

ANNO XXII n. 87
LUGLIO-SETTEMBRE 2022

**Cieli nuovi
e terra nuova**

dialoghi

3

Luigi **Alici**
Giacomo **Canobbio**
Carla **Danani**
Franco **Garelli**
Giovanni **Grandi**
Marta **Margotti**
Francesco **Miano**
Francesco **Russo**
Francesco **Stoppa**

Gioele **Anni**
Fabio **Bordignon**
Luigi **Ceccarini**
Luigi **Ciotti**
Lorena **Fornasir**
Gian Andrea **Franchi**
Barbara **Ghiringhelli**
Piergiorgio **Grassi**
Giuseppe **Lorizio**
Sergio **Labate**
Nicola **Montereale**
Daria **Pezzoli-Olgiati**
Brunetto **Salvarani**
Matteo Maria **Zuppi**

L'afasia escatologica potrebbe non essere un problema ma una traccia da seguire, oltre ogni logica retributiva, capace di aprire alla ricerca della felicità perfetta, a cui tutti siamo sensibili, e al rapporto tra penultimo e ultimo, tra fare nel presente e sapori dell'eterno.

Parlare della “vita eterna” tra ricerca della felicità e incentivo al fare

di Giovanni **Grandi**

La tesi dell'“afasia escatologica” delle comunità cristiane è senz'altro provocatoria e potrebbe essere intesa come il riflesso di un disinteresse diffuso per le “cose ultime”, come se la vita contemporanea fosse del tutto presa dal tempo presente e mancasse la domanda sull'*oltre*. Non

Giovanni Grandi

è docente di Filosofia morale presso il Dipartimento di Scienze Politiche e Sociali dell'Università degli Studi di Trieste; è direttore dell'annuario di filosofia «Anthropologica» (Ed. Meudon) e della Scuola di Antropologia applicata dell'Istituto Maritain.

Tra le sue pubblicazioni: *Scusi per la pianta. Nove lezioni di Etica Pubblica* (UTET 2021);

Virtuale è reale. Aver cura delle parole per aver cura delle persone (Paoline 2021);

Felicità e Beatitudine. Il desiderio dell'uomo tra vita buona e salvezza nel “De

beatitudine” di Tommaso d'Aquino, (Ed. Meudon 2010).

escluderei questa ipotesi, che potrebbe trovare qualche conforto nelle ricerche sociologiche, ma vorrei piuttosto rivolgere l'attenzione a due nodi del *discorso* escatologico e del modo di concepire e di presentare l'orizzonte di “cieli e terra nuovi”, che mi pare siano venuti al pettine, manifestando un'umentata difficoltà nel parlarne. L'afasia – questa è la provocazione – potrebbe non essere un problema ma addirittura una traccia da seguire con curiosità e apertura.

Il primo nodo che vorrei affrontare riguarda il modo stesso di *concepire* la “vita eterna” e in particolare l'intuizione per cui l'idea di “felicità perfetta”, maturata nel contesto del pensiero filosofico, possa essere un valido riferimento. Il secondo riguarda il modo di

porre il nesso tra l'ultimo e il penultimo, tra la vita a venire e la vita presente.

Nello specchio (problematico) della felicità

Tutti noi parliamo volentieri di quel che desideriamo o – che è lo stesso, sotto altre spoglie – ci lamentiamo di quel che ci manca. La nostra attenzione tende a posarsi senza sosta su un'infinità di realtà, anche complesse – come ad esempio le relazioni affettive o le relazioni politiche – e su tutti questi fronti siamo in grado di percepire valore e disvalore, bene e male. Di questo parliamo, di questo ci interessiamo quotidianamente.

