ha assegnato

[77] Precedentemente abbiamo visto che questo aspetto è stato sottolineato da vari autori ortodossi. Il giudizio porterà alla chiarezza su ogni persona, svelando le drammatiche falsificazioni della vita e della storia. Dio ci giudica già nel presente (premiando o punendo le nostre azioni), per cui quello finale è come la somma dei giudizi particolari della vita; cf. G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, 533-540.

[78] Abbiamo notato che J. Newman aveva espresso una concezione della vita eterna come compimento dei desideri di santità umani. Se il paradiso è il compimento, allora l'inferno è l'incompiutezza della vita e la non realizzazione dei desideri; cf. S. TUGWELL, *Human Immortality*, 170. Il racconto delle beatitudini in Matteo è sostanzialmente strutturato sulla linea della ricompensa escatologica per i virtuosi, ma anche come ribaltamento escatologico della situazione degli sventurati; cf. A. POWELL, *Matthew's Beatitudes: Reversal and Rewards of the Kingdom*, «The Catholic Biblical Quarterly» 58 (1996), 460-479.

[79] Lc 6,38.

[80] Cf. 1 Cor, 3,7-15.

il progetto di Dio, indipendentemente dal merito umano. Dall'altro vi è un aspetto personale e specifico a ciascuno: uno riceverà quel compimento che ha desiderato attraverso le intenzioni e i fatti della sua vita; otterrà un frutto che trascende il proprio lavoro e le proprie possibilità, ma che si associa bene a quel piccolo seme che ha coltivato. In altre parole, chi sotto la guida della Spirito Santo si sarà conformato a Cristo, in qualche aspetto della sua vita, vedrà brillare tale unione e somiglianza cristica in modo nuovo, più splendente, e questo lo caratterizzerà nel suo rapporto con la Trinità.

Un interrogativo si erge però inquietante di fronte a questa logica: il bambino morto piccolo o l'uomo gravemente handicappato dalla nascita che non ha mai potuto peccare né fare il bene, non stanno forse a smentire l'idea di un compimento legato al merito o alle opere compiute? È difficile trovare una risposta soddisfacente, ma forse Questa viene da un ulteriore senso del compimento: non legato al peccato personale né al bene compiuto, bensì alla condizione di finitezza della creazione, la quale domanda di giungere alla pienezza per la quale è stata pensata e voluta[81]. In terra l'uomo ha vissuto situazioni di ingiustizia, di inferiorità o di precarietà che non sono né comprensibili né accettabili se non in vista della radicale trasformazione che si attuerà col loro compimento. Solo nella prospettiva dell'*eschaton* i poveri come Lazzaro erediteranno il regno di Dio, coloro che hanno fame saranno saziati e quelli che hanno pianto saranno consolati e rideranno[82]. Ciò sembra indicare un compimento, dovuto e promesso da Dio, che consiste nel capovolgere le ingiustizie di questo mondo e che porterà gli ultimi ad essere i primi. Ebbene, in coloro che sono stati privati della possibilità di vivere facendo il bene, ma anche il male, sarà solo il compimento offerto gratuitamente da Dio che emergerà in tutto il suo splendore, in un modo che renderà ancora più evidente la sua bontà. Coloro che non hanno ricevuto niente dalla vita avranno lo splendore creaturale e la caratteristica personale per cui Dio li ha pensati e creati e, non avendo limiti provenienti dalle proprie mancanze, saranno veramente i più perfetti nella visione e nella beatitudine celeste. A livello scritturistico, il fondamento si

[81] Cf. S. TUGWELL, *Human Immortality,* 168-169.
[82] Cf. Lc 6,20-21.

trova nei detti di Gesù: «Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedite, perché a chi è come loro appartiene il regno di Dio»[83] e «chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli»[84].

La questione si può analizzare anche restando nell'ambito della vita sacramentale, che è quello entro cui si collocano le affermazioni del concilio di Firenze[85]. Il compimento della vita cristiana può coincidere con il suo inizio: nel battesimo del bambino si realizza già la pienezza della grazia, senza peccato originale né attuale, che apre al massimo grado di beatitudine possibile in cielo. Poi nel corso della vita, le situazioni di peccato non riconosciute, non confessate o non espiate conducono ad un allontanamento da quella situazione di santità iniziale, mentre il pentimento sincero e la crescita nella virtù portano ad un riavvicinamento ad essa. Questo modo di pensare permette di chiarire che la beatitudine finale non è una conquista meritata dall'essere umano, ma frutto della redenzione, dono immeritato e incondizionato che Dio offre in pienezza. La ricompensa che egli dona a tutti è la vita eterna e la comunione piena con lui, al suo massimo grado. Ciò traspare con chiarezza proprio nei bambini e nei piccoli del Vangelo. Il merito umano consiste nel non allontanarsi da tale grazia, nel restare piccoli o nel ritornare come bambini, nella docilità e nell'umiltà del lasciarsi continuamente guidare dallo Spirito Santo, senza intraprendere cammini autonomi di affermazione personale. È lo Spirito che suggerisce e anima ogni

[83] Mc 10,14;
[84] Mt 18,4.
[85] Si potrebbe ampliare il discorso per trattare anche la questione dei bambini morti prima del battesimo, ma una tale complessa problematica va tenuta distinta, perché non riguarda primariamente i gradi di beatitudine, ma la stessa possibilità di accedere alla salvezza e quindi alla beatitudine. L'opinione tradizionale più diffusa vedeva infatti nella mancanza del battesimo, e quindi nella permanenza nel peccato originale, la ragione per cui non ci può essere per il bambino non battezzato la visione beatifica soprannaturale, ma solo uno stato di felicità naturale, il limbo (nella migliore delle ipotesi). Anche se ormai la teoria del limbo è superata, la questione resta di come conciliare la pienezza della beatitudine con la permanenza del peccato originale; cf. CTI, *la speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 2007. Il concilio di Firenze, pur parlando dei gradi di visione in base ai meriti e non ai sacramenti, si riferisce unicamente a coloro che sono in cielo, e quindi hanno corrisposto alle normali condizioni della salvezza, così come concepite in quel tempo, incentrate sul battesimo e sugli altri sacramenti. Infatti nella bolla di unione con i Copti e gli Etiopi, *Cantate Domino*, lo stesso concilio raccomanda di battezzare i bambini entro 40 o 80 giorni dalla nascita, perché l'unico rimedio per loro è il sacramento del battesimo, attraverso il quale sono strappati dal dominio del diavolo e adottati come figli di Dio; cf. DH, 1349.

azione «meritoria» umana, per cui il vero merito consiste nel lasciarsi condurre da lui, con la stessa semplicità dei piccoli. Non ci può essere quindi alcuna opposizione tra merito e grazia, ma solo tra questa e un modo mondano di intendere il merito.

Parlando di gradi nella visione beatifica, il rischio è di pensarli modellati sulle categorie umane: si parte dalla base, ossia dalla grazia della giustificazione (uguale per tutti), e poi si aggiunge il merito personale. Il risultato è che chi ha più meriti ottiene i gradi di gloria più alti. Invece tale concezione va ribaltata: il massimo di gloria viene dall'accogliere la grazia di Dio che ci viene, in pienezza, dalla giustificazione, come dono immeritato. A ciò non si può aggiungere nulla, ma semmai togliere qualcosa; così i gradi sono discendenti, causati dai «demeriti» del non rimanere fedeli a tale situazione di totale fiducia in Dio e di piena sinergia con l'azione dello Spirito. In questa prospettiva, la ricompensa di Dio all'uomo è la sua grazia: ricompensa già offerta a tutti in anticipo e accolta dall'uomo attraverso la fede, una fede autentica, che si manifesta nelle opere. Il premio è già pronto fin dall'inizio, come dono, il merito sta nel non rifiutarlo per cercare qualcos'altro. Perciò l'opera «meritoria» per eccellenza, che introduce alla vita eterna, è la fede[86], ossia l'affidarsi al Signore e lasciarsi guidare la lui nel fare le opere che gli sono gradite[87]. La fede è quindi la via, da grandi, per portare a compimento la propria vita, ritornando piccoli di fronte a Dio e ritrovando quella situazione di beatitudine evangelica, di docilità allo Spirito, che matura in cielo frutti di vita eterna. Il compimento non consiste dunque nel diventare più grandi, ma nel ritornare come bambini, come Dio ci ha pensati.

4.4 Vita eterna come pienezza della propria personalità

Indubbiamente in occidente i tempi moderni sono stati caratterizzati da un crescente individualismo, che ha avuto come conseguenza negativa l'indebolimento della dimensione comunitaria nella coscienza e nella vita dei

[86] Cf. Gv 6,47.
[87] Cf. Gal 5,6; Gv 14,12.

singoli. D'altra parte, però, è cresciuta una grande attenzione per la persona in quanto entità avente un valore in sé, che non può essere sacrificato a nessun altro fine superiore. Questo mutato clima culturale e l'influsso filosofico del personalismo hanno favorito in teologia la *svolta antropologica*, che ha in parte marcato il ventesimo secolo, portando l'uomo storico nella sua globalità ad essere il punto di riferimento privilegiato della teologia[88]. Abbiamo in precedenza notato come alcuni autori moderni interpretino in chiave personalistica le possibili differenze tra i beati, come espressione cioè di quella specificità personale che li ha già caratterizzati in terra e che arriva a compimento in cielo. Altri teologi, sebbene non abbiano sviluppato il tema dei gradi di beatitudine, ammettono tuttavia, apertamente o implicitamente, una differenza tra i santi in cielo che sia espressione delle caratteristiche personali e storiche di ognuno, pur mantenendo tale discorso all'interno di una prospettiva di uguaglianza tra tutti. Queste concezioni non sono lontane tra loro e possono incontrarsi quando si riflette su ciò che è essenziale all'idea di persona.

Diversi fattori, dovuti al patrimonio genetico, all'educazione ricevuta e all'ambiente sociale, entrano in gioco nel costruire la personalità di un uomo. Questa poi è una realtà complessa che non è determinata solamente dall'esistere in sé e per sé e dalla individualità-unicità, ma pure dalla capacità costitutiva di relazionarsi con gli altri, con il mondo e con Dio[89]. Tale capacità non è accidentale, bensì fa parte dell'essere dell'uomo, e mostra il suo bisogno strutturale di comunione, di apertura ad un tu e di realizzazione delle proprie potenzialità attraverso l'incontro con l'altro e il dono di sé. Tuttavia, se la relazione è essenziale, la sua qualità sta però nell'amore che la anima. Questo non è semplicemente una esigenza etica che si impone all'uomo dall'esterno, ma la strada maestra per vivere nella libertà la sua dignità e la sua qualità umana, quale si manifesta nella *pro-esistenza*, nella capacità ad andare oltre se stesso, per essere dono autentico e totale[90]. La specificità personale è allora per un verso ricevuta da Dio, tramite le

[88] Cf. Cf. G. PATTARO, *La svolta antropologica. Un momento forte della teologia contemporanea*, Paoline, Bologna 1991, 31-35.
[89] Cf. W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, 349.
[90] Cf. M. MANTOVANI, *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. CICCHESE E ALTRI (a cura), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003, 175- 224, qui 212-214.

combinazioni genetiche e le condizioni sociali da lui predisposte, ma d'altro canto è costruita dall'uomo in modo libero, attraverso le proprie convinzioni, le azioni che le esprimono e la carità che le anima. La creatura umana più ama e più sviluppa la propria personalità, realizzando al tempo stesso la propria specificità e unicità. Dall'esperienza comune si coglie che una persona che sa amare, che sa generosamente pensare al bene degli altri, ha una personalità «migliore» rispetto a chi si rinchiude nell'interesse egoistico, indipendentemente da quali siano il suo carattere, la sua cultura e la sua occupazione.

Queste considerazioni di tipo personalistico ci permettono di esprimere in termini più consoni alla sensibilità contemporanea l'asserzione di Tommaso secondo cui la qualità della visione beatifica dipende dal merito, e questo in definitiva è determinato dal grado di carità di ognuno. Come ha bene illustrato M. Schmaus, l'amore vissuto fa crescere nella virtù della carità, ossia diventa un elemento che va a perfezionare e caratterizzare in modo permanente la persona umana e determina la sua capacità eterna di relazionarsi con gli altri e con Dio. In cielo i lati negativi della nostra personalità saranno stati purificati e gli spigoli del nostro carattere e delle cattive abitudini smussati; essi non saranno quindi un intralcio alla vita comunitaria, ma non per questo saremo meno autentici, poiché questi non sono essenziali alla verità di noi stessi. Gli aspetti positivi, invece, compresa la capacità di amare, saranno perfezionati, per cui saremo ancor più noi stessi, poiché potremo esprimerci al meglio, con una libertà nuova sprigionante dalla pienezza della nostra personalità, ad immagine del Cristo risorto[91]. Ma se viceversa tutto ciò venisse livellato, se tutti fossimo in qualche modo costretti ad amare e a essere amati nello stesso modo e con la stessa intensità, verrebbe livellata anche la nostra personalità e con essa la nostra specificità; venendo a modificare così un nostro elemento costitutivo.

Santa Teresa di Lisieux, per prendere un esempio molto conosciuto, ha molto desiderato continuare a lavorare assiduamente per la salvezza delle anime anche in cielo[92]. Ciò non le sarà forse stato concesso più che ad altri? Le occasioni

[91] Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V/*L'ultimo atto*, 326.

[92] Queste le sue parole, pronunciate nel mezzo di una intensa sofferenza il 17 luglio 1897 (due mesi e mezzo prima della morte): «Se il buon Dio esaudisce i miei desideri, il mio Cielo trascorrerà sulla terra sino alla

certo non le mancano e in tal modo la sua missione prosegue in paradiso. La misura di carità con cui lo fa continua a costituire la sua caratteristica personale, ciò che la fa essere pienamente se stessa, come lei ha desiderato, anche oltre la morte. Al tempo stesso, è ciò che la fa entrare in una comunione più profonda con Dio, sia amandolo sia venendo ricolmata dal suo amore, nella misura in cui ne è capace. Infatti, l'amore circola continuamente, così che quello che si dona apre la porta a quello che si riceve, secondo le parole di Gesù: «Chi mi ama sarà amato dal Padre mio e anch'io lo amerò e mi manifesterò a lui»[93].

Le caratteristiche personali che ci rendono più o meno amabili, quali l'aspetto fisico, l'intelligenza, il carattere estroverso o introverso, il talento naturale per la musica, l'arte o lo sport, ecc., sono molto stimate in terra, ma non dovrebbero essere tali in cielo di fronte a Dio, il quale ha distribuito liberamente i suoi doni e ama ugualmente ognuna delle creature umane. Certo tali caratteristiche ci appartengono in proprio e ci caratterizzano in maniera particolare, ma unicamente in quanto talenti ricevuti in modo immeritato. Quanto più allora fanno parte della nostra personalità quegli sviluppi che ne sono conseguiti, primo fra tutti la capacità di amare, frutto della grazia ma anche della nostra risposta, del nostro impegno, della nostra libertà. Visto che *la carità non avrà mai fine*[94], in cielo saremo allora pienamente noi stessi perché tale capacità ci accompagnerà, sarà portata a compimento e sarà la misura dell'amore che potremo ricevere, sarà la nostra gloria, ciò che ci farà unici e diversi dagli altri, ma allo stesso tempo ciò che ci unisce e ci accomuna a tutti, al di là delle differenze di intensità. La vita eterna non va allora concepita come la staticità dell'amore, ma piuttosto come la novità della continua relazione di comunione amicale tra le persone umane, angeliche e divine. Tuttavia una tale relazione ha senso solamente nel quadro di una diversità, in cui ciascuno ha qualcosa da dare agli altri che essi non hanno o hanno in modo diverso; non nell'individualismo e nella separazione che isola ma nell'amore che

fine del mondo. Sì, voglio passare il mio Cielo a fare del bene sulla terra. […] Non posso essere felice di godere, non posso riposarmi finché ci saranno anime da salvare» (SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete. Scritti e ultime parole*, Libreria ed. Vaticana, Roma 1997; tit. orig: *Oeuvres complètes. Textes et dernières paroles*, Cerf-EDB, 1992, 1028).

[93] Gv 14,21.

[94] 1 Cor 13,8.

unisce[95]. Grazie alla comunione finale con Dio e con gli altri ognuno completerà la propria realtà umana e, secondo S. Agostino, *nos ipsi erimus* (saremo pienamente noi stessi), ma saremo anche «nuove creature»[96]. Quindi ciascuno sarà anche propriamente e santamente diverso dagli altri, senza vergogna o gelosia sarà se stesso in modo nuovo, con la pienezza della propria originalità e con la ricchezza costruita nell'esercizio della vita di amore di Dio e del prossimo, «secondo il livello d'amore raggiunto in questo cammino».

4.5 Dimensione cristologica delle diversità tra i beati

Papa Benedetto XII nella costituzione *Benedictus Deus* aveva giustificato la visione di Dio per le anime sante, immediatamente dopo la morte, col fatto che Gesù con la sua ascensione ha ormai aperto il cielo e inaugura to i tempi ultimi. In effetti il paradiso nasce da Cristo risorto e glorificato e capace di attrarre a sé le creature della terra[97], per cui non occorre aspettare la fine dei tempi per entrare nella dimensione della fine, dell'eternità.

La teologia recente ha riaffermato in maniera diversa, e più accentuata di quanto fosse mai accaduto prima, la centralità della dimensione cristologica dell'escatologia[98], nonostante considerevoli diversità nel concepirla[99], ritenendo che qualsiasi discorso sul futuro e sulle realtà ultime che prescinde dall'evento di Cristo diventa estraneo alla vera teologia[100].

---

[95] Cf. R. TROISFONTAINES, *Le ciel*, «Nouvelle Revue Théologique» 82 (3/1960), 225-246, qui 238-240.
[96] Cf. G. GOZZELINO, *Nell'attesa della beata* speranza, 354-355.
[97] Cf. *Ivi*, 349-350.
[98] Cf. W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, 295; G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, 512-515.
[99] Oscar Cullmann, ad esempio, ha una concezione della vita eterna dove il centro della storia è nel passato e non nel futuro, cioè in Cristo. La fine dei tempi non farà sorgere qualcosa di inedito ma svelerà ciò che Cristo ha già compiuto; cf. A. GOUNELLE - F. VOUGA, *Dopo la morte*, 39-44. Al contrario lo sguardo di W. Pannenberg è rivolto al futuro, all'*eschaton*, il quale però è già anticipato e realizzato proletticamente in Cristo. Egli è il punto di passaggio e di unità tra la vita nella storia e nel tempo e quella nell'eternità; cf. D. BONIFAZI, *Teologia della speranza e del futuro*, in A. MARRANZINI (a cura), *Correnti teologiche postconciliari*, Città Nuova, Roma 1974, 99-137, qui 117-118. Balthasar ritiene che l'*eschaton* non sia da considerare come qualcosa, bensì qualcuno: Gesù Cristo; cf. I. SANNA, *L'escatologia Cristiana*, 447.
[100] Cf. G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, 517. In tal senso Rahner ha sostenuto che «quello che non è possibile leggere e intendere in termini di affermazione cristologica, non è neppure un'autentica

Come abbiamo visto, il tradizionale discorso del magistero occidentale sulla visione beatifica si è espresso in modo non conforme a questa recente prospettiva, in quanto è stato molto incentrato sulla preoccupazione di eliminare la mediazione creaturale nell'atto di conoscenza del divino, escludendo perciò l'umanità di Gesù dallo svolgere tale funzione[101]. Solo con la costituzione *Lumen gentium*, alla formulazione riguardante la visione di Dio uno e Trino vengono associate anche alcune espressioni cristologiche[102]. In particolare al nº49 viene affermato che gli abitanti del cielo godono di una «più intima unione con Cristo», grazie alla quale «rinsaldano tutta la Chiesa nella santità» e «per mezzo di lui, con lui e in lui non cessano di intercedere per noi presso il Padre offrendo (*exibentes*[103]) i meriti acquistati in terra mediante Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini». La vita in cielo dei beati è quindi il compimento della loro unione con Cristo vissuta in terra, la quale per mezzo suo è stata fruttuosa e ha permesso loro di avere dei meriti, ovviamente diversi gli uni dagli altri, che ora, uniti a lui nella gloria, possono presentare come intercessione per i vivi. Anche nella comunione personale con Cristo si cristallizzano allora le proprietà di continuità e di compimento caratteristiche della generale relazione terra-cielo. Tutto quello che facciamo di buono e meritevole in vita, e i relativi frutti in cielo, dipende e può essere espresso nei termini della nostra unione più o meno profonda con Cristo[104]. Questo risulta chiaro, ad esempio, nell'ottica delle beatitudini: ai poveri in spirito, ai misericordiosi, ai puri di cuore, ecc. è promessa una ricompensa futura, ma questa è già

affermazione escatologica» (K. RAHNER, *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in ID, *Saggi sui sacramenti e l'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 399-440, qui 434).

[101] L'immediata visione di Dio uno e trino può essere conciliata con l'eterna mediazione di Cristo-uomo, in quanto la comunione personale con Cristo è necessariamente comunione col Figlio, e in lui con il Padre e lo Spirito; cf. J.L. RUIZ DE LA PEÑA, *L'altra dimensione*, 250-253.

[102] In *LG* 48 si parla di «regnare con Cristo glorioso», «essere con Cristo», «entrare con lui al banchetto nuziale ed essere annoverati fra i beati». Anche riguardo all'universo vien detto che «troverà nel Cristo la sua definitiva perfezione».

[103] È più appropriato tradurre «presentando», poiché offrendo è termine che richiama troppo l'unico sacrificio sacerdotale di Cristo; cf. G. CANOBBIO, *Introduzione e commento al cap. VII*, 411.

[104] Riguardo alla simbolicità del linguaggio usato per descrivere le cose ultime e alla sua valenza cristologica, J. AUER - J. RATZINGER, *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979, 143-144, afferma: «Tutte queste immagini non descrivono dei luoghi, bensì *circoscrivono* il Cristo, il quale è la luce vera e la vita vera, l'albero della vita. Di conseguenza, le immagini scaturite da concetti piuttosto cosmologici, si trasformano in affermazione cristo-teologiche e, mentre perdono di peso, guadagnano in profondità».

realizzata nel fatto di vivere quegli stessi atteggiamenti che sono propri di Gesù e quindi di essergli intimamente uniti.

Il tema della diversità di ricompense per essere correttamente compreso va visto nel più ampio discorso della nostra unione con Cristo. Egli infatti promette la vita eterna principalmente non come ricompensa per il bene genericamente compiuto, bensì come coronamento della fedeltà di chi lo segue nella stessa via da lui percorsa. Il suo invito provocatorio: «Chi vuol salvare la propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà»[105], ne è l'espressione più eloquente. Esso a volte è stato motivo di malintesi ermeneutici, perché troppo semplicisticamente associato al disprezzo per la vita terrena, dando adito inoltre alla critica di prestarsi alla logica di una tattica di calcolo piuttosto scaltra: si rinuncia al piacere e alle soddisfazioni del presente contando di ricevere qualcosa di meglio nel futuro; si accetta il sacrificio ma in vista di una autoaffermazione più elevata. A ben vedere, se si prende sul serio la drammaticità della morte in croce di Gesù, in quanto abbandono da parte del Padre; allora si arriva a comprendere che perdere la propria vita a causa di Gesù significa essere uniti al mistero della sua croce e morte. Non si tratta quindi semplicemente di rinunciare a certe cose per riceverne una ricompensa; ma le rinunce e le sofferenze hanno il loro senso in quanto sono espressione di un autentico morire con Cristo per amore suo, per essere uniti più profondamente a lui. Una tale comunione esistenziale è la via per essere partecipi della sua risurrezione e quindi della sua gloria[106]. Quanto più siamo capaci di morire a noi stessi, tanto più siamo uniti a lui e gli diveniamo conformi. È questa la ricompensa e la gloria.

Se la nostra beatitudine consiste nella partecipazione alla condizione di Cristo risorto[107], da questa dipende anche la nostra partecipazione alla vita trinitaria, poiché la nostra relazione con Cristo è al tempo stesso relazione col Figlio e, in lui, col Padre e con lo Spirito Santo. Ma potrebbe ciò avvenire in modo differenziato, secondo la logica della appartenenza alla Chiesa, corpo di Cristo,

[105] Mc 8,35.
[106] Cf. W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, 322-326.
[107] Cf. G. CANOBBIO, *Destinati alla beatitudine*, 81.

dove permane la diversità delle membra e delle rispettive funzioni, nella comune unione col capo? Può questo avere senso anche nella vita eterna? Diversi autori, di cui alcuni considerati in precedenza, sono di questo parere, e ciò sembra essere suggerito innanzitutto da vari passaggi biblici, in particolare dell'Apocalisse, dove la Chiesa trova il suo compimento nell'immagine della Gerusalemme celeste. Al suo interno infatti gli apostoli, coloro che hanno testimoniato col sangue, i vincitori delle prove e i vergini si vedono riconosciuta una propria specificità, in continuità con quella da loro vissuta in terra. D'altra parte però Paolo, proprio a conclusione del paragone del corpo, nell'esortare alla ricerca dei doni superiori afferma che alcuni di essi un giorno scompariranno (la profezia, le lingue, la scienza), come qualcosa di provvisorio e imperfetto al sopraggiungere del definitivo e perfetto, a differenza della carità che invece rimarrà[108]. Questo ci mette in guardia dal voler stabilire una corrispondenza troppo stretta tra il presente e l'oltre, ma ci indica altresì che alcuni doni spirituali o carismi hanno una valenza che si protrarrà anche in presenza del compimento finale. Notiamo inoltre che mentre Paolo colloca i carismi nella prospettiva della grazia, concependoli innanzitutto come doni ricevuti, li fa dipendere anche dalla partecipazione attiva del credente, perché devono essere da lui ricercati e coltivati. Possiamo quindi riassumere questo discorso dicendo che la maniera in cui viviamo la nostra appartenenza alla Chiesa, e il nostro dono-carisma specifico al suo interno, come membra del corpo di Cristo, caratterizza anche la nostra vita nella Chiesa celeste, come membra del Cristo glorioso, nella dinamica di relazione con la Trinità e con la comunità dei santi. Paolo ha visto il corso della storia umana progredire verso il suo fine: la consumazione di tutte le cose nell'unità del corpo di Cristo. In questa realtà ultima non c'è competizione né gelosia tra i vari membri e nemmeno solamente armonia esteriore, ma vera unità, ed è nel vincolo di tale unità che consiste la gloria[109]. Proprio questa unità nella diversità dei membri, iniziata nella Chiesa e portata a

[108] Cf. 1 Cor 13,8-12.

