

LETTERA
SU ALCUNE QUESTIONI CONCERNENTI L'ESCATOLOGIA (1979)

I Sinodi più recenti, consacrati rispettivamente ai temi dell'Evangelizzazione e della Catechesi, han fatto prendere più viva coscienza della necessità di una fedeltà perfetta alle verità fondamentali della fede, soprattutto al giorno d'oggi in cui le profonde modificazioni dell'ambiente umano e la preoccupazione di integrare la fede nei diversi contesti culturali impongono uno sforzo più grande che in passato, al fine di rendere questa fede accessibile e comunicabile. Quest'ultima esigenza, al presente tanto urgente, richiede in realtà una sollecitudine più grande che mai nel tutelare l'autenticità e l'integrità della fede.

I responsabili debbono, pertanto, dimostrarsi assai attenti a tutto ciò che potrebbe causare nella coscienza comune dei fedeli una lenta degradazione e l'estinzione progressiva di un qualche elemento del Simbolo battesimale, indispensabile alla coerenza della fede ed inseparabilmente congiunto ad usi importanti nella vita della Chiesa.

Precisamente su uno di questi punti è sembrato opportuno ed urgente attirare l'attenzione di coloro ai quali Dio ha affidato la cura di promuovere e di difendere la fede, affinché siano prevenuti i pericoli che potrebbero compromettere questa stessa fede nelle anime dei fedeli.

Si tratta di quell'*articolo del Credo* che riguarda la Vita eterna e dunque, in generale, le realtà che si avranno dopo la morte. Nel proporre una tale dottrina non è lecito sottrarre alcunché, né si può adottare un metodo carente o incerto senza mettere in pericolo la fede e la salvezza dei fedeli.

* * *

A nessuno sfugge l'importanza di quest'ultimo *articolo del Simbolo battesimale*: esso esprime, infatti, il termine ed il fine del disegno di Dio, di cui nel Simbolo stesso è tracciato lo svolgimento. Se non si dà risurrezione, tutto l'edificio della fede crolla, come afferma vigorosamente san Paolo (cfr. *1 Cor* 15). Se il cristiano non è più in grado di dare un contenuto sicuro all'espressione « **Vita eterna** », le promesse del Vangelo, il senso della Creazione e della Redenzione svaniscono, e la stessa vita presente resta priva di ogni speranza (cfr. *Ebr* 11, 1).

Ora, come ignorare, su questo punto, il disagio e l'inquietudine di tante persone? Chi non s'accorge che il dubbio s'insinua sottilmente e molto in profondo negli spiriti? Anche se fortunatamente, nella maggior parte dei casi, il cristiano non è ancor giunto al dubbio positivo, sovente egli rinuncia a pensare a quel che segue dopo la morte, perché comincia a sentire che in lui sorgono degli interrogativi, ai quali ha paura di dover dare risposta: Esiste qualche cosa al di là della morte? Sussiste qualche cosa di noi stessi dopo questa morte? Non sarà il nulla che ci attende?

In tutto ciò è da ravvisare, in parte, la ripercussione non voluta, negli spiriti, delle controversie teologiche ampiamente diffuse nell'opinione pubblica, delle quali la maggioranza dei fedeli non è in grado di cogliere né l'oggetto preciso né la portata. Si sente discutere dell'esistenza dell'anima, del significato della sua sopravvivenza, e ci si domanda quale relazione passi tra la morte del cristiano e la risurrezione universale. Il popolo cristiano è disorientato, perché non ritrova più il suo vocabolario e le sue nozioni familiari.

Certamente, non si tratta di limitare o, addirittura, di impedire una ricerca teologica, della quale la fede della Chiesa ha bisogno e dalla quale deve poter trarre vantaggio. Tuttavia, ciò non può fare rinunciare al dovere di garantire tempestivamente la fede dei cristiani circa i punti che sono messi in dubbio.

Di questo duplice e difficile dovere intendiamo richiamare brevemente la natura e gli aspetti, nella presente situazione così delicata.

* * *

È necessario, innanzitutto, che quanti hanno la missione di insegnare abbiano ben chiaro ciò che la Chiesa considera come appartenente alla essenza della sua fede; la ricerca teologica non può avere altra finalità se non quella di approfondirlo e di spiegarlo.

Questa Sacra Congregazione, avendo la responsabilità di promuovere e di tutelare la dottrina della fede, intende qui richiamare l'insegnamento che la Chiesa propone a nome di Cristo, specialmente circa quel che avviene tra la morte del cristiano e la risurrezione universale.

- 1) La Chiesa crede (cfr. *Credo*) ad una *risurrezione dei morti*.**
- 2) La Chiesa intende tale risurrezione come riferentesi all'*uomo tutt'intero*; per gli eletti questa non è altro che l'estensione agli uomini della risurrezione stessa di Cristo.**
- 3) La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'« io » umano sussista. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola « anima », consacrata dall'uso della S. Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e considera, inoltre, che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani.**
- 4) La Chiesa esclude ogni forma di pensiero o di espressione, che renderebbe assurdi o inintelligibili la sua preghiera, i suoi riti funebri, il suo culto dei morti, realtà che costituiscono, nella loro sostanza, altrettanti luoghi teologici.**
- 5) La Chiesa, conformemente alla S. Scrittura, attende « la manifestazione gloriosa del Signore nostro Gesù Cristo » (Cost. dogm. [*Dei Verbum*](#), I, 4), che essa considera, peraltro, come distinta e differita rispetto alla situazione che è propria degli uomini immediatamente dopo la morte.**
- 6) La Chiesa, nel suo insegnamento sulla sorte dell'uomo dopo la sua morte, esclude ogni spiegazione che toglierebbe il suo senso all'Assunzione di Maria in ciò ch'essa ha di unico, ossia il fatto che la glorificazione corporea della Vergine è l'anticipazione della glorificazione riservata a tutti gli altri eletti.**
- 7) La Chiesa, in fedele adesione al Nuovo Testamento ed alla Tradizione, crede alla felicità dei giusti, i quali saranno un giorno con Cristo. Essa crede che una pena attende per sempre il peccatore, il quale sarà privato della visione di Dio, come crede alla ripercussione di tale pena in tutto il suo essere. Essa crede, infine, per quanto concerne gli eletti, ad una loro eventuale purificazione che è preliminare alla visione di Dio ed è, tuttavia, del tutto diversa dalla pena dei dannati. È quanto la Chiesa intende quando parla di Inferno e di Purgatorio.**

In ciò che concerne le condizioni dell'uomo dopo la morte, c'è da temere particolarmente il pericolo di rappresentazioni fantasiose ed arbitrarie, perché i loro eccessi entrano, in gran parte, nelle difficoltà che spesso incontra la fede cristiana. Tuttavia, le immagini usate nella S. Scrittura meritano rispetto. È necessario coglierne il senso profondo, evitando il rischio di attenuarle eccessivamente, il che equivale spesso a svuotare del loro contenuto le realtà che esse designano.

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 fon-

damentale 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), promessa e mistero inauditi in cui consiste essenzialmente la nostra speranza. Se la nostra immaginazione non vi può arrivare, il nostro cuore vi giunge d'istinto ed in profondità.

* * *

Dopo aver richiamato questi dati, sia ora consentito rilevare gli aspetti principali della responsabilità pastorale, quale essa deve esprimersi nelle presenti circostanze ed alla luce della prudenza cristiana.

Le difficoltà inerenti a questi problemi impongono gravi doveri ai teologi, la cui missione è indispensabile. Essi hanno, pertanto, diritto al nostro incoraggiamento ed allo spazio di libertà quale è giustamente richiesto dai loro metodi. Da parte nostra, tuttavia, è necessario richiamare ai cristiani, senza mai stancarci, gli insegnamenti della Chiesa, i quali costituiscono la base tanto della vita cristiana, quanto della ricerca degli esperti. Bisogna, parimenti, procurare che i teologi diventino partecipi delle nostre preoccupazioni pastorali, affinché i loro studi e ricerche non siano temerariamente divulgati in mezzo ai fedeli, i quali oggi specialmente corrono pericoli per la loro fede come non mai.

L'ultimo Sinodo ha messo in chiara luce la vigilante attenzione che l'Episcopato riserva ai contenuti essenziali della catechesi, tenendo presente il bene dei fedeli. È necessario che tutti coloro, i quali hanno l'incarico di trasmetterli, ne possiedano un'idea molto chiara. Dobbiamo, pertanto, offrire loro i mezzi per essere, allo stesso tempo, molto fermi in quel che attiene all'essenza della dottrina ed attenti a non permettere che rappresentazioni infantili od arbitrarie siano scambiate per le verità di fede.

Una vigilanza costante e coraggiosa deve esercitarsi, mediante una Commissione dottrinale diocesana o nazionale, circa la produzione letteraria, non soltanto per mettere in guardia tempestivamente i fedeli contro le opere poco sicure, ma soprattutto per far loro conoscere quelle che sono adatte ad alimentare ed a sostenere la loro fede. È, questo, un compito grave ed importante, reso urgente sia dalla vasta diffusione della stampa sia dal cosiddetto decentramento delle responsabilità, che le circostanze rendono necessario e che i Padri del Concilio Ecumenico hanno voluto.

Il Sommo Pontefice Giovanni Paolo II, nel corso dell'Udienza accordata al sottoscritto Prefetto, ha approvato la presente Lettera, decisa nella riunione ordinaria di questa S. Congregazione, e ne ha ordinato la pubblicazione.

Roma, dalla Sede della S. Congregazione per la Dottrina della Fede, il 17 maggio 1979.

INTRODUZIONE

La perplessità oggi frequente di fronte alla morte e all'esistenza dopo la morte

1. Senza l'affermazione della risurrezione di Cristo la fede cristiana è vana (cf. 1Cor 15,14). Ma poiché c'è una connessione intima tra il fatto della risurrezione di Cristo e la speranza della nostra futura risurrezione (cf. 1Cor 15,12), Cristo risorto costituisce anche il fondamento della nostra speranza, che si apre al di là dei confini di questa nostra vita terrena. Infatti, «se abbiamo avuto speranza in Cristo soltanto in questa vita, siamo da compiangere più di tutti gli uomini» (1Cor 15,19). Senza tale speranza sarebbe impossibile condurre una vita cristiana. Questa connessione tra la ferma speranza della vita futura e la possibilità di rispondere alle esigenze della vita cristiana era percepita con chiarezza già nella Chiesa primitiva. Allora si ricordava infatti che gli apostoli avevano raggiunto la gloria attraverso le sofferenze; e così pure coloro che erano condotti al martirio trovavano forza nella speranza d'incontrare Cristo attraverso la morte e nella speranza della propria risurrezione futura. I santi fino ai nostri tempi, mossi da questa speranza o fondati in essa, diedero la vita con il martirio o la impegnarono al servizio di Cristo e dei fratelli. Essi offrono una testimonianza, guardando alla quale gli altri cristiani, nel loro cammino verso Cristo, diventano più forti. Questa speranza eleva il cuore dei cristiani alle cose celesti, senza distoglierli dal compiere pure gli obblighi che hanno in questo mondo, perché «l'attesa di una terra nuova non deve indebolire, bensì piuttosto stimolare la sollecitudine nel lavoro relativo alla terra presente».

Tuttavia il mondo contemporaneo pone molteplici insidie alla speranza cristiana. Esso infatti è fortemente segnato dal secolarismo, «che consiste in una visione autonomistica dell'uomo e del mondo, la quale prescinde dalla dimensione del mistero, anzi la trascura e la nega. Questo immanentismo è una riduzione della visione integrale dell'uomo». Il secolarismo costituisce quasi un'atmosfera, all'interno della quale vivono moltissimi cristiani del nostro tempo. Soltanto con grande difficoltà essi possono liberarsi del suo influsso. Perciò non c'è da meravigliarsi se anche tra alcuni cristiani sorgono perplessità circa la speranza escatologica. Frequentemente guardano con ansia alla morte futura; sono afflitti non solo «al pensiero dell'avvicinarsi del dolore e della dissoluzione del corpo, ma anche, e anzi più ancora, per il timore che tutto finisca per sempre». In tutti i tempi della storia i cristiani sono stati esposti alle tentazioni del dubbio. Ma, ai nostri tempi, le ansie di molti cristiani sembrano indicare una debolezza della speranza. Siccome «la fede è fondamento delle cose che si sperano e prova di quelle che non si vedono» (Eb 11,1), sarà opportuno tenere presenti con maggiore costanza le verità della fede cattolica che riguardano il proprio destino futuro. Cercheremo di riunirle in una sintesi, mettendone in evidenza soprattutto quegli aspetti che possono dare direttamente una risposta alle ansie contemporanee. La fede così sosterrà la speranza. Prima però d'intraprendere tale compito, è necessario delineare i fondamenti principali dai quali pare provengano le odierne ansie. Bisogna riconoscere che, ai nostri giorni, la fede dei cristiani viene scossa non solo da influssi che devono essere considerati esterni alla Chiesa: oggi si può scoprire l'esistenza di una certa «penombra teologica».

Non mancano infatti alcune nuove interpretazioni dei dogmi, che i fedeli percepiscono come se in esse fossero messe in dubbio la stessa divinità di Cristo e la realtà della sua risurrezione. Da tali opinioni i fedeli non ricevono alcun sostegno alla propria fede, anzi piuttosto hanno motivo di porre in dubbio molte altre verità di fede. L'immagine di Cristo che traggono da tali reinterpretazioni non può proteggere la loro speranza. Nel campo direttamente escatologico vanno ricordate le «controversie teologiche largamente divulgate nell'opinione pubblica, delle quali la maggior parte dei fedeli non è in condizione di distinguere né l'oggetto né la portata. Si sente discutere sull'esistenza dell'anima, sul significato della sopravvivenza; così pure ci s'interroga su quale relazione ci sia tra la morte del cristiano e la risurrezione universale. Tutto ciò disorienta il popolo cristiano, che non riconosce né il proprio lessico, né le no-

zioni familiari». Tali dubbi teologici esercitano frequentemente un influsso non lieve sulla catechesi e sulla predicazione, poiché, quando si insegna la dottrina, o vengono manifestati di nuovo o inducono al silenzio circa le verità escatologiche. Al fenomeno del secolarismo è immediatamente unita la persuasione ampiamente diffusa, e certamente non senza l'intervento dei mezzi di comunicazione di massa, che l'uomo, come tutte le altre cose che esistono nello spazio e nel tempo, non è altro che materia e che con la morte svanirebbe totalmente. Inoltre la cultura attuale, che si sviluppa in questo contesto storico, si sforza con tutti i mezzi di far dimenticare la morte e le domande che inevitabilmente sono unite ad essa. D'altra parte, la speranza viene scossa dal pessimismo circa la stessa bontà della natura umana, nel quale ha origine l'aumento di angosce e afflizioni.

Dopo l'immensa crudeltà mostrata dagli uomini del nostro secolo nella seconda guerra mondiale, vi era in genere la diffusa speranza che essi, ammaestrati dalla dura esperienza, avrebbero instaurato un ordine migliore, di libertà e di giustizia. Ciò nonostante, in un breve spazio di tempo, sopraggiunse un'amara delusione: «Crescono infatti oggi ovunque nel mondo la fame, l'oppressione, l'ingiustizia e la guerra, le sofferenze, il terrorismo e altre forme di violenza di ogni genere». Nelle nazioni ricche moltissimi sono attratti «dalla idolatria dei beni materiali (il cosiddetto consumismo)» e non si curano del prossimo. È facile pensare che l'uomo contemporaneo, schiavo, in tale grado, degli istinti e delle concupiscenze e assetato esclusivamente dei beni terreni, non sia per nulla destinato a un fine superiore. In tal modo molti uomini dubitano se la morte li porti al nulla o a una vita nuova. Fra coloro i quali ritengono che esista una vita dopo la morte, molti la immaginano di nuovo sulla terra attraverso la reincarnazione, in modo che il corso della nostra vita terrena non sarebbe unico. L'indifferentismo religioso dubita del fondamento della speranza di una vita eterna, cioè se esso sia fondato sulla promessa di Dio attraverso Gesù Cristo o se si debba fondarlo su un altro salvatore che bisogna attendere. La «penombra teologica» favorisce ulteriormente questo indifferentismo, in quanto suscita dubbi intorno alla vera immagine di Cristo, i quali rendono difficile a molti cristiani lo sperare in lui.