A proposito del rapporto con tutte queste realtà, noi percepiamo anche la funzione del tempo, della durata: vorremmo che il bene e la soddisfazione durassero, che fossero stabili, vorremmo specularmente evitare del tutto il male e la sofferenza e comunque che passassero il prima possibile quando, nostro malgrado, vi siamo immersi. In un certo senso potremmo ben dire che ci interessa il *bene durevole*, ed è esattamente quel che ha intuito Aristotele, facendone l'*incipit* della sua ricerca morale: «Perché dunque – così abbozza nelle prime battute dell'*Etica Nicomachea* – non chiamar felice un uomo che agisca secondo perfetta virtù e che sia provvisto sufficientemente di beni esteriori, non per un accidentale periodo di tempo, bensì lungo tutta la sua vita? E forse si deve aggiungere ch'egli debba continuare a viver così e debba morire in modo decoroso, giacché il futuro ci è nascosto e noi definiamo la felicità un fine, che sia perfetto assolutamente in ogni parte? Se così è, chiameremo tra i viventi beati coloro che posseggono e possederanno le cose suddette, beati invero come può essere beato un uomo»¹.

Questo passo a proposito del “puntamento” del desiderio umano ha conquistato i pensatori cristiani, i quali, al di là della riflessione sulla dinamica attrattiva del “bene” (e di quel complesso di beni che possono fare nel loro insieme la felicità), vi hanno visto una sponda molto efficace e autorevole per far osservare che l'interesse umano punta al di là del tempo. Aristotele stesso sembra infatti qui ammettere due cose: la prima è che debba esistere una *felicità perfetta* – un *fine ultimo*, che, una volta raggiunto, sia in grado di saziare ogni desiderio –, la seconda è che tuttavia questa non

sia alla nostra portata nella storia; così almeno alcuni pensatori interpretavano quel «come può essere beato un uomo», come se il filosofo stesse dicendo che nella condizione umana la felicità non potesse di fatto essere raggiunta.

Tommaso d’Aquino, nelle sue prime esplorazioni del tema – in seguito modificherà il suo approccio² – così commenta il passo: «All’uomo non accade all’uomo di essere beato eternamente e stabilmente, ma secondo la condizione della vita umana; perciò [Aristotele] aggiunge: *beatos autem ut homines*. [...] La beatitudine vera non può essere collocata in questa vita a causa dei diversi cambiamenti a cui è esposto l’uomo; perciò è necessario che la beatitudine che è il fine della vita dell’uomo si realizzi dopo questa vita»³.

I concetti di felicità perfetta e vita eterna, attraverso il dibattito teologico medievale, nella riscoperta di Aristotele, sono quasi divenuti sinonimi. Unico problema è che se della felicità si può parlare attraverso immagini del quotidiano ben definite, la stessa cosa non è così scontata per la vita eterna.

Per i pensatori medievali questa ammissione dell’*Etica Nicomachea* era un dettaglio importante: sempre seguendo la *ratio* filosofica, non dovrebbe infatti esistere un desiderio naturale dell’uomo senza che esista anche l’oggetto a cui si riferisce (la felicità perfetta), sarebbe in effetti un inganno, e certamente Dio non inganna l’uomo instillando nella sua natura desideri irraggiungibili. Da questo se ne poteva trarre che la *felicità perfetta*, desiderata ma irraggiungibile nella storia, dovesse esistere, e attenderci appunto al di là del tempo, come “vita eterna”.

Che in qualche modo (e con qualche forzatura) il filosofo per eccellenza, campione – diremmo oggi – del pensiero laico, offrì uno spunto per dimostrare la necessità di ammettere un’altra vita era un punto molto importante nei dibattiti teologici.

Certamente non esistevano solo i dibattiti teologici nei passati secoli e anzi possiamo immaginare che questi coinvolgessero ben poche persone. L’omiletica popolare si appoggiava piuttosto alle rappresentazioni figurative, con altro genere di problemi (è tema del secondo punto che vorrei esaminare). Tuttavia l’affermazione della verità della fede cristiana nella risurrezione e nell’instaurazione di “cieli e terra nuovi”, è passata anche attraverso queste speculazioni, giungendo fino a noi in un modo che ripropone inequivocabilmente il ragionare e il linguaggio aristotelico.

Nel *Catechismo della Chiesa Cattolica* – che ormai si suppone essere rivolto a tutti, non solo agli specialisti del pensiero – il “cielo” diventa infatti espressamente il luogo/dimensione in cui si realizza la *felicità perfetta*: «Questa *vita perfetta*, questa comunione di vita e di amore con la Santissima Trinità, con la Vergine Maria, gli angeli e tutti i beati è chiamata “il cielo”. Il cielo è il *fine ultimo* dell’uomo e la realizzazione delle sue *aspirazioni più profonde*, lo stato di *felicità suprema e definitiva*»⁴.