[109] Cf. H. DE LUBAC, *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma 1948; tit. orig: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, *Paris 1938*, 97.

compimento nell'eternità, manifesta il carattere sociale e comunitario della salvezza[110].

Considerazioni analoghe si possono fare sul modo eucaristico di partecipazione alla Chiesa. Infatti l'incorporazione a Cristo che avviene nell'eucaristia è portata a perfezione nella vita eterna[111], con la costituzione del Corpo di Cristo definitivo[112].

L'appartenenza al corpo di Cristo e al suo mistero di unità nella diversità carismatica dei suoi membri porta necessariamente ad aprire il nostro discorso alla dimensione pneumatologica di tale appartenenza: è l'unico Spirito che distribuisce la varietà dei carismi in vista dell'unità, facendo essere ciascuno se stesso, nella pienezza della sua personalità, per ritrovarsi unito agli altri in un noi che lo supera e contemporaneamente lo realizza.

4.6 Dimensione pneumatologica delle diversità tra i beati

È la Trinità la realtà da cui proviene e in cui culmina la dinamica fondamentale di unità nella diversità che soggiace alla Chiesa e alla relazione tra i suoi membri. In occidente la preoccupazione per l'unità ha generalmente predominato rispetto a quella per la legittimazione della diversità, dalla teologia trinitaria fino all'ecclesiologia[113]; però non sono mancati autori che hanno condotto una robusta riflessione sulla dinamica intratrinitaria, mettendo maggiormente in

[110] Cf. *Ivi*, 95-114.
[111] Cf. *Ivi*, 106.
[112] Cf. Espressione usata da H. Vorgrimler e citata da Balthasar; cf. H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V/*L'ultimo atto*, 322.
[113] La teologia trinitaria occidentale è stata molto marcata da una preoccupazione antiariana. Ciò l'ha condotta ad accentuare una teologia che parte dall'unità della natura divina e non dalle processioni trinitarie, concentrando così l'attenzione sull'unica essenza divina e non sull'agire storico-salvifico; cf. W. KASPER, *Spirito-Cristo-Chiesa*, in J. LESCRAUWAET E ALTRI (a cura), *L'esperienza dello spirito. In onore di Edward Schillebeeckx nel suo 60º genetliaco,* Queriniana, Brescia 1974, 58-81, qui 64-65. Tommaso d'Aquino riconosce che lo Spirito Santo ci raggiunge nella nostra diversità umana, ma la sua visione tende a sottolineare che il ruolo caratteristico dello Spirito, così come nella Trinità è associato all'unità, nella Chiesa consiste nel condurre a tale unità. In ciò egli coglie una dimensione ben presente nella Scrittura; cf. M. LEVERING, *Engaging the Doctrine of the Holy Spirit. Love and Gift in the Trinity and the Church*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2016, 267-308.

risalto la distinzione tra le persone divine. Questa impostazione si è affermata in modo particolare nella teologia contemporanea.

La dualità tra il Padre e il Figlio viene superata nella sintesi di un incontro che avviene nella pienezza della comunicazione della natura divina, così che «il dono mutuo del Padre e del Figlio s'ipostatizza nella Persona dello Spirito»[114], il quale può essere definito come «due Persone in una Persona»[115]. La sua caratteristica è di non voler emergere ipostaticamente ma essere in un certo senso «fuori di se stesso», aperto all'alterità, all'affermazione dell'altro e della diversità, non solo *ad intra*, ma anche *ad extra*, verso la creatura. Dio infatti crea nello Spirito, e questi partecipa l'essere differenziandolo e insieme aprendolo all'unità[116]. Perciò Dio creando non fa della creazione una parte di sé, moltiplicando la sua identità, ma «suscita l'alterità. L'atto creativo, mentre esclude la confusione nell'omogeneità, rende possibile l'unità nella differenza: "l'eterogeneo è condizione di unione"»[117]. Pertanto nella Trinità immanente lo Spirito Santo è persona in modo diverso da quello del Figlio[118] e questa sua caratteristica si rivela anche nell'economia della salvezza, in quanto egli si presenta come *Pneuma*, ossia non come uno che «è Persona senza essere circoscritto»[119]. Egli ha una

---

[114] J. GALOT*, Chi è lo Spirito Santo*, «Civiltà cattolica» 127 (II/1976), 427-442, qui 433. Preferiamo questa espressione «due Persone in una Persona» di Galot a quella di Mühlen: «una Persona in due Persone»; cf. nota 1184.

[115] *Ivi*, 442, nota 32.

[116] Cf. *Ivi,* 438.

[117] P. TEILHARD DE CHARDIN, *Journal 26 août 1915- 4 janvier 1919*, Fayard, Paris 1975, 89.

[118] Secondo Heribert Mühlen nella Trinità è unicamente la comune natura che determina l'identità delle persone divine, ma in quanto «persone» il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo non hanno nulla in comune, per cui «persona» in Dio non è un universale; cf. H. MÜHLEN*, Der Heilige Geist* – in der Trinität, bei der Inkarnation und im Gnadenbund: Ich-Du-Wir, Aschendorf, Münster 1969^2, 100-107. Essendo spirato dal Padre e dal Figlio (due spiranti ma un unico principio spirante), lo Spirito non è un «lui» di fronte al Padre e al Figlio, ma un «noi in persona», in cui essi sono uniti. Mühlen per definire la particolarità dello Spirito sviluppa ampiamente l'espressione «una Persona in due Persone» oppure esprime lo stesso concetto parlando del «noi in persona»; cf. H. MÜHLEN, *Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968, 57-94; 687-710. Va comunque tenuto presente quanto messo in risalto da K. Barth e poi da K. Rahner, che cioè il concetto di persona in epoca patristica esprimeva la distinta sussistenza, mentre attualmente significa piuttosto la *coscienzialità*; è perciò da evitare una contrapposizione semplicistica tra l'«essenzialismo» scolastico e la dinamicità tripersonale moderna. Lo stesso Mühlen in seguito ha in parte rivisto la sua concezione; cf. P. CODA, *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004^2, 251-252.

[119] Cf. A. Joos, *Lo Spirito Santo e l'attuazione del Regno nel cuore dell'umanità*, in *Lo Spirito Santo pegno e primizia del Regno*, Atti della 19ª sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) (La Mendola, 25 luglio-2 agosto 1981), Elledici, Leumann 1982, 319-347, qui 326.

«personalità» ma non ha una «faccia» e non mette perciò in risalto se stesso, bensì le persone in cui inabita, facendole approdare ad un incontro personale con Dio modellato sulla specificità di ciascuno [120]. La sua azione consiste nel differenziarle, secondo le loro caratteristiche e allo stesso tempo condurle all'unità tra di loro e con Dio, superando l'isolamento e le divisioni.

Il movimento caratteristico della terza Persona può quindi essere descritto con i termini di un binomio: unità nella diversità e diversità verso l'unità[121]. Tale binomio ha il suo modello nella Trinità e la sua realizzazione storica nella Chiesa e nel mondo. In tal senso egli distribuisce doni e carismi particolari ai fedeli[122], in vista del bene comune e dell'unità del Corpo ecclesiale di Cristo, ma lo fa nella modalità del segno incompiuto, ossia nella frammentarietà, nel paradosso di discordie e contrasti di persone, di gruppi e di chiese che lacerano l'unità e creano dolorose divisioni, contrapponendo le specificità dei singoli alle esigenze della comunità e ottenendo l'unione solo a prezzo della uniformità. Solamente nel Regno eterno la sua opera sarà compiuta e l'individualità non sarà contrapposta alla collettività, ma vi sarà armonia e identità tra la pienezza raggiunta dalla singola persona e quella della comunità dei beati[123]; la santità del singolo risplenderà in

[120] V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 148-149, mette in guardia contro un certo determinismo sacramentale, in cui la salvezza si compirebbe in modo collettivo così da sopprimere l'incontro personale del singolo con Dio, ricordando che: «Se le nostre nature individuali si incorporano nell'umanità gloriosa di Cristo, entrano nell'unità del suo corpo per mezzo del battesimo, conformandosi alla morte e alla risurrezione di Cristo, le nostre persone, affinché ciascuna possa realizzare liberamente la sua unione con la divinità, devono essere confermate nella loro dignità personale dallo Spirito Santo: il sacramento del battesimo, quello dell'unità in Cristo, deve essere completato dal sacramento della cresima, quello della diversità nello Spirito Santo. […] L'opera redentrice del Figlio si riferisce alla nostra natura; l'opera deificatrice dello Spirito Santo si indirizza alle nostre persone. Ma le due opere sono inseparabili, impensabili l'una senza l'altra».

[121] Cf. O. CULLMANN, *L'Oecuménisme à la lumière de la notion biblique du Charisme*, «Annales 1972-73», Tantur, 47 : «L'action diversifiante même de l'Esprit qui est un, comme Dieu est un, crée l'unité. […] Il n'y a pas de manifestation du Saint Esprit sans ce double mouvement vers l'individualité et vers l'unité. Là où le Saint Esprit est à l'œuvre in n'y a pas d'unité sans diversité, et il n'y a pas de diversité sans unité. Le Saint Esprit unit les divers membres, il ne les rend pas égaux»; cit. in A. Joos, *Lo Spirito* Santo, 325, nota 7.

[122] Va comunque precisato che la diversità non è voluta da Dio a tutti i livelli dell'esistenza cristiana, perché nel più profondo essi sono «uno» nel Cristo, condividendo tutti gli stessi doni di fede, speranza e carità; cf. A. VANHOYE, *Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1 Co 12 et Rm 12*, 156, in COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l 'Eglise. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des Membres*, Libreria ed. Vaticana, Citta del Vaticano 1989, 143-156, qui 156.

[123] Cf. Y.M. CONGAR, *Esquisse du Mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1966^2, 11-12.

modo distinto ma armonioso nella santità della Chiesa celeste[124]. La luce dello Spirito illuminerà il volto dei beati, facendo rifulgere la loro bellezza: «È allora che questa persona divina sconosciuta, che non ha la sua immagine in un'altra ipostasi, si manifesterà nelle persone deificate: la sua immagine sarà la moltitudine dei santi»[125].

Le differenze finali tra i beati saranno quindi opera dello Spirito, che porta a compimento le loro peculiarità personali, impreziosite dai carismi ricevuti e sviluppati in vita. Tuttavia vi è anche un altro aspetto di distinzione che dipende non tanto dal dono dello Spirito quanto dalla sua accoglienza. Ciò si coglie leggendo Sergej Bulgakov, il quale sottolinea che una caratteristica peculiare dello Spirito Santo consiste nella *kenosi* della sua ipostasi: egli infatti non ha un nome proprio, e sembra perdere persino il suo carattere ipostatico sia *ad intra*, divenendo in qualche modo impersonale, trasparente, nascondendosi per rivelare il Padre al Figlio e il Figlio al Padre, sia *ad extra*, mettendo in evidenza non se stesso ma il volto di Cristo e gridando in noi «*Abbà*, Padre!»[126]. L'azione dello Spirito Santo negli uomini si svolge quindi in modo *kenotico*[127]: egli si restringe volontariamente davanti alla nostra libertà e inerzia, facendo di noi dei santi a immagine di Gesù Cristo, senza però sostituirsi al nostro io, ma anzi potenziandolo, in una sinergia che rispetta e promuove la libertà umana e che perciò è disposta ad aspettare, nella presenza silenziosa, anche chi lo rifiuta[128]. La conseguenza è che egli si dona in maniera ridotta, secondo la capacità di ricezione del singolo:

---

[124] Cf. V. LOSSKY, *A immagine e somiglianza di Dio*, 145: «Infatti, sembra, ci sono tante unioni con Dio quante sono le persone umane, poiché ciascuna suppone un rapporto assolutamente unico con la divinità: ci sono tante santità possibili nei cieli quanti sono i destini personali sulla terra».

[125] V. LOSSKY, *La teologia mistica*, 165.

[126] Secondo S. Bulgakov ogni Persona vive la sua *kenosi*: il Padre uscendo dalla sua perfezione e coinvolgendosi nel divenire della creazione, il Figlio nella nascita dal Padre, prima ontologica e poi storica, e lo Spirito svuotandosi della sua personalità affinché le altre Persone entrino in relazione; cf. A. JOOS, *Lo Spirito Santo*, 340.

[127] Cf. S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1971; tit. orig: *Utešitel'*, 1936, 334: «Questa Kenosis dello Spirito, Quest'accettazione dell'incompiuto da parte della Pienezza, del divenire da parte dell'Eternità, è assolutamente inaccessibile alla creatura, che conosce soltanto la non-pienezza e che si mette unicamente dal punto di vista del divenire. Ma è appunto questa Kenosis che costituisce la base della partecipazione dello Spirito Santo, che lo definisce come creatore».

[128] Cf. F. LAMBIASI - D. VITALI, *Lo Spirito Santo mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005², 239-240; J. GALOT, *L'Esprit saint, personne de communion*, Parole et silence, Saint-Maur 1997, 230-232.

> Se la pienezza della vita divina in Cristo è determinata dalla misura della natura umana, la misura della ricettività dello Spirito Santo è determinata proprio dal grado di questa ricettività: quale elemento primordiale di questa ricettività la libertà umana interviene. […]
>
> Su tutti questi tempi, che sono ontologicamente già «gli ultimi tempi» relativamente al divino compimento, si estende la kenosis dello Spirito Santo nei suoi doni. Essi sono ricevuti non in tutta la misura con cui sono dati; e non sono quindi dati in tutta la misura della loro pienezza. La kenosis dello Spirito Santo consiste appunto nella sua auto-limitazione volontaria in presenza della libertà e lentezza della creatura[129].

Lo Spirito si dà quindi in misura diversa a seconda della disponibilità dell'uomo a riceverlo o, in altri termini, questi lo riceve in proporzione alla sua fede obbedienziale, visto che *Dio ha dato* lo Spirito Santo *a coloro che si sottomettono a lui*[130]. Se ciò non fosse vero, tutti i credenti con la semplice ricezione dei sacramenti, indipendentemente dalle disposizioni interiori, dovrebbero essere ugualmente santificati e resi capaci di rispondere in pienezza alla propria chiamata, anche nelle sue esigenze più radicali, il che è palesemente smentito dalla comune esperienza. Lo Spirito Santo porta quindi alla differenziazione degli uomini non solo distribuendo i carismi come vuole, ma anche in base alla misura del suo abbassamento in loro. Più la loro fede, vissuta con coerenza, permette al Pneuma di soffiare nella loro vita e condurli nelle sue vie, più essi si realizzano come persone e vengono configurati al Signore, resi membra attive del suo corpo e spiritualizzati, deificati, diventando capaci di vivere nella virtù. Possiamo pensare allora che la persona spirituale è colei che, riempita dello Spirito, si fa come lui apertura al Padre e al Figlio, già in terra e compiutamente in cielo, dove il suo svuotamento permette alla Trinità di manifestarsi chiaramente e immetterla in una comunione profonda con sé e con gli altri, in cui consiste la sua beatitudine e la sua gloria.

In sintesi, lo Spirito Santo arricchisce l'uomo con i suoi doni particolari in vista di una sua crescita personale che sviluppi pienamente le potenzialità specifiche che Dio lo chiama a realizzare. Ciò è la base per una differenziazione tra le persone in cui ciascuna è distinta dalle altre proprio nella misura in cui è pienamente se stessa, con le proprie caratteristiche creaturali specifiche e

[129] S. BULGAKOV, *Il Paraclito*, 404.
[130] Cf. At 5,32.

nell'adempimento del carisma-missione che Dio le ha affidato[131]. Tuttavia una ulteriore differenziazione è dovuta al carattere *kenotico* del donarsi dello Spirito, che rispetta la disponibilità umana a riceverlo e a lasciarsi guidare da lui nell'obbedienza amorosa a Dio. Ogni uomo sviluppa quindi il suo carisma e le sue peculiarità personali in modo diverso, a seconda della sua generosità (merito) nella risposta al dono ricevuto. Tali differenze, già all'opera nella vita terrena, confluiscono a formare la varietà finale che distingue i beati tra di loro e nel loro rapporto con Dio; ma mentre queste sono spesso vissute qui come elementi di divisione, di discordia e conflitto, nella vita eterna saranno armonizzate in quella diversità nell'unità che è propria della Trinità. Lo Spirito ci renderà infatti «umili e vuoti» come lui: non saremo più per noi stessi ma per un noi, un corpo, quello di Cristo, in cui occuperemo proprio quel posto che è adatto a noi, senza voler occupare quello degli altri[132]. La dimensione pericoretica, comunionale della terza Persona si eserciterà infatti in pienezza, portando la moltitudine dei singoli a essere «uno solo in Cristo Gesù»[133]. In Dio l'unità della natura divina non si contrappone alla distinzione delle persone, ma anzi ne è il fondamento, al contempo però tale distinzione determina il modo dell'unità[134]; in modo analogo, le persone umane a partire dalla loro specificità contribuiranno a determinare la comune-unione del cielo.

[131] H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V/*L'ultimo atto*, 353, parla di un compimento in cielo della missione avuta in terra: «La nostra missione terrena – in un senso in ultima analisi cristologico – deriva dal cielo e, in quanto essa forma il nucleo della nostra persona teologica (TD 3, pp. 186ss.), non finisce con la nostra vita terrena. "Il sigillo che lo Spirito incide in una persona è incancellabile. Non è pensabile che una simile persona, ad esempio Giovanna d'Arco o la piccola Teresa esplicasse su questo mondo una determinata funzione, e che questa missione in cielo non la possegga più. La missione e la qualità propria di una persona può essere ampliata e sviluppata, ma non può venir eliminata: la funzione resta"» (la citazione tra virgolette alte doppie è da ADRIENNE VON SPEYR, *Die Abschiedsreden*, vol. 3/ *Betrachtungen über das Johannesevangelium Kapitel 13-17*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1948, 155).

[132] Cf. A. JOOS, *Lo Spirito Santo*, 341

[133] Gal 3,28.

[134] Cf. L.F. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004; tit. orig: *La Trinidad, misterio de communión*, 2002, 153.

4.7 Ricompensa eterna differenziata e dottrina del purgatorio

Dopo aver esplicitato le dimensioni antropologiche, cristologiche e pneumatologiche della diversità dei beati in cielo, ci sembra opportuno riprendere una questione emersa nella parte dedicata al concilio di Ferrara-Firenze riguardante il purgatorio e la sua relazione, se esiste, con i gradi di beatitudine.

Abbiamo rilevato che nelle discussioni di Ferrara, da parte orientale, per contestare la necessità del purgatorio, si era argomentato dicendo che già la diversità di grado delle condanne dei dannati e delle ricompense dei beati erano sufficienti per garantire la varietà di condizioni finali dei defunti, senza dover ipotizzare un ulteriore stato di purificazione, la cui logica sembrava contrastare con quella dei gradi in base ai meriti. Abbiamo anche visto che la risposta latina a tali obiezioni ha consistito nel chiarire che il ruolo espiativo del purgatorio, legato ai peccati veniali e alle pene non espiate, non andava a influire sui gradi di gloria (in quanto questi non dipenderebbero dalla misura di purificazione sopportata, bensì dal grado di virtù stabilito al momento della morte, secondo i meriti personali).

Da parte occidentale una tale posizione si appoggiava su un sistema teologico che aveva alcuni pilastri fondamentali. Questi erano: 1- l'impossibilità di ogni merito, e quindi di ogni progresso nella beatitudine, dopo la morte, nemmeno con la risurrezione dei corpi; 2- l'immediatezza del giudizio particolare al momento della morte, in base ai meriti acquisiti in vita (che decideva del grado eterno della condanna o della beatitudine)[135]; 3- l'irrilevanza degli effetti del purgatorio sui gradi di gloria, dovuto al suo carattere principalmente espiatorio e non purificatorio-correttivo (intendendo con tale espressione, in sé ambigua, che in purgatorio verrebbero solo espiate le conseguenze dei peccati, ma non si avrebbe un miglioramento dovuto a un aumento di carità). Se uno di questi tre punti viene meno l'intero sistema barcolla; eppure ci sembra che tutti e tre manchino di basi solide e possano perlomeno essere rivisti all'intero di un orizzonte un po' diverso

[135] Ovviamente non va dimenticato che in occidente si era arrivati al rigetto dell'idea di un aumento intensivo della beatitudine legato alla risurrezione solo in seguito a una lunga e accesa discussione al riguardo; cf. note cap II, 99-102.

da quello della teologia scolastica in cui si sono consolidati; ed è questo che di seguito cerchiamo di mostrare.

Le argomentazioni latine a Ferrara riguardo al purgatorio avevano come fine di fare accettare ai greci principalmente due punti ritenuti fondamentali, ossia che esiste uno stato di mezzo di purificazione dei peccati e che ciò avviene attraverso un fuoco reale[136]. La teologia occidentale in merito era però molto più elaborata e, a fronte di una sobrietà del magistero[137], andava arricchendosi di molte descrizioni delle pene purgatoriali, dovute spesso a un'abbondanza di rivelazioni private e a infondate speculazioni. Nella prima metà del secolo scorso, un autorevole teologo e storico, che ben conosceva le discussioni del concilio di Firenze, esprimeva una posizione che, se non indiscussa nella chiesa cattolica, era comunque sintomatica di una mentalità diffusa[138]:

> Il purgatorio è una purificazione in quanto libera le anime dai peccati veniali non rimessi quaggiù e dalle inclinazioni disordinate delle potenze sensibili e spirituali. Ma abbiamo visto che secondo la teologia più sicura, quella di S. Tommaso, peccati veniali e tendenze viziose spariscono quasi istantaneamente alle soglie del Purgatorio, essendo l'anima invasa dalla virtù della carità, regina, madre e nutrice di tutte le virtù. […] D'altronde è di fede cattolica che, dopo la morte, non si può più meritare, né progredire, né migliorare. Il grado di carità che l'anima possiede quando emette l'ultimo respiro, è quello che possederà eternamente […]
>
> Se la purificazione propriamente detta che si può attribuire al Purgatorio viene effettuata per l'anima fin dal primo istante del suo ingresso in questo stato, in questo soggiorno, ne segue che, per tutto il resto del tempo in cui essa vi rimane, vi compie una cosa sola: l'espiazione. L'espiazione è l'assolvimento di un debito, contratto per i peccati commessi, che si paga a prezzo di sofferenza[139].

---

[136] Cf. J. GILL, *Il Concilio di Firenze*, 142.

[137] Oltre alla frugalità delle definizioni dei concili di Lione e di Firenze, va notato che, di fronte alla contestazione del purgatorio della riforma protestante, il concilio di Trento lo riaffermò ma invitò alla sobrietà al riguardo: «Il santo sinodo comanda ai vescovi che con diligenza facciano in modo che la sana dottrina sul purgatorio, quale è stata trasmessa dai santi padri e dai sacri concili, sia creduta, ritenuta, insegnata e predicata dappertutto.
Nelle prediche rivolte al popolo meno istruito, si evitino le questioni più difficili e più sottili, che non servono all'edificazione, e da cui, per lo più, non c'è alcun frutto per la pietà. Così pure non permettano che si diffondano e si trattino dottrine incerte o che possano presentare apparenze di falsità. Proibiscano, inoltre, come scandali e inciampi per i fedeli, quelle questioni che servono (solo) ad una certa curiosità e superstizione e sanno di speculazione» (DH, 1820).

[138] Cf. A. PIOLANTI, *Il purgatorio*, Ist. Pad. Arti Grafiche, Rovigo 1957, 84-85. M. Schmaus nel 1960 riporta che una tale posizione era sostenuta all'epoca da «molti teologi moderni», ma egli la critica soprattutto in base al «fatto che là dove la Scrittura accenna al processo purificativo dopo la morte, parla del perdono della colpa, non solo dell'espiazione delle pene» (M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, 425).

[139] M. JUGIE, *Il Purgatorio e i mezzi per evitarlo*, Paoline, Alba 1960; tit. orig: *Le Purgatoire et les moyens de l'éviter*, P. Lethielleux, Paris 1940, 21.

Riguardo alla teologia più sicura, quella di Tommaso, a cui si riferisce Jugie, qualche precisazione va fatta. Il Dottore Angelico parla di tre aspetti del peccato che sarebbero purificati dopo la morte: la colpa dei peccati veniali che rimangono alla fine della vita, l'inclinazione della volontà verso il peccato e la pena temporale dovuta al peccato. Di questi, è vero che egli ritiene che il perdono delle colpe veniali avvenga subito, con il primo atto di perfetto amore (e quindi di contrizione) compiuto dopo la morte[140]; ma ciò non vale per l'inclinazione al peccato e le profonde abitudini peccaminose. Infatti, se da una parte con il passaggio al purgatorio l'anima percepisce in modo più chiaro che in vita la bontà di Dio e la deformità del male, e non è quindi confusa e attratta dalle seduzioni della trasgressione, dall'altra l'estirpazione delle radici del peccato dalla volontà non può avvenire in modo immediato, ma richiede tanto più tempo di purificazione quanto più il desiderio vi si è inclinato e immerso[141]. Non è quindi corretta l'affermazione sopra riportata di Jugie, per il quale «secondo la teologia più sicura, quella di S. Tommaso, peccati veniali e tendenze viziose spariscono quasi istantaneamente alle soglie del Purgatorio». Perciò anche la sua conclusione sulla funzione unicamente espiatoria del purgatorio non regge[142]: non è unicamente di un perdono del *reatus poenae* che il defunto necessita ma anche di una purificazione dalle sue tendenze negative, formatesi con l'abitudine del peccato e entrate a far parte della sua personalità, viziandone la volontà.

Al di là della corretta interpretazione del pensiero di Tommaso, un cambio di direzione riguardante il carattere prevalentemente espiatorio del purgatorio sembra ormai consolidato nella teologia cattolica, la quale sottolinea piuttosto

---

[140] Cf. TOMMASO D'AQUINO, *Il male. Questioni 7-16*, traduz. di R. Coggi, ESD, Bologna 2003, (*Quaestiones Disputatae. De Malo*), q. 7, a. 11. Duns Scoto riteneva invece che i peccati veniali venissero perdonati al momento della morte, grazie ai meriti precedenti; cf. P. O'CALLAGHAN, *Christ our Hope*, 303.