2. Oggi l'escatologia viene passata sotto silenzio anche per altri motivi, dei quali ne indichiamo almeno uno: la rinascita della tendenza ad affermare un'escatologia intramondana. Si tratta di una tendenza ben conosciuta nella storia della teologia e che dopo il medioevo costituisce quella che si è soliti chiamare «la posterità spirituale di Gioacchino da Fiore». Questa tendenza è coltivata da alcuni teologi della liberazione, i quali insistono in modo tale sull'importanza di costruire il regno di Dio già dentro la nostra storia, che la salvezza trascendente la storia sembra passare in secondo piano. Certo questi teologi non negano in alcun modo la verità delle realtà posteriori alla vita umana e alla storia. Ma, siccome il regno di Dio viene collocato in una società senza classi, la «terza età», nella quale verranno realizzati il «Vangelo eterno» (Ap 14,6-7) e il regno dello Spirito, è introdotta in una forma nuova, attraverso una sua versione secolarizzata. In tal modo si trasferisce all'interno del tempo storico un certo *eschaton*, anche se esso è presentato non come ultimo in modo assoluto, ma in modo relativo. Ciò nonostante la prassi cristiana viene orientata a realizzarlo in modo così esclusivo che ne deriva una lettura riduttiva del Vangelo, nella quale quello che concerne le realtà assolutamente ultime in gran parte passa sotto silenzio. In tal senso, in quel sistema teologico, l'uomo «si pone nella prospettiva di un messianismo temporale, che è una delle espressioni più radicali della secolarizzazione del regno di Dio e del suo assorbimento nell'immanenza della storia umana». La speranza teologica perde la sua piena forza quando viene sostituita da un dinamismo politico. Ciò si verifica allorché la dimensione politica diventa «la dimensione principale ed esclusiva, che conduce a una lettura riduttiva della Scrittura».

Occorre notare che non si può ammettere un modo di proporre l'escatologia che introduca una lettura riduttiva del Vangelo, anche se non viene assunto nessun elemento del sistema marxista, che difficilmente potrebbe conciliarsi con il cristianesimo. È noto che il marxismo classico considera la religione come «l'oppio» del popolo, perché essa, «elevando la speranza dell'uomo verso una vita futura e fallace, lo distoglie dall'edificazione della città terrena». Una tale accusa è priva di fondamento oggettivo. Anzi è il materialismo che priva l'uomo di veri motivi per edificare il mondo. Perché bisogna lottare, se non c'è nulla da sperare dopo la vita terrena? «Mangiamo e beviamo, perché domani moriremo» (Is 22,13). Al contrario, invece, è certo che «la speranza escatologica non diminuisce l'importanza degli

impegni terreni, ma anzi dà nuovi motivi a sostegno dell'attuazione di essi». Non possiamo tuttavia escludere che ci siano stati non pochi cristiani, i quali, pensando molto al mondo futuro, hanno scelto una via pietistica, abbandonando i doveri sociali. Un tale modo di procedere va respinto. All'opposto, neanche è lecito, con un oblio del mondo futuro, realizzare una versione meramente «temporalistica» del cristianesimo nella vita personale o nell'esercizio pastorale. La nozione di liberazione «integrale», proposta dal magistero della Chiesa, conserva, allo stesso tempo, l'equilibrio e la ricchezza dei diversi elementi del messaggio evangelico. Per questo, tale nozione ci insegna il vero atteggiamento del cristianesimo e il modo corretto dell'azione pastorale, in quanto indica che bisogna mettere da parte e superare le false e inutili opposizioni tra la missione spirituale e la diaconia per il mondo. Infine questa nozione è la vera espressione della carità verso i fratelli, poiché cerca di liberarli in modo assoluto da ogni schiavitù e, in primo luogo, dalla schiavitù del cuore. Se il cristiano si preoccupa di liberare in modo integrale gli altri, in nessun modo si chiuderà dentro se stesso.

3. La risposta cristiana alla perplessità dell'uomo contemporaneo, come pure di quello di ogni tempo, ha Cristo risorto come fondamento ed è contenuta nella speranza della gloriosa risurrezione futura di tutti coloro che sono di Cristo. Sarà una risurrezione a immagine di quella di Cristo stesso: «E come abbiamo portato l'immagine [dell'Adamo] di terra, così porteremo l'immagine [dell'Adamo] celeste» (1Cor 15,49), cioè dello stesso Cristo risorto. La nostra risurrezione costituirà un avvenimento ecclesiale in connessione con la parusia del Signore, quando sarà completo il numero dei fratelli (cf. Ap 6,11). Nel frattempo, immediatamente dopo la morte, si realizza una comunione dei beati con Cristo risorto, la quale, se fosse necessario, presuppone una purificazione escatologica. La comunione con Cristo risorto, previa alla nostra risurrezione finale, implica una determinata concezione antropologica e una visione della morte tipicamente cristiane. In Cristo che è risorto e per mezzo di lui si comprende la «comunione dei beni», che esiste fra tutti i membri della Chiesa, di cui il Signore risorto è il capo. Cristo è il fine e la meta della nostra esistenza; verso di lui dobbiamo incamminarci con l'aiuto della sua grazia in questa nostra breve vita terrena. La seria responsabilità di questo cammino può essere compresa attraverso l'infinita grandezza di colui verso il quale ci dirigiamo. Noi attendiamo Cristo, non un'altra esistenza terrena simile alla presente, ed egli sarà il supremo adempimento di tutti i nostri desideri.

LA SPERANZA CRISTIANA DELLA RISURREZIONE

1 - La risurrezione di Cristo e la nostra

1.1. L'apostolo Paolo scriveva ai corinzi: «Vi ho trasmesso dunque, anzitutto, quello che anch'io ho ricevuto: che cioè Cristo morì per i nostri peccati secondo le Scritture, fu sepolto ed è risuscitato il terzo giorno secondo le Scritture» (1Cor 15,3-4). Ebbene Cristo non solo risuscitò di fatto, ma egli è «la risurrezione e la vita» (Gv 11,25) ed è anche la speranza della nostra risurrezione. Perciò i cristiani di oggi, come quelli dei tempi passati, nel Credo niceno-costantinopolitano, nella stessa formula «dell'immortale tradizione della santa Chiesa di Dio», nella quale professano la fede in Gesù Cristo, che «risuscitò il terzo giorno secondo le Scritture», aggiungono: «Aspettiamo la risurrezione dei morti». In questa professione di fede riecheggiano le testimonianze del Nuovo Testamento: «Risusciteranno i morti in Cristo» (1Ts 4,16). «Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1Cor 15,20). Questo modo di parlare implica che il fatto della risurrezione di Cristo non è un qualcosa di chiuso in se stesso, ma si estenderà un giorno a quelli che sono di Cristo. Poiché la nostra risurrezione futura è «l'estensione della medesima risurrezione di Cristo agli uomini», s'intende bene che la risurrezione del Signore è modello della nostra risurrezione. La risurrezione di Cristo è pure la causa della nostra risurrezione futura, «poiché, se a causa di un uomo venne la morte, a causa di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti» (1Cor 15,21).

Attraverso la nascita battesimale della Chiesa e dello Spirito Santo risuscitiamo sacramentalmente in Cristo risorto (cf. Col 2,12). La risurrezione di quelli che sono di Cristo si deve considerare come il

culmine del mistero già iniziato nel battesimo. Per questa ragione essa si presenta come la comunione suprema con Cristo e con i fratelli e anche come l'oggetto più alto della speranza: «E così saremo sempre con il Signore» (1Ts 4,17; «saremo» al plurale!). Quindi la risurrezione finale gloriosa sarà la comunione perfettissima, anche corporale, tra quelli che sono di Cristo, già risorti, e il Signore glorioso. Da tutto ciò appare che la risurrezione del Signore è come lo spazio della nostra futura risurrezione gloriosa e che la nostra stessa futura risurrezione va interpretata come un avvenimento ecclesiale. A causa di questa fede, come Paolo nell'Areopago, anche i cristiani del nostro tempo, quando attestano la risurrezione dei morti, sono oggetto di derisione (cf. At 17,32). La situazione attuale su questo punto non è diversa da quella che Origene descriveva al suo tempo: «Inoltre, il mistero della risurrezione, poiché non è compreso, è fatto oggetto di commenti canzonatori da parte degli infedeli».

Quegli attacchi e quelle canzonature non riuscirono a far sì che i cristiani dei primi secoli desistessero dal professare la loro fede nella risurrezione o che i teologi di quella prima età ne abbandonassero l'esposizione. Tutti i simboli della fede - come quello già citato - culminano con questo articolo sulla risurrezione. La risurrezione dei morti è «il tema monografico più frequente della teologia precostantiniana; a stento si trova un'opera della teologia cristiana primitiva che non parli della risurrezione». Neppure l'opposizione attuale deve intimidirci. La professione della risurrezione fin dal tempo patristico viene formulata in modo completamente realistico. Pare che la formula «risurrezione della carne» sia entrata nel Simbolo romano antico, e dopo di esso in molti altri, per evitare un'interpretazione spiritualistica della risurrezione, la quale per influsso gnostico attraeva alcuni cristiani. Nel concilio di Toledo XI (675) viene esposta la dottrina in modo riflesso: si respinge l'opinione che la risurrezione avvenga «in una carne aerea o in un'altra qualsiasi»; la fede si riferisce alla risurrezione «in questa [carne] in cui viviamo, sussistiamo e ci muoviamo»; questa confessione tiene presente il «modello offertoci in Cristo nostro capo », cioè alla luce della risurrezione di Cristo.

Quest'ultima allusione a Cristo risorto mostra che il realismo va mantenuto in modo che non escluda la trasformazione dei corpi che vivono sulla terra in corpi gloriosi. Ma un corpo etero, che sarebbe una creazione nuova, non corrisponderebbe alla realtà della risurrezione di Cristo e introdurrebbe con ciò un elemento mitico. I padri di questo concilio presuppongono quella concezione della risurrezione di Cristo che è l'unica coerente con le affermazioni bibliche sul sepolcro vuoto e sulle apparizioni di Gesù risorto (si ricordi l'uso del verbo *ôphthê* per esprimere le apparizioni del Signore risorto e, fra i racconti di apparizioni, quelle chiamate «scene di riconoscimento»). Ciò nonostante, questa risurrezione conserva la tensione tra la continuità reale del corpo (il corpo che fu inchiodato sulla croce è lo stesso corpo che è risorto e si manifesta ai discepoli) e la trasformazione gloriosa di questo stesso corpo. Gesù risorto non solo invitò i discepoli a toccarlo, perché «un fantasma non ha carne e ossa come vedete che io ho», ma mostrò loro le mani e i piedi perché verificassero «che sono proprio io» (Lc 24,39: *oti egô eimi autos*). Tuttavia nella sua risurrezione non riprese lo stato di vita terrena e mortale. Così, pur mantenendo il realismo riguardo alla futura risurrezione dei morti, non dimentichiamo in nessun modo che la nostra vera carne nella risurrezione sarà conforme al corpo glorioso di Cristo (cf. Fil 3,21). Il corpo che ora è conformato dall'anima (*psychê*), nella risurrezione gloriosa sarà conformato dallo spirito (*pneûma*) (cf. 1Cor 15,44).

1.2. Nella storia di questo dogma costituisce una novità (almeno dopo che è stata superata quella tendenza che apparve nel II secolo per influsso degli gnostici) il fatto che nel nostro tempo alcuni teologi sottopongano a critica questo realismo. La rappresentazione tradizionale della risurrezione pare loro troppo grezza. Specialmente suscitano difficoltà le descrizioni troppo fisiche del fatto della risurrezione. Perciò si cerca rifugio, talora, in qualche spiegazione spiritualistica di essa e per tale motivo si chiede una nuova interpretazione delle affermazioni tradizionali sulla risurrezione. L'ermeneutica teologica delle affermazioni escatologiche dev'essere corretta. Esse non possono essere trattate come affermazioni che si riferiscono meramente al futuro (che, in quanto tali, hanno uno statuto logico differente dalle affermazioni riguardanti realtà passate e presenti, le quali possono essere descritte come oggetti che si possono provare), perché, sebbene rispetto a noi non ancora si siano realizzate - e in tal senso sono future -, in Cristo invece si sono già realizzate. Per evitare le esagerazioni tanto con una descrizione ec-

cessivamente fisica, quanto con una spiritualizzazione degli avvenimenti, si possono indicare alcune linee fondamentali.

1.2.1. Spetta a un'ermeneutica propriamente teologica la piena accettazione delle verità rivelate. Dio possiede la scienza del futuro, che può pure rivelare all'uomo come verità degna di fede.

1.2.2. Ciò si è manifestato nella risurrezione di Cristo, alla quale fa riferimento tutta la letteratura patristica, quando parla della risurrezione dei morti. Quello che nel popolo eletto cresceva nella speranza, è diventato realtà nella risurrezione di Cristo. Accettata per fede, la risurrezione di Cristo significa qualcosa di definitivo anche per la risurrezione dei morti.

1.2.3. Bisogna avere una concezione dell'uomo e del mondo fondata sulla Scrittura e sulla ragione, che sia idonea a riconoscere l'alta vocazione dell'uomo e del mondo, in quanto creati. Ma bisogna sottolineare ancor più che «Dio è il "novissimo" della creatura. In quanto raggiunto è cielo; in quanto perso, inferno; in quanto discerne, giudizio; in quanto purifica, purgatorio. Egli è colui nel quale il finito muore, e per il quale a lui e in lui risuscita. Egli è così come si volge al mondo, cioè, nel suo Figlio Gesù Cristo, che è la manifestazione di Dio e anche la somma dei "novissimi"». La cura necessaria per conservare il realismo nella dottrina sul corpo risorto non deve far dimenticare la primarietà di tale aspetto di comunione e di associazione con Dio in Cristo (questa nostra comunione in Cristo risorto sarà completa quando anche noi saremo risorti corporalmente), le quali sono il fine ultimo dell'uomo, della Chiesa e del mondo.

1.2.4. Anche il rifiuto del «docetismo» escatologico esige che non s'intenda la comunione con Dio nell'ultimo stadio escatologico come qualcosa di meramente spirituale. Dio, che nella sua rivelazione ci invita a una comunione ultima, è simultaneamente il Dio della creazione di questo mondo. Anche questa «opera prima» sarà alla fine assunta nella glorificazione. In tal senso il concilio Vaticano II afferma che, «restando la carità con i suoi frutti, sarà liberata dalla schiavitù della vanità tutta quella realtà che Dio ha creato appunto per l'uomo».

1.2.5. Infine bisogna notare che nei Simboli esistono formule dogmatiche piene di realismo circa il corpo della risurrezione. La risurrezione avverrà «in questa carne, nella quale ora viviamo». Perciò è lo stesso corpo quello che ora vive e quello che risorgerà. Questa fede appare chiaramente nella teologia cristiana primitiva. Così sant'Ireneo ammette la «trasfigurazione» della carne, perché, «essendo mortale e corruttibile, diventa immortale e incorruttibile» nella risurrezione finale. Ma tale risurrezione si compirà «negli stessi [corpi] che erano morti; perché se non fosse negli stessi, neppure risusciterebbero coloro che erano morti». I padri ritengono, quindi, che senza identità corporale non si possa difendere l'identità della persona. La Chiesa non ha mai insegnato che sia necessaria la medesima materia perché si possa dire che il corpo sia lo stesso. Ma il culto delle reliquie, attraverso il quale i cristiani professano che i corpi dei santi «che un tempo erano membra vive del Cristo stesso e tempio dello Spirito Santo [...] saranno da lui risuscitati per la vita eterna e glorificati», mostra che la risurrezione non si può spiegare indipendentemente dal corpo che visse.