Il *discorso* sembrerebbe porre una equivalenza tra “cielo” e “felicità perfetta”: ma quel che intendiamo dicendo e scrivendo “felicità” è la stessa cosa che aveva in mente Aristotele solo perfezionata nella durata, tolta dalla precarietà, oppure è qualcosa di diverso? (E allora, perché chiamarla “felicità”, se si sta parlando di altro?). Il Catechismo in effetti ammette subito dopo che non si possa dire in che cosa consista questa «vita perfetta», questa «felicità suprema»: «Questo mistero di comunione beata con Dio e con tutti coloro che sono in Cristo supera ogni possibilità di comprensione e di descrizione. La Scrittura ce ne parla con immagini: vita, luce, pace, banchetto di nozze, vino del Regno, casa del Padre, Gerusalemme celeste, paradiso: «Quelle cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo, queste ha preparato Dio per coloro che lo amano» (1Cor 2,9)»⁵.

Ad Aristotele, che detiene il *copyright* concettuale del discorso, questa chiosa sarebbe sembrata un paradosso antropologico: si sta dicendo che esiste un desiderio primario e fondamentale, capace di mobilitare l’intera esistenza (“aspirazione profonda”), e che questo punta verso un oggetto ineffabile, di cui si può parlare solo per velate metafore?

Per il filosofo il discorso sulla felicità, sui suoi “ingredienti”, sulle possibili versioni illusorie, sulle sue dimensioni relazionali (l’amicizia) e su quelle politiche (la giustizia) e spirituali (la contemplazione, la conoscenza) non era né qualcosa da poter liquidare in due battute, né qualcosa di puramente evocativo: era un discorso fatto di contenuti precisi, della stoffa della vita quotidiana, di realtà ben riconoscibili la cui definizione non era affatto secondaria rispetto al tema della durata.

In ambito teologico, infatti, risulta complicato dire in cosa consista la vita perfetta o la felicità suprema, in quanto «supera ogni possibilità di comprensione e di descrizione». Forse della “vita eterna” è più saggio parlare il meno possibile e solo con velate immagini.

È in effetti probabile che se oggi chiunque vi chiedesse di esprimere la vostra idea di “felicità”, ne avreste di cose da dire e da discutere, e ritrovereste con molta probabilità diversi temi dell’*Etica Nicomachea*. Ma se vi fosse chiesto di esprimere la vostra idea di “vita eterna” è probabile che vi trovereste davanti a questo bivio: potreste parlarne più o meno come parlereste della (vostra idea di) felicità, solo immaginandola in una versione “*unilimited*”, eternizzata ed enfatizzata magari. Se però provate per un istante a farlo, incontrerete dopo poco innumerevoli paradossi, che renderanno il vostro discorso quantomeno bizzarro se non poco credibile: *ci saranno i vostri cibi preferiti? Potrete svolgere le attività che amate? Ci sarà tanta fila sulle ferrate dolomitiche? I tramonti struggenti ci saranno ancora? Quindi ci sarà anche un eterno Sole? Ci saranno elezioni democratiche? L’astensionismo sarà ancora un problema? Come si regolerà la giustizia nei contratti? E nella distribuzione delle cariche pubbliche?*

Se queste domande al limite dell’irriverenza vi paiono assurde, quel che vi rimarrebbe è l’altro percorso del bivio: dovrete ammettere che della “vita eterna” è più saggio parlare – se si volesse farlo nei termini di una “felicità perfetta” – il meno possibile e, al limite, solo con velate immagini. Del resto il Catechismo lo ammette esplicitamente, che è in fondo come dire che l’afasia sulla questione non è affatto un difetto, ma è la vera alternativa a discorsi che rischiano di essere strampalati.

C’è allora da considerare che una prima difficoltà del discorso escatologico potrebbe proprio essere dovuta a un modo di parlarne che mal vi si adatta, mentre rimane pienamente valido per le “cose penultime”.