[141] *Super Sent*., IV, d. 21, q. 1, a. 3, qc. 3, ad 1: «L'acerbità della pena risponde propriamente alla gravità della colpa, mentre la durata dipende dal radicamento della colpa nel soggetto: per cui può accadere che rimanga più a lungo in purgatorio uno che soffre meno, e viceversa»; *Super Sent*., IV, d. 21, q. 1, a. 3, qc. 3, co: «Alcuni peccati veniali aderiscono all'anima più di altri, a seconda che l'affetto vi è inclinato maggiormente e vi si immerge con più forza; e poiché le macchie che più aderiscono esigono un tempo più lungo per la loro purificazione, così alcuni in purgatorio sono puniti più a lungo di altri, secondo che il loro affetto fu più immerso nei peccati veniali».

[142] Della stessa opinione R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita e la profondità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1947; tit. orig: *L'éternelle vie et la profondeur de l'ame*, Desclée de Brouwer, Paris 1945, 140.

quello di trasformazione della persona; così Colzani può concludere: «L'essenza del purgatorio ci appare così l'incontro trasformante e purificante del credente peccatore con il suo Signore; ogni altra sottolineatura, specie quelle penali e infernali, è indebita»[143]. Ciò significa allora che la purificazione e trasformazione successiva alla morte comporta una crescita nella carità?

Tale questione, a cui Tommaso aveva dato una risposta negativa, ritenendo la crescita possibile solo in vita[144], non è generalmente affrontata dalle trattazioni moderne, mentre la troviamo in Réginald Garrigou-Lagrange (fedele all'impostazione neotomista preconciliare). Egli ritiene che per le *virtù acquisite* l'accrescimento non è da dubitare, in quanto queste possono aumentare con la ripetizione di atti virtuosi, analogamente a quanto accade in terra anche quando uno si trova in stato di peccato mortale. Invece è molto problematico affermare la stessa cosa per le virtù infuse, «perché con le virtù infuse, aumenterebbe la carità, e infine, il grado di gloria in Cielo sarebbe proporzionato non al grado di carità e di merito del momento della morte, ma al grado di carità della fine del Purgatorio. Ora questo sembra contrario a ciò che è comunemente affermato»[145]. Dopo aver esaminato le varie possibilità secondo cui la carità potrebbe aumentare anche senza atti meritori veri e propri, si trova a dover propendere per una conclusione negativa, basandosi soprattutto su una citazione esplicita del concilio di Firenze, che va però al di là di quanto originariamente affermato: «È difficile, in queste misteriose questioni, dire di più. *Bisogna tenere per fermo che il grado di gloria è proporzionato a quello dei meriti della vita terrestre*»[146](la precisazione «*della vita terrestre*» non è presente nel testo del decreto conciliare).

---

[143] G. Colzani, *La vita eterna*, 171. Già M. SCHMAUS, *Le ultime realtà*, 420-421, aveva optato per una comprensione della purificazione dopo morte come un auto-giudizio dell'uomo che di fronte alla verità e santità di Dio riconosce e soffre per i suoi peccati e le sue inclinazioni alla colpa, desiderando fortemente di esserne liberato. Nello stesso periodo Y. CONGAR, *Il purgatorio*, 258-259, affermava che «l'aspetto più importante, anzi essenziale, del mistero, non è tanto quello di soddisfazione, di pagamento di un debito assai materiale, per mezzo di sofferenze, quanto quello di *maturazione*, sino al raggiungimento dello stato richiesto per entrare nel Regno di Dio, dove nulla penetrerà di impuro». Per H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V/*L'ultimo atto*, 334, la purificazione del purgatorio prepara gli uomini a una nuova nascita nello Spirito Santo, ricreandoli secondo l'intenzione originale del Padre.

[144] Cf. *STh*, II-II, q. 24, a. 4.

[145] R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita*, 145.

[146] *Ivi*, 147. In nota egli riporta la citazione del decreto *Laetentur caeli* sulla visione differenziata della Trinità in base ai meriti.

In questa argomentazione, esattamente come in quella di Jugie, l'affermazione conciliare dei gradi di visione è un presupposto fondamentale per affermare che non ci può essere un aumento di carità in purgatorio (per Jugie ciò prova anche il suo carattere unicamente espiatorio). Ora è vero che se la purificazione dopo la morte portasse a una crescita nell'amore, sarebbe il livello di carità raggiunto al termine di tale processo a definire l'intensità di beatitudine eterna, ma ciò non sarebbe in contrasto con le affermazioni del concilio di Firenze, né nella lettera né nello spirito. Abbiamo infatti mostrato che la sentenza riguardante le differenze di visione beatifica è stata introdotta su richiesta dei greci per rispondere a tutt'altre esigenze, mentre la postilla «a seconda della diversità dei meriti» non precisa il momento in cui questi vengono valutati. Anche se ciò avvenisse alla fine delle pene purificatrici (*poenis purgatoriis*), di cui nel decreto si parla poco prima, questo non cambierebbe la sostanza dell'affermazione conciliare. Sebbene si tratti di una aggiunta redazionale latina, nell'economia di un testo volto a portare a un incontro tra la prospettiva orientale e quella occidentale, sarebbe errato interpretarla unicamente alla luce della teologia scolastica, soprattutto considerando che non vi sono precedenti pronunciamenti del magistero al riguardo. Visto che dalle discussioni conciliari si può ricostruire la concezione greca, secondo cui le intercessioni per i defunti conseguono un aiuto per la loro purificazione e progresso spirituale fino al momento della *parusia*, è legittimo tenere presente anche questo pensiero come chiave interpretativa del testo finale. Infatti, se i greci sono arrivati ad ammettere l'esistenza delle pene purgatorie, non lo hanno certamente inteso in senso puramente espiatorio delle pene, bensì in quello di purificazione e di liberazione progressiva in preparazione alla gloria finale[147], il che è in sintonia con una crescita nella carità. Effettivamente

[147] Y. Congar ritiene che lo sviluppo in occidente, accentuato dalla scolastica, dell'aspetto penale e soddisfattorio dello stato in cui si trovano le anime prima del giudizio è quanto più separa la concezione dei latini da quella dei greci, la quale: «consiste, se non nell'ignorare, per lo meno nell'aver scarsamente sviluppato il punto di vista della soddisfazione penale e nella loro completa ignoranza e nel ripudio, da parte loro, della distinzione introdotta da Pietro Lombardo, tra "*reatus poenae*" *e* "*reatus culpae*"; per dirla in breve, sta nel fatto che essi sono rimasti estranei a uno sviluppo, a vero dire un po' unilaterale, che si è verificato da noi con la scolastica dei primordi (la *Frünhscholastik* degli storici tedeschi) e poi anche con la scolastica propriamente detta.
È dunque logico che a Firenze il Turrecremata abbia cercato di ingrandire l'area di concordanza partendo dal fatto, riconosciuto e praticato sia dagli uni che dagli altri, dei suffragi della Chiesa che viene in aiuto dei

i defunti dovrebbero aver necessità proprio di una crescita nell'amore, come preparazione alla comunione profonda con l'Amore. Non è forse questa una virtù che spesso fa difetto anche a persone di sicura fede, incapaci a volte ad amare concretamente il prossimo (i nemici, i poveri, gli emarginati, i parenti scomodi, …) nelle tortuose vicende della vita? Pensiamo, come caso estremo, ai convertiti in punto di morte in seguito ad una vita dissoluta e senza meriti: non avrebbero proprio essi bisogno di crescere nella carità per poter accedere alla visione beatifica?

L'altra questione che impedisce di avanzare in questa direzione è la radicata convinzione secondo cui la crescita nella carità avviene attraverso il merito, e viceversa[148], ma con la morte è conclusa la possibilità di meritare. Niente da eccepire al riguardo, nonostante vi siano stati anche teologi i quali hanno sostenuto che, trattandosi di una virtù infusa, Dio accorda misericordiosamente tale crescita anche in assenza di meriti, per la semplice presenza di una buona disposizione [149] . Tuttavia, secondo noi l'elemento da prendere in seria considerazione è principalmente quello del merito comunitario, che si esprime principalmente nelle varie forme di intercessione per i defunti: non può questo portare ad una loro crescita nell'amore?

Va anzitutto considerato che la tradizione scolastica, nel concepire la dottrina secondo cui chi muore in stato di grazia ha la carità e viene quindi premiato con il cielo, secondo i suoi meriti, si muoveva all'interno di un quadro prevalentemente sacramentale. Questo accentuava la mediazione della Chiesa nel perdono dei peccati e nell'accompagnamento verso la vita eterna, dando

---

defunti. In secondo luogo osservo che, se i testi che si citano in appoggio, parlano di sofferenze purificatrici, non parlano però mai in modo esplicito di soddisfazione penale. Il tradurre, come si fa, le loro espressioni in termini di "espiazione purificatrice", mi pare che costituisca una alterazione non corrispondente esattamente al loro pensiero. Tutti quei testi parlano di "purificazione" non di soddisfazione penale, e nemmeno di pene espiatrici. È meglio perciò non voler distorcere la loro prospettiva e prenderli semplicemente così come sono. Orbene, la loro genuina prospettiva non è quella di pena, ma quella di purificazione e di liberazione progressiva» (Y. CONGAR, *Il purgatorio*, 241-243).

[148] Tommaso, ad esempio, in una questione sull'ordine della carità, esamina dettagliatamente i vari tipi di amore, verso Dio, se stessi, i famig liari, gli amici, i nemici, ecc. chiedendosi di volta in volta quale sia il grado meritorio di tale tipo di carità; cf. *STh*, II-II, q. 26.

[149] Opinione sostenuta dal gesuita Leonardo Lessio (Lessius; 1554-1623) e poi da Domenico Palmieri (1829-1909); cf. R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'altra vita*, 146.

grande importanza all'estrema unzione, quale sacramento concepito come avente effetti decisivi su tutti e tre gli elementi sottoposti alla purificazione del purgatorio[150]. Se ha quindi sostenuto la dottrina del «tesoro dei meriti dei santi», principalmente in riferimento alla teologia delle indulgenze, ne ha dato però saldamente le «chiavi» alla Chiesa, accentuando molto il suo potere di abbreviare le sofferenze delle anime purganti[151]; in tal modo ha in un certo senso un po' istituzionalizzato il discorso sui meriti comunitari, arrogandosi quasi la prerogativa di controllare il sistema della comunione dei meriti[152]. Ciononostante, la tradizione teologica cattolica non ha mai abbandonato il principio secondo cui è grazie ai meriti di Cristo (da cui il valore preminente delle messe per i defunti) e a quelli della comunione dei santi che si aiutano le anime del purgatorio[153]. *LG* 49, ad esempio, afferma chiaramente la presentazione dei «meriti acquistati in terra mediante Gesù Cristo, unico mediatore tra Dio e gli uomini» da parte dei beati a beneficio della Chiesa, subito dopo aver precisato che questa comprende anche coloro che «compiuta questa vita, si purificano ancora». Quindi, visto lo stretto legame tra carità e merito, non si capisce perché nel quadro della purificazione e della crescita che si effettua nello stato di purgatorio non si debba includere anche un progresso nella carità. Questo non sarebbe dovuto al merito personale ma a quello della Chiesa, rivelando così ancor più chiaramente il carattere comunitario della salvezza, poiché verrebbe maggiormente evidenziato che la salvezza e la santità a cui uno perviene sono anche frutto dell'aiuto dei fratelli (famiglia, amici, figure carismatiche, coloro che hanno pregato, …) sia in terra che in cielo[154].

---

[150] Cf. *STh*, *Suppl*., q. 3, a. 1, ad 2.

[151] Cf. R. COLLINS, *Keepers of the Keys of Heaven. A History of the Papacy*, Basic Books, New York - London, 2009.

[152] Cf. Y. CONGAR, *Il purgatorio*, 231.

[153] Cf. *Super Sent*., IV, d. 45 q. 2, a. 1, qc. 1, sc.: «Tutti i fedeli uniti per mezzo della carità sono membra dell'unico corpo della Chiesa. Ora un membro viene aiutato da un altro. Quindi un uomo può essere aiutato dai meriti di un altro».

[154] Y. CONGAR, *Il purgatorio*, 262, sul carattere comunitario della dottrina del purgatorio, afferma che: «La nostra dottrina del purgatorio non reca forse anch'essa una testimonianza in questo senso? Essa, infatti, pone tutta una importante parte della Chiesa in una condizione di attesa, dalla quale risulta bene che, anche al di là della morte personale, l'economia rimane ancora una economia di attesa. Ossia è ancora e sempre una economia ecclesiale, collettiva. Se il dogma del purgatorio ha un senso, è proprio un senso sociale: ossia esso implica il fatto che le anime non compiono il loro destino individualmente, da sole, ma legate a tutto il corpo del Cristo, aiutate dai suffragi dei fedeli e dei santi. Lo stato di *mezzo*, esiste fin che dura l'economia presente, ossia fino alla parusia e al giudizio».

L'obiezione più seria a questa ipotesi viene però proprio dalla logica dei gradi di beatitudine: se la purificazione dopo la morte porta ad un aumento di carità e non solo al perdono delle colpe, allora perché Dio non permette che questa prosegua fino al raggiungimento del massimo grado di amore per tutti, così che ognuno possa poi godere del massimo grado di visione? Come al tempo delle discussioni tra latini e greci a Ferrara, sembrerebbe che vi sia contraddizione tra purificazione in vista della gloria e gradi di gloria. A questo punto, sebbene non sia opportuno avventurarsi troppo lontano con le speculazioni, è possibile supporre che comunque la crescita purgatoriale di ciascuno nella carità sia in qualche modo proporzionale alla situazione finale a cui parvenire, diversa per ogni persona. In tal senso, Caterina da Genova nel suo *Trattato sul purgatorio*[155] usa delle espressioni che sembrano confermare l'idea di una purificazione legata non solo alla pena da scontare ma anche al grado di carità proprio di ognuno:

> Anzi, proprio quell'amore che si trova ritardato è quello che costituisce la loro pena, e tanto essa è maggiore, quanto è grande la perfezione dell'amore di cui Dio le ha fatte capaci[156].

Il riferimento alla «perfezione dell'amore» di ciascuno rimanda ovviamente sia alla grazia divina che a quanto «meritato» in vita. Con questa espressione non intendiamo però restringere il merito alle condizioni determinate dallo stato di grazia e dalla carità, intesa come rapporto di amicizia con Dio[157] ma, in senso più generale, indicare ogni azione che l'uomo compie, volta a raggiungere un certo bene comune e compiuta con retta coscienza e intenzione[158]. Tante buone opere che secondo gli schemi tradizionali non ottengono un aumento della carità in terra, perché compiute in stato di peccato, o compiute in stato di grazia ma in seguito

---

[155] CATERINA DA GENOVA, *Vita mirabile. Dialogo. Trattato sul purgatorio*, a cura di F. Lovison, Città Nuova, Roma 2004, 247-261.

[156] *Ivi*, 256. La stessa idea, di una purificazione in vista di una perfezione che si realizza per gradi diversi, si trova espressa anche in *Ivi*, 255: «Nello stesso modo agisce il fuoco divino con l'anima. Dio la tiene tanto al fuoco [dell'amore] da consumarle ogni imperfezione e portarla alla perfezione di ventiquattro carati (ognuno però nel suo grado)».

[157] Cf. *STH*, I-II, q. 114.

[158] Abbiamo visto in precedenza che anche Tommaso aveva ammesso che esiste un merito *de congruo* che non soddisfa alle condizioni per meritare in senso pieno, ma che Dio premia ugualmente; cf. *Super Sent*., IV, d. 15, q. 1, a. 3, qc. 4, co: «Ma poiché si addice alla bontà divina che dovunque essa trova una disposizione vi aggiunga la perfezione, così si dice che con merito *de congruo* uno merita qualche bene con le opere fatte fuori della carità».

rese vane da uno stato di peccato finale, potrebbero non portare frutto in vita ma essere la base di crescita nalla purificazione oltre la morte, secondo i criteri biblici della ricompensa, dove ogni gesto d'amore ha il suo premio.

Senza cadere nella tentazione di voler spiegare nei dettagli il *come* le cose potrebbero verificarsi nell'oltre, ci possiamo accontentare di cogliere una direzione in cui armonizzare in modo coerente i vari dati a disposizione, pur sapendo di muoversi sul fragile terreno delle ipotesi, in cui pretendere di fare troppa luce comporta rischiare di rimanere accecati[159]. Tale direzione ci pare ancora quella della dinamica continuità-compimento, che abbiamo evidenziato come caratterizzante il rapporto tra vita terrena e vita eterna. Se è vero, come ci sembra, che una azione purificatrice oltre la morte non possa ridursi ad una funzione puramente espiatoria dei peccati commessi, allora essa dovrebbe portare alla crescita di ogni persona in vista del suo compimento, affinché ciascuna possa raggiungere la sua pienezza e maturità, secondo il progetto originale di Dio per lei, ma anche secondo la specificità da lei costruita con la propria storia e le scelte compiute. È ipotizzabile un perfezionamento della capacità di amare e delle altre virtù che sia un compimento di ciò che si è iniziato in vita, in particolare di quel desiderio di amore che, in vari modi, si è provato ma non si è riusciti a far maturare in un frutto duraturo. In tale processo di purificazione-crescita le differenze tra gli uni e gli altri, quelle ricevute dalla mano di Dio come creature e quelle sviluppate in terra con la propria libertà e i propri meriti, continuerebbero a giocare un ruolo importante, sebbene il risultato finale sarebbe molto più compiuto e perfetto della sua impronta terrena, poiché opera della mano di Dio che porta a compimento ciò che l'uomo da solo non può mai realizzare.

[159] Y. CONGAR, *Il purgatorio*, 259, dice: «Si direbbe che c'è una volontà di Dio nell'oscurità che circonda questo punto, come anche, in generale, tutte le cose dell'aldilà».

4.8 Valore parenetico e pastorale del discorso sulla ricompensa

Dopo tutto il percorso compiuto, volto a studiare il tema dei gradi di beatitudine e dei suoi risvolti nell'escatologia, ci resta da chiederci se un tale discorso, al di là della sua solidità dottrinale, abbia ancora senso ai nostri giorni; se sia cioè pastoralmente opportuno, o se invece sia preferibile lasciarlo riposare in disparte, assieme a tante altre sofisticate distinzioni del passato, che non interessano più e risultano anzi un po' scomode. Si tratta di una verità utile, da ricordare ai fedeli per offrire uno stimolo in più nella ricerca della santità, o non piuttosto dannosa, che, evocando «discriminazioni» anche in cielo, perderebbe di vista il senso comunitario della salvezza, promuovendo una morale individualista e interessata al profitto personale anche in cielo? Una domanda cruciale, il cui esito potrebbe risultare imbarazzante, se dovesse evidenziare l'inutilità pastorale di un tale lavoro.

Nel corso della ricerca abbiamo incontrato vari autori che hanno sottolineato il valore morale-parenetico delle promesse scritturistiche e delle ricompense future a loro associate, in quanto queste sono di stimolo per compiere opere buone, che testimoniano la fede in modo coerente, avendo come effetto di consolare e di esortare alla santità, superando il rischio della tiepidezza per la vita presente. Ciò è stato riconosciuto anche in ambito protestante, là dove l'insistenza sulle ricompense per le opere crea un certo disagio, perché accusata di distogliere lo sguardo dalla gratuità della giustificazione per sola fede. In tale contesto alcuni hanno pure evidenziato che i gradi di beatitudine sono un valido stimolo per eccellere nella ricerca delle virtù, poiché un'abbondanza di gioia e di gloria coronerà la generosità dell'impegno umano, così che chi avrà fatto fruttare pienamente i suoi talenti riceverà in compenso una maggiore partecipazione alle responsabilità del Regno (sottolineato soprattutto dagli evangelicali). Inoltre in campo cattolico e ortodosso il tema della corona di gloria riservata ai vergini ha sempre fatto parte di un discorso sull'eccellenza della vita consacrata e un invito a considerare il valore escatologico dei consigli evangelici.

In contrasto con tale prospettiva, nel recente processo di rinnovamento dell'escatologia, ne sono stati criticati i toni troppo individualisti, in cui il punto di

vista della propria salvezza e della ricompensa personale prende il sopravvento su quello comunitario e il destino del singolo è sconnesso da quello del mondo. Inoltre, è stata denunciata una visione della vita cristiana di stampo prevalentemente morale, che legge gli *eschata* nel quadro della retribuzione etica, in cui gli individui sono condannati o ricompensati secondo le proprie azioni[160].

Di fronte a tali critiche, bisogna chiarire che una dimensione morale, correttamente intesa, è imprescindibile da qualsiasi discorso sull'escatologia. Anzi, è proprio dalla capacità degli enunciati sul futuro di essere positivamente provocatori nel presente che se ne riconosce la rilevanza profetica. Nel rapporto dell'uomo con il suo futuro viene infatti chiamato in causa l'esercizio della sua libertà[161]. All'opposto sta invece l'apocalittica, la quale non invita gli uomini ad impegnarsi nel mondo, poiché ciò non ha influenza in un futuro che è totalmente nelle mani di Dio[162].

La questione che sembra rimanere più provocatoria non riguarda però la dimensione etica degli enunciati escatologici, quanto il suo carattere individualistico e interessato che, facendo leva su ricompense, corone di gloria e gradi di beatitudine, sembra orientare il singolo a interessarsi unicamente alla sua situazione finale, in modo egoistico. Una risposta a tale critica la troviamo in un autore anglicano inglese, Clive S. Lewis (1898-1963), il quale ha difeso l'idea secondo cui fare buone azioni in vista di ricompense, in particolare quelle del cielo, è perfettamente legittimo e in linea con lo spirito del Vangelo. In un suo sermone del 1942 su *Il peso della gloria*[163], egli parte dalla constatazione che al giorno d'oggi molti considerano l'altruismo (*unselfishness*: alla lettera il non-egoismo) come la più grande virtù, mentre in passato si pensava fosse l'amore. Con il

[160] Cf. G. COLZANI, *Escatologia e teologia della storia*, 525-526. Anche dalla critica della religione è stato mosso il rimprovero alla prassi di vita cristiana e alla sua concezione escatologica di presentare i tratti di individualismo salvifico, se non addirittura di egoismo; cf. W. BREUNING, *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, 336.

[161] Ai nostri giorni, ad esempio, si sente l'esigenza che anche la teologia prenda in considerazione la stessa possibilità di sopravvivenza dell'umanità, alle prese con il problema del perdurare delle ingiustizie tra i popoli e dell'inquinamento della terra, facendosi carico di una maggiore sensibilità ecologica; cf. *Ivi*, 108. 112.

[162] Cf. *Ivi*, 109-111.

[163] C. S. LEWIS, *The Weight of Glory*, in L.W. DORSETT (a cura), *The Essential C. S. Lewis*, Simon and Schuster, New York 1996, 361-364.

privilegiare il non-egoismo si sottolinea che l'elemento virtuoso viene visto nel rinunciare al proprio vantaggio, a favore di quello degli altri. Anche a livello filosofico, a partire dagli stoici e poi da Kant, il desiderare il proprio bene è stato considerato in modo negativo. L'autore però sostiene che il concetto cristiano di amore è diverso, perché se il NT insiste sulla rinuncia a sé, non lo fa in vista di proporre un ideale morale assoluto, ma per indicare una condizione necessaria alla sequela di Cristo, invitando in tal modo a dirigere il desiderio verso qualcosa di più grande.

Per respingere l'accusa secondo cui la promessa di ricompense fa della vita cristiana un affare commerciale, Lewis distingue vari tipi di ricompense. Esiste quella che non ha nulla a che fare con ciò che si compie per ottenerla, come nel caso di uno che sposi una donna ricca: se lo fa per ottenere in compenso le sue ricchezze, sarebbe riprovevole come un mercenario, mentre se lo fa per vero amore non ci sarebbe nessun male ad accettare le sue ricchezze, seppur non cercate. Analogamente non c'è niente di male nell'amare sinceramente Dio e contemporaneamente accogliere le ricompense che ciò comporta. Esiste però anche il caso paragonabile a un allievo che studia per imparare il greco: lo fa per il voto, per far piacere ai genitori o, nel migliore dei casi, per una indefinita utilità futura che non riesce tuttavia ancora a percepire bene o a desiderare. Progressivamente però il gusto di imparare subentra alla sensazione del noioso dovere ed egli inizia a pregustare e a desiderare la gioia della ricompensa in sé, ossia quella di conoscere il greco. Già questo desiderio è un gran passo in avanti per il ragazzo e un anticipo della gioia finale, che verrà con il completamento dell'apprendimento. Così è per la vita cristiana in relazione al cielo: coloro che già vi sono sanno che la visione di Dio non è una pura ricompensa, bensì il compimento della vita di discepoli, ma noi che siamo in via non lo percepiamo ancora; allora possiamo solo continuare a obbedire e progressivamente prenderci gusto, assaporando e desiderando sempre più la gioia della ricompensa finale[164]. Riflettendo su questo esempio, si può rilevare che sovente la prospettiva delle ricompense celesti non è così stimolante come lo è stata per Teresa d'Avila, ma

[164] Cf. *Ivi*, 361-363.

sembra piuttosto come quella dell'apprendimento del greco di quell'allievo con poca voglia di studiare e tanta attrazione per cose più piacevoli. La meta appare talmente lontana e staccata dalle preoccupazioni e dai desideri immediati della vita che va continuamente ricordata e richiamata alla nostra attenzione, almeno agli inizi, nel periodo della giovinezza, mentre diviene sempre più percepita man mano che il peso degli anni si fa sentire. Si potrebbe dire che il vero problema non sta nel fare delle cose in vista di una ricompensa, quanto piuttosto del non dimenticarci di quella ricompensa, remota e misteriosa, perché troppo presi dalle cose che facciamo e dalle piccole gioie immediate che sono loro associate. Dal punto di vista pastorale, e non puramente filosofico, ci sarebbe da verificare se la parenesi che punta al non-egoismo puro, senza alcun riferimento a promesse di beni futuri, porti qualche frutto o sia solamente un'utopia.