2 - La parusia di Cristo, nostra risurrezione

2.1. Nel Nuovo Testamento alla risurrezione dei morti viene attribuito un momento temporale determinato. Paolo, dopo aver enunciato che la risurrezione dei morti avrà luogo per Cristo e in Cristo, aggiunge: «Ciascuno però nel suo ordine: prima Cristo, che è la primizia; poi, alla sua venuta, quelli che sono di Cristo» (1Cor 15,23: *en tei parousia autou*). Viene indicato un avvenimento concreto come momento della risurrezione dei morti. La parola greca *parousia* significa la seconda venuta, ancora futura, del Signore nella gloria, diversa dalla prima venuta in umiltà: la manifestazione della gloria (cf. Tt 2,13) e la manifestazione della parusia (cf. 2Ts 2,8) si riferiscono alla medesima venuta. Lo stesso avvenimento viene espresso nel Vangelo di Giovanni (6,54) con le parole «nell'ultimo giorno» (cf. anche Gv 6,39-40). La medesima connessione di avvenimenti si ha nella vivace descrizione della lettera 1Ts 4,16-17

ed è affermata dalla grande tradizione dei padri: «Alla sua venuta tutti gli uomini risorgeranno». A questa affermazione si contrappone la teoria della «risurrezione nella morte». Nella sua forma particolarmente diffusa viene esposta in un modo che appare di grave detrimento al realismo della risurrezione, poiché afferma una risurrezione senza relazione al corpo che visse e ora è morto. I teologi che propongono la risurrezione nella morte vogliono sopprimere l'esistenza dopo la morte di «un'anima separata», che considerano un residuo di platonismo. È molto comprensibile il timore che muove i teologi favorevoli alla risurrezione nella morte: il platonismo sarebbe una gravissima deviazione dalla fede cristiana.

Secondo essa infatti il corpo non è un carcere, dal quale bisogna liberare l'anima. Ma proprio per questo non si comprende bene come i teologi che rifuggono dal platonismo affermino la corporeità finale, cioè la risurrezione, in modo tale che non si vede che si tratta realmente di «questa carne nella quale ora viviamo». Le antiche formule di fede sostenevano, con ben altra forza, che doveva risorgere quel medesimo corpo che adesso vive. La separazione concettuale fra corpo e cadavere, o l'introduzione di due concetti diversi nella nozione di corpo (la differenza è espressa in tedesco con le parole *Leib* e *Körper*, mentre in molte altre lingue neanche esistono parole per esprimerla), appena si percepisce al di fuori dei circoli accademici. L'esperienza pastorale insegna che il popolo cristiano ascolta con grande perplessità omelie nelle quali, mentre si seppellisce un cadavere, si afferma che quel morto è già risorto. Bisogna temere che tali omelie esercitino un influsso negativo sui fedeli, poiché possono favorire l'attuale confusione dottrinale. In questo mondo secolarizzato, nel quale i fedeli sono attratti dal materialismo della morte totale, sarebbe ancora più grave aumentare le loro perplessità. D'altra parte, nel Nuovo Testamento la parusia è un avvenimento concreto conclusivo della storia. Si esercita violenza sui suoi testi, quando si cerca di spiegare la parusia come avvenimento permanente, il quale non sarebbe nient'altro che l'incontro di ogni individuo, nella propria morte, con il Signore.

2.2. «Nell'ultimo giorno» (Gv 6,54), quando risorgeranno gloriosamente, gli uomini raggiungeranno la comunione completa con Cristo risorto. Questo appare chiaramente, perché la comunione dell'uomo con Cristo sarà allora con la realtà esistenziale completa di entrambi. Inoltre, giunta ormai la storia alla sua fine, la risurrezione di tutti i con-servi e fratelli completerà il corpo mistico di Cristo (cf. Ap 6,11). Per questo Origene affermava: «È un solo corpo quello che si dice che risorge nel giudizio». Con ragione, perciò, il concilio di Toledo XI non solo confessava che la risurrezione gloriosa dei morti avverrà secondo l'esempio di Cristo risorto, ma anche secondo «il modello offertoci in Cristo nostro capo». Questo aspetto comunitario della risurrezione finale sembra dissolversi nella teoria della risurrezione nella morte, poiché tale risurrezione si convertirebbe piuttosto in un processo individuale. Perciò non mancano teologi, favorevoli alla teoria della risurrezione nella morte, che hanno cercato la soluzione in quello che si chiama l'atemporalismo: affermando che dopo la morte non può esistere più il tempo in nessun modo, essi riconoscono che le morti degli uomini sono successive, in quanto sono considerate da questo mondo; ma ritengono che siano simultanee le loro risurrezioni nella vita dopo la morte, nella quale non ci sarebbe nessuna specie di tempo.

Questo tentativo dell'atemporalismo, per cui coinciderebbero le morti individuali successive e la risurrezione collettiva, implica il ricorso a una filosofia del tempo estranea al pensiero biblico. Il modo di esprimersi del Nuovo Testamento sulle anime dei martiri non pare sottrarle né da tutta la realtà della successione né da tutta la percezione della successione (cf. Ap 6,9-11). In modo simile, se non ci fosse nessuna specie di tempo dopo la morte, neppure uno meramente analogo a quello terreno, non si comprenderebbe facilmente perché Paolo, ai tessalonicesi che lo interrogavano sulla sorte dei morti, parli della loro risurrezione con formule al futuro (*anastéïontai*) (cf. 1Ts 4,13-18). Inoltre una negazione radicale di ogni nozione di tempo per quelle risurrezioni, allo stesso tempo simultanee e succedutesi secondo la morte, non pare tenere sufficientemente conto della vera corporeità della risurrezione; infatti non si può dichiarare vero corpo quello estraneo a ogni nozione di tempo. Anche le anime dei beati, poiché sono in comunione con Cristo, risorto in modo veramente corporeo, non possono considerarsi senza alcuna connessione con il tempo.

3 - La comunione con Cristo subito dopo la morte secondo il Nuovo Testamento

3.1. I primi cristiani, sia che pensassero che la *parusia* fosse vicina, sia che la considerassero ancora molto lontana, impararono presto, per esperienza, che alcuni di loro erano rapiti dalla morte prima della *parusia*. Poiché erano preoccupati della loro sorte (cf. 1Ts 4,13), Paolo li consola ricordando loro la dottrina della risurrezione futura dei fedeli defunti: «Prima risorgeranno i morti in Cristo» (1Ts 4,16). Questa persuasione di fede lasciava aperte altre questioni che presto si posero; per esempio: in quale stato si trovavano frattanto tali defunti? Per questo problema non fu necessario elaborare una risposta completamente nuova, perché in tutta la tradizione biblica si trovavano, già da tempo, elementi per risolverla. Il popolo d'Israele, fin dai primi stadi della sua storia che ci sono noti, pensava che qualcosa degli uomini sussistesse dopo la morte. Questo pensiero emerge già nella più antica rappresentazione di quello che viene chiamato lo *sheol*.

3.2. L'antica concezione ebraica dello *sheol* nel suo primo stadio di evoluzione era piuttosto imperfetta. Si pensava che, in contrapposizione al cielo, esso stesse sottoterra. Di qui si formò l'espressione «scendere nello *sheol*» (Gen 37,35; Sal 55,16 ecc.). Coloro che lo abitano sono detti *refaim*. Questa parola ebraica è priva di singolare: ciò pare indicare che non si prestava attenzione a una loro vita individuale. Non lodano Dio e stanno separati da lui. Tutti, come una massa anonima, hanno la medesima sorte. In questo senso la persistenza dopo la morte che si attribuisce loro non include ancora l'idea di retribuzione.

3.3. Simultaneamente a questa rappresentazione cominciò ad apparire la fede israelitica, la quale crede che l'onnipotenza di Dio possa liberare qualcuno dallo *sheol* (1Sam 1,6; Am 9,2 ecc.). Attraverso questa fede viene preparata l'idea di risurrezione dei morti, espressa in Dn 12,2 e in Is 26,19, e che al tempo di Gesù prevale ampiamente tra gli ebrei, con la nota eccezione dei sadducei (cf. Mt 12,18). La fede nella risurrezione introdusse un'evoluzione nel modo di comprendere lo *sheol*. Lo *sheol* già non si concepisce più come il comune domicilio dei morti, bensì come diviso in due strati, dei quali uno è destinato ai giusti e l'altro agli empi. I morti si trovano in essi fino al giudizio ultimo, nel quale sarà pronunciata la sentenza definitiva; ma già in questi diversi strati ricevono, in modo iniziale, la dovuta retribuzione. Questo modo di concepire appare nell'Henoch etiopico 22 e si presuppone in Lc 16,19-31.

3.4. Nel Nuovo Testamento si afferma un certo stadio intermedio di questo tipo, poiché si insegna una sopravvivenza immediatamente dopo la morte come tema diverso dalla risurrezione, la quale, di certo, nel Nuovo Testamento mai si pone in connessione con la morte. Bisogna aggiungere che, mentre si afferma questa sopravvivenza, si sottolinea, come idea centrale, la comunione con Cristo. Così Gesù crocifisso promette al buon ladrone: «In verità (*amein*) ti dico: oggi sarai con me in paradiso» (Lc 23,43). Il paradiso è un termine tecnico ebraico, che corrisponde all'espressione *Gan Eden*. Ma lo si afferma, senza descriverlo ulteriormente: l'idea fondamentale è che Gesù vuole accogliere il buon ladrone in comunione con sé immediatamente dopo la morte. Stefano durante la lapidazione manifesta la medesima speranza; nelle parole: «Ecco, io contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio» (At 7,56), insieme con la sua ultima orazione: «Signore Gesù, accogli il mio spirito» (At 7,59), afferma che spera di essere accolto immediatamente da Gesù nella sua comunione. In Gv 14,1-3 Gesù parla ai suoi discepoli dei molti posti che ci sono nella casa del Padre. «Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me, perché siate anche voi dove sono io» (v. 3). Si può a stento dubitare che queste parole si riferiscano al tempo della morte dei discepoli, e non alla *parusia*, la quale nel Vangelo di Giovanni passa in secondo piano (mentre non è così nella Prima lettera di Giovanni). Nuovamente l'idea di comunione con Cristo è centrale. Egli è non solo «la via, [ma anche] la verità e la vita» (Gv 14,6). Bisogna notare la somiglianza verbale tra *monai* (posti) e *menein* (rimanere). Gesù, riferendosi alla vita terrena, ci esorta: «Rimanete in me, e io in voi» (Gv 15,4), «rimanete nel mio amore» (v. 9). Già sulla terra «se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora (*monein*) presso di lui» (Gv 14,23). Questa «dimora», che è comunione, diviene più intensa oltre la morte.

3.5. Paolo merita speciale attenzione. Circa lo stato intermedio, il suo passo principale è Fil 1,21-24: «Per me infatti il vivere è Cristo e il morire un guadagno. Ma se il vivere nel corpo significa lavorare con frutto, non so davvero che cosa debba scegliere. Sono messo alle strette infatti tra queste due cose: da una parte il desiderio di essere sciolto dal corpo per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; d'altra parte, è più necessario per voi che io rimanga nella carne». Nel v. 21 «la vita» («il vivere», *to zēin*) è soggetto e «Cristo» è predicato. Così si sottolinea sempre l'idea di comunione con Cristo, la quale, iniziata sulla terra, è proclamata come l'unico oggetto di speranza nello stato dopo la morte: «essere con Cristo» (v. 23). La comunione dopo la morte diventa più intensa e perciò è desiderabile quello stato dopo la morte. Paolo non va avanti con disprezzo per la vita terrena; alla fine si decide per la permanenza «nella carne» (cf. v. 25). Paolo non desidera naturalmente la morte (cf. 2Cor 5,2-4). Perdere il corpo è doloroso.

Si è soliti contrapporre gli atteggiamenti di Socrate e di Gesù di fronte alla morte. Socrate considera la morte come una liberazione dell'anima rispetto al carcere o sepolcro (*seïma*) del corpo (*soïma*); Gesù, che si consegna per i peccati del mondo (cf. Gv 10,15), nell'orto del Getsemani prova anche paura di fronte alla morte che si avvicina (cf. Mc 14,32). L'atteggiamento di Paolo non è privo di somiglianza con quello di Gesù. Lo stato dopo la morte è desiderabile solo perché nel Nuovo Testamento (con l'eccezione di Lc 16,19-31, dove però il contesto è del tutto diverso) implica sempre unione con Cristo. Sarebbe completamente falso affermare che in Paolo ci sia stata un'evoluzione, per cui sarebbe passato dalla fede nella risurrezione alla speranza dell'immortalità. Le due cose coesistono sin dal principio. Nella stessa Lettera ai filippesi, nella quale espone il motivo per il quale si può desiderare lo stato intermedio, parla, con grande gioia, della speranza della parusia del Signore, «il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso» (Fil 3,21). Perciò, lo stato intermedio viene concepito come transitorio, senza dubbio desiderabile per l'unione che implica con Cristo, ma in modo che la speranza suprema rimanga sempre la risurrezione dei corpi: «È necessario infatti che questo essere corruttibile [cioè il corpo] si vesta d'incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta d'immortalità» (1Cor 15,53).

4 - La realtà della risurrezione nel contesto teologico attuale

4.1. Si comprende facilmente che, partendo da questa doppia linea dottrinale del Nuovo Testamento, tutta la tradizione cristiana, senza eccezioni di grande importanza, abbia concepito, quasi fino ai nostri giorni, l'oggetto della speranza escatologica come costituito da una duplice fase. Essa ritiene che, tra la morte dell'uomo e la fine del mondo, sussista un elemento cosciente dell'uomo, che chiama col nome di «anima» (*psychê*), usato pure dalla sacra Scrittura (cf. Sap 3,1; Mt 10,28) e che già in essa è soggetto di retribuzione. Nella parusia del Signore, che avverrà alla fine della storia, si spera la risurrezione beata di «quelli che sono di Cristo» (1Cor 15,23). Da allora comincia la glorificazione eterna di tutto l'uomo già risorto. La sopravvivenza dell'anima cosciente, previa alla risurrezione, salva la continuità e l'identità di sussistenza tra l'uomo che visse e l'uomo che risorgerà, in quanto grazie ad essa l'uomo concreto mai cessa totalmente di esistere.

4.2. Come eccezioni di fronte a questa tradizione, vanno ricordati alcuni cristiani del secondo secolo, i quali, sotto l'influsso degli gnostici, si opponevano alla «salvezza della carne», chiamando risurrezione la pura sopravvivenza dell'anima dotata di una certa corporeità. Altra eccezione è il «tnetopsichismo» di Taziano e di alcuni eretici arabi, i quali pensavano che l'uomo morisse totalmente in modo che neppure l'anima sopravviverebbe. La risurrezione finale veniva concepita come una nuova creazione dal nulla dell'uomo morto. Dopo di essi, fino quasi ai nostri tempi non c'è stata praticamente nessuna eccezione su questo tema. Martin Lutero non costituisce un'eccezione, poiché ammette la duplice fase escatologica. Secondo lui la morte è «la separazione dell'anima dal corpo»; egli sostiene che le anime sopravvivono tra la morte e la risurrezione finale, sebbene abbia espresso dubbi sul modo di concepire lo stato in cui le anime si trovano tra la morte e la risurrezione: talvolta ammise che forse in cielo i santi pregano per noi, altre volte invece pensò che le anime si trovino in uno stato di sonno. Non negò mai,

perciò, lo stato intermedio, solo che lo ha interpretato in modo diverso dalla fede cattolica. L'ortodossia luterana conservò la duplice fase, abbandonando l'idea del sonno delle anime.

4.3. La negazione della duplice fase cominciò a propagarsi per la prima volta nel secolo XX. La nuova tendenza apparve in alcuni teologi evangelici e, certamente, nella forma della morte totale (*Ganztod*, come l'antico «tneptopsichismo») e di una risurrezione alla fine dei tempi, spiegata come creazione dal nulla. Le ragioni, cui si richiamava, erano prevalentemente confessionali: l'uomo non potrebbe presentare nulla di proprio di fronte a Dio, non solo le opere ma neppure la stessa immortalità naturale dell'anima; la serietà della morte si manterrebbe solo se riguardasse tutto l'uomo e non solo il corpo; poiché la morte è la pena del peccato e tutto l'uomo è peccatore, tutto l'uomo dev'essere toccato dalla morte, senza che si ritenga venga liberata dalla morte l'anima, nella quale si trova la radice del peccato. A poco a poco, quasi in modo programmatico, cominciò a essere proposto un nuovo schema escatologico: solo la risurrezione al posto della immortalità e della risurrezione. Questa prima forma della tendenza presentava moltissime difficoltà: se tutto l'uomo scompare nella morte, Dio potrebbe creare un uomo completamente uguale a quello; ma se tra i due non c'è alcuna continuità esistenziale, il secondo uomo non può essere il medesimo del primo. Perciò si elaborarono nuove teorie che affermano la risurrezione nella morte, affinché non vi sia uno spazio vuoto tra la morte e la parusia. Bisogna confessare che in tal modo viene introdotto un tema sconosciuto al Nuovo Testamento, poiché nel Nuovo Testamento si parla sempre della risurrezione nella parusia e mai nella morte dell'uomo. Quando la nuova tendenza cominciò a passare ad alcuni teologi cattolici, la Santa Sede, con una lettera inviata a tutti i vescovi, la considerò dissonante dal legittimo pluralismo teologico.