Oltre la logica retributiva

Esiste però anche una diversa difficoltà che investe il discorso escatologico, che potrebbe spiegare la disaffezione e la fatica nel riproporlo, e che trovo ben rimproverata in un passo severo di Hannah Arendt degli anni Sessanta del Novecento: «La nostra – scriveva – è la prima generazione dell’era cristiana a non credere più in “futuri stati” (come avrebbero detto i *Founding Fathers*) e a concepire dunque (o così pare almeno) la coscienza come un organo che non si fa più sbalottare a destra e a manca dalla paura di un castigo eterno o dalla speranza di un’eterna ricompensa»⁶.

Qui non viene al pettine il nodo dell'adozione del linguaggio filosofico, ma qualcosa che forse ha più a che fare con l'omiletica popolare e con le immagini vivide dell'inferno e del paradiso di molta pittura o della letteratura dantesca, con quella supplezza che gli ecclesiastici hanno esercitato per secoli rispetto al potere politico nel governare l'ordine sociale, sedando malcontenti e desideri frustrati non con la violenza, ma con la prospettiva di compensazioni nell'altra vita. Le forme più volgari di questo commercio tra *aldiqua* e *aldilà* hanno creato da sempre scandalo, e hanno giocato del resto un ruolo non da poco negli esordi della Riforma promossa da Lutero.

Quel che la Arendt denuncia qui come definitivamente esaurita è proprio una concezione meritocratica – dunque premiale/punitiva – della vita eterna ad uso della disciplina dei comportamenti nel tempo presente, come se la prospettiva dell'altra vita sia stata quantomeno percepita e vissuta (il che non significa per questo proposta) come una forma di pressione psicologica. Questo particolare risvolto del discorso escatologico, che Hannah Arendt semplicemente ci restituisce come un grande percepito culturale, va esplorato con una certa attenzione, perché chiama in causa l'idea – di per sé indubbiamente evangelica – che un nesso tra il tempo e l'eternità ci sia e che il *fare* di *quaggiù* non sia slegato dalla sorte di *lassù*.

La prospettiva retributiva, senza dubbio quella in cui più facilmente tendiamo a convogliare molti passi dei Vangeli, è davvero una buona chiave per un discorso che provi a tessere una trama tra il tempo e l'eternità? Quale messaggio possiamo trovare nelle stesse pagine della Scrittura che paiono indicare il *fare* del presente come una sorta di *coupon* da far valere all'ingresso dell'*aldilà*? Una minima perlustrazione – solo a titolo esemplificativo di una ricerca che meriterebbe approfondimento personale (quello esegetico è ormai da tempo già disponibile) – la trovo utile per rimanere sul punto, perché noi oggi siamo particolarmente immersi nella mentalità meritocratica e retributiva, spesso al punto da non accorgerci che rischiamo di leggere persino la Scrittura con lo stesso approccio con cui esaminiamo il regolamento di una raccolta punti del supermercato.

Posto il nesso esistente tra il tempo e l'eternità e che il fare di quaggiù sia legato con la sorte di lassù, può la prospettiva meritocratica e retributiva essere l'unica chiave interpretativa di questo legame? Approfondire questo interrogativo potrebbe aiutarci nell'andare oltre una visione riduttiva.

Un brano senza dubbio interessante per interrogarsi sul fare e sulla retribuzione è quello che l'evangelista Luca ripropone a proposito della discussione tra Gesù e un dottore della Legge, che solleva una domanda precisa sull'argomento: «Maestro, che cosa devo fare per ottenere la vita eterna (*zoèn aiónion*, vita senza fine)?» (Lc 10,25-37). Il tema del "fare" e degli atteggiamenti che rivelano il fatto di essere entrati nella logica del *Regno dei cieli* ritorna in diversi luoghi dell'insegnamento di Gesù di Nazaret, ma qui assume un taglio molto particolare.