L'amore di sé non è dunque in competizione con quello del prossimo, ma quale dei due è prioritario? Tommaso d'Aquino non ha dubbi: l'uomo deve amare più se stesso che il prossimo. Ciò non significa però sacrificare l'interesse della comunità a quello del singolo, in quanto egli precisa che il bene comune è sempre più amabile del bene proprio, perché si trova nel rapporto del tutto con la parte[165].

Un po' diversa, ma non contrapposta, la prospettiva di Teresa di Lisieux nel suo *Atto di offerta all'amore misericordioso di Dio*:

> Dopo l'esilio della terra, spero di venire a goderti nella Patria; ma non voglio ammassare meriti per il Ciel, voglio lavorare per il tuo solo Amore, con l'unico scopo di farti piacere, di consolare il tuo Sacro Cuore e di salvare anime che ti ameranno eternamente.
>
> Alla sera di questa vita, comparirò davanti a te a mani vuote, perché non ti chiedo, Signore, di contare le mie opere. Ogni nostra giustizia è imperfetta ai tuoi occhi. Voglio dunque rivestirmi della tua propria Giustizia e ricevere dal tuo Amore il possesso eterno di Te stesso. Non voglio altro Trono, altra Corona che Te, o mio Amato[166]!

In questa preghiera la giovane carmelitana esprime chiaramente l'idea di non voler fare del bene per riceverne un merito e quindi una ricompensa, presupponendo che tale interesse renderebbe meno limpida la motivazione del suo agire, l'amore, e indicando di non rivendicare alcun diritto, ma di aspettarsi

---

[165] Cf. *STh*, II-II, q. 26., a. 4.

[166] TERESA DI Lisieux, *Offerta di me stessa come Vittima d'Olocausto all'Amore Misericordioso del Buon Dio*, in SANTA TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete*, 942-943.

tutto dall'amore gratuito di Gesù. Sembra quindi più una rinuncia al merito che al premio, non vuole infatti rifiutare il dono-ricompensa che, immeritatamente, l'aspetta in cielo, e anzi lo desidera nella sua essenza più profonda: non corone di gloria ma Dio stesso. Certo un *atto di offerta* di una suora di clausura costituisce un tipo di preghiera o, in senso lato, un «genere letterario» con una sua specificità, non applicabile immediatamente a tutti i fedeli. Resta comunque vero che la motivazione primaria che spinge un cristiano a fare del bene deve essere l'amore, di Dio e del prossimo, e non il premio, anche se quest'ultimo non va certo rifiutato, sapendo anzi che più l'amore è puro e disinteressato più la ricompensa è grande, ciò che appare come un paradosso.

È difficile che questo carattere paradossale sia colto correttamente dai fedeli, perciò non è forse preferibile eliminarlo e proporre loro solo la motivazione più elevata per le loro azioni, quella dell'amore puro, senza inquinarla con riferimenti a promesse e ricompense? Ebbene, i motivi che possono guidare l'uomo nel suo agire sono di tre tipi: la paura della punizione (tipica dello schiavo), il desiderio della ricompensa (di chi lavora per un salario) e l'amore (del figlio/a o dello sposo/a). Tutti e tre sono ben presenti nel NT ed in particolare nel Vangelo: le promesse di una retribuzione assieme ai moniti contro il pericolo della dannazione della geenna, come pure gli inviti all'amore più disinteressato. Al di là dell'interesse esegetico su quale dei tre sia maggiormente da attribuire al Gesù storico, la constatazione della loro compresenza porta a concludere che tutti sono necessari e importanti. Infatti ognuna di queste forme è confacente ad una particolare situazione spirituale dell'uomo ed è quindi appropriata a rispondere a persone, situazioni e fasi della vita diverse. Così per chi ancora è prigioniero del vizio e della dissolutezza, la paura della condanna eterna avrà probabilmente più effetto della promessa di una corona di gloria; invece, per il comune fedele, le parole di benedizione e maledizione in base alle opere di misericordia, del brano sul giudizio finale di Mt 25, potranno motivare alla generosità verso il prossimo più dell'*Atto di offerta all'amore misericordioso di Dio* di Teresa. Insomma, se a tutti si vuole proporre solo e immediatamente il massimo, senza alcuna gradualità, si

diventa incomprensibili e sconnessi dalla vita reale di tanti cristiani, che sono ancora lontani dalla perfezione, pur essendo in cammino (e chi non lo è!).

È da considerare poi che, dato il carattere metaforico di ogni enunciato escatologico, sebbene a livello teologico sia doverosa la ricerca di una rappresentazione concettuale che riesca a comporre i dati biblici e della tradizione nel modo più armonioso possibile, è chiaro che ogni formulazione sarà sempre inadeguata e insoddisfacente. Perciò, dal punto di vista pastorale, è più urgente chiedersi quale sia quella descrizione simbolica maggiormente in grado di offrirsi come riferimento comprensibile alle persone di oggi, riuscendo a infondere in loro, non tanto le conoscenze più esatte e precise riguardo all'aldilà, quanto gli atteggiamenti più evangelici sul come prepararsi ad esso.

Ovviamente, pastorale e dogmatica devono aiutarsi a vicenda in questo compito così importante, sapendo che la prima non consiste nell'applicazione pratica della seconda, ma, proponendosi di leggere la continua azione di Dio nella storia, le suggerisce preziose indicazioni nella lettura dei *segni dei tempi*[167]. In questa ottica, la parte di questa ricerca riguardante le chiese evangelicali ha evidenziato certe posizioni legate a concezioni millenariste, pre-tribolazioniste e dispensazionaliste che, per la netta divergenza di prospettive, non hanno molto da offrire da un punto di vista dogmatico alla riflessione cattolica, ma sono invece molto significative per una teologia attenta alla pastorale. Infatti, la rapida crescita numerica di tali chiese e la loro vitalità, a scapito tanto delle denominazioni protestanti tradizionali quanto del cattolicesimo, testimonia della loro attuale capacità di parlare un linguaggio comprensibile e appetibile all'uomo moderno. Il tema delle ricompense e dei gradi di beatitudine, da loro utilizzato in funzione parenetica, è in tal senso ancora più emblematico, in quanto è l'aggiornamento di un tema che per certi aspetti stride con la loro tradizione, incentrata sulla sola fede-grazia. Allora, come in passato il tema del merito ha giocato un ruolo fondamentale e positivo nella predicazione cattolica, non sarebbe forse opportuno

[167] Cf. A. STECCANELLA, *Alla scuola del Concilio per leggere i «segni dei tempi»*, EMP - FTTR, Padova 2014, 69-74.

riprenderlo, aggiornarlo e rivalutarlo, come fanno gli evangelicali, focalizzandolo sul binomio promesse-ricompense?

Queste considerazioni generali assumono ancor più rilevanza nel caso specifico delle esequie, a partire da una drammatica constatazione, che cioè una parte considerevole di fedeli ormai non frequenta più la messa domenicale (e sempre meno quelle delle grandi solennità liturgiche), ma partecipa ancora ai funerali. Questi sono diventati perciò le occasioni privilegiate, se non uniche, in cui tanti cristiani possono ascoltare la Parola di Dio ed essere raggiunti da un messaggio che li può aiutare a ravvivare alcuni elementi di quella fede che si è in loro assopita[168]. Va aggiunto poi che in situazioni di compresenza di pluralità di religioni, come accade frequentemente in Africa e in Asia, le celebrazioni funebri sono circostanze a cui partecipano anche parenti, amici e colleghi di altre fedi, i quali vengono così a conoscere elementi del cattolicesimo. Esse rivestono quindi un carattere missionario da non trascurare. È perciò opportuno non prestare attenzione unicamente al dolore dei familiari, che in ogni caso non va trascurato né strumentalizzato, ma fare della predicazione anche un momento di annuncio di Cristo e della vita eterna[169]. È quindi estremamente opportuno chiedersi quale sia il messaggio che si veicola nella celebrazione, quale immagine del rapporto tra il qui e l'oltre si evoca, quale speranza si offre, ma anche quali indicazioni per trovare la beatitudine ora e nell'aldilà. A tal proposito, riteniamo che accanto ai temi della risurrezione di Cristo e della nostra, della consolazione per la morte e della misericordia di Dio, l'idea della ricompensa differenziata per le opere e dei

---

[168] Cf. J.-C. THOMAS, *Prefazione. L'ingresso nella* vita, in P. GUÉRIN, *La celebrazione cristiana della morte. Testimonianze ed omelie*, Queriniana, Brescia 1989; tit. orig: *Célèbration des Funérailles. Témoignages et homélies*, Centurion, Paris 1988, 7-17, qui 9: «Ogni celebrazione ci permette di ribadire l'unica e fondamentale verità della fede cristiana che Cristo ci ha rivelato: "Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà" (Gv 11,25). Tuttavia ogni celebrazione dei funerali costituisce un'occasione insostituibile così da diventare talvolta punto di partenza e momento centrale della nostra predicazione.
La chiesa ha la missione specifica "*di predicare al popolo … tutte queste parole di vita*" (At 5,20). Ora, il rito dei funerali costituisce la continua ripetizione di questo stesso annuncio. Come potrebbe la chiesa sottovalutare l'importanza di questo particolare momento?».

[169] Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER IL CULTO *DIVINO, Rito* delle esequie, 1974, in L.F. CONTI - G. MONZIO COMPAGNONI (a cura), *Praenotanda dei libri liturgici*, Ancora, Milano 2009, 18 (p. 1004): «Particolare interessamento dimostrino poi per coloro che in occasione dei funerali assistono alla celebrazione liturgica delle esequie o ascoltano la proclamazione del Vangelo, siano essi acattolici o anche cattolici che mai o quasi mai partecipano all'Eucaristia, o danno l'impressione di aver perduto la fede: i sacerdoti sono ministri del Vangelo di Cristo, e lo sono per tutti».

gradi di beatitudine possa essere spesso opportuna. In passato la predicazione si soffermava volentieri sulle sofferenze del purgatorio e soprattutto dell'inferno per indurre al pentimento e alla conversione, ma oggi queste sono diventate, a torto o a ragione, improponibili alla sensibilità moderna, e sono state spesso sostituite da un messaggio che ha piuttosto il sapore di salvezza universale incondizionata. In questo mutato clima, c'è da chiedersi però se il cristiano non praticante, che partecipa solo ai funerali, sentendo sovente parlare unicamente della vita oltre la morte in termini di massima gioia e pace, senza condizioni e senza che vi siano riferimenti alla diversità tra chi ha perseverato nella virtù e chi non se ne è mai preoccupato, non sia forse rincuorato e in qualche modo incoraggiato a continuare nella sua via[170].

L'idea dei gradi di felicità certo non si pone in opposizione a questa mentalità contemporanea, perché è positiva, non centrata sul peccato ma sulla realtà del cielo, ma allo stesso tempo fa riflettere sulla responsabilità dell'uomo nel vivere autenticamente la sua fede, perché le conseguenze saranno eterne. Il discorso sul purgatorio, sulla purificazione e sulla intercessione per i defunti conserva tutta la sua validità[171], ma esso si colloca nel quadro della temporaneità e della provvisorietà, mentre quello sulle differenze di beatitudine, trasmettendo maggiormente il senso della perpetuità e della continuità tra il vissuto dell'uomo e i suoi risvolti nell'eternità, ha la capacità di integrarlo, prestandosi alla valorizzazione delle azioni buone compiute in vita ma pure richiamando il peso eterno delle omissioni.

In conclusione, la necessità pastorale di una predicazione che infonda la speranza in Dio, ma che alimenti allo stesso tempo il desiderio di rispondervi

[170] Cf. C. BISCONTIN, *Introduzione*, in R. LAURITA, *Omelie per le esequie*, EMP, Padova 2011, 5-16, qui 12: «L'omelia deve anche esprimersi sul "dove e come" sia ora la persona di cui si celebrano le esequie, annunciando la speranza cristiana. Ciò che più frequentemente si sente dire dai predicatori fa pensare che ogni persona che muore viene a trovarsi immediatamente in una situazione di tale comunione con Dio, pace e gioia, così da essere immediatamente in paradiso. L'esperienza pastorale porta a ritenere che se ciò ha un effetto consolatorio al momento, su tempi più lunghi finisce per produrre un esito non voluto, quello della sensazione di una lontananza della predicazione dalla serietà della vita reale, con le sue ombre e ambiguità, fino a sconfinare nel fiabesco».

[171] Cf. *Ivi*, 13: «Tutta una serie di atteggiamenti di accorata sollecitudine verso i cari defunti, il desiderio e la fiducia di essere loro di un qualche aiuto, soprattutto nei primissimi tempi dopo la loro morte, hanno più sapore di verità rispetto a una disinvolta negazione, o almeno trascuratezza, della verità del purgatorio».

pienamente, tenendo maggiormente lo sguardo fisso sulle realtà eterne, ci fa credere che il tema dei gradi di beatitudine si presta bene ad arricchire in tal senso la predicazione, ordinaria ed esequiale, e perciò non debba essere trascurato dalla riflessione teologica.

CONCLUSIONE

La nostra ricerca ha permesso di comprendere alcuni aspetti teologicamente e pastoralmente rilevanti della dottrina sulla partecipazione diversificata alla beatitudine eterna. Ripercorriamo qui, in modo molto sintetico e a guisa di conclusione, alcune prospettive del cammino percorso, cercando di cogliere gli elementi principali.

Innanzitutto, lo studio del modo in cui il tema è stato trattato da parte di un buon numero di autori, appartenenti a confessioni diverse e distribuiti in periodi di tempo che si estendono dagli inizi del cristianesimo fino alla modernità, ha permesso di stabilire che si tratta di un argomento che fa solidamente parte della tradizione cristiana, la quale ha interpretato in modo coerente un buon numero di indicazioni scritturistiche che conducono in tale direzione. D'altra parte sono emerse pure delle differenze nel modo di intendere la diversità dei beati, legate sia ad uno sviluppo e approfondimento della dottrina lungo i secoli, sia a certe particolarità contestuali che hanno contribuito al formarsi di concezioni parzialmente differenti nel tentativo di immaginare la vita eterna.

Abbiamo visto che l'idea di una particolare gloria riservata ad alcune categorie di fedeli, caratterizzate da una particolare santità di vita (martiri, apostoli e vergini, a cui poi si aggiunsero i dottori) si è gradualmente affermata sin dagli albori della Chiesa. Essa nacque principalmente in un contesto segnato dall'esperienza della persecuzione dei cristiani e dalla prospettiva reale del martirio a cui essi potevano andare incontro. Alla stregua dei martiri, ritenuti degni di ricevere una corona di gloria immediatamente al momento della morte, i vergini furono in seguito percepiti come meritori di una ricompensa particolare per il loro martirio bianco, attraverso la loro professione dei consigli evangelici, ad imitazione di Gesù. Si trattava di una concezione della ricompensa ultraterrena prevalentemente incentrata sull'idea di una corona di gloria che in cielo avrebbe sancito la santità di vita di particolari categorie di cristiani. Era quindi un discorso che riguardava pochi eletti, provenienti inizialmente dal popolo, nel caso del

martirio, e che nei secoli sucessivi si estese sempre più a monaci, vergini e pastori-dottori.

Già alla fine del secondo secolo però, con Clemente Alessandrino, aveva iniziato a farsi strada pure l'dea secondo la quale la diversità delle ricompense riguardava anche i semplici fedeli, in rapporto al loro impegno per una vita virtuosa e santa, pur nella loro condizione laicale. Non si avevano più in mente allora le corone di gloria particolari, ma piuttosto i gradi di gloria, di beatitudine o di ricompensa che interessavano tutti, secondo la virtù cristiana di ciascuno. Giovanni Crisostomo, Girolamo, Agostino e Gregorio Magno svilupparono ulteriormente questa linea di pensiero, che vedeva la diversità di beatitudine in cielo, secondo i meriti, come un elemento integrante della loro concezione globale della vita eterna, interessando perciò tutti i fedeli.

Questi autori però, pur avendo molti punti in comune, confrontati a problematiche diverse, diedero dei contributi relativi alla visione beatifica che segnarono due percorsi distinti, privilegiando in oriente l'idea della beatitudine quale contemplazione dell'umanità gloriosa di Cristo, con la negazione della visione della sostanza divina, e in occidente l'affermazione sempre più convinta della possibilità di vedere Dio *così come è*, nella sua essenza. Nella ricerca abbiamo concesso un certo spazio a questo tema, perché i suoi sviluppi arrivarono sino a influenzare le discussioni al concilio di Firenze.

Un'altra prospettiva che venne evidenziata, in oriente, fu quella della teologia monastica e in seguito palamitica, tendente a concepire il monaco, in particolare quello che arrivava ad avere esperienze mistiche, come colui che vivendo in uno stato di maggior perfezione rispetto ai normali fedeli, già in terra e ancor più in cielo godeva di una comunione particolare con Dio e una visione più perfetta della sua gloria e della sua luce.

Ancor diverso fu il pensiero dello Pseudo Dionigi, il quale, con la sua concezione gerarchica della realtà creata, terrestre e celeste, e della Chiesa pensò le differenze tra le creature in termini ontologici, quali gradi di perfezione gradualmente decrescente dagli esseri superiori verso quelli inferiori. Nella sua teologia la concezione dei gradi di gloria dei beati sembra essere molto influenzata

dalla sua impostazione neoplatonica, risultando alquanto dissonante dalla visione prevalentemente centrata sul merito personale che caratterizza, seppur con accentuazioni differenti, gli altri autori studiati.

Quindi già in epoca patristica, a fronte di una condivisa convinzione che una certa differenza di gloria e di ricompense caratterizzava la vita dei beati in cielo, vi furono vari modi di intendere tale diversità. Perciò è legittimo chiedersi quale di queste concezioni sia stata fatta propria dal concilio di Firenze e cosa quest'ultimo abbia portato di nuovo riguardo a una dottrina già consolidata, sia in oriente che in occidente.

Abbiamo mostrato che non è stata la volontà di ribadire la dottrina dei gradi di gloria a motivare l'affermazione del decreto *Laetentur caeli* riguardante le anime dei beati che vedono chiaramente Dio uno e trino, «ma alcune in modo più perfetto di altre». Questa aggiunta, non oggetto di disputa, in quanto voluta dai greci ma rispondente in pieno alla teologia dei latini, si presenta segnata da una certa enigmaticità. Proponendoci di far luce sulle intenzioni che hanno spinto i bizantini a insistere per l'inserzione di tale postilla, abbiamo dovuto ricercare le differenti prospettive escatologiche proprie dei padri conciliari di entrambe le parti, esaminando specialmente la teologia della costituzione *Benedictus Deus* e quella di Gregorio Palamas. Ciò ha portato a concludere che per i greci, di formazione prevalentemente palamitica, l'introduzione dei gradi di visione fu motivata dal desiderio di limitare la pretesa degli occidentali di asserire la possibilità della visione di Dio nella sua essenza, quale era già stata affermata da Benedetto XII.

Questa conclusione, basata sullo studio delle fonti disponibili, ci porta a sostenere che per una adeguata interpretazione di tale enunciato (e non solo) del concilio di Firenze sia necessaria una lettura genuinamente ecumenica del medesimo, ossia aperta a capirlo anche a partire dalla prospettiva orientale. Ciò non chiede di avallare la distinzione di Palamas tra essenza ed energie in Dio, ma di aggiornare definitivamente la formulazione della *Benedictus Deus* sulla visione dell'essenza divina con quella del decreto *Laetentur caeli* sulla visione di Dio uno e trino così com'è, esplicitando che questa non avviene mai nella pienezza di una conoscenza paragonabile a quella che Dio ha di se stesso, bensì nella modalità

umana, limitata ancorché glorificata, con intensità variabile a seconda della santità e dell'amore dei beati. Ciò potrà avere una ripercussione positiva nel dialogo con gli ortodossi, soprattutto nel contesto della loro attuale riscoperta e rivalorizzazione del palamismo.

La chiosa poi del testo finale, che fa dipendere le differenze di visione beatifica dai meriti umani, estranea alle discussioni, fu aggiunta, con tutta probabilità, in fase redazionale da mano latina, ma venne comunque accettata e firmata dalla delegazione greca; quindi mantiene la sua autenticità e validità nell'economia della formulazione conciliare. Essa porta ad escludere che il concilio abbia fatto propria la concezione dionisiana di gradi di visione intesi in modo gerarchico e ontologico, come pure quella di stampo monastico-mistico, in cui la perfezione è strettamente legata allo stato di vita ascetico. Piuttosto, il testo conciliare si pone in un'ottica di un discorso che riguarda l'uomo in quanto tale e perciò si interessa alla beatitudine di tutti, affermando in modo generico che vi saranno delle differenze nella visione di Dio e che queste saranno in relazione al merito o, in altre parole, alla santità e all'amore secondo cui si è vissuto, non facendo menzione di altre distinzioni relative allo *status* o al ministero. Senza la chiosa finale il testo in questione sarebbe semplicemente una affermazione della grande diversità che vige in cielo come in terra, attribuibile alla predestinazione divina e al permanere delle caratteristiche personali di ciascuno; ma con quella precisazione la libertà dell'uomo e la sua cooperazione alla grazia sono chiamate in causa. Così viene sancita una certa relazione di continuità tra la carità vissuta in terra e quella che permane in cielo e che trova espressione nella beatitudine, nella comunione con l'Amore. In fondo è in questa relazione di continuità, che si rifà all'intuizione paolina sulla *carità* che *non avrà mai fine*[1], che si può identificare, in un linguaggio più consono alla mentalità contemporanea, lo spirito dell'enunciato del *Laetentur caeli*.

La continuità, pur nella diversità, tra l'esperienza terrena e la vita eterna è messa in risalto da molti autori contemporanei, in un contesto in cui il ripensamento dell'escatologia in termini più biblici ha portato a dare maggior

[1] 1 Cor 13,8.

rilievo alla dimensione definitiva dell'uomo, caratterizzata dalla risurrezione del corpo, rispetto a quella intermedia dell'anima separata. Così si è accentuata la tendenza a pensare la vita ultraterrena in termini più conformi all'esperienza umana e meno a quella angelica dei puri spiriti. In tal senso, si ritiene che le caratteristiche positive e peculiari, le quali fanno di ogni persona un soggetto unico e irrepetibile, specificandone l'identità, non verranno annullate e livellate ma, purificate e perfezionate, saranno segno della dimensione umana della vita eterna e quindi della sua grande varietà, in cui l'uomo continuerà ad essere se stesso, con la sua peculiarità. Ciò non sarà però vissuto nella conflittualità e nelle contrapposizioni che spesso minano le relazioni terrene, bensì nella ricchezza della diversità che si compone nell'armonia dell'unità. Sarà un approdo a quella vita a immagine della Trinità per cui l'uomo è stato creato. In tal modo, la diversità storica particolare e personale di ciascuno acquista un'importanza nuova e un valore perenne, andando a modificare quell'idea di staticità che inevitabilmente scaturiva dalla tradizionale concezione della vita eterna come visione beatifica riservata alle anime.

In tale quadro concettuale, l'idea della diversità tra i beati come espressione della peculiarità personale e storica di ciascuno si integra bene con la dottrina delle differenze nella partecipazione in Dio e nella visione beatifica. D'altra parte, però, quest'ultima apporta il suo contributo specifico nel sottolineare che non saranno tali differenze storiche e personali a influire sulla beatitudine futura quanto la santità vissuta. Così, nello spirito delle beatitudini, saranno i poveri in spirito e ereditare il Regno, i puri di cuore a vedere Dio, i perseguitati a causa del Signore a ricevere una grande ricompensa, gli umili e gli ultimi a essere i primi. Sarà quindi la misura della conformazione a Cristo, operata dallo Spirito e liberamente accolta dall'uomo nel suo cammino terreno, che costituirà l'elemento maggiormente caratterizzante della peculiarità di ciascuno.

Resta comunque da superare quel senso di disagio che l'uomo moderno, abituato ai principi della democrazia e dell'uguaglianza, può provare di fronte all'idea che anche in cielo vi siano delle differenze tra gli uomini e soprattutto dei «gradi» di beatitudine. Occorre inoltre dare una risposta a quella domanda

continuamente rilanciata da vari autori: «ma saremo tutti ugualmente felici, anche se diversi?».

Abbiamo visto che secondo l'insegnamento di Tommaso, i gradi di visione dipendono, attraverso la mediazione del *lumen gloriae*, dal merito, e in ultima analisi questo è proporzionale alla carità *in via*. Quindi vede più chiaramente Dio e, di conseguenza, gode di una maggiore beatitudine chi più ha amato e più è cresciuto nella virtù della carità. D'altra parte, però, secondo la felice intuizione di Schmaus, che abbiamo riportato, chi più è arrivato in alto nella perfezione della carità più «deve» amare (ovviamente, non per soddisfare a un dovere bensì perché spinto dalla carità). L'amore infatti è un dono ma è anche impegnativo: si riceve ma va continuamente donato. Perciò, chi ha raggiunto un grado elevato di carità vive continuamente, anche nella vita eterna, un dono di sé agli altri che lo assorbe in modo maggiore rispetto a colui che è meno cresciuto nell'amore. Di conseguenza, se anche chi ama di meno fosse spinto alla stessa profusione di amore di chi ama di più, ciò significherebbe per lui una angosciosa sofferenza. Ad esempio, io in cielo non sarò certo capace di amare quanto ama la Vergine Maria, ma se ciò mi fosse richiesto, tale richiesta non sarebbe per me fonte di beatitudine, bensì di frustrazione. Quindi, per rispondere alla domanda, ci sembra che si possa seguire Tommaso nel dire che oggettivamente ci saranno in cielo delle differenze riguardanti la visione di Dio e la felicità che ne consegue, ma soggettivamente tutti saranno pienamente felici, perché potranno essere amati e amare in pienezza, sebbene nella misura di cui sono capaci, ciascuno secondo la propria personalità e la propria volontà[2]. A ben vedere, se qualcuno ama più di altri, il suo amore si riversa pure da qualche parte, ossia va verso chi ama di meno, colmando in tal modo ciò che manca al fratello. Ne risulta così che tutti sono nella carità e nella beatitudine, ma alcuni maggiormente donando l'amore e altri maggiormente ricevendolo.