4.4. Tutte queste teorie dovrebbero essere vagliate con un esame sereno della testimonianza biblica e della storia della tradizione, sia per quanto riguarda la stessa escatologia sia per i suoi presupposti antropologici. Infatti ci si può domandare ragionevolmente se una teoria può facilmente spogliarsi di tutti i motivi che le dettero origine. Di ciò bisogna tenere particolarmente conto, quando di fatto un determinato indirizzo teologico è sorto da principi confessionali non cattolici. Inoltre andrebbero tenuti presenti gli inconvenienti per il dialogo ecumenico, che sorgerebbero dalla nuova concezione. Sebbene la tendenza sia nata tra alcuni teologi evangelici, non corrisponde alla grande tradizione dell'ortodossia luterana, che ancora adesso è prevalente tra i fedeli di tale confessione. Tra i cristiani orientali separati è ancora più forte la persuasione circa un'escatologia delle anime, previa alla risurrezione dei morti. Tutti questi cristiani ritengono che sia necessaria l'escatologia delle anime, perché considerano la risurrezione dei morti in connessione con la parusia di Cristo. Più ancora, se guardiamo fuori dall'ambito delle confessioni cristiane, occorre considerare che l'escatologia delle anime è un bene molto comune alle religioni non cristiane. Nel pensiero cristiano tradizionale, l'escatologia delle anime è uno stato nel quale, lungo la storia, i fratelli in Cristo si riuniscono successivamente con lui e in lui. Il pensiero dell'unione familiare delle anime nella morte, il quale non è completamente estraneo a non poche religioni africane, offre un'opportunità per un dialogo interreligioso con esse. Bisogna aggiungere inoltre che nel cristianesimo tale riunione giunge al suo culmine alla fine della storia, quando gli uomini sono condotti con la risurrezione alla loro piena realtà esistenziale, anche corporea.

4.5. Nella storia di questo problema si propose più tardi un altro modo di argomentare a favore della fase unica. Si obietta che lo schema della duplice fase sarebbe sorto da una contaminazione prodotta dall'ellenismo. L'unica idea biblica sarebbe quella della risurrezione; all'opposto l'immortalità dell'anima deriverebbe dalla filosofia greca. Di conseguenza si propone di purificare l'escatologia cristiana da ogni aggiunta dell'ellenismo. Occorre riconoscere che l'idea di risurrezione è piuttosto recente nella sacra Scrittura (Dn 12,1-3 è il primo testo indiscusso in merito). La più antica concezione degli ebrei affermava piuttosto la persistenza delle ombre degli uomini che erano vissuti (*refaim*) in un luogo comune dei morti (*sheol*), diverso dai sepolcri. Questo modo di pensare è abbastanza simile al modo in cui Omero parlava delle anime (*psychai*) nell'averno (*hadeis*). Tale parallelismo tra la cultura ebraica e quella greca, che esiste pure in altre epoche, fa dubitare della loro supposta opposizione. Nell'antichità, lungo tutte le rive del mare Mediterraneo, le somiglianze culturali e gli influssi reciproci furono molto maggiori di quello che frequentemente si pensa, senza che costituiscano un fenomeno posteriore alla

sacra Scrittura e contaminatorio del suo messaggio. D'altro canto, non si può supporre che solo le categorie ebraiche siano state strumento della rivelazione divina. Dio ha parlato «molte volte e in diversi modi» (Eb 1,1). Non si può pensare che i libri della sacra Scrittura, nei quali l'ispirazione si esprime con parole e concetti culturali greci, abbiano, perciò, un'autorità minore di quelli scritti in ebraico o aramaico. Infine non è possibile parlare di mentalità ebraica e greca come se si trattasse di unità semplici. Le concezioni escatologiche imperfette dei patriarchi sono state via via perfezionate dalla rivelazione posteriore. Da parte sua, la filosofia greca non si riduce al platonismo o al neoplatonismo. Non lo si può dimenticare, poiché esistono già molti contatti dei padri non solo con il platonismo medio, ma anche con lo stoicismo. Per questa ragione si dovrebbero esporre tenendo conto di molte sfumature sia la storia della rivelazione e della tradizione, sia le relazioni tra la cultura ebraica e quella greca.

5 - L'uomo chiamato alla risurrezione

5.1. Il concilio Vaticano II insegna: «Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore. [...] L'uomo, però, non sbaglia a riconoscersi superiore alle cose corporali e a considerarsi più che soltanto una particella della natura o un elemento anonimo della città umana. Infatti, nella sua interiorità, egli trascende l'universo: a questa profonda interiorità egli torna, quando si volge al cuore, là dove lo aspetta Dio, che scruta i cuori, là dove sotto lo sguardo di Dio decide del suo destino. Perciò riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da fallaci finzioni che fluiscono unicamente dalle condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondità la verità stessa delle cose». Con queste parole il concilio riconosce il valore dell'esperienza spontanea ed elementare, attraverso la quale l'uomo percepisce se stesso come superiore a tutte le altre creature terrene e, certamente, perché è capace di possedere Dio con la conoscenza e con l'amore.

La differenza fondamentale tra gli uomini e queste altre creature si manifesta nella tendenza innata alla felicità, la quale fa sì che l'uomo aborrisca e respinga l'idea di un totale annientamento della sua persona; l'anima, cioè «il germe dell'eternità che porta in sé, irriducibile com'è alla sola materia, insorge contro la morte». Poiché quest'anima immortale è spirituale, la Chiesa sostiene che Dio è il suo Creatore in ogni uomo. Quest'antropologia rende possibile l'escatologia, già citata, della duplice fase. Poiché quest'antropologia cristiana include una dualità di elementi (lo schema «corpo-anima»), che si possono separare in modo che uno di essi («l'anima spirituale e immortale») sussista e sopravviva separato, è stata talora accusata di dualismo platonico. La parola «dualismo» si può intendere in molti modi. Perciò, quando si parla dell'antropologia cristiana, è meglio usare il termine «dualità». D'altronde, poiché nella tradizione cristiana lo stato di sopravvivenza dell'anima dopo la morte non è definitivo né ontologicamente supremo, bensì «intermedio» e transitorio, e ordinato, alla fine, alla risurrezione, l'antropologia cristiana ha caratteristiche del tutto proprie ed è diversa dalla nota antropologia dei platonici.

5.2. Inoltre non si può confondere l'antropologia cristiana con il dualismo platonico, poiché in essa l'uomo non è solamente l'anima, in modo che il corpo sia un carcere detestabile. Il cristiano non si vergogna del corpo come fa Plotino. La speranza della risurrezione sembrerebbe assurda ai platonici, poiché non si può porre la speranza in un ritorno al carcere. Ciò nonostante, questa speranza della risurrezione è centrale nel Nuovo Testamento. Di conseguenza, con tale speranza la teologia cristiana primitiva considerava l'anima separata un «mezzo uomo» e da ciò deduceva che era conveniente che poi seguisse la risurrezione: «Sarebbe indegno di Dio condurre alla salvezza un mezzo uomo». Sant'Agostino esprime bene il pensiero comune dei padri, quando scrive circa l'anima separata: «È inerente nell'anima una specie di brama naturale di governare il corpo: [...] fino a quando non sarà riunita al corpo, in modo che quella sua brama rimanga soddisfatta nel governare il corpo».

5.3. L'antropologia di dualità si trova in Mt 10,28: «E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno il potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna». Questo *logion*, inteso alla luce dell'antropologia e dell'escatologia di quel tempo, ci insegna che è un fatto voluto da Dio che l'anima sopravviva dopo la morte terrena finché nella risurrezione si unisca, di nuovo, al corpo. Non c'è da meravigliarsi che il Signore abbia pronunciato queste parole in occasione di un insegnamento sul martirio. La storia biblica mostra che il martirio, per la verità, costituisce pure il momento privilegiato nel quale si illuminano con la luce della fede tanto la creazione fatta da Dio, quanto la futura risurrezione escatologica e la promessa della vita eterna (cf. 2Mac 7,9.11.14.22-23.28 e 36). Anche nel Libro della Sapienza la rivelazione dell'escatologia delle anime si trova in un contesto nel quale si parla di quelli che «agli occhi degli uomini subiscono castighi» (Sap 3,4); sebbene «agli occhi degli stolti parve che morissero; e la loro fine fu ritenuta una sciagura» (Sap 3,2), «le anime dei giusti, invece, sono nelle mani di Dio» (Sap 3,1). Questa escatologia delle anime è unita nello stesso libro con la chiara affermazione del potere di Dio di attuare la risurrezione degli uomini (cf. Sap 16,13-14).

5.4. Accettando fedelmente le parole del Signore in Mt 10,28, «la Chiesa afferma la continuità e la sopravvivenza, dopo la morte, di un elemento spirituale dotato di coscienza e di volontà, in modo che sussista il medesimo "io" umano, mancante intanto del complemento del suo corpo». Quest'affermazione si fonda sulla dualità caratteristica dell'antropologia cristiana. Ciò nonostante, a quest'affermazione vengono opposte talvolta alcune parole di san Tommaso, il quale sostiene che «la mia anima non è l'io». Ma il contesto di quest'affermazione è costituito dalle parole immediatamente precedenti, nelle quali si sottolinea che l'anima è una parte dell'uomo. Tale dottrina è costante nella *Summa theologiae* di san Tommaso: quando si obietta che «l'anima separata è una sostanza individua di natura razionale, ma non è una persona», egli risponde: «L'anima è soltanto una parte dell'uomo: e come tale, anche separata, ritiene la capacità di riunirsi [al corpo], e non può essere detta una sostanza individua come l'ipostasi o la sostanza prima; e così è della mano, e di qualsiasi altra parte dell'uomo. Perciò non le conviene né la definizione né il nome di persona». In questo senso, in quanto l'anima umana non è tutto l'uomo, si può dire che essa non è l'«io». Più ancora, questo va mantenuto perché continui la linea tradizionale dell'antropologia cristiana. Perciò da qui san Tommaso deduce che nell'anima separata esiste una tendenza verso il corpo, cioè alla risurrezione. Questa posizione di san Tommaso manifesta il senso tradizionale dell'antropologia cristiana, come già la esprimeva sant'Agostino.

Tuttavia, in un altro senso, si può e si deve dire che nell'anima separata sussiste «il medesimo "io" umano», poiché, essendo l'elemento cosciente e sussistente dell'uomo, possiamo sostenere, grazie ad essa, una vera continuità tra l'uomo che visse sulla terra e l'uomo che risorgerà. Senza tale continuità di un elemento umano sussistente, l'uomo che visse sulla terra e quello che risorgerà non sarebbero il medesimo «io». A causa di essa rimangono dopo la morte gli atti d'intelligenza e di volontà compiuti sulla terra. Essa, anche in quanto separata, compie atti personali d'intelligenza e di volontà. Inoltre la sussistenza dell'anima separata è chiara per la prassi della Chiesa, la quale rivolge preghiere alle anime dei beati. Da queste considerazioni appare che, da una parte, l'anima separata è una realtà ontologicamente incompleta e, dall'altra, è cosciente; più ancora, secondo la definizione di Benedetto XII, le anime dei santi, pienamente purificate «immediatamente dopo la morte» e, certamente, già in quanto separate («prima della risurrezione dei propri corpi»), possiedono la felicità piena della visione intuitiva di Dio. Tale felicità in sé è perfetta e non può darsi nulla che sia specificamente superiore. La stessa trasformazione gloriosa del corpo nella risurrezione è effetto di questa visione riguardo al corpo; in tal senso Paolo parla di un corpo spirituale (cf. 1Cor 15,44), cioè conformato dall'influsso dello «spirito», e non già solamente dell'anima («corpo psichico»). La risurrezione finale, se la si paragona con la felicità dell'anima individuale, implica anche l'aspetto ecclesiale, in quanto allora tutti i fratelli che sono di Cristo, arriveranno alla pienezza (cf. Ap 6,11). Allora tutta la creazione sarà sottomessa a Cristo (cf. 1Cor 15,27-28) e così pure «sarà liberata dalla schiavitù della corruzione» (Rm 8,21).

6 - La morte cristiana

6.1. La concezione antropologica caratteristicamente cristiana offre un modo concreto di comprendere il senso della morte. Siccome nell'antropologia cristiana il corpo non è un carcere, dal quale il carcerato desidera fuggire, né un vestito che si possa togliere facilmente, la morte considerata naturalmente non è per nessun uomo una cosa desiderabile né un avvenimento che l'uomo possa abbracciare con animo tranquillo senza previamente superare la ripugnanza naturale. Nessuno deve vergognarsi dei sentimenti di naturale ripulsa che prova di fronte alla morte, giacché lo stesso Signore volle soffrire dinanzi alla propria morte e Paolo confessa di averli avuti: «[...] non volendo venire spogliati ma sopravvestiti» (2Cor 5,4). La morte scinde l'uomo intrinsecamente. Più ancora, poiché la persona umana non è solamente l'anima, ma l'anima e il corpo essenzialmente uniti, la morte colpisce la persona. L'assurdo della morte appare più chiaro se consideriamo che nell'ordine storico essa esiste contro la volontà di Dio (cf. Sap 1,13-14; 2,23-24): poiché «l'uomo sarebbe stato esentato [dalla morte corporale] se non avesse peccato». La morte va accettata con un certo sentimento di penitenza da parte del cristiano che tiene davanti agli occhi le parole di Paolo: «[...] il salario del peccato è la morte» (Rm 6,23). È anche naturale che il cristiano soffra per la morte delle persone che ama. «Gesù scoppiò in pianto» (Gv 11,35) per il suo amico Lazzaro, che era morto. Anche noi possiamo e dobbiamo piangere i nostri amici morti.

6.2. La ripugnanza che l'uomo sperimenta di fronte alla morte e la possibilità di superare tale ripugnanza sono un atteggiamento tipicamente umano, completamente diverso da quello di qualsiasi animale. In questo modo la morte è un'occasione nella quale l'uomo può e deve manifestarsi come uomo. Il cristiano può inoltre superare il timore della morte, appoggiandosi su altri motivi. La fede e la speranza ci mostrano un'altra faccia della morte. Gesù assunse la paura della morte alla luce della volontà del Padre (cf. Mc 14,36). Egli morì per «liberare quelli che per timore della morte erano tenuti in schiavitù per tutta la vita» (Eb 2,15). Di conseguenza, già Paolo può avere il desiderio di partire per stare con Cristo; questa comunione con Cristo dopo la morte è considerata da Paolo, in paragone con lo stato della vita presente, come qualcosa che «sarebbe assai meglio» (cf. Fil 1,23). Il vantaggio di questa vita consiste nel fatto che «abitiamo nel corpo» e così abbiamo la nostra piena realtà esistenziale; ma rispetto alla piena comunione dopo la morte «siamo in esilio lontano dal Signore» (cf. 2Cor 5,6). Sebbene con la morte usciamo da questo corpo e ci vediamo così privati dalla nostra pienezza esistenziale, la accettiamo di buon animo, più ancora possiamo desiderare, quando essa arriva, di «abitare presso il Signore» (2Cor 5,8). Questo mistico desiderio di comunione, dopo la morte, con Cristo, che può coesistere con il timore naturale della morte, appare più volte nella tradizione spirituale della Chiesa, soprattutto nei santi, e dev'essere inteso nel suo vero senso. Quando questo desiderio giunge a lodare Dio per la morte, tale lode non si fonda, in alcun modo, su una valorizzazione positiva dello stato stesso nel quale l'anima manca del corpo, bensì sulla speranza di possedere il Signore con la morte. La morte si considera allora come porta che conduce alla comunione, dopo la morte, con Cristo e non come liberatrice dell'anima nei confronti di un corpo che le sarebbe di peso.