Il caso dell'uomo percosso dai briganti e lasciato mezzo morto serve al Maestro per indirizzare l'attenzione dei suoi ascoltatori verso

La parabola del buon samaritano è esplicativa del superamento di questa logica. Chi sente dentro di sé la compassione percepisce già il sapore dell'amore di Dio, e se lascia che questa compassione diventi ispirazione per il fare a favore del prossimo, già entra nel mistero della "vita che dura".

un fare "morale" a cui dare la precedenza rispetto a un fare "rituale": l'amore del prossimo – il comandamento su cui Gesù e il suo interlocutore convengono da subito come "via" per la vita eterna – prevale sulle questioni di impurità rituale che trattengono il levita e il sacerdote della parabola dall'accostarsi allo sventurato, mentre il samaritano risponde al richiamo della compassione. L'accento non cade sulla retribuzione e la "lezione" lascia sullo sfondo la domanda sull'ottenere la

vita eterna per concentrarsi piuttosto su quel che mette realmente in contatto con Dio. È intimo a Dio chi pratica la misericordia; e chi vive praticando misericordia non ha nulla da temere, non ci sono altre inadempienze di cui preoccuparsi che potrebbero separare da Lui. Dunque anche il povero, anche chi non può gettare molte monete nel tesoro del tempio, anche chi nel tempio non ci va proprio – come il samaritano – non è certo per questo che sarà lontano dal Regno dei cieli, tutt'altro. Chi sente dentro di sé la compassione percepisce già il sapore dell'amore di Dio, e se lascia che questa compassione diventi ispirazione per il fare a favore del prossimo (cosa alla portata di chiunque in qualsiasi momento), allora già entra nel mistero della "vita che dura".

Che questa prospettiva sul fare non fosse moralistica ma esistenziale, quindi legata sì alla "vita eterna" ma non in senso retributivo, quanto nel senso dell'anticipazione possibile di un vivere ricco di sapore e di senso, lo attesta il fatto che nei secoli successivi la Chiesa ha poi confermato questo avvertimento rifiutando il pel-

gianesimo, evidentemente anche avvertendo che la via “morale” rimaneva insidiata da una mentalità commerciale, il cui rischio era ed è sempre quello di far diventare centrale quel che si scambia – prestazioni morali e obbedienza sociale, in cambio di vita eterna – e non quel che *già* si può vivere in Cristo, per quanto *non ancora* in modo stabile, rimanendo in attesa di quei «nuovi cieli e una terra nuova, nei quali – precisa la seconda lettera di Pietro – *avrà stabile dimora la giustizia*» (2Pt 3,13).

Se allora l’afasia contemporanea riguarda un discorso sulle cose ultime costretto nella logica della retribuzione, anche in questo caso non è detto che si tratti di un ostacolo per il Vangelo.

Certamente l’escatologia come discorso rimane una delle declinazioni più sfidanti, ma forse dai due nodi venuti al pettine che ho provato a evidenziare si può trarre anche un’indicazione positiva. La ricerca della *felicità* rimane una questione a cui tutti siamo sensibili, come insegnava Aristotele e tutti, nelle stesse esperienze e nei modi in cui la cerchiamo, possiamo avvertire differenze di “gusto”. Il Vangelo insegna (anche) a percepire e a riconoscere quei “sapori” che sanno di «cieli e terra nuovi»: questa esplorazione di quel che *nelle felicità e al di là delle felicità* si nasconde come perla preziosa, illuminando il tempo, le relazioni, il vivere insieme – forse – potrebbe ancora meritare il nome di “escatologia”.

Note

¹ Aristotele, *Etica Nicomachea* (trad. it. A. Plebe), I (A), 10, 1101 a 13-21.

² Ho analizzato questi snodi nello studio *Felicità e Beatitudine. Il desiderio dell’uomo tra vita buona e salvezza nel “De beatitudine” di Tommaso d’Aquino*, (Ed. Meudon, Trieste 2010) a cui mi permetto di rinviare.

³ Tommaso d’Aquino, *Commento alle Sentenze*, lib. 4 d. 49 q. 1 a. 1 qc. 4 co.

⁴ CCC, n. 1024.

⁵ CCC, n. 1027.

⁶ H. Arendt, *Alcune questioni di filosofia morale* (1965), Einaudi, Torino 2006, p. 48.