[2] Tommaso dice che tutti saranno «pienamente» felici, in quanto totalmente soddisfatti a loro misura, ma non per questo «ugualmente» felici, perché ci saranno dei gradi di beatitudine; cf. *Super Sent*., IV, d. 49, q. 1, a. 4, qc. 2, ad 2: «Però la beatitudine di ciascuno è l'ultima in quanto l'appetito di chi la possiede è totalmente saziato da essa, sebbene non sia l'ultima in quanto esistente nell'ultimo grado della perfezione».

La parte di ricerca dedicata alla teologia protestante, e in particolare evangelicale, ha messo in risalto l'attualità dell'idea della ricompensa differenziata secondo le opere, mostrandone la sua valenza parenetica. Ha altresì evidenziato che essa è un aspetto dell'escatologia ricco di potenzialità ecumeniche e pastorali e che non va quindi trascurato, poiché rappresenta un promettente punto di incontro con la dottrina cattolica e quella ortodossa. Paradossalmente, è dai cristiani evangelicali che ci viene lo stimolo a riprendere pastoralmente il tema della ricompensa per le opere, come un aggiornamento di quello del merito. Essi lo hanno rivalorizzato e ne hanno fatto uno stimolo importante per il cammino di santità proposto ai fedeli, attraverso l'invito a compiere ogni azione pensando alle sue conseguenze eterne e a costruire fin d'ora il proprio futuro nel Regno. In fondo, si tratta di un modo moderno per riaccendere un po' di quella tensione escatologica che animava le prime comunità cristiane, tutte protese nell'attesa della *parusia*. Anche il fondamentalismo biblico, che caratterizza la riflessione evangelicale, se da una parte provoca disappunto, per il suo insufficiente riconoscimento del carattere metaforico del discorso scritturistico sull'aldilà, dall'altra, paradossalmente mette in risalto la perenne attualità delle immagini bibliche riguardanti la vita eterna e la loro capacità di animare in modo sempre nuovo la riflessione teologica, spirituale e pastorale.

Riteniamo che pur riconoscendo la necessità di una legittima sobrietà nella «descrizione» delle cose ultime, ci sono aspetti della rivelazione più espliciti di altri che vanno quindi privilegiati. Questo è il caso del tema delle ricompense in cielo per l'amore praticato, a cui Gesù stesso fa vari riferimenti. In passato molte controversie teologiche si sono interessate al modo della visione beatifica, contrapponendo la teoria intellettualista a quella volontarista, o al quando si giunga alla piena beatitudine, se dopo la morte o alla *parusia*. Tali questioni però, al di là del loro valore teologico, non sono così importanti e significative per i fedeli come quelle che hanno una implicazione morale ed esistenziale, ossia che rispondono alla domanda del come vivere in terra per essere pienamente nella gioia della comunione con Dio in cielo. Certo è da riconoscere che, in una società secolarizzata, anche questa questione a molti sembra non interessare più, ma per

coloro che invece ancora cercano di vivere autenticamente la loro fede rimane una domanda importante.

Il metodo che abbiamo seguito si è proposto di essere «ecumenico» (in senso largo, cioè estendibile anche al periodo in cui le differenze tra oriente e occidente non comportavano la divisione delle rispettive chiese), perché ha cercato di metterci in ascolto delle tradizioni teologiche diverse dalla nostra, credendo che le differenti letture del dato biblico mostrano, per un verso, la parzialità di ogni interpretazione, ma, per l'altro, si arricchiscono reciprocamente. Esse portano alla luce le molteplici sfaccettature di una realtà trascendente, che sfugge alla pretesa di una comprensione totale e definitiva. Senza tale atteggiamento ecumenico, l'idea delle ricompense differenziate in cielo sarebbe semplicemente una dottrina professata sia in oriente che in occidente, dai cattolici come dai protestanti, che è stata inserita nel decreto promulgato dal concilio di Firenze, per soddisfare alle richieste dei bizantini. Solo chiedendosi che significato davano i greci a tale richiesta è stato possibile far emergere il senso più apofatico e autentico di quella precisazione, che altrimenti veniva letta meramente secondo gli schemi della teologia latina. Analogamente, solamente prestando attenzione alle istanze protestanti siamo arrivati a proporre di riformulare la dottrina in questione, sostituendo l'aspetto della ricompensa per le opere a quello del merito. Così dal confronto con la prospettiva evangelicale ci è venuto lo stimolo pastorale a rivalorizzare questo tema, che in ambito cattolico è stato recentemente trascurato. Riteniamo quindi che lo sviluppo della ricerca in senso diacronico, attraverso le varie epoche, e sincronico, secondo le diverse confessioni ecclesiali, abbia portato ad una comprensione più ampia di una dottrina che, riguardando l'oltre, si lascia unicamente intravvedere nel chiaroscuro, senza mai rivelare i suoi colori definitivi. Tutte le immagini, raccolte dai vari autori considerati, più che contrapporsi reciprocamente si uniscono le une accanto alle altre, come le numerose facce di un prezioso diamante che, lungi dall'offuscarne la bellezza, la rendono manifesta e splendente in tutte le direzioni.

Bibliografia

Fonti patristiche:

AGOSTINO, *Commento al Vangelo di Giovanni. In Iohannis Evangelium tractatus. Testo latino dell'ed. Maurina*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2010.

_____ *Discorsi. Testo latino dell'ed. Maurina e delle ed. postmaurine*, voll. 5 e 6, Città Nuova, Roma 1986 e 1989.

_____ *La città di Dio*, trad. e note di D. Gentili, Città Nuova, Roma 1997.

_____ *La Genesi alla lettera. Testo latino dell'ed. Maurina confrontato con il CSEL,* trad. e note di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1989.

_____ *Grazia e libertà. La grazia e il libero arbitrio, La correzione e la grazia, La predestinazione dei santi, Il dono della perseveranza. Testo latino dell'ed. Maurina*, intr. e note di A. Trapè, Città Nuova, Roma 1987.

_____ *La verginità consacrata*, a cura di A. Trapè, Città Nuova, Roma 1982.

_____ *Le lettere*. *Testo latino dall'ed. Maurina confrontato con il CSEL,* voll. 2 e 3, t r a d . e note di L. Carrozzi, Città Nuova, Roma 1971 e 1974.

AMBROGIO, *De bono mortis*, (*CSEL*, vol. 32).

CLEMENTE DI ALESSANDRIA, *Gli stromati. Note di vera filosofia*, intr. di M. Rizzi, tr. e note di G. Pini, Paoline, Milano 2006.

CIPRIANO, *Le lettere*, a cura di N. Marinangeli, Paoline, Ventimiglia 1979.

_____ PAOLINO DI NOLA - URANIO, *Poesia e teologia della morte*, a cura di M. Ruggiero, Città Nuova, Roma 1994.

DIONIGI AEROPAGITA, *Tutte le opere*, intr. di G. Reale, tr. di P. Scazzoso, Bompiano, Milano 2009.

EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI, *Adversus Jovinianum*, libri duo, ed. J.P. Migne (PL 23), Paris 1845.

GIOVANNI CRISOSTOMO, *Omelie per Eutropio*, a cura di F.C. Bizzarro - R. Romano, M. D'Auria ed., Napoli 1987.

_____ *A Teodoro*, a cura di D. Ciarlo, Città Nuova, Roma 2004.

_____ *On the Incomprehensible nature of God*, a cura di P.W. Harkins, Catholic University of America Press, Washington (D.C.) 1982.

_____ *Commento alle lettere di S. Paolo ai Corinti. Lettera prima. Omelie* XXIII - XLIV, Cantagalli, Siena 1962.

_____ - GREGORIO DI NISSA, *La verginità*, a cura di S. Lilla, Città Nuova, Roma 1976.

GREGORIO MAGNO, *Commento morale a Giobbe*, vol. 1, a cura di P. Siniscalco, Città Nuova,

Roma 1992.

_____ *Dialoghi* (I-IV), intr. di B. Calati, Città Nuova, Roma 2000.

_____ *Omelie su Ezechiele/2. Libro secondo*, a cura di V. Recchia, Città Nuova, Roma 1993.

IGNAZIO DI ANTIOCHIA, *Lettere*, in E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI (a cura), *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, vol. I, Mondadori (Fondazione Valla), Milano 2010, 277-425.

_____ *Ora comincio a essere discepolo. Le lettere*, a cura di S. Chialà, Qiqajon, Monastero di Bose 2004.

Il Pastore di Erma, testo originale a fronte (versione palatina), a cura di A. Vezzoni, Le Lettere, Firenze 1994.

JOHN CHRYSOSTOM, *The Homilies on First and Second Corinthians (Extended Annotated Edition)*, tr. di J. Medley - H.K. Cornish, Jazzybee Verlag, Altenmünster 2012.

METODIO D'OLIMPO, *La verginità*, a cura di N. Antoniono, Città Nuova, Roma 2000.

ORIGENE, *Commento a Matteo*, serie 2, a cura di G. Bendinelli, Città Nuova, Roma 2006.

_____ *Omelie sui Numeri*, a cura di M.I. Danieli, Città Nuova, Roma 1988.

POLICARPO DI SMIRNE, *Lettera ai Filippesi. Martirio*, a cura di C. Burini, EDB, Bologna 1998.

PSEUDO-MACARIO, *Spirito e fuoco*. Omelie spirituali (Collezione II), a cura di L. Cremaschi, Qiqajon, Monastero di Bose 1995.

SANCTI CYPRIANI, *Ad Qvirinvm. Ad Fortvnatvm*, a cura di R. Weber, (*CSEL*, vol. III/1), Brepols, Turnhout 1972.

SANCTI EUSEBII HIERONYMI STRIDONENSIS PRESBYTERI, *Adversus Jovinianum Libri duo*, ed. J.P. Migne (PL 23), Paris 1845.

TIMOTEO E GERMANO DI COSTANTINOPOLI, *Gli scritti*, a cura di F. Carcione, Città Nuova, Roma 1993.

Vita copta di S. Pacomio, a cura di J. Gribomont, Scritti Monastici Abbazia di Praglia, Bresseo di Teolo 2010.

Fonti storiche:

ALBERTO MAGNO, *Tenebra luminosissima. Commento alla teologia mistica di Dionigi l'Areopagita*, tr. e note di G. Allegro e G. Russino, Officina di studi medievali, Palermo 2007.

ANDREAS (CHRISOBERGES) RHODIENSIS, *Andreae Rhodiensis, O.P., inedita ad Bessarionem epistula (De divina essentia et operatione),* a cura di E. Candal, «Orientalia Christiana Periodica» 4 (1938), 329-371.

BEDA IL VENERABILE, *De tabernaculo et vasis eius ac Vestibus Sacerdotum*, (PL 91).

BELLARMINO R., *Dichiarazione più copiosa della dottrina cristiana*, P. Aureli, Roma 1841.

_____ *I quattro novissimi*, Cantagalli, Siena 1951.
_____ *Opera omnia*, vol. 4, J. Giuliano, Neapoli 1858.
_____ *Scritti spirituali (1615-1620)*, I/*Elevarsi interiormente a Dio. Il paradiso*, a cura di P. Giustiniani, Morcelliana, Brescia 1997.
*Biblia latina cum glossa ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/*81, vol 1, Brepols, Turnhout 1992.
BURTON E. (a cura), *The Works of George Bull, D.D. Lord Bishop of St. David's*, 2 voll., Clarendon, Oxford 1827 e 1846; (online: play.google.com/books/reader?id=wZ4rAAAAYAAJ&printsec=frontcover&output=reader&hl=it&pg=GBS.PR2, 27 novembre 2015).
CAMERON J., *Praelectionum in selectiora quaedam Novi Testamenti loca, Salmurii habitarum*, Cl. Girard & Dan. Lerpinière, Saumur 1628; (online: Post Reformation Digital Library: www.prdl.org/author_view.php?a_id=189, 23 febbraio 2016).
CAROZZI C., *Eschatologie et au-delà. Recherches sur l'«Apocalypse» de Paul*, Publications de l'Université de Provence, Aix-en-Provence 1994.
Catéchisme détaillé de l'église catholique orthodoxe d'orient. Examiné et approuvé par le saint Synode de Russie, et publié à l'usage des écoles et de tous les chrétiens orthodoxes, traduit du Russe, F. Klincksieck, Paris 1851 (online: archive.org/details/CatechismeDetailleEgliseCatholiqueOrthodoxeOrient).
CATERINA DA GENOVA, *Vita mirabile. Dialogo. Trattato sul purgatorio*, a cura di F. Lovison, Città Nuova, Roma 2004.
Concilium Florentinum. Documenta et scriptores, a cura di G. Hoffman - M. Candal, PIOS:
_____ *Andreas de Santacroce, advocatus consistorialis, Acta Latina Concilii Florentini*, vol. VI, a cura di G. Hofmann, Roma 1955.
_____ *De purgatorio disputationes in Concilio Florentino habitae*, vol. VIII - fasc. II, a cura di L. Petit - G. Hofmann, Roma 1969.
_____ *Epistolae Pontificiae ad Concilium Florentinum spectantes*, vol. I, 3, a cura di G. Hofmann, Roma 1940.
_____ IOANNES DE TORQUEMADA, *Apparatus super decretum Florentinum Unionis Graecorum*, series B, vol. II, fasc. I, a cura di E. Candal, Roma 1942.
_____ *Les «mémoires» du grand ecclésiarque de l'èglise de Constantinople Sylvestre Syropoulus sur le concile de Florence (1438-1439)*, vol. IX, a cura di V. Laurent, Roma 1971.
_____ *Marci Eugenici metropolitae Ephesi. Opera anti-unionistica*, vol. X, fasc. II, a cura di L. Petit, Roma 1977.
_____ *Orationes Georgii Scholarii in Concilio Florentino habitae*. Ad fidem manuscriptorum edidit, addita versione latina, series B, vol. VIII, fasc. I, a cura di J.

Gill, Roma 1964.

_____ *Quae supersunt Actorum Graecorum Concilii Florentini*. Ad fidem manuscriptorum edidit, additis versione latina, inroductione et indicibus, series B, vol. V, fasc. I-II, a cura di J. Gill, Roma 1953.

DENIFLE H. - CHATELAIN A., *Chartularium Universitatis parisiensis. Sub auspiciis Consilii generalis facultatum parisiensium ex diversis bibliothecis tabulariisque collegit et cum authenticis chartis contulit*, ex tipis fratrum Delalain, Parisiis 1889.

Dosithei Confessio, sive decreta XVIII. Synodi Hierosolymitanæ, IN SCHAFF P., *Creeds of Christendom, with a History and Critical notes*, II/*The History of Creeds*, Harper & Brothers, New York 1877, 401-444 (online: www.ccel.org/ccel/schaff/creeds2.vi.ii.html, 15 aprile 2016).

EDWARDS J., *Christian Charity or the Duty of Charity to the Poor, Explained and Enforced*, (online: www.biblebb.com/files/edwards/charity.htm, 28 febbraio 2016).

_____ *Sermons and Discourses, 1734-1738*, Ed. M. X. Lesser, (online vol. 19: edwards.yale.edu/archive?path=aHR0cDovL2Vkd2FyZHMueWFsZS5lZHUvY2dpLWJpbi9uZXdwaGlsby9nZXRvYmplY3QucGw/Yy4xODo5LndqZW8= 4 marzo 2016).

_____ *Sinners in the Hands of an Angry God*. A Sermon Preached at Enfield, 1741 (onl.: digitalcommons.unl.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1053&context=etas, 4 marzo 2016).

ERASMO - LUTERO, *Libero arbitrio. Servo arbitrio (passi scelti)*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, Claudiana, Torino 2004[3].

GARDINER H.N. (a cura), *Selected Sermons of Jonathan Edwards*, Indo-European Publishing, Los Angeles 2012.

GIOVANNI CALVINO, *Istituzione della religione cristiana*, a cura di G. Tourn, 2 voll., UTET, Torino 2009[2].

GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*, intr., tr. e note a cura di T. Stancati, EDI, Napoli 2012.

GREGORIO PALAMAS, *Che cos'è l'ortodossia. Capitoli, scritti ascetici, lettere, omelie*, a cura di E. Perrella, Bompiani, Milano 2006.

HOFMANN G., *Formulae praeviae ad definitionem concilii Florentini de Novissimis*, «Gregorianum» 18 (1937), 337-360.

La Confession orthodoxe de Pierre Moghila métropolite de Kiev (1633-1646) approuvée par les Patriarches grecs du XVIIe siècle. *Texte latin inédit publié avec introduction et notes critiques*, a cura di A. Malvy - M. Viller, PIOS - Beauchesne, Roma - Paris 1927.

LAURENT V. - DARROUZES J., *Dossier grec de l'union de Lyon (1273-1277)*, Institut Français d'Étude Byzantines, Paris 1976.

MACAIRE I[ER], *Théologie Dogmatique Orthodoxe. Traduite par un russe*, vol. II, Joël

Cherbuliez, Genève, 1860.
MARGHERITA PORETE, *Lo specchio delle anime semplici*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994.
MARTIN LUTERO, *Il servo arbitrio (1525)*, a cura di F. De Michelis Pintacuda, tr. e note di M. Sbrozi, Claudiana, Torino 1993.
_____ *Scritti religiosi*, a cura di V. Vinay, Laterza, Bari 1958.
_____ *Sermon for Pentecost Monday; John 3:16-21* (1522), in *The Precious and Sacred Writings of Martin Luther Based on the Kaiser Chronological* (vol. 12), Forgotten Books, London 2013.
_____ *The Precious and Sacred Writings of Martin Luther Based on the Kaiser Chronological* (vol. 12), Forgotten Books, London 2013.
Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe, Böhlaus, Weimar, 1883-2000:
_____ 10. I/2 (Adventspostille 1522).
_____ 32 (*Reihenpredigten über Matthäus 5-7, 1530*).
_____ 34/1 (*Predigten* 1531).
_____ 36, (*Das 15. Kapitel der Ersten Epistel S. Pauli an die Corinther*, 1534).
MAIER A., *Zwei Prooemien Benedikts XII*, in *Archivium Historiae Pontificiae*, vol. 7, 1969, 147-158.
MELANCHTON P., *Apologia confessionis* (ex editione principe Wittembergensi a. 1531), in ID, *Opera quae supersunt omnia*, (Corpus reformatorum vol. XXVII) ed. C. Gottlieb Bretschneider, Johnson reprint - Minerva, New York - London - Frankfurt am Main 1963, 419-646.
NEWMAN J.H., *Sermon 68, N°102. On the nature of Future Promise*, in J.H. NEWMAN, *Sermons 1824-1843*, vol. V/*Sermons Preached at St Clement's, Oxford: 1824-1826 and Two Charity Sermons: 1827* (a cura di J. McGrath), Oxford University, London 2012, 299-304.
NICOLA CABASILAS, *Commento della divina liturgia*, EMP, Padova 1984.
_____ *La vita in Cristo*, a cura di U. Neri, Città Nuova, Roma 2002[4].
Opuscules de saint Thomas d'Aquin, 2. Contra errores Graecorum. Contra Graecos, Armenos, et Saracenos ad cantorem Antiochenum (de rationibus fidei). Contre les erreurs des Grecs. Contre les Grecs, les Arméniens et les Sarrasins au chantre d'Antioche, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1856 (rist. 1984).
PETIT L. (a cura), *La question du purgatoire à Ferrare (Documents relatifs au concile de Florence* vol. I), doc. I-VI, H. Odelin, Paris 1920.
_____ *Œuvres anticonciliares de Marc d'Éphèse* (Documents relatifs au concile de Florence vol. II, doc. VII-XXIV), Thomas, Paris 1923.
SANCTI THOMAS AQUINATIS, *Opera omnia iussa edita Leonis XIII,* vol. 40 A, pp. 109-151: *Liber de fide trinitatis ex diversis auctoritatibus sanctrorum grecorum confectus contra grecos*, Roma 1968.

_____ Opera omnia iussa edita Leonis XIII, vol. 40 B*IDe rationibus fidei ad cantorem Antiochenum*, Roma 1968.

SAWYER T.J., *Endless Punishment; its Origin and Grounds Examined; with Other Discourses*, C. L. Stickney, New York 1845; (online: babel.hathitrust.org/cgi/pt?id=hvd.ah5fca;view=1up;seq=7, 25 febbraio 2016).

_____ *Letter to the Rev. Stephen Remington. Pastor of the Methodist Episcopal Church in Willet-street, New York. N$_o$.* XVII, in P. Price (a cura), The *Universalist Union*, vol. 4, Universalist Union Press, New York 1839, 283-285.

_____ - WESCOTT I., *Discussion on the Doctrine of Eternal Salvation: Do the Holy Scriptures Teach the doctrine of Endless Misery?*, Bunce & Brother Publishers, New York 1854.

SCHOLARIOS G., *Oeuvres complètes*, a cura di L. Petit e altri, Maison de la Bonne Presse, Paris 1928-1936.

TERESA D'AVILA, *Opere complete*, a cura di L. Borriello - G. Della Croce, Paoline, Milano 1998.

TERESA DI GESÙ BAMBINO E DEL VOLTO SANTO, *Opere complete. Scritti e ultime parole*, Libreria Ed. Vaticana, Roma 1997; tit. orig: *Euvres complètes. Textes et dernières paroles*, Cerf-EDB, 1992.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo e testo integrale di Pietro Lombardo*, voll. 8 e 10, a cura della redaz. ESD, ESD, Bologna 1999 e 2002.

_____ *Il male. Questioni 7-16*, traduz. di R. Coggi, ESD, Bologna 2003.

_____ *La somma contro i Gentili*, a cura di T.S. Centi, voll. 2 e 3, ESD, Bologna 2001.

_____ *La somma teologica,* a cura della redaz. ESD, voll. 1 e 2, ESD, Bologna 1996.

_____ *Opuscoli spirituali. Commenti al Credo, al Padre nostro, all'Ave Maria e ai dieci Comandamenti. In appendice l'Ufficio e la Messa del «Corpus Domini» e le preghiere di San Tommaso*, a cura di P. Lippini, ESD, Bologna 1999.

_____ *Sulla verità*, a cura di F. Fiorentino, Bompiani, Milano 2005.

WESLEY J., *Explanatory notes upon the New Testament*, vol. 2, T. Cordeux, London 1813.

_____ *The Works of the Rev. John Wesley*, vol. 7, J & J. Harper, New York 1826.

Documenti:

BENEDETTO XII, *Benedictus Deus* (1336): DS 1000.

Catechismo della Chiesa cattolica, Libreria ed. vaticana, Città del Vaticano 1999.

Catechismo Tridentino (catechismo ad uso dei parroci pubblicato dal papa S. Pio V per decreto del concilio di Trento), a cura di T.S. Centi, Cantagalli, Siena 1961.

CDF, *L'annuncio dei novissimi oggi. Lettera su alcune questioni concernenti l'Escatologia della Sacra Congregazione per la dottrina della fede*, comm. di A. Rudoni, Paoline, Genova 1979, 7-19.

CONFERENZA EPISCOPALE TEDESCA, *Vita nella fede*, 2/*Catechismo cattolico degli adulti*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1997.

CONTI L.F. - MONZIO COMPAGNONI G. (a cura), *Praenotanda dei libri liturgici*, Ancora, Milano 2009.

PAPA PAOLO VI, *Il Credo del popolo di Dio*, 30 giugno 1968. (online: w2.vatican.va/content/paul-vi/it/motu_proprio/documents/hf_p-vi_motu-proprio_19680630_credo.html).

PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DELL'UNITÀ DEI CRISTIANI, *Dichiarazione congiunta sulla dottrina della giustificazione tra la Chiesa Cattolica e la Federazione Luterana Mondiale, 31 ottobre 1999,* Paoline, Milano 1999.

Studi in area patristica e storica

BAERT E., *La vision béatifique du nouveau Testament aux Pères Cappadociens,* Imprimerie Saint Paul, Fribourg 1960.

BECK H.G., *Il millennio bizantino*, Salerno ed., Roma 1981; tit. orig: *Das Byzantinische Jahrtausend*, München 1978.

_____ E ALTRI, *Tra Medioevo e Rinascimento. Avignone - Conciliarismo - Tentativi di riforma (XIV-XVI secolo)*, (*Storia della Chiesa* dir. da H. Jedin, vol. V/2), Jaka-Book, Milano 1993[2].

BELLINI E., *Saggio introduttivo*, in Dionigi AEROPAGITA, *Tutte le opere*, intr. di G. Reale, tr. di P. Scazzoso, Bompiano, Milano 2009, 33-73.

BERROUARD M.-F., *Introduction aux homélies de saint Augustin sur l'Évangile de saint Jean*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 2004.

BIRIUKOV D., *Hierarchies of Beings in the Patristic Thought. Maximus the Confessor, John of Damascus, and the Palamites*, in B. LOURIÉ - N. SELEZNYOV (a cura), *Scrinium. Journal of Patrology, Critical Hagiography and Ecclesiastical History*, vol. 10, Gorgias Press, Piscataway (New Jersey) 2014, 275-298.

BISCONTIN C., *Introduzione*, in R. LAURITA, *Omelie per le esequie*, EMP, Padova 2011, 5-16.

BLANCHET M.-H., *Georges-Gennadios Scholarios et la question de l'addition au Symbole*, in A. RIGO - P. ERMILOV (a cura), *Byzantine Theologians. The Systematization of their own Doctrine and their Perception of Foreign Doctrines*, Università degli Studi di Roma, Roma 2009, 181-192.

_____ - GABRIEL F., *Dynamiques de la communion. La chrétienté entre schisme et*

unions, in BLANCHET M-H. - GABRIEL F. (a cura), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre orient et occident (XIII-XVIII* siècle), AACHCB, Paris 2013, 1-10.

_____ (a cura), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre orient et occident (XIII-XVIII* siècle), AACHCB, Paris 2013.

BLANKENHORN B., *The Mystery of Union with God. Dionysian Mysticism in Albert the Great and Thomas Aquinas*, CUA Press, Washington (D.C) 2015.

BOUYER L., *La spiritualità bizantina e ortodossa*, EDB, Bologna 1968; tit. orig: *La Spiritualité du Moyen Age (appendice) e la spiritualité orthodoxe & la spiritualité protestante et anglicane (prima parte),* Montaigne, Aubier 1965.