Nella tradizione orientale è frequente il pensiero della bontà della morte in quanto condizione e via verso la futura risurrezione gloriosa. «Se pertanto non è possibile senza la risurrezione che la natura giunga a una migliore condizione e stato, e se la risurrezione non può aver luogo senza che prima avvenga la morte: la morte è qualcosa di buono, in quanto essa è per noi inizio e via di un cambiamento verso il meglio». Cristo con la sua morte e la sua risurrezione conferì alla morte questa bontà: «Dio si è piegato sul nostro cadavere tendendo per così dire la mano a colui che giaceva, e si è accostato alla morte fino ad assumere lo stato di cadavere e a offrire alla natura per mezzo del proprio corpo il principio della risurrezione». In questo senso, Cristo «cambiò l'occidente in oriente». Anche il dolore e la malattia, che sono un inizio della morte, devono essere assunti dai cristiani in modo nuovo. Già in se stessi si sopportano con molestia, ma ancor più in quanto sono segni del progredire della dissoluzione del corpo. Ebbene con l'accettazione del dolore e della malattia, permessi da Dio, diventiamo partecipi della passione di Cristo, e con l'offerta di essi ci uniamo all'atto con il quale il Signore offrì la propria vita al Padre per la salvezza del mondo. Ciascuno di noi deve affermare come già Paolo: «Completo nella mia carne quello che manca ai patimenti di Cristo, a favore del suo corpo che è la Chiesa» (Col 1,24). Attraverso

l'associazione alla passione del Signore siamo condotti a possedere la gloria di Cristo risorto: «portando sempre e dovunque nel nostro corpo la morte di Gesù, perché anche la vita di Gesù si manifesti nel nostro corpo» (2Cor 4,10). In modo simile non ci è lecito rattristarci per la morte degli amici «come gli altri che non hanno speranza» (1Ts 4,13). Da parte di costoro «con lamenti fino alle lacrime e con gemiti [...] si è soliti deplorare una certa miseria di quelli che muoiono o la loro estinzione quasi totale»; noi invece, come per Agostino in occasione della morte della madre, siamo consolati dal pensiero: «Ella [Monica] non moriva né miseramente né del tutto».

6.3. Questo aspetto positivo della morte si raggiunge solo con il modo di morire che il Nuovo Testamento chiama «morte nel Signore»: «Beati fin d'ora i morti che muoiono nel Signore» (Ap 14,13). Questa «morte nel Signore» è desiderabile in quanto ci conduce alla beatitudine e si prepara con la vita santa: «Sì, dice lo Spirito, riposeranno dalle loro fatiche, perché le loro opere li seguono» (Ap 14,13). In questo modo la vita terrena è ordinata alla comunione con Cristo dopo la morte, che si raggiunge già nello stato di anima separata, il quale è, senza dubbio, ontologicamente imperfetto e incompleto. Poiché la comunione con Cristo è un valore superiore alla pienezza esistenziale, la vita terrena non si può considerare il valore supremo. Ciò giustifica nei santi il desiderio mistico della morte, che, come abbiamo detto, è frequente. Attraverso la vita santa, alla quale la grazia di Dio ci chiama e per la quale ci assiste con il suo aiuto, la connessione originaria tra la morte e il peccato quasi si rompe, non perché la morte venga soppressa fisicamente, ma in quanto comincia a condurre alla vita eterna. Questo nuovo modo di morire è una partecipazione al mistero pasquale di Cristo. I sacramenti ci dispongono a tale morte. Il battesimo, nel quale moriamo misticamente al peccato, ci consacra con la partecipazione alla risurrezione del Signore (cf. Rm 6,3-7).

Quando riceve l'eucaristia, che è «medicina d'immortalità», il cristiano riceve la garanzia di partecipare alla risurrezione di Cristo. La morte nel Signore implica la possibilità di un altro modo di morire, cioè la morte fuori del Signore che conduce alla morte seconda (cf. Ap 20,14). In tale morte, la forza del peccato, attraverso il quale la morte entrò nel mondo (cf. Rm 5,12), manifesta, in grado sommo, la sua capacità di separare da Dio. 6.4. Presto si formarono - e certo sotto l'influsso della fede nella risurrezione dei morti - gli usi cristiani di seppellire i cadaveri dei fedeli. Il modo di parlare, espresso nelle parole «cimitero» (in greco *koimeteirion*, «dormitorio») o «deposizione» (in latino *depositio*: diritto di Cristo a recuperare il corpo del cristiano, in opposizione a «donazione»), presuppone questa fede. Nella cura che si ha del cadavere, si vedeva «un obbligo di umanità», ma «se quelli che non credono nella risurrezione della carne, fanno queste cose», tanto più le devono prestare quelli «che credono che quest'obbligo che si adempie verso il corpo morto, ma che deve risorgere e rimanere per l'eternità, è anche, in certo modo, una testimonianza di questa medesima fede». Per molto tempo rimase proibita la cremazione dei cadaveri, perché storicamente la si percepiva in connessione alla mentalità neoplatonica, la quale con essa intendeva la distruzione del corpo, affinché così l'anima si liberasse totalmente dal suo carcere (in tempi più recenti implicava un atteggiamento materialista o agnostico). La Chiesa ora non la proibisce «a meno che non sia stata scelta per motivi contrari alla dottrina cristiana». Si deve far sì che l'attuale diffusione della cremazione, pure fra i cattolici, non oscuri in alcun modo la loro corretta mentalità sulla risurrezione della carne.

7 - Il «consorzio vitale» di tutti i membri della Chiesa in Cristo

7.1. L'ecclesiologia di comunione, che è molto caratteristica del concilio Vaticano II, ritiene che la comunione dei santi, ossia l'unione in Cristo dei fratelli, la quale consiste in vincoli di carità, non s'interrompa con la morte, «anzi, secondo la perenne fede della Chiesa, è consolidata dalla comunicazione dei beni spirituali». La fede dona ai cristiani che vivono sulla terra «la possibilità di comunicare in Cristo con i propri cari già strappati dalla morte». Questa comunicazione avviene attraverso diverse forme di preghiera. Un tema molto importante nell'Apocalisse di Giovanni è costituito dalla liturgia celeste. Ad essa partecipano le anime dei beati. Nella liturgia terrena, soprattutto «quando celebriamo il sacrificio

eucaristico, ci uniamo in sommo grado al culto della Chiesa celeste, comunicando con essa e venerando la memoria soprattutto della gloriosa Vergine Maria, ma anche del beato Giuseppe e dei beati apostoli e martiri e di tutti i santi». Realmente, quando si celebra la liturgia terrena, si manifesta la volontà di unirla con quella celeste. Così, nell'anafora romana, questa volontà appare non solo nell'orazione «In comunione con tutta la Chiesa» (almeno nella sua formula attuale), ma anche nel passaggio dal prefazio al canone e nell'orazione del canone «Ti supplichiamo, Dio onnipotente», nella quale si chiede che l'offerta terrena sia portata sull'altare sublime del cielo.

Ma questa liturgia celeste non consiste solo nella lode. Il suo centro è l'Agnello che sta in piedi, come immolato (cf. Ap 5,6), cioè «Cristo Gesù, che è morto, anzi, che è risorto, sta alla destra di Dio e intercede per noi» (Rm 8,34; cf. Eb 7,25). Poiché le anime dei beati partecipano a questa liturgia d'intercessione, in essa hanno cura anche di noi e del nostro pellegrinaggio, «poiché intercedono per noi e con la loro fraterna sollecitudine aiutano grandemente la nostra debolezza». Poiché in questa unione della liturgia celeste e terrena diventiamo coscienti che i beati pregano per noi, «è quindi sommamente giusto che amiamo questi amici e coeredi di Gesù Cristo e anche nostri fratelli e insigni benefattori e che per essi rendiamo le dovute grazie a Dio». Inoltre, la Chiesa ci esorta con impegno a «invocarli umilmente e ricorrere alle loro preghiere, al loro potere e aiuto per ottenere benefici da Dio, per mezzo del Figlio suo Gesù Cristo, nostro Signore, che è l'unico Redentore e Salvatore». Questa invocazione dei santi è un atto per cui il fedele si affida fiduciosamente alla loro carità. Poiché Dio è la fonte dalla quale si diffonde tutta la carità (cf. Rm 5,5), ogni invocazione dei santi è riconoscimento di Dio, quale fondamento supremo della loro carità, e tende, come ultimo termine, a lui.

7.2. L'idea dell'evocazione degli spiriti è completamente distinta dal concetto d'invocazione. Il concilio Vaticano II, che raccomandò d'invocare le anime dei beati, ricordò anche i principali documenti emanati dal magistero della Chiesa «contro ogni forma di evocazione degli spiriti». Questa costante proibizione ha origine biblica, già nell'Antico Testamento (Dt 18,10-14; cf. anche Es 22,17; Lv 19,31; 20,6.27). È molto noto il racconto dell'evocazione dello spirito di Samuele (*'obot*) da parte del re Saul (1Sam 28,3-25), alla quale la Scrittura attribuisce il rifiuto, anzi anche la morte di Saul: «Così Saul morì a causa della sua infedeltà al Signore, perché non ne aveva ascoltato la parola e perché aveva evocato uno spirito per consultarlo. Non aveva consultato il Signore; per questo il Signore lo fece morire e trasferì il regno a Davide figlio di Iesse» (1Cr 10,13-14). Gli apostoli mantengono questa proibizione nel Nuovo Testamento in quanto rifiutano tutte le arti magiche (At 13,6-12; 16,16-18; 19,11-20). Nel concilio Vaticano II, la commissione dottrinale spiegò quello che s'intende con la parola «evocazione»: essa sarebbe qualsiasi metodo «con cui si cerca di provocare con tecniche umane una comunicazione sensibile con gli spiriti o le anime separate per ottenere notizie e diversi aiuti». Questo insieme di tecniche si suole designare generalmente col nome di «spiritismo». Con frequenza - come si dice nella risposta citata - dall'evocazione degli spiriti si pretende di ottenere notizie occulte. In questo campo, i fedeli devono rimettersi a quello che Dio ha rivelato: «Hanno Mosè e i profeti; ascoltino loro» (Lc 16,29). Una curiosità ulteriore su cose dopo la morte è insana e perciò va repressa. Non mancano oggi sette che rifiutano l'invocazione dei santi, com'è fatta dai cattolici, richiamandosi alla proibizione biblica: in questo modo non la distinguono dall'evocazione degli spiriti. Da parte nostra, mentre esortiamo i fedeli a invocare i santi, dobbiamo loro insegnare a invocarli in modo da non offrire alcuna occasione alle sette per tale confusione.

7.3. Riguardo alle anime dei defunti, che dopo la morte hanno bisogno ancora di purificazione, «la Chiesa di quelli che sono in cammino [...] fino dai primi tempi della religione cristiana [...] ha offerto per loro anche i suoi suffragi». Crede, infatti, che per questa purificazione «riceveranno un sollievo [...], 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».

7.4. La *Institutio generalis* (Principi e norme per l'uso) del *Messale romano*, dopo il rinnovamento liturgico postconciliare, spiega molto bene il senso di questo molteplice consorzio di tutti i membri della

Chiesa, che raggiunge il suo culmine nella celebrazione liturgica dell'eucaristia: attraverso le intercessioni «si esprime che l'eucaristia viene celebrata in comunione con tutta la Chiesa, sia celeste sia terrestre, e che l'offerta è fatta per essa e per tutti i suoi membri, vivi e defunti, i quali sono stati chiamati a partecipare alla redenzione e alla salvezza acquistata per mezzo del corpo e del sangue di Cristo».

8 - Purificazione dell'anima per l'incontro con Cristo glorioso

8.1. Quando il magistero della Chiesa afferma che le anime dei santi immediatamente dopo la morte godono della visione beatifica di Dio e della comunione perfetta con Cristo, presuppone sempre che si tratti delle anime che si trovano purificate. Perciò, sebbene si riferiscano al santuario terreno, le parole del Salmo 14 [15], 1-2 hanno anche un profondo significato per la vita dopo la morte: «Signore, chi abiterà nella tua tenda? Chi dimorerà sul tuo santo monte? Colui che cammina senza colpa». Nulla di macchiato può essere introdotto alla presenza del Signore. Con queste parole viene espressa la coscienza di una realtà tanto fondamentale che in moltissime grandi religioni storiche, in una forma o in un'altra, esiste un certo barlume di necessità di una purificazione dopo la morte. Anche la Chiesa confessa che qualsiasi macchia è d'impedimento all'incontro intimo con Dio e con Cristo. Questo principio va inteso non solo a proposito delle macchie che rompono e distruggono l'amicizia con Dio e che perciò, se rimangono nella morte, rendono l'incontro con Dio definitivamente impossibile (peccati mortali), ma pure a proposito delle macchie che oscurano quest'amicizia e devono essere previamente purificate perché tale incontro sia possibile. Ad esse appartengono i cosiddetti «peccati quotidiani» o veniali e le reliquie dei peccati, le quali possono pure rimanere nell'uomo giustificato dopo la remissione della colpa, per la quale si esclude la pena eterna. Il sacramento dell'unzione degli infermi ha come scopo la purificazione delle reliquie dei peccati prima della morte. Solo se diventiamo conformi a Cristo, possiamo essere in comunione con Dio (cf. Rm 8,29).

Per questo siamo invitati alla purificazione. Perfino colui che si è lavato deve liberarsi della polvere dei piedi (cf. Gv 13,10). Per coloro che non lo hanno fatto sufficientemente sulla terra con la penitenza, la Chiesa crede che esista uno stato di purificazione dopo la morte, ossia «una purificazione precedente alla visione di Dio». 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'esistenza di una escatologia intermedia. La fede della Chiesa circa questo stato implicitamente si esprimeva già nelle preghiere per i defunti, delle quali esistono numerose testimonianze molto antiche nelle catacombe e che, alla fine, si fondano sulla testimonianza di 2Mac 12,46. In queste preghiere si presuppone che i defunti possano essere aiutati a conseguire la loro purificazione dalle orazioni dei fedeli. La teologia relativa a questo stato cominciò a svilupparsi nel III secolo a proposito di coloro che furono riammessi nella pace con la Chiesa senza aver compiuto la penitenza completa prima della loro morte. È assolutamente necessario conservare la pratica della preghiera per i defunti. In essa è contenuta una professione di fede nell'esistenza di questo stato di purificazione. Questo è il senso della liturgia esequiale che non va oscurato: l'uomo giustificato può aver bisogno di un'ulteriore purificazione. Nella liturgia bizantina viene presentata magnificamente l'anima stessa del defunto che grida al Signore: «Rimango immagine della tua gloria ineffabile, anche se ferita dal peccato».

8.2. La Chiesa crede che esista uno stato di condanna definitiva per coloro che muoiono gravati di peccato grave. Si deve evitare assolutamente d'intendere lo stato di purificazione per l'incontro con Dio, in modo troppo simile a quello della condanna, come se la differenza tra i due consistesse solo nel fatto che l'uno sarebbe eterno e l'altro temporaneo; la purificazione dopo la morte è «del tutto diversa dal castigo dei condannati». In realtà uno stato il cui centro è l'amore e l'altro il cui centro è l'odio non possono essere posti a confronto. Il giustificato vive nell'amore di Cristo. Il suo amore diventa più cosciente con la morte. L'amore che viene ritardato dal possedere la persona amata soffre e col dolore si purifica. San Giovanni della Croce spiega che lo Spirito Santo, come «fiamma viva d'amore», purifica l'anima perché giunga all'amore perfetto di Dio, tanto qui sulla terra come dopo la morte, se fosse necessario; in

questo senso stabilisce un certo parallelismo tra la purificazione che avviene nelle cosiddette «notti» e la purificazione passiva del purgatorio. Nella storia di questo dogma, una noncuranza nel mostrare tale profonda differenza tra lo stato di purificazione e lo stato di condanna ha creato gravi difficoltà nella conduzione del dialogo con i cristiani orientali.