BRÄNDLE R., *Giovanni Crisostomo: vescovo, riformatore, martire*, ed. it. a cura di O. Pasquato, Borla, Roma 2007; tit. orig: *Johannes Chrysostomus: Bischof, Reformer, Märtyrer*, W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart - Berlin - Köln 1999.

BREMMER N.J., *The Rise and Fall of the Afterlife. The 1995 Read-Tuckwell Lectures at the University of Bristol*, Routledge, London and New York 2002.

_____ - I. CZACHESZ (a cura), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Peeters, Leuven 2007.

_____ *The Apocalypse of* Peter, Peeters, Leuven 2003.

BROOKS HOLIFIELD E., *Edwards as Theologian*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge companion to Jonathan Edwards*, 144-161.

_____ *The Body and Society. Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988.

CALATI B., *Introduzione*, in GREGORIO MAGNO, *Dialoghi* (I-IV), intr. di B. Calati, Città Nuova, Roma 2000.

CAMERON M., *Augustine and Scripture*, in M. VESSEY (a cura), *A companion to Augustine*, Wiley- Blackwell, Chichester 2012, 200-214.

CAMPONE M.C., La mistica comunione. Le omelie dello pseudo Macario, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 2002.

CANDAL E., *Bessarion Nicaenus in Concilio Florentino*, «Orientalia Christiana Periodica» 6 (1940), 417-466.

_____ *Processus discussionis de Novissimis in Concilio Florentino*, «Orientalia Christiana Periodica» 19 (1953), 303-340.

_____ (a cura), *Tractatus Ioannis Lei O. P. «De visione beata»*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1963.

CASEY R.P., *The Apocalypse of Paul*, «Journal of Theological Studies» 34 (1933), 1-32.

CATTANEO E. E ALTRI, *Patres ecclesíae. Una introduzione alla teologia dei padri della Chiesa*, Il Pozzo di Giacobbe, Trapani 2008.

CHAILLOT C. (a cura), *L'église orthodoxe en Europe Orientale au XX^e siècle*, Cerf, Paris 2009.

CICCARESE M.P., *La nascita del purgatorio*, «Annali di storia dell'esegesi» 17 (1/2000), 133-150.

_____ *Le più antiche rappresentazioni del purgatorio, dalla «Passio Perpetuae» alla fine del IX sec.*, in B. LUISELLI - M. SIMONETTI (a cura), *Romanobarbarica 7. Contributi allo studio dei rapporti culturali tra mondo latino e mondo barbarico*, Herder, Roma 1982-1983, 33-76.

_____ (a cura), *Visioni dell'aldilà in occidente. Fonti modelli testi*, Nardini, Firenze 1987.

CLARK E.A., *The Place of Jerome's Commentary on Ephesians in the Origenist Controversy. The Apokatastasis and Ascetic Ideals*, «Vigiliae Christianae» 41 (1987), 154-171.

CLARK F., *The Pseudo-Gregorian Dialogues*, 2 voll., E. J. Brill, Leiden 1987.

_____ *The "Gregorian" Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism*, E. J. Brill, Leiden - Boston 2003.

CONFORTI J.A., *Jonathan Edwards, Religious Tradition, & American Culture*, University of North Carolina Press, Chapel Hill - London 1995.

CONGAR Y., *La «Réception» comme réalité ecclésiologique*, «Revue des Sciences philosophiques et théologiques» 56 (1972), 369-403.

_____ *Il purgatorio*, in *Il mistero della* morte, a cura di un gruppo di specialisti, Paoline, Alba 1958; tit. orig. *Le mystère de la mort et sa célébration*, Cerf, Paris 1949, 224-272.

CONGOURDEAU M.-H., *I problemi morali della chiesa bizantina*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, Borla - Città Nuova, Roma 1997, 470-488.

_____ *Il problema dell'unione greco-latina*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, Borla - Città Nuova, Roma 1997, 767-785.

_____ *La chiesa bizantina dal 1274 al 1453*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, Borla - Città Nuova, Roma 1997, 133-199.

_____ *La santificazione nella chiesa bizantina*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, Borla - Città Nuova, Roma 1997, 515-532.

_____ *Les Byzantins face aux catastrophes naturelles sous les Paléologues*, «Revue des Etudes Byzantines» 67 (2009), 151-163.

_____ *Nicolas Cabasilas et le Palamisme*, in A. RIGO (a cura), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, 191-210.

_____ *Note sur les Dominicains de Constantinople au début du 14e siècle*, «Revue

des Etudes Byzantines» 45 (1987), 175-181.

CONSTAS N., *Mark Eugenikos*, in C.G. CONTICELLO - V. CONTICELLO (a cura), *La théologie byzantine* et *sa tradition*, vol. 2 (XIIIe-XIXe s.), Brepols, Turnhout 2002.

CREMASCOLI G., *Escatologia*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2008, 133-136.

_____ *Novissima hominis nei Dialogi di Gregorio Magno*, Pàtron, Bologna 1979.

DAGENS C., *Introduzione*, in *GREGORIO MAGNO, Commento morale a Giobbe*, vol. 1, a cura di P. Siniscalco, Città Nuova, Roma 1992, 7-61.

_____ *La fin des temps et l'Église selon S. Grégoire le grand*, «Recherches de Sciences Religieuses» 58 (1970), 273-288.

DALEY B.E., *The Hope of the Early Church. A Handbook of Patristic Eschatology*, Hendrickson Publishers, Peabody (Massachusetts) 2003[2].

DARROUZES J., *Les mémoires de Constantin Stilbès contro les Latins*, «Revue des Études Byzantines» 21 (1963), 50-100.

DELACROIX-BESNIER C., *Les Dominicains et la chrétienté grecque aux XIV[e] et XV[e] siècles*, Ecole Française de Rome, Rome 1997.

DELARUELLE E. - LABANDE R. - OURILIAC P., *La Chiesa al tempo del grande scisma e della crisi conciliare (1378-1449)*, in *Storia della Chiesa. Dalle origini ai nostri giorni*, vol. XIV/2, S.A.I.E., Torino 1971.

DEVLIN D., *Feminine Lay Piety in the High Middle Ages. The Beguines*, in J.A. NICHOLS - L.T. SHANK (a cura), *Medieval Religious Women*, vol.1, Cistercian Publications Inc., Kalamazo (Michigan) 1984, 183-196.

DIEHL C., *Storia dell'impero bizantino*, Typis Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 1977; tit. orig: *Histoire del l'empire byzantin*, A. et J. Picard, Paris 1924.

DJURIĆ I., *Il crepuscolo di Bisanzio. I tempi di Giovanni VIII Paleologo (1392-1448)*, Donzelli, Roma 1995.

DONDAINE A., *«Contra Graecos». Premiers écrits polémiques des Dominicains d'Orient*, «Archivium fratrorum Predicatorum» XXI (1951), 320-446.

DUDDEN F.H., *The life and time of St. Ambrose*, vol. 2, Clarendon, Oxford 1935.

DUVAL Y.-M., *L'affaire Jovinien. D'une crise de la société romaine à une crise de la pensée chrétienne à la fin du IV et au début du V siècle*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2003.

DYKMANS M., *Les sermons de Jean XXII sur la Vision béatifique* (Miscellanea Historiae Pontificiae, 34), Pontificia Università Gregoriana, Roma 1973.

_____*Pour et contre Jean XXII en 1333. Deux traités avignonnais sur la Vision béatifique*, Biblioteca Apostolica Vaticana, Città del Vaticano 1975.

EDDY R., *The Life of Thomas J. Sawyer, S.T.D., LL.D. and of Caroline M. Sawyer*,

Universalist Publishing House, Boston - Chicago 1900; (online: www.forgottenbooks.com/books/The_Life_of_Thomas_Sawyer_1000561875, 25 febbraio 2016).

FRYDE E., *The Early Palaeologan Renaissance (1261 - c. 1360)*, Brill - Leiden, Boston - Köln 2000.

GEANAKOPLOS D.J., *Constantinople and the West. Essays on the Late Byzantine (Palaeologan) and Italian Renaissances and the Byzantine and Roman Churches*, University of Wisconsin Press, Madison (Wisconsin) 1989.

_____ *L'imperatore Michele Paleologo e l'Occidente. 1258 – 1282. Studio Sulle relazioni tra Bisanzio e il mondo latino*, Accademia nazionale di Scienze, Lettere e Arti, Palermo 1985.

GILL J., *Byzantium and the Papacy 1198-1400*, Rutgers University Press, New Brunswick (New Jersey) 1979.

_____ *Il Concilio di Firenze*, Sansoni, Firenze 1967*;* tit. orig: *The Council of Florence*, University Press, Cambridge 1961.

_____ *Personalities of the Council of Florence and Other Essays*, Basil Blackwell, Oxford 1964.

_____ *The Sincerity of Bessarion the Unionist*, «Journal of Theological Studies» XXVI (1975), 377-392.

_____ *Was Bessarion a Conciliarist or a Unionist before the Council of Florence?* In Collectanea Byzantina (Orientalia Christiana analecta 204), PIOS, Roma 1977, 201-216.

GILSON E., *Introduction à l'étude de saint Augustin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1949.

GIRARD J.-M., *La mort chez saint Augustin. Grandes lignes de l'évolution de sa pensée, telle qu'elle apparait dans ses traités*, Éd. universitaires Fribourg Suisse, Fribourg 1992.

GREGGS T., *Apokatastasis. Particularist Universalism in Origen (c.185-c.254)*, in G. MACDONALD (a cura), *«All Shall Be Well». Explorations in Universal Salvation and Christian Theology, from Origen to Moltmann*, Cascade Books, Eugene (Oregon) 2011, 29-46.

GRILLMEIER A., *Konzil und Rezeption. Methodische Bemerkingen zu einem Thema derökumenischen Diskussion*, «Theologie und Philosophie» 45 (1970), 321-352.

GRUNDMANN H., *Movimenti religiosi nel Medioevo*, Il Mulino, Bologna 1970.

GUILLAND R., *Essai sur Nicéphore Grégoras. L'homme et l'œuvre*, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris 1926.

_____ *Le Synodikon de l'Orthodoxie. Éd. et commentaire*, «Travaux et Mémoires» 2 (1967), 1-316.

GURA P.F., *Jonathan Edwards. America's Evangelical*, Hill and Wang, New York 2006.

HALECKI O., *From Florence to Brest (1439-1569)*, Sacrum Poloniae Millennium, Roma 1958.

HALLEUX A. DE, *Bessarion et le palamisme au concile de Florence*, «Irénikon» 62 (3/1989), 307-332.

_____ *Problèmes de méthode dans les discussions sur l'eschatologie au Concile de Ferrare et Florence*, in G. Alberigo (a cura) *Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989*, (BETL 97), University Press, Leuven 1991.

HEMEYER J.C., *Religion in America*, Routledge Taylor & Francis, London - New York 2015[6].

HERO A.C. (a cura), *Letters of Gregory Akindynos*, Dumbarton Oaks, Washington (D.C.) 1983.

HILHORST A., *The Apocalypse of Paul: Previous Hisory and Afterlife*, in J.N. BREMMER - I. CZACHESZ (a cura), *The Visio Pauli and the Gnostic Apocalypse of Paul*, Peeters, Leuven 2007, 1-22.

HUNTER D.G., *Augustine and the Body*, in M. VESSEY (a cura), *A companion to Augustine*, Wiley-Blackwell, Chichester 2012, 353-364.

_____ *Resistance to the virginal ideal in late fourth-century Rome. The case of Jovinian*, «Theological Studies» 48 (1987), 45-64.

HUSSEY J.M., *The Orthodox Church in the Byzantine empire*, Clarendon, Oxford 1986.

IRIBARREN I., *Consensus et dissidence à la cour papale d'Avignon. Le cas de la controverse sur la vision béatifique*, «Revue des Sciences Religieuses» 82 (1/2008), 107-126.

JUDIC B., *Fortuna della figura di Gregorio Magno*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2008, 145-149.

JUGIE M., *Il Purgatorio e i mezzi per evitarlo*, Paoline, Alba 1960; tit. orig: *Le Purgatoire et les moyens de l'éviter*, P. Lethielleux, Paris 1940.

_____ *La Confession orthodoxe de Pierre Moghila. À propos d'une publication récente*, «Échos d'Orient» 28/156 (1929), 414-430.

_____ *La doctrine des fins dernières dans l'Église gréco-russe (suite)*, «Échos d'Orient» 17/104 (1914), 5-22; 17/106 (1915), 209-228; 17/108 (1915), 402-421.

_____ *La question du purgatoire au concile di Ferrare-Florence*, «Échos d'Orient» 20 (1921), 269-282.

_____ *Le schisme byzantin. Aperçu historique et doctrinal*, P. Lethielleux, Paris 1941.

KAPPELI T., *Le procès contre Thomas Waleys O. P. Étude et documents*, Institutum Historicum FF. Praedicatorum, Roma 1936.

KAPPES C.W., *A Provisional Definition of Byzantine Theology Contra «Pillars of Orthodoxy»?, «*Nicolaus» 40 (2013), 187-202.

KAWERAU P., *Il cristianesimo d'oriente*, Jaca Book, Milano 1981; tit. orig: *Das Christentum*

des Ostens (Die religionen der Menschheit), Verlag w. Kohlhammer, Stuttgart 1972.

KELLY J. N.D., *Early Christian Doctrines*, Harper & Row, New York 1978[4].

_____ *Jerome. His Life, Writings, and Controversies*, Duckworth, London 1975.

KIECKHEFER R., *Repression of Heresy in Medieval Germany*, Liverpool University Press, Liverpool 1979.

KOLBABA T.M., *The Byzantine Lists. Errors of the Latins*, University of Illinois Press, Champaign 2000.

KRIKORIAN M.K., *La réception des conciles*, «Istina» 4 (1973), 387-402.

KUHLMANN J., *Die Taten des einfachen Gottes. Eine römisch-katholische Stellungnahme zum Palamismus*, Augustinus-Verlag, Würzburg 1968.

KUZDALE A., rec. a *The "Gregorian" Dialogues and the Origins of Benedictine Monasticism* di Francis Clark, «Speculum» 79 (3/2004), 748-750.

LAIOU A., *Introduction*, in ID (a cura), *Urbs Capta. The fourth Crusade and its Consequences. La IV Croisade et ses conséquences*, Lethielleux, Paris 2005, 11-14.

LAMBERT M., *Medieval Heresy. Popular Movements from the Gregorian Reform to the Reformation*, Blackwell, Oxford - Cambridge (Massachusetts) 1992[2].

LEGET C., *Living with God. Thomas Aquinas on the Relation Between Life on Earth and «life» After Death*, Thomas Instituut Utrecht - Peeters, Leuven 1997.

LE GOFF J., *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris 1981.

LERNER R.E., *The Heresy of the Free Spirit in the Middle Ages*, University of Notre Dame Press, London 1972.

MCCLAIN J.P., *The Doctrine of Heaven in the Writings of Saint Gregory the Great*, CUA Press, Washington (D.C.) 1956.

MCDONNEL E.W., *The Beguines and Beghards in Medieval Culture. With Special Emphasis on the Belgian Scene,* Octagon Books, New York 1969[2].

MCGINN B., *Visioni*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2008, 370-372.

MACHA J., *Ecclesiastical Unification. A Theoretical Framework Together with Case Studies from the History of Latin-Byzantine Relations*, PIOS, Roma 1974.

MALONEY G.A., *Introduction*, in PSEUDO MACARIUS, *Fifty spiritual homelies and the great letter*, a cura di G.A. Maloney, Paulist Press, New York - Mahwah 1992.

MENS A., *Beghine, begardi, beghinaggi*, in G. PELLICCIA - G. ROCCA (a cura), *Dizionario degli istituti di perfezione*, vol. 1, Paoline, Roma 1974, 1165-1180.

MOREIRA I., *Heaven's Purge. Purgatory in Late Antiquity*, Oxford University Press, Oxford - New York 2010.

MORINI E., *L'union vue par les «antiunionistes». L'orthodoxie ecclésiologique et*

l'incohérence de l'orthodoxie de Lyon à Florence, in M-H. BLANCHET - F. GABRIEL (a cura), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre orient et occident (XIII- XVIII* siècle), AACHCB, Paris 2013, 13-39.

NADAL CAÑELLAS J., *La résistance d'Akindynos à Grégoire Palamas. Enquête historique, avec traduction et commentaire de quatre traités édités récemment*, 2 voll., Peeters, Leuven 2006.

NELSON R., *The Life of Dr. George Bull, Late Lord Bishop of St. David's. With the History of Those Controversies in which He was Engaged and an Abstract of Those Fundamental Doctrines which He Maintained and Defended in the Latin Tongue*, R. Smith, London 1714[2]; (online: play.google.com/books/reader?id=GuZCAQAAMAAJ&printsec=frontcover&output=rea der&hl=it&pg=GBS.PR1, 27 febbraio 2016).

NICOL D. M., *The End of the Byzantine Empire*, Edward Arnold Ltd, London 1979.

NUNNARI S., *Prefazione*, in GIULIANO DI TOLEDO, *Prognosticum futuri saeculi. Il preannuncio del mondo che verrà*, intr., tr. e note a cura di T. Stancati, EDI, Napoli 2012.

OMBRES R., *Latins and Greeks in Debate over Purgatory, 1230-1439*, «The Journal of Ecclesiastical History» 35 (1/1984), 1-14.

PAPADEMETRIOU T., *Render unto the Sultan. Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford University Press, New York 2015.

PHIDAS V., «*Herméneutique et patristique au concile de Florence*», in *Christian Unity. The Council of Ferrara*-Florence 1438/39-1989, a cura di G. Alberigo, (BETL 97), University Press, Leuven 1991.

PROCH U., *L'unione al secondo concilio di Lione e al concilio di Ferrara - Firenze - Roma*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia dei concili ecumenici*, Queriniana, Brescia 1993[2], 285-319.

REALE G., *Il Corpus Dionysiacum e i grandi problemi che suscita per la sua interpretazione*, in Dionigi AEROPAGITA, *Tutte le opere*, intr. di G. Reale, tr. di P. Scazzoso, Bompiano, Milano 2009, 9-29.

RIGO A., *Il Monte Athos e la controversia palamitica dal concilio del 1351 al Tomo Sinodale del 1368*, in A. RIGO (a cura), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo bizantino*, Leo S. Olschki, Firenze 2003, 1-177.

_____ *La refutazione di Bessarione delle Antepigraphai di Gregorio Palamas*, in M. CORTESI - C. LEONARDI (a cura), *Tradizioni patristiche nell'umanesimo*, Atti del Convegno Istituto Nazionale di Studi sul Rinascimento (Biblioteca Medicea Laurenziana, Firenze, 6-8 febbraio 1997), SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2000, 283-294.

RUINI C., *La trascendenza della grazia nella teologia di san Tommaso d'Aquino*,

Università Gregoriana Ed., Roma 1971.

RUSSEL J.B. (a cura), *Religious Dissent in the Middle Ages*, John Wiley & Sons, Inc., New York - London - Sydney - Toronto 1971.

SARTORI A., *La visione beatifica . La dottrina e la controversia nella storia*, Marietti, Torino - Roma 1926.

SCHULTZE B., *Problemi di teologia presso gli ortodossi*, Institutum Orientalium Studiorum, Roma 1942.

SESBOÜÉ B. - WOLINSKI J. (a cura), *Il Dio della salvezza. I - VIII secolo. Dio, la Trinità, il Cristo, l'economia della salvezza*, Piemme, Casale Monferrato 1996; tit. orig: *Histoire des dogmes,* I/*Le Dieu du salut*, Desclée, Tournai 1994.

SETTON K.M., *The Papacy and the Levant (1204-1571)*, vol. II, The American Philosophical Society, Philadelphia 1978.

SHARIPOVA L., *Orthodox Reform in the Polish-Lithuanian Commonwealth*, in H. LOUTHAN - G. MURDOCK (a cura), A Companion to the Reformation in Central Europe, Brill, Leiden 2015, 223- 254.

SIMONELLI C., *La resurrezione nel «De Trinitate» di Agostino. Presenza, formulazione, funzione*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2001.

SINISCALCO P., *Moralia in Iob*, in G. CREMASCOLI - A. DEGL'INNOCENTI (a cura), *Enciclopedia gregoriana. La vita, l'opera e la fortuna di Gregorio Magno*, SISMEL - Ed. del Galluzzo, Firenze 2008, 236-240.

STAVROU M., *Les tentatives gréco-latines de rapprochement ecclésial au XIII siècle*, in M-H. BLANCHET - F. GABRIEL (a cura), *Réduire le schisme? Ecclésiologies et politiques de l'union entre orient et occident (xiii-xviii* siècle), AACHCB, Paris 2013, 41-56.

STORMON E.J., *Bessarion before the Council of Florence. A Survey of his Early Writings (1423- 437)*, in E. JEFFREYS - M. JEFFREYS - A. MOFFAT (a cura), *Byzantine Papers*, proceedings of the First Australian Byzantine Studies Conference (Canberra 17-19 maggio 1978), Australian National University, Camberra 1981, 128-156.

TABARRONI A., «*Visio beatifica» e «Regnum Christi» nell'escatologia di Giovanni XXII*, in G. RUGGERI (a cura), *La cattura della fine. Variazioni dell'escatologia in regime di cristianità*, Marietti, Genova 1992, 123-149.

THOMAS J.-C., *Prefazione. L'ingresso nella* vita, in P. GUÉRIN, La celebrazione cristiana della morte. Testimonianze ed omelie, Queriniana, Brescia 1989; tit. orig: *Célèbration des Funérailles. Témoignages et homélies*, Centurion, Paris 1988, 7-17.

TRAPÈ A., *S. Agostino. Introduzione alla dottrina della grazia*, II/ *Grazia e libertà*, Città Nuova, Roma 1990.

TROTTMANN C., *Deux interprétations contradictoires de Saint Bernard : les sermons de Jean XXII sur la vision béatifique et les traités du cardinal Jacques Fournier*, «Mélanges de l'Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes» 105, N°

1 (1993), 327-379.

_____ *La Vision béatifique. Des disputes scolastiques à sa définition par Benoît XII*, École française de Rome, Roma 1995.

_____ *Guiral Ot. La vision de Dieu aux multiples formes. Quodlibet tenu à Paris en décembre 1333.* Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2001.

_____ *Théologie monastique et théologie scolastique dans le traité inédit «De statu animarum sanctorum ante generale iudicium» du cardinal Jacques Fournier (futur pape Benoît XII)*, «Documenti e Studi sulla Tradizione Filosofica Medievale» 3 (2/1992), 633-651.

TSIRPANLIS C.N., *Mark Eugenicus and the Council of Florence. A Historical Re-Evaluation of his Personality*, Kentron Vyzantinōn Ereunōn, Tessalonica 1974.

TURNER C.J.G., *George Gennadius Scholarius and the Council of Florence*, «Journal of Theological Studies» 18 (1967), 83–103.

VALLI F., *Gioviniano. Esame delle fonti e dei frammenti*, Università di Urbino, Urbino 1953.

VAN MIERLO J., *Béguins, béguines, béguinages*, in *Dictionnaire de spiritualité*, vol. 1, Beauchesne, Paris 1937, 1341-1352.

VERNET F., *Béghards, Béguines hétérodoxes*, in *Dictionnaire de théologie catholique*, vol. 2, Librairie Letouzey et Ané, Paris 1932, 528-535.

VILLECOURT L., *La date et l'origine des «Homélies spirituelles» attribuées à Macaire*, in *Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, Auguste Picard, Paris 1920, 250-258.

WOODFIN W.T., *Celestial Hierarchies and Earthly Hierarchies in the Art of the Byzantine Church*, in P. STEPHENSON (a cura), *The Byzantine World*, Routledge, London - New York 2010, 303-319.

ZIZIOULAS J., *Efforts toward the Union of the Churches after the Fourth Crusade*, in A. LAIOU (a cura), *Urbs Capta. The fourth Crusade and its Consequences. La IV Croisade et ses conséquences*, Lethielleux, Paris 2005, 345-354.

Studi in area biblica e sistematica:

ABASCIANO B., *I fatti della salvezza. Dottrine bibliche della grazia*, ADI-Media, Roma, 2014.

ALBERIGO G. - MAGISTRETTI F. (a cura), *Constitutionis dogmaticae Lumen gentium. Synopsis historica*, Istituto per le scienze religiose, Bologna 1975.

ALCORN R., *The Treasure Principle. Discovering the Secret of Joyful Giving*, Multnomah

Books, Colorado Springs (Colorado) 2001.

_____ *Heaven*, Tyndale House, Wheaton (Illinois) 2004.

ALFEYEV H., *Eschatology*, in M.B. CUNNINGHAM - E. THEOKRITOFF (a cura), *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, 107-120.

ALTHAUS P., *The Theology of Martin Luther*, Fortress, Philadelphia 1966, tit. orig: *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 1962.

ALTHOUSE P. - WADDELL R. (a cura), *Perspectives in Pentecostal Eschatology. World Without End*, James Clarke & Co, Cambridge 2010.

ASSOCIAZIONE TEOLOGICA ITALIANA, *L'escatologia contemporanea. Problemi e prospettive*, Atti del IV corso di aggiornam. per i docenti di teologia dogmatica (Roma, 2-5 gennaio 1994), a cura di G. Canobbio - M. Fini, EMP, Padova 1995.

ATWELL R.R., *From Augustine to Gregory the Great. An Evaluation of the Doctrine of Purgatory*, «The Journal of Ecclesiastical History» 38 (2/1987), 173-186.

AUER J. - RATZINGER J., *Escatologia, morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979.

BALMER R., *Blessed Assurance. A History of Evangelicalism in America*, Beacon Press, Boston 1999.

BALTHASAR H.U. VON, *Teodrammatica*, V/*L'ultimo atto*, Jaca Book, Milano 1986;

_____ *Gloria. Una estetica teologica*, II/*Stili ecclesiastici. Ireneo, Agostino, Dionigi, Anselmo,* Bonaventura, Jaca Book, Milano 2001[3], tit. orig: *Herrlichkeit*, II/*Fächer der Stile*, Einsiedeln 1962.

_____ *Was dürfen wir hoffen?*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1986.

_____ *Sperare per tutti*, Jaca Book, Milano 1997[2].

BARBAGLIO G., *Retribuzione*, in G. BARBAGLIO E Altri (a cura), *Teologia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1282-1291.