9 - Irripetibilità e unicità della vita umana. I problemi della reincarnazione

9.1. Con la parola reincarnazione (o anche con altre equivalenti come i termini greci *metempsychôsis* o *metempsychôsis*) viene denominata una dottrina la quale sostiene che l'anima umana dopo la morte assume un altro corpo e, in tal modo, s'incarna di nuovo. Si tratta di una concezione nata nel paganesimo, la quale, poiché contraddice completamente la sacra Scrittura e la tradizione della Chiesa, è stata sempre rifiutata dalla fede e dalla teologia cristiane. La «reincarnazione» si diffonde oggi ampiamente nel mondo, anche in quello occidentale, e tra moltissimi che si autodefiniscono cristiani. La proclamano molti mezzi di comunicazione di massa. Inoltre ogni giorno diventa più forte l'influsso delle religioni e delle filosofie orientali che sostengono la reincarnazione; a tale influsso pare che si debba attribuire l'aumento di una mentalità sincretista. La facilità con cui molti accettano la reincarnazione forse si deve in parte a una reazione spontanea e istintiva contro il montante materialismo. Nel modo di pensare di molti uomini del nostro tempo, questa vita terrena è percepita come troppo breve per poter porre in atto tutte le possibilità di un uomo o perché possano essere superate o corrette le mancanze commesse in essa. La fede cattolica offre una risposta piena a questo modo di pensare. È vero che la vita è troppo breve perché vengano superate o corrette le mancanze commesse in essa; ma la purificazione escatologica sarà perfetta. Nemmeno è possibile porre in atto tutte le possibilità di un uomo nel tempo così breve di una sola vita terrena; ma la risurrezione finale nella gloria condurrà l'uomo a uno stato che supera ogni suo desiderio.

9.2. Senza che sia possibile esporre qui dettagliatamente tutti gli aspetti con i quali i diversi reincarnazionisti espongono il loro sistema, la tendenza al reincarnazionismo, oggi prevalente nel mondo occidentale, può essere ridotta sinteticamente a quattro punti.

9.2.1. Le esistenze terrene sono molte. La nostra vita attuale non è né la nostra prima esistenza corporale né sarà l'ultima. Siamo già vissuti prima e vivremo ancora ripetutamente in corpi materiali sempre nuovi.

9.2.2. C'è una legge in natura che spinge a un continuo progresso fino alla perfezione. Questa stessa legge conduce le anime a vite sempre nuove e non permette alcun ritorno e neppure un arresto definitivo. *A fortiori* viene escluso uno stato definitivo di condanna senza fine. Dopo molti o pochi secoli, tutti giungeranno alla perfezione finale di un puro spirito (negazione dell'inferno).

9.2.3. La meta finale si raggiunge per i propri meriti; in ogni nuova esistenza l'anima progredisce in proporzione ai propri sforzi. Tutto il male commesso sarà riparato con espiazioni personali, che il proprio spirito patisce in incarnazioni nuove e difficili (negazione della redenzione).

9.2.4. Nella proporzione in cui l'anima progredisce verso la perfezione finale, assumerà nelle sue nuove incarnazioni un corpo ogni volta meno materiale. In tal senso l'anima ha la tendenza verso una definitiva indipendenza dal corpo. Con questo cammino l'anima giungerà a uno stato definitivo, nel quale finalmente vivrà sempre libera dal corpo e indipendente dalla materia (negazione della risurrezione).

9.3. Questi quattro elementi, che costituiscono l'antropologia reincarnazionista, contraddicono le affermazioni centrali della rivelazione cristiana. Non occorre insistere ulteriormente sulla sua diversità nei confronti dell'antropologia caratteristicamente cristiana. Il cristianesimo difende una dualità, la reincarnazione un dualismo, in cui il corpo è un mero strumento dell'anima, che viene abbandonato dopo ogni

esistenza terrena, per prenderne un altro del tutto diverso. Nel campo escatologico, il reincarnazionismo rifiuta la possibilità di una condanna eterna e l'idea della risurrezione della carne. Ma il suo errore principale consiste nella negazione della soteriologia cristiana. L'anima si salva attraverso il proprio sforzo. In questo modo sostiene una soteriologia autoredentrice, del tutto opposta alla soteriologia eteroredentrice cristiana. Ebbene, se si sopprime l'eteroredenzione, non si può più parlare in nessun modo di Cristo Redentore.

Il nucleo della soteriologia del Nuovo Testamento è contenuto in queste parole: «E questo a lode e gloria della sua grazia che [Dio] ci ha dato nel suo Figlio diletto; nel quale abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati secondo la ricchezza della sua grazia» (Ef 1,6-8). Con questo punto centrale sta in piedi o cade tutta la dottrina sulla Chiesa, i sacramenti e la grazia. Così è evidente la gravità delle dottrine implicate in questo problema e si comprende che il magistero della Chiesa abbia rifiutato tale sistema con il nome di teosofismo. Riguardo al punto specifico, affermato dai reincarnazionisti, della ripetibilità della vita umana, è nota l'affermazione della Lettera agli ebrei 9,27: «È stabilito che gli uomini muoiano una sola volta, dopo di che viene il giudizio». Il concilio Vaticano II citava questo testo per insegnare che il corso della nostra vita terrena è unico. Nel fenomeno del reincarnazionismo forse si manifestano certe aspirazioni a liberarsi dal materialismo. Ciò nonostante, questa dimensione di movimento «spiritualista» non permette in alcun modo di nascondere quanto il reincarnazionismo contraddica il messaggio evangelico.

10 - La grandezza del progetto divino e la serietà della vita umana

10.1. Nell'unicità della vita umana si vede chiaramente la sua serietà: la vita umana non si può ripetere. Poiché la vita terrena è la strada verso le realtà escatologiche, il modo nel quale procederemo in essa ha conseguenze irrevocabili. Perciò questa nostra vita corporale conduce a un destino eterno. L'uomo, dal canto suo, comincerà a conoscere il senso del suo destino ultimo solo se considera la propria natura ricevuta da Dio. Dio creò l'uomo a sua «immagine e somiglianza» (Gen 1,26). Questo implica che lo fece capace di conoscere Dio e di amarlo liberamente, mentre, come signore, governa tutte le altre creature, le sottomette e se ne serve. Questa capacità si fonda sulla spiritualità dell'anima umana. Poiché questa è creata in ciascun uomo immediatamente da Dio, ogni uomo esiste come un atto concreto d'amore creativo di Dio.

10.2. Dio non solo creò l'uomo, ma inoltre lo pose nel paradiso (Gen 2,4); con questa immagine la sacra Scrittura vuole dire che il primo uomo fu costituito in vicinanza e amicizia con Dio. Si comprende allora che per il peccato contro un precetto grave di Dio si perde il paradiso (Gen 3,23-24), giacché quel peccato distrugge l'amicizia dell'uomo con Dio. Al peccato del primo uomo segue la promessa della salvezza (cf. Gen 3,15), che, secondo l'esegesi sia ebraica sia cristiana, doveva essere portata dal Messia (cf. in connessione con la parola *sperma* i LXX: *autos* e non *auto*). Di fatto, nella pienezza dei tempi, Dio «ci ha riconciliati con sé mediante Cristo» (2Cor 5,18). Cioè «colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustiziosi di Dio» (2Cor 5,21). Mosso da misericordia «Dio infatti ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). La redenzione ci permette di «svelare la profondità di quell'amore che non indietreggia davanti allo straordinario sacrificio del Figlio, per appagare la fedeltà del Creatore e Padre nei riguardi degli uomini creati a sua immagine e fin dal "principio" scelti, in questo Figlio, per la grazia e per la gloria».

Gesù è il vero «Agnello di Dio che toglie il peccato del mondo» (Gv 1,29). Il perdono del peccato, ottenuto mediante la morte e la risurrezione di Cristo (cf. Rm 4,25), non è meramente giuridico, ma rinnova l'uomo internamente, più ancora lo eleva al di sopra della sua condizione naturale. Cristo è stato inviato dal Padre «perché ricevessimo l'adozione a figli» (Gal 4,5). Se con fede viva crediamo nel suo nome, egli ci dona il «potere di diventare figli di Dio» (cf. Gv 1,12). In questo modo entriamo nella fa-

miglia di Dio. Il progetto del Padre è che diventiamo «conformi all'immagine del Figlio suo, perché egli sia il primogenito tra molti fratelli» (Rm 8,29). Di conseguenza il Padre di Gesù Cristo diventa nostro Padre (cf. Gv 20,17). Poiché siamo figli del Padre nel Figlio, siamo «anche eredi: eredi di Dio, coeredi di Cristo» (Rm 8,17). Così appare il senso della vita eterna che ci è stata promessa, come partecipazione all'eredità di Cristo: «La nostra patria è nei cieli» (Fil 3,20), poiché nei confronti del cielo non siamo «stranieri né ospiti, ma [...] concittadini dei santi e familiari di Dio» (Ef 2,19).

10.3. Gesù, nel rivelarci i segreti del Padre, desidera farci diventare suoi amici (cf. Gv 15,15). Ma nessuna amicizia può essere imposta. L'amicizia, come anche l'adozione, si offrono per essere liberamente accettate o rifiutate. La felicità del cielo è la consumazione dell'amicizia offerta gratuitamente da Cristo e liberamente accettata dall'uomo. «Essere con Cristo» (Fil 1,23) nella condizione di amico, costituisce l'essenza dell'eterna beatitudine celeste (cf. 2Cor 5,6-8; 1Ts 4,17). Il tema della visione di Dio «faccia a faccia» (1Cor 13,12; cf. 1Gv 3,2) deve intendersi come espressione di amicizia intima (cf. già in Es 33,11: «Il Signore parlava con Mosè faccia a faccia, come un uomo parla con un suo amico»).

Quest'amicizia consumata, liberamente accettata, implica la possibilità esistenziale del rifiuto. Tutto quello che si accetta liberamente può essere rifiutato liberamente. Chi sceglie così il rifiuto «non avrà parte al regno di Cristo e di Dio» (Ef 5,5). La condanna eterna ha la sua origine nel libero rifiuto, fino alla fine, dell'amore e della pietà di Dio. La Chiesa crede che questo stato consista nella privazione della visione di Dio e nella ripercussione eterna di questa pena in tutto il proprio essere. Questa dottrina di fede mostra sia l'importanza della capacità umana di rifiutare liberamente Dio, sia la gravità di questo libero rifiuto. Fino a quando il cristiano rimane in questa vita, si sa posto sotto il giudizio futuro di Cristo: «Tutti infatti dobbiamo comparire davanti al tribunale di Cristo, ciascuno per ricevere la ricompensa delle opere compiute finché era nel corpo, sia in bene sia in male» (2Cor 5,10). Solo davanti a Cristo e attraverso la luce da lui comunicata diventerà intelligibile il mistero di iniquità che esiste nei peccati che commettiamo. Attraverso il peccato grave l'uomo arriva a considerare, nel suo modo di operare, - Dio come nemico della propria creatura e, prima di tutto, come nemico dell'uomo, come fonte di pericolo e di minaccia per l'uomo. Poiché il corso della nostra vita terrena è unico (Eb 9,27) e poiché in esso ci vengono offerti gratuitamente l'amicizia e l'adozione divine con il pericolo di perderle con il peccato, appare chiaramente la serietà di questa vita; infatti le decisioni che si prendono in essa hanno conseguenze eterne.

Il Signore ci ha posto dinanzi «la via della vita e la via della morte» (Ger 21,8). Sebbene attraverso la grazia preveniente e adiuvante egli ci inviti alla via della vita, noi possiamo scegliere una delle due. Dopo la scelta, Dio rispetta seriamente la nostra libertà, senza cessare, qui sulla terra, di offrire la sua grazia salvifica anche a coloro che si separano da lui. In realtà bisogna dire che Dio rispetta quello che abbiamo voluto fare liberamente di noi stessi, sia accettando la grazia sia rifiutandola. In questo senso si comprende che, in qualche modo, sia la salvezza sia la condanna cominciano qui sulla terra, in quanto l'uomo, con le sue decisioni morali, liberamente si apre o si chiude a Dio. D'altro canto diventa chiaramente manifesta la grandezza della libertà umana e della responsabilità che deriva da essa. Ogni teologo è consapevole delle difficoltà che l'uomo, sia del nostro tempo sia di ogni altro tempo della storia, sperimenta per accettare la dottrina del Nuovo Testamento sull'inferno. Perciò si deve raccomandare molto un animo aperto alla sobria dottrina del Vangelo sia per esporla sia per crederla. Contenti di tale sobrietà, dobbiamo evitare il tentativo di determinare, in modo concreto, le vie attraverso le quali possono essere conciliate l'infinita bontà di Dio e la vera libertà umana. La Chiesa prende sul serio la libertà umana e la misericordia divina che ha concesso la libertà all'uomo come condizione per ottenere la salvezza. Quando la Chiesa prega per la salvezza di tutti, in realtà sta pregando per la conversione di tutti gli uomini che vivono. Dio «vuole che tutti gli uomini siano salvi e arrivino alla conoscenza della verità» (1Tm 2,4). La Chiesa ha sempre creduto che questa volontà salvifica universale di Dio ha, di fatto, una grande efficacia. Mai la Chiesa ha sancito la condanna di alcuna persona in concreto. Ma poiché l'inferno è una vera possibilità reale per ogni uomo, non è lecito - sebbene oggi lo si dimentichi talora nella predicazione durante le esequie - presupporre una specie di automatismo della salvezza. Perciò, riguardo a questa dottrina, è assolutamente necessario far proprie le parole di Paolo: «O profon-

dità della ricchezza, della sapienza e della scienza di Dio! Quanto sono imperscrutabili i suoi giudizi e inaccessibili le sue vie» (Rm 11,33).

10.4. La vita terrena sembra ai reincarnazionisti troppo breve per poter essere unica. Per tale ragione pensavano alla sua reiterabilità. Il cristiano dev'essere cosciente della brevità di questa vita terrena, che sa bene essere unica. Poiché «tutti manchiamo in molte cose» (Gc 3,2) e il peccato è stato presente frequentemente nella nostra vita passata, è necessario che «profittando del tempo presente» (Ef 5,16) e deponendo «ciò che è di peso e il peccato che ci intralcia, corriamo con perseveranza nella corsa, tenendo fisso lo sguardo su Gesù autore e perfezionatore della fede» (Eb 12,1-2). «Non abbiamo quaggiù una città stabile, ma andiamo in cerca di quella futura» (Eb 13,14). Così il cristiano, come straniero e pellegrino (cf. 1Pt 2,11), si affretta per giungere con la vita santa alla patria (cf. Eb 11,14), nella quale starà sempre con il Signore (cf. 1Ts 4,17).

11 - *Lex orandi - lex credendi*

11.1. È un principio teologico «che la legge dell'orazione stabilisca la legge della fede». Possiamo e dobbiamo cercare e trovare nella liturgia la fede della Chiesa. Poiché qui non è possibile una ricerca completa sulla dottrina escatologica nella liturgia, tenteremo di esporre solo una breve sintesi delle principali idee che si trovano nella liturgia romana rinnovata dopo il concilio Vaticano II.

11.2. In primo luogo bisogna notare che nella liturgia dei defunti Cristo risorto è la realtà ultima che illumina tutte le altre realtà escatologiche. Conseguentemente la speranza suprema si colloca nella risurrezione corporale: «Cristo, primogenito di coloro che risorgono, trasformerà il nostro corpo mortale a immagine del suo corpo glorioso: raccomandiamo il nostro fratello al Signore, perché accolga la sua anima nella pace eterna e risusciti il suo corpo nell'ultimo giorno». In questo testo è chiaro che si afferma la risurrezione non solo come futura, cioè come ancora non realizzata, ma anche che deve aver luogo alla fine del mondo.

11.3. Poiché bisogna attendere per la risurrezione sino alla fine del mondo, nel frattempo esiste un'escatologia delle anime. Per questa ragione, nel benedire il sepolcro si dice una preghiera perché «mentre il corpo del nostro fratello viene deposto nella terra, l'anima sia accolta in paradiso». Con parole bibliche, prese da Lc 23,43, si ricorda che c'è una retribuzione «immediatamente subito dopo la morte» per l'anima. Anche altre formule di preghiera confessano questa escatologia delle anime. Così *l'Ordo exsequiarum* contiene questa preghiera che si dice nel deporre il corpo nel feretro: «Accogli, Signore, l'anima fedele di N., che hai chiamato da questo mondo a te, e fa' che, liberata da ogni colpa, sia partecipe della beata pace e della luce senza tramonto, e meriti di unirsi ai tuoi santi ed eletti nella gloria della risurrezione». Un'orazione per l'«anima» del defunto si ripete altre volte. È del tutto tradizionale e molto antica la formula che si deve dire per il moribondo, quando sembra ormai prossimo il momento della morte: «Parti, anima cristiana, da questo mondo in nome di Dio Padre onnipotente che ti creò, in nome di Gesù Cristo Figlio di Dio che patì per te, in nome dello Spirito Santo che fu infuso in te; sia oggi il tuo luogo nella pace e la tua abitazione assieme a Dio nella santa Sion».