BARR J., *The Semantics of Biblical Languages*, Oxford University Press, London 1961.

BATTOCCHIO R., *Il concilio di Basilea e di Ferrara-Firenze*, in G. OCCHIPINTI (a cura), *Storia della teologia*, vol. 2, EDB, Roma - Bologna 1996, 315-335.

BAVINCK H., *Reformed Dogmatics*, IV/*Holy Spirit, Church, and New Creation*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2008.

BENECCHI V., *John Wesley. L'ottimismo della grazia*, Claudiana, Torino 2005.

BIFFI G., *L'al di là*, Paoline, Roma 1960.

_____ *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984.

BILLINGS T.J., *United to God Through Christ. Assessing Calvin on the Question of Deification*, «Harvard Theological Review» 98 (3/2005), 315-334.

BINNS J., *Le chiese ortodosse*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005.

BLOESCH D.G., *Last Things. Resurrection, Judgment, Glory*, InterVarsity, Downers Grove (Illinois) 2004.

BLOMBERG L.C., *Degrees of Reward in the Kingdom of Heaven?,* «Journal of the

Evangelical Theological Society» 35 (2/1992), 159-172.

BOLOGNESI P. E ALTRI (a cura), *Dizionario di teologia evangelica*, EUN, Marchirolo (Varese) 2007.

BOLOGNESI P. - DE CHIRICO L., *Il movimento evangelicale*, Queriniana, Brescia 2002.

BONIFAZI D., *Teologia della speranza e del futuro*, in A. MARRANZINI (a cura), *Correnti teologiche postconciliari*, Città Nuova, Roma 1974, 99-137.

BOVON F., Vangelo di *Luca*, voll. 1 e 2, Paideia, Brescia 2005 e 2007; tit. orig: *Das Evangelium nach Lukas*, voll. 1 e 3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1989, 1996 e 2001.

BRENA G.L., *La teologia di Pannenberg. Cristianesimo e modernità*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

BREUNING W., *Sviluppo sistematico degli enunciati escatologici*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura), *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*. *La storia della salvezza nel suo compimento* (Mysterium salutis, 11), Queriniana, Brescia 1978, 289-428.

BROWN R.E., *Giovanni. Commento al Vangelo spirituale*, Cittadella, Assisi 1979[3]; tit. orig: *The Gospel According to John*, 2 voll., Doubleday e C., New York 1966 e 1970.

BUCHANAN G.W., *New Testament Eschatology. Historical and Cultural Background*, Edwin Mellen Press, Lewiston (New York) 1993.

BULGAKOV S., *Il Paraclito*, EDB, Bologna 1971; tit. orig: *Utešiteľ*, 1936.

CAMILLERI N., *I novissimi e la comunione dei santi*, Morcelliana, Brescia 1961.

CANOBBIO G., *Destinati alla beatitudine. Breve trattato sui novissimi*, Vita e pensiero, Milano 2012.

_____ *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Morcelliana, Brescia 2009.

_____ *Introduzione e commento al cap. VII*, in S. NOCETI - R. REPOLE (a cura), C*ommentario ai documenti del Vaticano II, 2/Lumen Gentium*, EDB, Bologna 2015, 397-421.

_____ - FINI M., *Introduzione*, in G. Canobbio e M. Fini (a cura), *L'escatologia cristiana. Problemi e prospettive.* Atti del IV Corso di aggiornam. per i docenti di Teologia Dogmatica (Roma, 2-5 gennaio 1994), EMP, Padova 1994, 5 14.

CARSON D.A. E ALTRI (a cura), *Justification and Variegated Nomism*, I/ *The Complexities of Second Temple Judaism*, Mohr Siebeck - Baker Academic, Tubingen - Grand Rapids (Michigan) 2001.

CASPAR P., *Éléments pour une eschatologie du zygote*, «Revue Thomiste», (2/1992), 460-481.

CHENG J., *The Distinction between God's Essence and Energy. Gregory Palamas's Idea of Ultimate Reality and Meaning*, «Ultimate Reality and Meaning» 21 (1/1998), 91-

117.

CHENU M.-D., *La teologia del Medio Evo. La teologia nel sec. XII,* Jaca Book, Milano 1972; tit. orig: *La Théologie au douzième siècle*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 1957.

_____ *Le dernier avatar de la théologie orientale en Occident au XIII^e siècle*, in *Melanges Auguste Pelzer. Études d'histoire littéraire et doctrinale de la Scolastique médiévale offertes à mons. Auguste Pelzer à l'occasion de son 70° anniversaire*, éd. de l'Institut Supérieur de Philosophie, Louvain 1947, 159-181.

CHESNEAU C., *Le Pere Yves de Paris et son temps (1590-1678)*, II/*L'apologétique*, Nouvelles Editions Latines, Paris 1946.

CHITARIN L., *Greci e latini al concilio di Ferrara-Firenze (1438-39),* ESD, Bologna 2002.

CHRYSOSTOMOS J., *Orthodox and Roman Catholic Relations from the Fourth Crusade to the Hesychastic Controversy*, Center for Traditionalist Orthodox Studies, Etna (California) 2001.

CLUCAS L., *The Hesychast Controversy in Byzantium in the Fourteenth Century. A Consideration of the Basic Evidence*, PhD thesis, University of California 1975.

CODA P., *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003.

_____ *Il logos e il nulla. Trinità, religioni, mistica*, Città Nuova, Roma 2004[2].

CODLING J.L., *Calvin. Ethics, Eschatology, and Education*, Cambridge Scholars Publishing, Newcastle upon Tyne 2010.

COHEN W.T., *The Hermeneutics of Schism and the Question of «Sister Churches»*, in C. HOVEY - C.P. OLSEN (a cura), *The Hermeneutics of Tradition. Explorations and Examinations*, Wipf and Stock, Eugene (Oregon) 2014, 47-72.

COLLINS R., *Keepers of the Keys of Heaven. A History of the Papacy*, Basic Books, New York - London, 2009.

COLZANI G., *Escatologia e teologia della storia*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura), *La teologia del XX secolo. Un Bilancio*, II/*Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 483-560.

_____ *La vita eterna. Inferno, purgatorio, paradiso*, Mondadori, Milano 2001.

CTI, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia* (1992), in ID, *Documenti (1969-2004)*, ESD, Bologna 2006, 422-473.

_____ *la speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, Libreria Ed. Vaticana, Città del Vaticano 2007.

_____ *L'interpretazione dei dogmi* (1990), in ID, *Documenti (1969-2004)*, ESD, Bologna 2006, 380-421.

CONGAR Y.M., *Esquisse du Mystère de l'Église*, Cerf, Paris 1966[2].

COUCH M. (a cura), *Dictionary of Premillennial Theology*, Kregel, Grand Rapids (Michigan) 1996.

CRISP O.D. - SWEENEY D.A. (a cura), *After Jonathan Edwards. The Courses of the New England Theology*, Oxford University Press, New York 2012.

DAŃCZAK A., *La questione dello stato intermedio nella teologia cattolica negli anni 1962-1999*, Wydawnictwo Bernardinum, Pelplin 2008.

DE LUBAC H., *Cattolicesimo. Gli aspetti sociali del dogma*, Studium, Roma 1948; tit. orig: *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Cerf, Paris 1938.

DE MARGERIE B., *Vers une relecture du concile de Florence grâce à la reconsidération de l'Écriture et des Pères grecs et latins*, «Revue thomiste» 86 (1/1986), 31-81.

DE MARIA G., *Il laboratorio della nuova sapienza nella prima scuola domenicana. Opere e pensiero di Guerrico di Saint-Quentin*, tesi di dottorato, relatore G. D'Onofrio, Università degli Studi di Salerno, a.a. 2010-11.

DE MARTINI N., *L'indole escatologica della Chiesa peregrinante e la sua unione con la Chiesa celeste nella costituzione conciliare «Lumen gentium»*, Morcelliana, Brescia 1972.

DE RU G., *The Conception of Reward in the Teaching of Jesus*, «Novum Testamentum» 8 (1966) 202-222.

DILLOW J.C., *Final Destiny. The Future Reign of the Servant Kings*, Grace Theology Press, Kindle 2015[2].

_____ *The Reign of the Servant Kings*. *Eternal Security and the Final Significance of Man*, Schoettle, Hayesville (North Carolina) 1992.

DISLEY E.*, Degrees of Glory. Protestant Doctrine and the Concept of Rewards Hereafter*, «Journal of Theological Studies» 42 (1/1991), 77-105.

DONDAINE H.-F., *L'objet et le «medium» de la vision béatifique chez les théologiens du XIII siècle*, «Recherches de théologie ancienne et médiévale» 19 (1952), 60-130.

DUBA W., *The Beatific Vision in the «Sentences» Commentary of Gerald Odonis*, in ID - C.D. SCHABEL (a cura), *Gerald Odonis, Doctor Moralis and Franciscan Minister General. Studies in Honour of L. M. de Rijk*, Brill, Leiden - Boston 2009, 348-363.

DUFFIELD G.P. - VAN CLEAVE N.M., *Foundations of Pentecostal Theology*, L.I.F.E. Bible College, Los Angeles 1983.

DUNN J.D.G., *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999.

_____ *La nuova prospettiva su Paolo*, Paideia, Brescia 2014; tit. orig: *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

DUPONT J., *Le beatitudini*, Paoline, Roma 1972; tit. orig: *Les Béatitudes*, 2 voll. J. Gabalda et C[ie], Paris 1969.

ESKRIDGE L. - NOLL M.A. (a cura), *More Money, More Ministry. Money and Evangelicals in Recent North American History*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) 2000.

FARRUGIA E.G. (a cura), *Dizionario enciclopedico dell'oriente cristiano*, Orientalia Christiana, Roma 2000.

FEINER J. - LÖHRER M. (a cura), *Il tempo intermedio e il compimento della storia della*

salvezza. La storia della salvezza nel suo compimento (Mysterium salutis, 11), Queriniana, Brescia 1978.

FOULKES I., *Prima lettera ai* Corinzi, in A.J. LEVORATTI (a cura), *Nuovo commentario biblico. Atti degli Apostoli, lettere, Apocalisse*, Borla - Città Nuova, Roma 2006; tit. orig: *Comentario bíblico Latinoamericano. Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003, 232-300.

GADAMER H.-G., *Verità e metodo*, a cura di G. Vattimo, Bompiani, Milano 2004[14]; tit. orig: *Wahrheit und Methode*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1960.

GAINE S. F., *Did the Saviour See the Father? Christ, Salvation, and the Vision of God*, Bloomsbury Publishing, London - New York 2015.

GALOT J., *Chi è lo Spirito Santo*, «Civiltà cattolica» 127 (II/1976), 427-442.

_____ *L'Esprit saint, personne de communion*, Parole et silence, Saint-Maur 1997.

GARRIGOU-LAGRANGE R.M., *L'altra vita e la profondità dell'anima*, La Scuola, Brescia 1947; tit. orig: *L'éternelle vie et la profondeur de l'ame*, Desclée de Brouwer, Paris 1945.

_____ *La synthèse* Thomiste, Desclée de Brouwer, Paris 1946.

GEFFRÉ C., *Vita eterna*, in P. Coda (a cura), *Dizionario critico di* teologia, Borla – Città Nuova, Roma 2005; tit. orig: J.-Y. LACOSTE (a cura), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998[2], 1483-1486.

GERÉBY G., *Hidden Themes in Fourteenth-Century Byzantine and Latin Theological Debates. Monarchianism and Crypto-Dyophysitism*, in: M. HINTERBERGER -C.SCHABEL (a cura), *Greeks, Latins, and Intellectual History 1204-1500*, Leuven - Walpole, Paris - Peeters (MA) 2011, 183-211.

GNILKA J., *Il vangelo di Matteo*, 2 voll., Paideia, Brescia 1990 e 1991; tit. orig: *Das Matthäusevangelium,* 2 voll., Verlag Herder, Freiburg im Breisgau 1986 e 1988.

GOOTJES A., *L'héritage de John Cameron en France au XVII^e siècle. Les origines de la pensée de Claude Pajon (1626-1685)*, «Institut d'histoire de la Réformation - Bulletin annuel» 32 (2010-2011), 51-70.

_____ *Scotland and Saumur. The intellectual legacy of John Cameron in Seventeenth-Century France*, in A.C. DENLINGER (a cura), *Reformed Orthodoxy in Scotland. Essays on Scottish Theology 1560-1775*, Bloomsbury T&T Clark, Edinburgh 2015, 175-190.

GOULD J., *Earning, Deserving, and the Catechism's Understanding of Grace*, «Anglican Theological Review», 91 (3/2009), 373-394.

GOUNELLE A. - VOUGA F., *Dopo la morte…? I cristiani e l'aldilà*, Claudiana, Torino 1995.

GOZZELINO G., *Nell'attesa della beata speranza. Saggio di escatologia cristiana*, Elledici, Leumann 1993.

GRIFFIN E.M., *Jonathan Edwards*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1971.

GROMACKI R.G., W*itnesses, 144,000*, in M. COUCH (a cura), *Dictionary of Premillennial Theology*, 424-425.

GUELZO A., *After Edwards. Original Sin and Freedom of the Will*, in O.D. CRISP - D.A. SWEENEY (a cura), *After Jonathan Edwards*, 51-62.

HADJADJI F., *Il paradiso alla porta. Saggio su una gioia scomoda*, Lindau, Torino 2013; tit. orig: *Le paradis à la porte*, Éd. du Seuil, Paris 2011.

HALL D.D., *The New England Background*, in S.J. STEIN (a cura), The Cambridge Companion to *Jonathan Edwards*, Cambridge University Press, New York 2007, 61-79.

HAMBLIN D.A., *Unveiling the Mysteries of the Last Days. Systematic Prophecy from Genesis to Revelation*, Tate Publishing, Mustang (Oklahoma) 2010.

HAUKE M., *Progresso o immutabilità nella visione beatifica. Approccio teologico teorico*, in M. HAUKE - P. PAGANI (a cura), *Eternità e libertà*, FrancoAngeli, Milano 2008[7], 141-158.

_____ - PAGANI P. (a cura), *Eternità e libertà*, FrancoAngeli, Milano 2008[7].

HEINZ J., *Luther's doctrine of work and reward*, in *Andrews University Seminary Studies,* vol. 22, n° 1, Andrews University Press, Springs (Michigan) 1984, 45-69.

HELLIN G.F., *Concilii Vaticani II synopsis. Constitutio dogmatica de Ecclesia «Lumen Gentium»*, Libreria ed. Vaticana, Città del Vaticano 1995.

HEPPE H., *Reformed Dogmatics*, Baker, Grand Rapids 1984[2].

HODGES Z., *The Hungry Inherit. Winning the Wealth of the World to Come*, Redención Viva, Dallas 1997[3].

HOLC P., *Un ampio consenso sulla dottrina della giustificazione. Studio sul dialogo teologico cattolico-luterano*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 1999.

HOTSON H., *Paradise Postponed. Johann Heinrich Alsted and the Birth of Calvinist Millenarianism*, Kluwer Academic, Dordrecht 2000.

HUMBRECHT T.-D., *Théologie négative et noms divins chez Saint Thomas d'Aquin*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2005.

INTROVIGNE M., *Mille e non più mille. Millenarismo e nuove religioni alle soglie del duemila*, Gribaudi, Milano 1995.

JOHNSON L.T., *Il Vangelo di Luca*, Elledici, Leumann 2004; tit. orig: *The Gospel of* Luke, Liturgical Press, Collegeville (Minnesota) 1991.

JOOS A., *Escatologia orientale oggi*, in G. Canobbio - M. Fini (a cura), *L'escatologia cristiana. Problemi e prospettive.* Atti del IV Corso di aggiornam. per i docenti di Teologia Dogmatica (Roma, 2-5 gennaio 1994), EMP, Padova 1994, 161-191.

_____ *Lo Spirito Santo e l'attuazione del Regno nel cuore dell'umanità*, in *Lo Spirito Santo pegno e primizia del Regno*, Atti della 19ª sessione di formazione ecumenica organizzata dal Segretariato Attività Ecumeniche (SAE) (La Mendola, 25 luglio-2 agosto 1981), Elledici, Leumann 1982, 319-347.

JORGENSON J., *The Debate over the Patristic Texts on Purgatory at the Council of Ferrara-*

Florence, 1438, «St. Vladimir's Theological Quarterly» 30 (4/1986), 309-334.

JÜNGEL E. E ALTRI (a cura) *Religion Past and Present. Encyclopedia of Theology and Religion*, vol. III, Brill, Leiden - Boston 2010.

KAPLAN J. , *Radical Religion in America. Millenarian Movements from the Far Right to the Children of Noah*, Syracuse University Press, New York 1997.

KAPPES C.W., *A Provisional Definition of Byzantine Theology Contra «Pillars of Orthodoxy»?*, «Nicolaus» 40 (2013), 187-202.

_____ *Historical and Present Differences between Catholicism and Orthodoxy in Palamism*, in *Orthodoxy in Contrast to Rome*, CUF Symposium (Indianapolis 13 settembre 2014), 1-16.

KASPER W., *Spirito-Cristo-Chiesa*, in J. LESCRAUWAET E ALTRI (a cura), *L'esperienza dello spirito. In onore di Edward Schillebeeckx nel suo 60º genetliaco,* Queriniana, Brescia 1974, 58-81.

_____ *That They May All Be One. The Call to Unity*, Burns & Oates, London - New York 2004.

_____ E ALTRI (a cura), *Lexikon fur theologie und kirche*, vol. 1, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2006[3].

KEATHLEY III H.J., *Studies in Revelation. Christ's Victory Over the Forces of Evil*, Biblical Studies Press, www.bible.org 1999.

KEHL M., *E cosa viene dopo la fine? Sulla fine del mondo e sul compimento finale, sulla reincarnazione e sulla risurrezione*, Queriniana, Brescia 2001; tit. orig: *Und was kommt nach dem Ende? Von Weltuntergang und Vollendung, Wiedergeburt und Auferstehung*, Verlag Herder, Freiburg 1999.

KIJAS Z., *Il cielo. Luogo del desiderio di Dio*, Città nuova, Roma 2005; tit. orig: *Niebo. Dom ojca*, Wydawnictwo "M", Kraków 2002.

KOMONCHAK J.A., *L'ecclesiologia di comunione*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del Concilio Vaticano II*, IV/*La chiesa come comunione. Il terzo periodo e la terza intersessione, settembre 1964 - settembre 1965*, Il Mulino, Bologna 1999, 19-118.

KONTOUMA V., *Enfer et Paradis à Byzance*, in Proceedings of the 22nd International Congress of Byzantine Studies, vol. I, (Sofia, 22-27 Agosto 2011), Bulgarian Historical Heritage Foundation, Sofia 2011, 473-484.

KORVER B.F., *Biblical Use of Rewards as a Motivation for Christian Service*, tesi di dottorato, relatore C. Davidson, Liberty University, 2011.

KROLL W., *Facing your Final Job Review. The Judgment Seat of Christ, Salvation, and Eternal Rewards*, Crossway, Wheaton (Illinois) 2008.

KUCK D.W., *Judgement and Community Conflict. Paul's Use of Apocalyptic Judgement Language in 1 Corinthians 3:5-4:5*, E.J. Brill, Leiden - New York - København -

Köln 1992.

KÜMMEL W.G., *Promise and Fulfilment. The Eschatological Message of Jesus*, SCM Press LTD, London 1969[2].

LACUGNA C.M., *Dio per noi. La Trinità e la vita cristiana*, Queriniana, Brescia 1997; tit. orig: *God for Us. The Trinity and Christian Life*, Harper Collins, New York 1991.

LADARIA L.F., *Antropologia teologica*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2011[2].

_____ *Destino dell'uomo e fine dei tempi*, in V. GROSSI E ALTRI, *L'uomo e la sua salvezza. V - XVII secolo. Antropologia cristiana: creazione, peccato originale, giustificazione e grazia, etica, escatologia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 361-417; tit. orig: *Histoire des dogmes,* II/*L'homme et son salut*, Desclée, Paris 1995.

_____ *La Trinità, mistero di comunione*, Paoline, Milano 2004; tit. orig: *La Trinidad, misterio de communión*, 2002.

LAMBIASI F. - VITALI D., *Lo Spirito Santo mistero e presenza. Per una sintesi di pneumatologia*, EDB, Bologna 2005[2].

LE GOFF J., *La nascita del purgatorio,* Einaudi, Torino 1996; tit. orig: *La naissance du purgatoire*, Gallimard, Paris 1981.

LE GUILLOU M.-J., *Lo spirito dell'ortodossia greca e russa*, Paoline, Catania 1962; tit. orig: *L'Esprit de l'orthodoxie greque et russe*, A. Fayard, Paris 1961.

LEHMANN K. - PANNENBERG W. (a cura), *Lehrverurteilungen - kirchentrennend?* I/ *Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute*, Herder - Vandenhoeck & Ruprecht, Freiburg-Göttingen 1986.

LEVERING M., *Engaging the Doctrine of the Holy Spirit. Love and Gift in the Trinity and the Church*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2016.

LEVORATTI A.J., *Nuovo commentario* biblico*. I Vangeli*, Borla - Città Nuova, 2005; tit. orig: *Comentario bíblico latinoamericano*. *Nuevo Testamento*, Editorial Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003.

LEWALTER E., *Thomas von Aquino und die Bulle «Benedictus Deus» von 1336*, «Zeitschrift für Kirchengeschischte 54 (1935), 399-461.

LEWIS C. S., *The Weight of Glory*, in L.W. DORSETT (a cura), *The Essential C. S. Lewis*, Simon and Schuster, New York 1996, 361-364.

LINDBERG C., *Eschatology and Fanaticism in the Reformation Era. Luther and the Anabaptists*, «Concordia Theological Quarterly» 64 (4/2000), 259-278.

LINDSEY H., *The Late Great Planet Earth*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1970.

LIPPY C.H. - TRANBY E., *Religion in Contemporary America*, Routledge, New York 2013.

LOSSKY V., *A immagine e somiglianza di Dio*, EDB, Bologna 1999; tit. orig: *À l'image et à la ressemblance de Dieu*, Aubier-Montaigne, Paris 1967.

_____ *La teologia mistica della Chiesa d'Oriente. La visione di Dio*, Il mulino, Bologna 1967; tit. orig: *Essai sur la théologie mystique de l'église d'Orient*, Montaigne,

Paris 1944 ; *Vision de Dieu*, Delachaux & Niestlé, Paris - Neuchatel (Suisse) 1962.

LUTZER E.W., *Your Eternal Reward. Triumph and Tears at the Judgment Seat of Christ*, Moody, Chicago 1998.

LUZ U., *Vangelo di Matteo*, voll. 1-3, Paideia, Brescia 2006, 2007, 2013; tit. orig: *Das Evangelium nach Matthäus*, voll. 1-3, Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn 1997, 2002, 2010.

MCGINN B., *The Harvest of mysticism in Medieval Germany (1300-1500)*, vol. 4 di *The Presence of God. A History of Western Mysticism*, Herder & Herder Book, New York 2005.

MAILLARD P.-Y., *La vision de Dieu chez Thomas d'Aquin. Une lecture de l'In Ioannem à la lumière de ses sources augustiniennes*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2001.

MALDAMÉ J.M., *Visione* beatifica, in P. Coda (a cura), *Dizionario critico di* teologia, Borla – Città Nuova, Roma 2005; tit. orig: J.-Y. LACOSTE (a cura), *Dictionnaire critique de théologie*, Presses Universitaires de France, Paris 1998², 1471-1474.

MANTOVANI M., *Pensare la relazione. Il contributo di Tommaso d'Aquino*, in G. CICCHESE E ALTRI (a cura), *Dio e il suo avvento. Luoghi, momenti, figure*, Città Nuova, Roma 2003, 175-224.

MARGUERAT D., *Le Jugement dans l'Évangile de Matthieu*, Labor et Fides, Genève 1981.

MARQUARDT F.-W., *Was dürfen wir hoffen, wenn wir hoffen dürften? Eine Eschatologie*, vol. I, Chr. Kaiser-Gütersloher Verlagshaus Mohn, Gütersloh 1993.

MARTIN J.E., *Cardinal Bessarion, Mystical Theology and Spiritual Union between East and West*, thesis for Ph.D., advisor J. Wortley, university of Manitoba (Canada) 2000.

MARSDEN G.M., *Biography*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, Cambridge University Press, New York 2007, 19-38.

MATEO-SECO L.F., *Progresso o immutabilità nella visione beatifica. Appunti dalla storia della teologia*, in M. HAUKE - P. PAGANI (a cura), *Eternità e libertà*, FrancoAngeli, Milano 1998, 119-140.

MEYENDORFF J., *Byzantine Hesychasm. Historical, Theological and Social Problems.* Collected studies, Variorum Reprints, London 1974.

_____ *Grégoire Palamas. Défense des saints hésychastes. Introduction, texte critique, traduction et notes*, 2 voll., Spicilegium Sacrum Luvaniense, Louvain 1973².

_____ *Introduction à l'étude de Grégoire Palamas*, Éd. du Seuil, Paris 1959.

_____ *La teologia bizantina. Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Genova 1984; tit. orig: *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York 1979².

_____ *S. Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*, Gribaudi, Milano 1997; tit. orig: *St. Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, Éd. du Seuil, Paris 1959.

_____ *was there an Encounter between East and West*, in G. ALBERIGO (a cura)

Christian Unity. The Council of Ferrara-Florence 1438/39-1989, (BETL 97), University Press, Leuven 1991, 153-176.

MIEGGE M., *I talenti messi a profitto. L'interpretazione della parabola dei denari affidati ai servi dalla Chiesa antica a Calvino*, Argalìa, Urbino 1969.

MOHRLANG R., *Matthew and Paul. A Comparison of Ethical Perspectives*, Cambridge University Press, Cambridge 1984.

MOIOLI G., *L'«escatologico» Cristiano. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994.

MOLLAT DU JOURDIN M., *Introduzione*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, VI, Borla - Città Nuova, Roma 1997, 17-26.

MOLTMANN J., *Nella fine – l'inizio. Una piccola teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 2004; tit. orig: *Im Ende – der Anfang. Eine kleine Hoffnungslehre*, Gütersloh 2003.