Le formule che si usano in tali orazioni includono una domanda che non sarebbe comprensibile se non ci fosse una purificazione dopo la morte: «La sua anima non soffra lesione alcuna, [...] perdonale tutti i suoi delitti e peccati». Il riferimento ai delitti e peccati deve intendersi dei peccati quotidiani e delle vestigia di quelli mortali, poiché nella Chiesa non si fa nessuna preghiera per i condannati. In un'altra orazione si sottolinea opportunamente che l'escatologia delle anime è ordinata alla loro risurrezione: «Nelle tue mani, Padre clementissimo, consegniamo l'anima del nostro fratello N., con la sicura speranza che risorgerà nell'ultimo giorno insieme a tutti i morti in Cristo». Questa risurrezione viene concepita in modo del tutto realistico sia per il parallelismo con la risurrezione dello stesso Cristo, sia per la relazione che si afferma nei confronti della salma che sta nel sepolcro: «Signore Gesù Cristo, che, riposando

per tre giorni nel sepolcro, hai illuminato con la speranza della risurrezione la sepoltura di coloro che credono in te, fa' che il nostro fratello N. riposi in pace fino al giorno in cui tu, che sei la risurrezione e la vita, farai risplendere su di lui la luce del tuo volto e lo chiamerai a contemplare la gloria del paradiso». La Preghiera eucaristica III sottolinea a sua volta il realismo della risurrezione dei morti (insieme certamente all'idea della trasformazione gloriosa), la sua relazione con la risurrezione dello stesso Cristo e la sua indole futura: «[...] come per il battesimo l'hai unito alla morte di Cristo, tuo Figlio, così rendilo partecipe della sua risurrezione, quando farà sorgere i morti dalla terra e trasformerà il nostro corpo mortale a immagine del suo corpo glorioso».

CONCLUSIONE

Abbiamo voluto chiudere questa esposizione su alcune questioni escatologiche attuali con la testimonianza della liturgia, poiché la fede della Chiesa si manifesta nella liturgia, che è luogo privilegiato per professarla. Dalla sua testimonianza è apparso che la liturgia mantiene l'equilibrio che deve esistere in escatologia tra gli elementi individuali e quelli collettivi, e sottolinea il senso cristologico delle realtà ultime, senza il quale l'escatologia si degraderebbe a mera speculazione umana. Ci si permetta ora alla fine di questa esposizione di citare, come sintesi dottrinale conclusiva, il paragrafo con cui iniziano i *Praenotanda* (Premesse) al *Rito delle esequie*, ove appare perfettamente lo spirito della nuova liturgia romana:

«La liturgia cristiana dei funerali è una celebrazione del mistero pasquale di Cristo Signore. Nelle esequie la Chiesa prega che i suoi figli, incorporati per il battesimo a Cristo morto e risorto, passino con lui dalla morte alla vita e, debitamente purificati nell'anima, vengano accolti con i santi e gli eletti del cielo, mentre il corpo aspetta la beata speranza della venuta di Cristo e la risurrezione dei morti.

È per questo che la Chiesa, madre pietosa, offre per i defunti il sacrificio eucaristico, memoriale della Pasqua di Cristo, e innalza preghiere e compie suffragi; e poiché tutti i fedeli sono uniti in Cristo, tutti ne risentono vantaggio: aiuto spirituale i defunti, consolazione e speranza quanti ne piangono la scomparsa».

n. 2. ... Nel nostro linguaggio si direbbe: il messaggio cristiano non era solo « informativo », ma « performativo ». Ciò significa: il Vangelo non è soltanto una comunicazione di cose che si possono sapere, ma è una comunicazione che produce fatti e cambia la vita. La porta oscura del tempo, del futuro, è stata spalancata. Chi ha speranza vive diversamente; gli è stata donata una vita nuova.

n. 4. Prima di affrontare la domanda se l'incontro con quel Dio che in Cristo ci ha mostrato il suo Volto e aperto il suo Cuore possa essere anche per noi non solo « informativo », ma anche « performativo », vale a dire se possa trasformare la nostra vita così da farci sentire redenti mediante la speranza che esso esprime, torniamo ancora alla Chiesa primitiva...

La vita eterna – che cos'è?

10. Abbiamo finora parlato della fede e della speranza nel Nuovo Testamento e agli inizi del cristianesimo; è stato però anche sempre evidente che non discorriamo solo del passato; l'intera riflessione interessa il vivere e morire dell'uomo in genere e quindi interessa anche noi qui ed ora. Tuttavia dobbiamo adesso domandarci esplicitamente: la fede cristiana è anche per noi oggi una speranza che trasforma e sorregge la nostra vita? È essa per noi « performativa » – un messaggio che plasma in modo nuovo la vita stessa, o è ormai soltanto « informazione » che, nel frattempo, abbiamo accantonata e che ci sembra superata da informazioni più recenti? Nella ricerca di una risposta vorrei partire dalla forma classica del dialogo con cui il rito del Battesimo esprimeva l'accoglienza del neonato nella comunità dei credenti e la sua rinascita in Cristo. Il sacerdote chiedeva innanzitutto quale nome i genitori avevano scelto per il bambino, e continuava poi con la domanda: « Che cosa chiedi alla Chiesa? » Risposta: « La fede ». « E che cosa ti dona la fede? » « La vita eterna ». Stando a questo dialogo, i genitori cercavano per il bambino l'accesso alla fede, la comunione con i credenti, perché vedevano nella fede la chiave per « la vita eterna ». Di fatto, oggi come ieri, di questo si tratta nel Battesimo, quando si diventa cristiani: non soltanto di un atto di socializzazione entro la comunità, non semplicemente di accoglienza nella Chiesa. I genitori si aspettano di più per il battezzando: si aspettano che la fede, di cui è parte la corporeità della Chiesa e dei suoi sacramenti, gli doni la vita – la vita eterna. Fede è sostanza della speranza. Ma allora sorge la domanda: Vogliamo noi davvero questo – vivere eternamente? Forse oggi molte persone rifiutano la fede semplicemente perché la vita eterna non sembra loro una cosa desiderabile. Non vogliono affatto la vita eterna, ma quella presente, e la fede nella vita eterna sembra, per questo scopo, piuttosto un ostacolo. Continuare a vivere in eterno – senza fine – appare più una condanna che un dono. La morte, certamente, si vorrebbe rimandare il più possibile. Ma vivere sempre, senza un termine – questo, tutto sommato, può essere solo noioso e alla fine insopportabile. È precisamente questo che, per esempio, dice il Padre della Chiesa Ambrogio nel discorso funebre per il fratello defunto Satiro: « È vero che la morte non faceva parte della natura, ma fu resa realtà di natura; infatti Dio da principio non stabilì la morte, ma la diede quale rimedio [...] A causa della trasgressione, la vita degli uomini cominciò ad essere miserevole nella fatica quotidiana e nel pianto insopportabile. Doveva essere posto un termine al male, affinché la morte restituisse ciò che la vita aveva perduto. L'immortalità è un peso piuttosto che un vantaggio, se non la illumina la grazia ». Già prima Ambrogio aveva detto: « Non dev'essere pianta la morte, perché è causa di salvezza... ».

11. Qualunque cosa sant'Ambrogio intendesse dire precisamente con queste parole – è vero che l'eliminazione della morte o anche il suo rimando quasi illimitato metterebbe la terra e l'umanità in una condizione impossibile e non renderebbe neanche al singolo stesso un beneficio. Ovviamente c'è una contraddizione nel nostro atteggiamento, che rimanda ad una contraddittorietà interiore della nostra stessa esistenza. Da una parte, non vogliamo morire; soprattutto chi ci ama non vuole che moriamo. Dall'altra, tuttavia, non desideriamo neppure di continuare ad esistere illimitatamente e anche la terra non è stata creata con questa prospettiva. Allora, che cosa vogliamo veramente? Questo paradosso del nostro stesso atteggiamento suscita una domanda più profonda: che cosa è, in realtà, la « vita »? E che cosa signifi-

fica veramente « eternità »? Ci sono dei momenti in cui percepiamo all'improvviso: sì, sarebbe propriamente questo – la « vita » vera – così essa dovrebbe essere. A confronto, ciò che nella quotidianità chiamiamo « vita », in verità non lo è. Agostino, nella sua ampia lettera sulla preghiera indirizzata a Proba, una vedova romana benestante e madre di tre consoli, scrisse una volta: In fondo vogliamo una sola cosa – « la vita beata », la vita che è semplicemente vita, semplicemente « felicità ». Non c'è, in fin dei conti, altro che chiediamo nella preghiera. Verso nient'altro ci siamo incamminati – di questo solo si tratta. Ma poi Agostino dice anche: guardando meglio, non sappiamo affatto che cosa in fondo desideriamo, che cosa vorremmo propriamente. Non conosciamo per nulla questa realtà; anche in quei momenti in cui pensiamo di toccarla non la raggiungiamo veramente. « Non sappiamo che cosa sia conveniente domandare », egli confessa con una parola di san Paolo (*Rm 8,26*). Ciò che sappiamo è solo che non è questo. Tuttavia, nel non sapere sappiamo che questa realtà deve esistere. « C'è dunque in noi una, per così dire, dotta ignoranza » (*docta ignorantia*), egli scrive. Non sappiamo che cosa vorremmo veramente; non conosciamo questa « vera vita »; e tuttavia sappiamo, che deve esistere un qualcosa che noi non conosciamo e verso il quale ci sentiamo spinti.

12. Penso che Agostino descriva lì in modo molto preciso e sempre valido la situazione essenziale dell'uomo, la situazione da cui provengono tutte le sue contraddizioni e le sue speranze. Desideriamo in qualche modo la vita stessa, quella vera, che non venga poi toccata neppure dalla morte; ma allo stesso tempo non conosciamo ciò verso cui ci sentiamo spinti. Non possiamo cessare di protenderci verso di esso e tuttavia sappiamo che tutto ciò che possiamo sperimentare o realizzare non è ciò che bramiamo. Questa « cosa » ignota è la vera « speranza » che ci spinge e il suo essere ignota è, al contempo, la causa di tutte le disperazioni come pure di tutti gli slanci positivi o distruttivi verso il mondo autentico e l'autentico uomo. La parola « vita eterna » cerca di dare un nome a questa sconosciuta realtà conosciuta. Necessariamente è una parola insufficiente che crea confusione. « Eterno », infatti, suscita in noi l'idea dell'interminabile, e questo ci fa paura; « vita » ci fa pensare alla vita da noi conosciuta, che amiamo e non vogliamo perdere e che, tuttavia, è spesso allo stesso tempo più fatica che appagamento, cosicché mentre per un verso la desideriamo, per l'altro non la vogliamo. Possiamo soltanto cercare di uscire col nostro pensiero dalla temporalità della quale siamo prigionieri e in qualche modo presagire che l'eternità non sia un continuo susseguirsi di giorni del calendario, ma qualcosa come il momento colmo di appagamento, in cui la totalità ci abbraccia e noi abbracciamo la totalità. Sarebbe il momento dell'immergersi nell'oceano dell'infinito amore, nel quale il tempo – il prima e il dopo – non esiste più. Possiamo soltanto cercare di pensare che questo momento è la vita in senso pieno, un sempre nuovo immergersi nella vastità dell'essere, mentre siamo semplicemente sopraffatti dalla gioia. Così lo esprime Gesù nel Vangelo di Giovanni: « Vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegrerà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia » (*16,22*). Dobbiamo pensare in questa direzione, se vogliamo capire a che cosa mira la speranza cristiana, che cosa aspettiamo dalla fede, dal nostro essere con Cristo.

**LA SPERANZA DELLA SALVEZZA
PER I BAMBINI CHE MUOIONO SENZA BATTESIMO***

Il tema della sorte dei bambini che muoiono senza aver ricevuto il Battesimo è stato affrontato, tenendo conto del principio della gerarchia delle verità, nel contesto del disegno salvifico universale di Dio, dell'unicità e della insuperabilità della mediazione di Cristo, della sacramentalità della Chiesa in ordine alla salvezza e della realtà del peccato originale. Nell'odierna stagione di relativismo culturale e di pluralismo religioso, il numero dei bambini non battezzati aumenta considerevolmente. In tale situazione, appare più urgente la riflessione sulla possibilità di salvezza anche per questi bambini. La Chiesa è consapevole che essa è unicamente raggiungibile in Cristo per mezzo dello Spirito. Ma non può rinunciare a riflettere, in quanto madre e maestra, sulla sorte di tutti gli esseri umani creati a immagine di Dio, e in modo particolare dei più deboli e di coloro che non sono ancora in possesso dell'uso della ragione e della libertà.

È noto che l'insegnamento tradizionale ricorreva alla teoria del limbo, inteso come stato in cui le anime dei bambini che muoiono senza Battesimo non meritano il premio della visione beatifica, a causa del peccato originale, ma non subiscono nessuna punizione, poiché non hanno commesso peccati personali. Questa teoria, elaborata da teologi a partire dal Medioevo, non è mai entrata nelle definizioni dogmatiche del Magistero, anche se lo stesso Magistero l'ha menzionata nel suo insegnamento fino al Concilio Vaticano II. Essa rimane quindi un'ipotesi teologica possibile. Tuttavia nel [*Catechismo della Chiesa Cattolica*](#) (1992) la teoria del limbo non viene menzionata, ed è invece insegnato che, quanto ai bambini morti senza Battesimo, la Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito specifico dei funerali per loro. Il principio che Dio vuole la salvezza di tutti gli esseri umani consente di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo (cfr [CCC 1261](#)). Tale affermazione invita la riflessione teologica a trovare una connessione logica e coerente tra i diversi enunciati della fede cattolica: la volontà salvifica universale di Dio / l'unicità della mediazione di Cristo / la necessità del Battesimo per la salvezza / l'azione universale della grazia in rapporto ai sacramenti / il legame tra peccato originale e privazione della visione beatifica / la creazione dell'essere umano «in Cristo».

La conclusione dello studio è che vi sono ragioni teologiche e liturgiche per motivare la speranza che i bambini morti senza Battesimo possano essere salvati e introdotti nella beatitudine eterna, sebbene su questo problema non ci sia un insegnamento esplicito della Rivelazione. Nessuna delle considerazioni che il testo propone per motivare un nuovo approccio alla questione, può essere addotta per negare la necessità del Battesimo né per ritardare il rito della sua amministrazione. Piuttosto vi sono ragioni per sperare che Dio salverà questi bambini, poiché non si è potuto fare ciò che si sarebbe desiderato fare per loro, cioè battezzarli nella fede della Chiesa e inserirli visibilmente nel Corpo di Cristo.

Infine un'osservazione di carattere metodologico. La trattazione di questo tema ben si giustifica all'interno di quello sviluppo della storia dell'intelligenza della fede, di cui parla la [*Dei Verbum*](#) (n. 8), e i cui fattori sono la riflessione e lo studio dei credenti, l'esperienza delle cose spirituali e la predicazione del Magistero. Quando nella storia del pensiero cristiano si è cominciato a percepire la domanda sulla sorte dei bambini morti senza Battesimo, forse non si conosceva esattamente la natura e tutta la portata dottrinale implicita in questa domanda. Soltanto nello sviluppo storico e teologico avvenuto nel corso dei secoli e fino al Concilio Vaticano II, ci si è resi conto che tale specifica domanda meritava di essere considerata in un oriz-

zonte sempre più ampio delle dottrine di fede, e che il problema può essere ripensato, mettendo in rapporto esplicito il punto in questione nel contesto globale della fede cattolica e osservando il principio della gerarchia delle verità, menzionato nel decreto del Concilio Vaticano II *Unitatis redintegratio*. Il Documento, sia dal punto di vista teologico speculativo sia dal punto di vista pratico-spirituale, costituisce uno strumento esplicativo utile ed efficace per la comprensione e l'approfondimento di questa problematica, che non è soltanto dottrinale, ma incontra urgenze pastorali di non poco rilievo.

* NOTA PRELIMINARE.