MOSSER C., *The Greatest Possible Blessing. Calvin and Deification*, «Scottish Journal of Theology» 55 (2002), 36-57.

MULLER R.A., *Divine Covenants, Absolute and Conditional. John Cameron and the Early Orthodox Development of Reformed Covenant Theology*, «Mid-America Journal of Theology» 17(2006), 11-56.

MÜHLEN H*., Una mystica persona. La Chiesa come il mistero dello Spirito Santo in Cristo e nei cristiani: una persona in molte persone*, Città Nuova, Roma 1968.

NITROLA A., *Trattato di escatologia*, I/*Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001.

_____ *Trattato di escatologia*, II/*Pensare la venuta del Signore*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010.

O'CALLAGHAN P., *Christ our hope. An Introduction to Eschatology*, CUA Press, Washington (D.C.) 2011; tr. it.: *Cristo, speranza per l'umanità. Un trattato di escatologia Cristiana*, Edusc, Roma 2012.

OLSON R.E., *The Westminster Handbook to Evangelical Theology*, Westminster John Knox Press, Louisville (Kentucky) - London 2004.

PAGANO M., *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Mursia & C., Milano 1973.

PANNENBERG W., *Teologia sistematica*, vol. 3, (Biblioteca di teologia contemporanea, vol. 89), Queriniana, Brescia 1996.

PAREYSON L., *Verità e interpretazione*, Mursia, Milano 1971.

PARKER T.H.L., *Calvin. An Introduction to His Thought*, Westminster John Knox Press, Luisville (Kentucky) 1995.

PATLAGEAN E., *La cristianità greca: la crisi dell'impero e la dominazione latina (1204-1274)*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del cristianesimo. Religione-politica-cultura*, V, Borla - Città Nuova, Roma 1997, 636-670.

PENTECOST J. D., *Things to Come. A Study in Biblical Eschatology*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 1964[2].

PERRONE L., *Nota introduttiva*, in J. MEYENDORFF, *La teologia bizantina*, *Sviluppi storici e temi dottrinali*, Marietti, Genova 1984; tit. orig: *Byzantine Theology*, Fordham University Press, New York 1979[2], XI-XXVII.

PESCH O.H., *Liberi per grazia. Antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 1988, tit. orig: *Frei sein aus Gnade*. *Theologische Anthropologie*, Herder, Freiburg im Breisgau 1983.

_____ *Martin Lutero. Introduzione storica e teologica*, Queriniana, Brescia 2007; tit. orig: *Hinführung zu Luther*, Matthias Grünewald - Verlag, Ostfildern-Ruit 2004.

PESCH W., *μισθός*, in H. BALZ - G. ACHNEIDER, *Dizionario esegetico del Nuovo* Testamento, Paideia Brescia 1998; tit. orig: *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1992[3], 396-399.

PIOLANTI A. (a cura), *L'al di là*, Marietti, Torino 1960[2].

_____ *Il purgatorio*, Ist. Pad. Arti Grafiche, Rovigo 1957.

_____ *La comunione dei santi e la vita eterna*, Libreria Ed. Fiorentina, Firenze 1957.

PITTA A., *Opere/merito*, in R. PENNA E Altri (a cura), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 920-925.

PLESTED M., *Orthodox Readings of Aquinas*, Oxford University Press, Oxford 2012.

POWELL A., *Matthew's Beatitudes: Reversal and Rewards of the Kingdom*, «The Catholic Biblical Quarterly» 58 (1996), 460-479.

POZO C., *In preparazione della parusia*, in A. MARRANZINI (a cura), *Correnti teologiche postconciliari*, Città Nuova, Roma 1974, 389-412.

_____ *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Roma 1983; tit. orig: *Teologia del más allá*, Editorial Católica, Madrid 1981.

PRATT P.P., *A vision*, «The *Latter-Day Saints' Millennial Star*» 2 (1842), 17-21.

RAHNER K., *La vita dei* morti, in ID, *Saggi sui sacramenti e l'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 441-454.

_____ *Principi teologici dell'ermeneutica di asserzioni escatologiche*, in ID, *Saggi sui sacramenti e l'escatologia*, Paoline, Roma 1965, 399-440.

RAITH II C., *Aquinas and Calvin on Romans. God's Justification and Our Participation*, Oxford University Press, Oxford 2014.

RAST T., *L'escatologia*, in R. VANDER GUCHT - H. VORGRIMLER (a cura), *Bilancio della teologia del xx secolo*, vol. 3, Città Nuova, Roma 1972; tit. orig: *Bilanz der Theologie im 20 Jahrhundert*, Verlag Herder K.G., Freiburg/Br. 1970, 314-335.

RAUSCH T.P., *Reception Past and Present, «*Theological Studies» 47 (1986), 497-508.

REALE G., *Un breve trattato di alta metafisica del platonismo cristiano. Analisi dei concetti basilari e interpretazione storico-filosofica del "De natura boni" di*

Agostino, in ID. (a cura), *Natura del Bene*, Rusconi, Milano 1995.

RICE M.M., *Your Rewards in Heaven*, Accent books, Denver 1981.

RIEBE A., *Rom in Gemeinschaft mit Konstantinopel. Patriarch Johannes XI. Bekkos als Verteidiger der Kirchenunion von Lyon (1274)*, Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2005.

ROOT M., *The Joint Declaration on the Doctrine of Justification. A Lutheran Systematic Theological Perspective*, in D.E. AUNE (a cura), *Rereading Paul Together. Protestant and Catholic Perspectives on Justification*, Baker Academic, Grand Rapids (Michigan) 2006, 60-76.

ROSSÉ G., *Il Vangelo di Luca*. *Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2001[3].

ROSSI A., *A Sermon of John Henry Newman at St. Clement's: «On the Nature of Future Promise»*, «Newman Studies Journal» 10 (2/2013), 74-87.

ROSTAGNO S., *L'identità cristiana nell'escatologia protestante del XX secolo*, in G. CANOBBIO - M. FINI (a cura), *L'escatologia cristiana. Problemi e prospettive.* Atti del IV Corso di aggiornam. per i docenti di Teologia Dogmatica (Roma, 2-5 gennaio 1994), EMP, Padova 1994.

ROUTHIER G., *La réception d'un concile*, Cerf, Paris 1993.

RUBBOLI M., *Protestantesimo e modernità*, in G. FILORAMO (a cura), *Le religioni e il mondo moderno*, Einaudi, Torino 2008, 265-295.

RUDONI A., *Escatologia*, Marietti, Torino 1972.

RUH K., *Initiation à Maître Eckhart. Théologien, prédicateur, mystique*, Cerf - Ed. Universitaires de Fribourg, 1997; tit. orig : *Meister Eckhart. Theologe, Prediger, Mystiker*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1989.

_____ *Storia della mistica occidentale*, 1/*Le basi patristiche e la teologia monastica del XII secolo*, Vita e pensiero, Milano 1995; tit. orig: *Geschichte der abendländischen Mystik. I. Die Grundlegung durch die Kirchenväter und die Mönchstheologie des 12. Jahrhunderts*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1990.

_____ *Storia della mistica occidentale*, 2/*Mistica femminile e mistica francescana delle origini*, Vita e pensiero, Milano 2002; tit. orig: *Geschichte der abendländischen Mystik. II. Frauenmystik und Franziskaniche Mystik der Frühzeit*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, München 1993.

RUIZ DE LA PEÑA J.L., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Borla, Roma 1988[2]; tit. orig: *La otra dimensión. Escatología cristiana*, EAPSA, Madrid 1975.

SANDERS E.P., *Judaism. Practice and Belief. 63 BCE-66 CE*, SCM Press - Trinity Press International, London - Philadelphia 1998[3].

_____ *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione*, Paideia, Brescia 1986; tit. orig: *Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of*

Patterns of Religion, SCM Press, London 1977.

_____ *Paolo, la legge e il popolo giudaico*, Paideia, Brescia 1989.

SANNA I., *L'escatologia Cristiana in K. Rahner, H.U. von Balthasar, W. Kasper*, «Lateranum» 63 (3/1997), 393-454.

SAWYER T.J., *Letter XVII*, in P. Price (a cura), *The Universalist Union*, vol. 4, Universalist Union Press, New York 1839, 283-285.

SCAER D.P., *The Concept of «Anfechtung» in Luther's Thought*, «Concordia Theological Quarterly» 47 (1/1983), 15-30.

SCHMAUS M., *Le ultime realtà*, Paoline, Alba 1960; tit. orig: *Von den letzten Dingen*, Regensberg - Münster 1948.

SCHÜTZ C., *Fondazione generale dell'escatologia*, in J. FEINER - M. LÖHRER (a cura), *Il tempo intermedio e il compimento della storia della salvezza*. *La storia della salvezza nel suo compimento* (Mysterium salutis, 11), Queriniana, Brescia 1978, 9-190.

SEGALLA G., *Teologia biblica del Nuovo Testamento. Tra memoria escatologica di Gesù e promessa del futuro regno di Dio*, Elledici, Leumann 2006.

SEMENOV-TIAN-CHANSKY A., *Catechismo ortodosso*, Chiesa ortodossa russa di san Nicola Taumaturgo, Roma 1998.

SHANK R., *Life in the Son. A Study of the Doctrine of Perseverance*, Westcott, Springfield (Missouri) 1961.

SHARP L.D., *The Doctrines of Grace in Calvin and Augustine*, «Evangelical Quarterly» 52 (1980), 84-96.

SIMPSON M., *Teologia della morte e della vita eterna*, Paoline, Catania 1970.

SMOLINSKI R., *Caveat Emptor: Pre-and Postmillennialism in the Late Reformation Period*, in J.E. FORCE - R.H. POPKIN (a cura), *The Millenarian Turn. Millenarian Contexts of Science, Politics, and Everyday Anglo-American Life in the Seventeenth and Eighteenth Centuries*, Kluwer Academic, Dordrecht - Boston - London 2001, 145-169.

STAGLIANÒ A., *Teologia trinitaria*, in G. CANOBBIO - P. CODA (a cura), *La Teologia del XX secolo*. *Un Bilancio*, II/*Prospettive sistematiche*, Città Nuova, Roma 2003, 89-174.

STANGLIN K.D., *Arminianism*, in W.A. DYRNESS - V.-M. KÄRKKÄINEN (a cura), *Global Dictionary of Theology. A Resource for the Worldwide Church*, InterVarsity Press, Nottingham (England) - Downers Grove (Illinois) 2008.

STANLEY A.P., (a cura), *Four Views on the Role of Works at the Final Judgment*, Zondervan, Grand Rapids (Michigan) 2013.

STANLEY B., *The Global Diffusion of Evangelicalism. The Age of Billy Graham and John Stott (History of Evangelicalism, People, Movements and Ideas in the English-speaking World)*, InterVarsity, Downers Grove (Illinois) 2013.

STANLEY C., *Eternal Security. Can You Be Sure*?, Thomas Nelson, Nashville (Tennessee)

1990.

STECCANELLA A., *Alla scuola del Concilio per leggere i «segni dei tempi»*, EMP - FTTR, Padova 2014.

STEIN S.J. (a cura), *The Cambridge Companion to Jonathan Edwards*, Cambridge University Press, New York 2007.

STIERNON D., *Bulletin sur le Palamisme*, «Revue des Études Byzantines» 30 (1972), 231-341.

STOUT H.S., *Edwards as revivalist*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge companion to Jonathan Edwards*, 125-143.

STROHL J.E., *Luther's Eschatology*, in R. KOLB - I. DINGEL - L. BATKA (a cura), *The Oxford Handbook of Martin Luther's Theology*, Oxford University Press, Oxford 2014, 353-362.

SULLIVAN F.A., *Magisterium. Teaching authority in the Catholic Church*, Paulist Press, New York 1983.

TASSIN C., *Retribuzione*, in R. PENNA E Altri (a cura), *Temi teologici della Bibbia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 1146-1149.

The Latter-Day Saints' Millennial Star, vol. 2, Parley P. Pratt, Liverpool 1842.

THOMPSON R. W., *The Last Trumpet*, Xulon, Stati Uniti 2008.

TILLARD J.-M., *Église d'Églises. L'ecclésiologie de communion*, Cerf, Paris 1987.

TORRELL J.-P., *Amico della verità. Vita e opere di Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 2006; tit. orig: *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre,* Éd. universitaire Fribourg - Cerf, Fribourg – Paris 2002[2].

_____ *Recherches thomasiennes. Etudes revues et augmentées*, Librairie philosophique J. Vrin, Paris 2000.

TREMBELAS P.N., *Dogmatique de l'église orthodoxe catholique*, 3 voll., Chevetogne - Desclée de Brouwer, Chevetogne - Bruges 1966-1968.

TROISFONTAINES R., *Le ciel*, «Nouvelle Revue Théologique» 82 (3/1960), 225-246.

TUGWELL S., *Human Immortality and the Redemption of Death*, Templegate, Springfield (Illinois) 1991[2].

VACCARO A., *Il dogma del paradiso. Antefatti, differenze semantiche, «sinistre interpretazioni»*, Lateran University Press, Roma 2005.

VALLIERE P., *Conciliarism. A History of Decision-Making in the Church*, Cambridge University Press, New York 2012.

VALSECCHI A., *Il fine dell'uomo nella teologia di Tommaso d'Aquino. Un percorso attraverso le opere maggiori*, Ed. Pontificia università Gregoriana, Roma 2003.

VANHOYE A., *Nécessité de la diversité dans l'unité selon 1 Co 12 et Rm 12*, 156, in COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE, *Unité et diversité dans l 'Eglise. Texte officiel de la Commission Biblique Pontificale et travaux personnels des Membres*, Libreria

Ed. Vaticana, Citta del Vaticano 1989, 143-156.

VENEMA C.P., *Getting the Gospel Right. Assessing the Reformation and New Perspectives on Paul*, Banner of Truth Trust, Carlisle (Pennsylvania) 2006.

VILANOVA E., *L'intersessione (1963-1964)*, in G. ALBERIGO (a cura), *Storia del Concilio Vaticano II*, III/*Il concilio adulto. Il secondo periodo e la seconda intersessione, settembre 1963 - settembre 1964*, Il Mulino, Bologna 1998, 367-512.

VIVIANO B.T., *Il Vangelo secondo Matteo*, in R.E. BROWN E ALTRI (a cura), *Nuovo grande commentario biblico*, Queriniana, Brescia 1997; tit. orig: *New Jerome Biblical Commentary*, Prentice Hall, Englewood Cliff (New Jersey) 1990, 821-879.

VOGEL W., *The Eschatological Theology of Martin Luther. Part 1: Luther's Basic Concepts*, «Andrews University Seminary Studies» 24 (3/1986), 249-264.

WALTON D., *Piecing Together Bible Prophecy. The Rubik's Cube of Bible Prophecy*, WestBow, Nashville (Tennessee) 2012.

WARE K., *Approches de Dieu dans la tradition orthodoxe*, Desclée de Brower, Paris 1982.

_____ *L'Orthodoxie. L'Église des sept conciles*, Cerf - Le sel de la terre, Paris - Pully 2012.

WARRINGTON K., *Pentecostal Theology. A Theology of Encounter*, T&T Clark, London - New York 2008.

WESTERHOLM S., *Perspectives Old and New on Paul. The «Lutheran» Paul and His Critics*, W. B. Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 2004.

WHITE M., *Documents in the History of American Philosophy from Jonathan Edwards to John Dewery*, Oxford University Press, New York - London - Toronto 1972.

WHITE T.J., *The Analogy of Being. Invention of the Antichrist or Wisdom of God?*, Eerdmans, Grand Rapids (Michigan) - Cambridge 2011.

WILLIAMS A.N., *The Ground of Union. Deification in Aquinas and Palamas*, Oxford University Press, New York - Oxford 1999.

WODROW R., *Collections Upon the Lives of the Reformers and Most Eminent Ministers of the Church of Scotland*, II/*Mr. David Weems. Mr. John Cameron*, E. Krull, Glasgow 1845.

YEATON K., *Aspects of Calvin's Eschatology*, parti 1 e 2, «Churchman» 100 (1986), 114-128; 198-209.

YINGER K.L., *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.

ZAKAI A., *The Age of Enlightenment*, in S.J. STEIN (a cura), *The Cambridge companion to Jonathan Edwards*, 80-99.

ZHAN J., *Das Jenseits*, F. Schöningh, Paderborn 1920.

ŽUŽEK R., *L'escatolagia di Pietro Moghila,* «Orientalia Christiana Periodica» 54 (1988), 353-385.

Sitografia:

BOUDREAUX F. J., *Degrees of Happiness in Heaven*: biblehub.com/library/boudreaux/the_happiness_of_heaven/chapter_xiv_degrees_of_ happiness.htm, 27 marzo 2014.

CORRIGAN K. - HARRINGTON L.M*., Pseudo-Dionysius the Areopagite, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (2015 ed.), a cura di E.N. Zalta: plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pseudo-dionysius-areopagite/*, 17-genn. 2015.

FAIRCHILD M., *Calvinism and Arminianism. An Explanation and Comparison of Calvinism and Arminianism:* christianity.about.com/od/denominations/a/calvinarminian.htm, 7 luglio 2014.

Generousgiving.org, *Eternal Reward*: library.generousgiving.org/page.asp?sec=28&page=238, 29 marzo 2014.

HEMEYER J.C., *Religion in America*, 251-253; The Christian Universalist Association: www.christianuniversalist.org/, 26 febbraio 2016.

HODGES Z.C., *We Believe in Rewards*, « Journal of the Grace Evangelical Society» 4 (2/1991): www.faithalone.org/journal/1991/rewards, 14 aprile 2016.

HOYT S.L., *The Doctrine of Rewards. The Judgment Seat (Bema) of Christ*: bible.org/article/doctrine-rewards-judgment-seat-bema-christ, 12 aprile 2014.

JACKSON W., *Are There Degrees of Blessedness and Punishment in Eternity?*: www. christiancourier.com/articles/514-are-there-degrees-of-blessedness-and-punishment- in-eternity, 19 gennaio 2015.

JAMES J.A., *Different Degrees of Glory*: www.gracegems.org/22/different_degrees_of_glory.htm, 22 marzo 2014.

Jonathan Edwards Center. Yale University: edwards.yale.edu/research/browse.

KRUGER M., *Why Do (Modern) Christians Rarely Talk about Rewards in Heaven?* (March 28, 2013): michaeljkruger.com/why-do-modern-christians-rarely-talk-about-rewards-in-heaven, 28 marzo 2014.

MACARTHUR J., *Investing in Eternity*, (28 novembre 2002): www.crosswalk.com/faith/spiritual- life/investing-in-eternity-1173612.html, 11 settembre 2014.

MIDDLETOWN BIBLE CHURCH, *The Teachings of Zane Hodges, Joseph Dillow, Robert Wilkin (The Grace Evangelical Society) and J.D.Faust*: www.middletownbiblechurch.org/doctrine/theology.htm, 20 maggio 2016;

ROMANELLO S., Nuovo Testamento: Legge e opere in Paolo e Giacomo: www.teologiamilano.it/teologiamilano/allegati/199/Romanello.pdf, 23 aprile 2016.

SAN NIKOLAJ VELIMIROVIC, *Catechismo Ortodosso*; reperibile online nel sito: www.ortodoxia.it, 16 marzo 2015.

ST. CLAIR S., *Degrees of Glory / Levels of Heaven / Heavenly Rewards in Jewish, Christian, Latter- day Saint Tradition*, in Latter-day Saints Focusing on Jesus Christ: ldsfocuschrist2.wordpress.com/2011/02/24/2010-degrees-of-glory-levels-of-heaven- heavenly-rewards-in-jewish-christian-latter-day-saint-tradition-steve-st-clair-post-3, 4 marzo 2014.

The millennium: www.truthnet.org/Endtimes/12, 29 marzo 2016.

The Saints Ruling in the Millennial Kingdom: peoplegetready.org/end-times/saints-ruling-millennial-kingdom, 30 marzo 2016.

VENTILATO J., *A Scriptural Refutation of the Teachings of Zane Hodges, Joseph Dillow and the Grace Evangelical Society, with Respect to the Future Inheritance, Glory, and Destiny of the Church - Christ's Beloved Body & Bride*: www.middletownbiblechurch.org/doctrine/hodgesjv.htm, 20 maggio 2016;

INDICE

SIGLE E ABBREVIAZIONI pag. 1

INTRODUZIONE » 3

Sviluppo della ricerca » 5

Coordinate teologiche » 9

Precisazioni metodologiche » 12

Orizzonte biblico » 14

CAPITOLO I: LA QUESTIONE DEI «GRADI DI GLORIA» NEI PADRI E IN TOMMASO D'AQUINO » 36

1.1 Gli albori dell'idea di ricompensa differenziata » 38

1.1.1 I Padri Apostolici » 38

1.1.2 Cipriano » 42

1.1.3 Clemente Alessandrino » 44

1.1.4 Metodio » 49

1.1.5 Conclusione » 51

1.2 Giovanni Crisostomo » 52

1.3 Pseudo Macario » 58

1.4 Pseudo Dionigi » 66

1.5 Apocalisse di Paolo » 74

1.6 Girolamo » 80

1.7 Agostino » 89

1.7.1 La visione beatifica » 90

1.7.2 La differenza di gloria dei beati » 94

1.7.3 Le corone di gloria dei vergini » 100

1.8 Gregorio Magno » 103

1.8.1 L'aldilà espresso in un linguaggio popolare » 103

1.8.2 La diversità di dimore in cielo » 106

1.9 Tommaso d'Aquino » 115
1.9.1 Diversità nella visione di Dio » 119
1.9.2 Diversità nella beatitudine » 125
1.9.3 Aureole, frutti e partecipazione al giudizio finale » 130
1.9.4 Il merito » 136

CAPITOLO II: IL CONCILIO DI FERRARA-FIRENZE pag. 141

2.1 Affermazioni magisteriali riguardanti la visione beatifica in occidente e in oriente prima del Concilio » 141

2.1.1 La condanna di Parigi del 1241 » 142
2.1.2 Il secondo concilio di Lione (1274) » 147
2.1.2.1 La divergenza escatologica tra chiesa greca e latina » 150
2.1.2.2 La questione escatologica al concilio di Lione » 159
2.1.3 Il concilio di Vienne (1311-1312) » 164
2.1.4 La costituzione *Benedictus Deus* » 170
2.1.4.1 La controversia innescata da papa Giovanni XXII » 171
2.1.4.2 La concezione del cardinale Jacques Fournier » 178
2.1.4.3 La soluzione di Benedetto XII » 180
2.1.4.4 Conclusioni » 186
2.1.5 Gregorio Palamas e la controversia esicasta » 189
2.1.5.1 Una teologia a difesa del monachesimo esicasta » 191
2.1.5.2 Palamismo e occidente » 198
2.1.6 Sintesi » 201
2.2 Il concilio di Ferrara-Firenze » 204
2.2.1 Dal concilio di Lione a quello di Ferrara-Firenze » 204
2.2.2 Il contenuto escatologico del decreto *Laetentur caeli* » 209
2.2.3 Palamismo e concilio di Ferrara-Firenze » 213
2.2.4 Le discussioni sui novissimi a Ferrara » 219
2.2.4.1 Purgatorio e gradi di beatitudine » 221
2.2.4.2 Varietà di concezioni tra i greci » 224

2.2.4.3 Concezioni escatologiche di Marco di Efeso » 225
2.2.5 Le discussioni conclusive sulla visione beatifica a Firenze » 231
2.2.5.1 Le differenze nella visione di Dio » 236
2.2.6 Sintesi » 239
2.2.7 Considerazioni finali pag. 241

CAPITOLO III: DA FIRENZE AL VENTESIMO SECOLO » 245

3.1 La diversità di ricompensa nelle tradizioni protestanti » 245
3.1.1 Rapporto giustificazione per fede e ricompensa delle opere. » 246
3.1.1.1 Lutero: le ricompense sì, ma senza il merito » 247
3.1.1.2 Melantone: parziale apertura al merito » 256
3.1.1.3 Calvino: santificazione e ricompense secondo le opere » 258
3.1.1.4 La negazione dei gradi di gloria » 266
3.1.1.4.1 John Cameron: la giustificazione non ammette gradi » 266
3.1.1.4.2 Thomas J. Sawyer: salvezza e ricompensa universale » 271
3.1.1.5 George Bull: la proporzione nei gradi di gloria » 275
3.1.1.6 Jonathan Edwards: Dio ci rigenera e ci ricompensa » 279
3.1.1.7 Joseph Dillow: salvezza per fede e ricompensa per le opere » 287
3.1.1.8 Sintesi » 296
3.1.2 I gradi di gloria nel millenarismo » 298
3.1.3 Giudizi differenziati » 308
3.1.4 Valore parenetico della ricompensa » 315
3.2 Tradizione ortodossa » 329
3.2.1 Professioni di fede e catechismi » 329
3.2.2 Autori recenti » 337
3.3 Tradizione cattolica » 343
3.3.1 Dal concilio di Trento al Vaticano II » 344
3.3.2 Dal concilio Vaticano II ai nostri giorni » 357

3.4 Conclusioni » 368

CAPITOLO IV: RIFLESSIONE SISTEMATICA pag. 374

4.1 Introduzione » 374

4.2 Ermeneutica ecumenica dell'enunciato di Firenze sui gradi di visione » 377

4.2.1 Il problema della recezione del concilio di Firenze » 379

4.2.2 Riepilogo delle conclusioni emerse sul concilio di Ferrara-Firenze » 383

4.2.3 L'istanza orientale: aspetto apofatico del discorso sulla visione beatifica » 386

4.2.4 L'istanza cattolica: aspetto meritorio espressione della carità » 388

4.2.5 L'istanza protestante: ricompensa per le opere anziché per i meriti » 390

4.3 Vita eterna come continuità e compimento » 395

4.3.1 Continuità nella diversità tra terra e cielo » 397

4.3.2 Compimento divino dello specifico umano » 401

4.4 Vita eterna come pienezza della propria personalità » 407

4.5 Dimensione cristologica delle diversità tra i beati » 411

4.6 Dimensione pneumatologica delle diversità tra i beati » 415

4.7 Ricompensa eterna differenziata e dottrina del purgatorio » 421

4.8 Valore parenetico e pastorale del discorso sulla Ricompensa » 430

CONCLUSIONE » 439

BIBLIOGRAFIA » 447