Il tema «La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza Battesimo» è stato sottoposto allo studio della Commissione Teologica Internazionale. Per preparare questo studio venne formata una Sottocommissione composta dagli ecc.mi mons. Ignazio Sanna e mons. Basil Kyu-Man Cho, dai rev.mi professori Peter Damian Akpunonu, Adalbert Denaux, p. Gilles Emery O.P., mons. Ricardo Ferrara, István Ivancsó, Paul McPartlan, don Dominic Veliath S.D.B. (presidente della Sottocommissione) e dalla prof.ssa sr. Sara Butler M.S.B.T., con la collaborazione di p. Luis Ladaria S.I., segretario generale, e di mons. Guido Pozzo, segretario aggiunto della suddetta Commissione Teologica, nonché con i contributi degli altri suoi Membri. La discussione generale si è svolta in occasione delle Sessioni Plenarie della stessa CTI, tenutesi a Roma nel dicembre 2005 e nell'ottobre 2006. Il presente testo è stato approvato in forma specifica dalla Commissione, ed è stato poi sottoposto al suo presidente, il cardinale William J. Levada, il quale, ricevuto il consenso del Santo Padre nell'Udienza concessa il 19 gennaio 2007, ha dato la sua approvazione per la pubblicazione.

Introduzione

1. San Pietro esorta i cristiani ad essere sempre pronti a dare ragione della speranza che è in loro (cfr *1 Pt* 3,15-16) [1](#). Questo documento affronta il tema della speranza che i cristiani possono avere circa la salvezza dei bambini che muoiono senza avere ricevuto il Battesimo. Illustra come si è sviluppata questa speranza negli ultimi decenni, e su quali basi poggia, in modo che di tale speranza si possa dare ragione. Nonostante che a prima vista questo tema possa sembrare marginale rispetto ad altre questioni teologiche, una sua giusta soluzione, resa oggi necessaria da pressanti motivi di ordine pastorale, solleva invece interrogativi di grande spessore e profondità.

2. In questi nostri tempi sta crescendo sensibilmente il numero di bambini che muoiono senza essere stati battezzati. Spesso i genitori, influenzati dal relativismo culturale e dal pluralismo religioso, non sono praticanti, ma questo fenomeno è anche in parte conseguenza della fecondazione *in vitro* e dell'aborto. Alla luce di questi sviluppi si ripropone con nuova urgenza l'interrogativo sulla sorte di questi bambini. In una situazione del genere le vie attraverso le quali può essere conseguita la salvezza appaiono ancora più complesse e problematiche. La Chiesa, custode fedele della via della salvezza, sa che questa può essere conseguita soltanto in Cristo, per mezzo dello Spirito Santo. Ma essa non può rinunciare a riflettere, in quanto madre e maestra, sulla sorte di tutti gli esseri umani creati a immagine di Dio [2](#), in particolare dei più deboli. Gli adulti, essendo stati dotati di ragione, coscienza e libertà, sono responsabili del proprio destino, nella misura in cui accolgono o respingono la grazia di Dio. I bambini tuttavia, non avendo ancora l'uso della ragione, della coscienza e della libertà, non possono decidere per se stessi. I genitori provano un grande dolore e un senso di colpa quando non hanno la certezza morale della salvezza dei loro figli, e le persone trovano sempre più difficile accettare

che Dio sia giusto e misericordioso se poi esclude dalla felicità eterna i bambini, siano essi cristiani o meno, che non hanno peccati personali. Da un punto di vista teologico, lo sviluppo di una teologia della speranza e di una ecclesiologia della comunione, insieme al riconoscimento della grandezza della misericordia divina, mettono in discussione un'interpretazione eccessivamente restrittiva della salvezza. Di fatto la volontà salvifica universale di Dio e l'altrettanto universale mediazione di Cristo fanno ritenere inadeguata qualsiasi concezione teologica che in ultima analisi metta in dubbio l'onnipotenza stessa di Dio, e in particolare la sua misericordia.

3. La teoria del limbo, cui ha fatto ricorso per molti secoli la Chiesa per indicare la sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo, non trova nessun fondamento esplicito nella rivelazione, nonostante sia entrata da lungo tempo nell'insegnamento teologico tradizionale. Inoltre il concetto che i bambini che muoiono senza Battesimo sono privati della visione beatifica, concetto che così a lungo è stato considerato come dottrina comune della Chiesa, solleva numerosi problemi pastorali, a tal punto che molti pastori di anime hanno chiesto una riflessione più approfondita sulle vie della salvezza. La doverosa riconsiderazione di tali questioni teologiche non può ignorare le tragiche conseguenze del peccato originale. Il peccato originale comporta uno stato di separazione da Cristo, il che esclude la possibilità della visione di Dio per coloro che muoiono in questo stato.

4. Riflettendo sul tema della sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo, la comunità ecclesiale deve sempre ricordare che Dio è, a rigor di termini, il soggetto, più che l'oggetto, della teologia. Primo compito della teologia è quindi l'ascolto della Parola di Dio. La teologia ascolta la Parola di Dio espressa nelle Scritture, al fine di trasmetterla amorevolmente a ogni persona. Tuttavia sulla salvezza di coloro che muoiono senza Battesimo, la Parola di Dio dice poco o niente. È quindi necessario interpretare la reticenza della Scrittura su questo tema alla luce dei testi che trattano del piano universale di salvezza e delle vie della salvezza. In breve, il problema, sia per la teologia sia per la cura pastorale, è come salvaguardare e riconciliare due gruppi di affermazioni bibliche: quelle che si riferiscono alla volontà salvifica universale di Dio (cfr *1 Tm* 2,4) e quelle che identificano nel Battesimo il mezzo necessario per essere liberati dal peccato ed essere resi conformi a Cristo (cfr *Mc* 16,16; *Mt* 28,18-19).

5. In secondo luogo, e in considerazione del principio *lex orandi lex credendi*, la comunità cristiana prende nota del fatto che nella liturgia non si fa alcun riferimento al limbo. In effetti la liturgia comprende la festa dei Santi Innocenti, che vengono venerati come martiri, nonostante non siano stati battezzati, perché sono stati uccisi «per Cristo» [3](#). Si è inoltre avuto un importante sviluppo liturgico con l'introduzione dei funerali per i bambini morti senza Battesimo. Non preghiamo per coloro che sono dannati. Il *Messale Romano* del 1970 ha introdotto una messa funebre per i bambini non battezzati, i cui genitori avrebbero desiderato presentarli per il Battesimo. La Chiesa affida alla misericordia di Dio quei bambini che muoiono senza Battesimo. Nell'*Istruzione sul Battesimo dei bambini* del 1980 la Congregazione per la Dottrina della Fede ha ribadito che, «quanto ai bambini morti senza Battesimo, la Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro» [4](#). Il [Catechismo della Chiesa Cattolica](#) (1992) aggiunge che «la grande misericordia di Dio che vuole salvi tutti gli uomini [*1 Tm* 2,4], e la tenerezza di Gesù verso i bambini, che gli ha fatto dire “Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedito” (*Mc* 10,14), ci consentono di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo» [5](#).

6. In terzo luogo, la Chiesa non può fare a meno di incoraggiare la speranza della salvezza per i bambini morti senza Battesimo per il fatto stesso che «essa prega perché nessuno si perda» [6](#), e prega nella speranza che «tutti gli uomini siano salvati» [7](#). Alla luce di un'antropologia della solidarietà [8](#), rafforzata da una concezione ecclesiale della personalità corporativa, la Chiesa ben conosce l'aiuto che può essere dato dalla fede dei credenti. Il Vangelo di Marco descrive

proprio un episodio dove la fede di alcuni è stata efficace per la salvezza di un altro (cfr *Mc* 2,5). Pur consapevole che il mezzo normale per conseguire la salvezza è il Battesimo *in re*, la Chiesa spera quindi che esistano altre vie per conseguire il medesimo fine. Poiché, per mezzo della sua Incarnazione, il Figlio di Dio «si è unito in certo modo» a ogni essere umano, e poiché Cristo è morto per tutti e «la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina», la Chiesa ritiene che «lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associato, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale» (*Gaudium et spes* 22) ⁹.

7. Infine, nel riflettere teologicamente sulla salvezza dei bambini che muoiono senza Battesimo, la Chiesa rispetta la gerarchia delle verità e quindi comincia col riaffermare chiaramente il primato di Cristo e della sua grazia, che ha priorità su Adamo e il peccato. Cristo, nella sua esistenza per noi e nel potere redentore del suo sacrificio, è morto e risorto per tutti. Con tutta la sua vita e il suo insegnamento ha rivelato la paternità di Dio e il suo amore universale. Se la necessità del Battesimo è *de fide*, devono invece essere interpretati la tradizione e i documenti del Magistero che ne hanno riaffermato la necessità. È vero che la volontà salvifica universale di Dio non si oppone alla necessità del Battesimo, ma è anche vero che i bambini, da parte loro, non frappongono alcun ostacolo personale all'azione della grazia redentrice. D'altra parte il Battesimo viene amministrato ai bambini, che non hanno peccati personali, non solo per liberarli dal peccato originale, ma anche per inserirli nella comunione di salvezza che è la Chiesa, per mezzo della comunione nella morte e resurrezione di Cristo (cfr *Rm* 6,1-7). La grazia è totalmente gratuita, in quanto è sempre puro dono di Dio. La dannazione, invece, è meritata, perché è conseguenza della libera scelta umana ¹⁰. Il bambino che muore dopo essere stato battezzato è salvato dalla grazia di Dio e mediante l'intercessione della Chiesa, con o senza la sua cooperazione. Ci si può chiedere se il bambino che muore senza Battesimo, ma per il quale la Chiesa nella sua preghiera esprime il desiderio di salvezza, possa essere privato della visione di Dio anche senza la sua cooperazione.

1. «Historia quaestionis».

Storia ed ermeneutica dell'insegnamento cattolico

1.1. Fondamenti biblici

8. Una indagine teologica rigorosa dovrebbe partire da uno studio dei fondamenti biblici di qualsiasi dottrina o prassi ecclesiale. Quindi, per quanto attiene al nostro tema, dovremmo chiederci se la Sacra Scrittura affronta in un modo o nell'altro la questione della sorte dei bambini non battezzati. Appare tuttavia evidente, anche a un rapido esame del Nuovo Testamento, che le prime comunità cristiane non avevano ancora affrontato l'interrogativo della possibilità o meno di ottenere la salvezza di Dio per i neonati o i bambini morti senza Battesimo. Quando nel Nuovo Testamento si fa menzione della prassi del Battesimo, in genere ci si riferisce al Battesimo degli adulti. Le evidenze neotestamentarie, tuttavia, non escludono la possibilità che anche i bambini vengano battezzati. Quando negli Atti degli Apostoli 16,15 e 33 (cfr 18,8) e in *1 Cor* 1,16 si parla di famiglie (*oikos*) che ricevono il Battesimo, è possibile che i bambini siano stati battezzati insieme agli adulti. L'assenza di riferimenti espliciti può spiegarsi con il fatto che gli scritti del Nuovo Testamento si preoccupavano essenzialmente della diffusione iniziale del cristianesimo nel mondo.

9. L'assenza, nel Nuovo Testamento, di un insegnamento esplicito sulla sorte dei bambini morti senza Battesimo non significa che la discussione teologica di questo tema non sia informata da diverse dottrine bibliche fondamentali. Tra queste possiamo citare:

I) la volontà di Dio di salvare ogni persona (cfr *Gn* 3,15; 22,18; *1 Tm* 2,3-6) attraverso la vittoria di Gesù Cristo sul peccato e sulla morte (cfr *Ef* 1,20-22; *Fil* 2,7-11; *Rm* 14,9; *1 Cor* 15,20-

28);

II) la peccaminosità universale degli esseri umani (cfr *Gn* 6,5-6; 8,21; *I Re* 8,46; *Sal* 130,3), il fatto che a partire da Adamo sono nati nel peccato (cfr *Sal* 51,7; *Sir* 25,24) e che sono quindi destinati alla morte (cfr *Rm* 5,12; *I Cor* 15,22);

III) la necessità, ai fini della salvezza, da un lato della fede del credente (cfr *Rm* 1,16) e dall'altro del Battesimo (cfr *Mc* 16,16; *Mt* 28,19; *At* 2,40-41; 16,30-33) e dell'Eucaristia (cfr *Gv* 6,53), amministrati dalla Chiesa;

IV) la speranza cristiana supera completamente la speranza umana (cfr *Rm* 4,18-21); la speranza cristiana è che il Dio vivente, il Salvatore dell'intera umanità (cfr *I Tm* 4,10), farà partecipare tutti alla sua gloria e che tutti vivranno con Cristo (cfr *I Ts* 5,9-11; *Rm* 8,2-5.23-25), e i cristiani devono essere pronti a dare ragione della speranza che è in loro (cfr *I Pt* 3,15);

V) la Chiesa deve fare «suppliche, preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini» (*I Tm* 2,1-8), avendo fede che alla potenza creatrice di Dio «nulla è impossibile» (*Gb* 42,2; *Mc* 10,27; 12,24.27; *Lc* 1,37), e nella speranza che l'intera creazione parteciperà infine alla gloria di Dio (cfr *Rm* 8,22-27).

10. Sembra esserci una tensione tra due delle dottrine bibliche appena citate: da un lato, la volontà salvifica universale di Dio e, dall'altro, la necessità del Battesimo sacramentale. Quest'ultima sembrerebbe limitare l'estensione della volontà salvifica universale di Dio. Risulta quindi necessaria una riflessione ermeneutica su come i testimoni della Tradizione (i Padri della Chiesa, il Magistero, i teologi) hanno letto e utilizzato i testi e le dottrine della Bibbia con riferimento al tema qui trattato. In modo più specifico, occorre chiarire di quale tipo sia la «necessità» del sacramento del Battesimo, per evitare interpretazioni errate. La necessità del Battesimo sacramentale è una necessità di secondo ordine rispetto alla necessità assoluta, per la salvezza finale di ogni essere umano, dell'azione salvifica di Dio per mezzo di Gesù Cristo. Il Battesimo sacramentale è necessario in quanto mezzo ordinario attraverso il quale una persona partecipa agli effetti benèfici della morte e risurrezione di Gesù. Nella nostra analisi valuteremo attentamente come sono state utilizzate nella Tradizione le testimonianze bibliche. Inoltre, nell'affrontare i principi teologici (capitolo 2) e le ragioni della nostra speranza (capitolo 3), approfondiremo maggiormente le corrispettive dottrine e i testi biblici.

1.2 I Padri greci

11. Soltanto pochissimi tra i Padri greci hanno affrontato il problema della sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo, in quanto su questo tema in Oriente non c'era alcuna controversia. Avevano inoltre una concezione diversa della condizione attuale dell'umanità. Per i Padri greci, in seguito al peccato di Adamo, gli esseri umani avevano ereditato la corruzione, l'emotività e la mortalità, da cui potevano essere risolti grazie a un processo di divinizzazione reso possibile dall'opera redentrice di Cristo. Il concetto di un'eredità del peccato o della colpa, comune nella tradizione occidentale, era estraneo a tale prospettiva, poiché secondo loro il peccato poteva essere soltanto un atto libero e personale [11](#). Per questo motivo non sono stati molti i Padri greci ad avere affrontato esplicitamente il problema della salvezza dei bambini non battezzati. Hanno tuttavia trattato lo stato o condizione — ma non il luogo — di questi bambini dopo la morte. A questo riguardo, il problema principale con cui devono confrontarsi è la tensione tra la volontà salvifica universale di Dio e l'insegnamento del Vangelo sulla necessità del Battesimo. Lo Pseudo-Atanasio afferma chiaramente che una persona non battezzata non può entrare nel regno di Dio. Sostiene inoltre che i bambini non battezzati non entrano nel Regno, ma che neppure si perdono, poiché non hanno peccato [12](#). Anastasio del Sinai si esprime in modo ancora più chiaro: secondo lui, i bambini non battezzati non vanno nella Ge-

enna. Ma non è in grado di dire di più; non esprime un'opinione su dove effettivamente vadano, ma lascia la loro sorte al giudizio di Dio [13](#).

12. Unico tra i Padri greci, Gregorio di Nissa ha scritto un'opera che verte specificamente sulla sorte dei bambini che muoiono, il *De infantibus praemature abreptis libellum* [14](#). L'angoscia della Chiesa traspare dagli interrogativi che si pone Gregorio: la sorte di questi bambini è un mistero, «qualcosa di molto più ampio di quanto possa essere compreso dalla mente umana» [15](#). Gregorio esprime la sua opinione circa la virtù e il suo premio; secondo lui, Dio non ha nessun motivo di concedere come premio ciò che si spera. La virtù non ha nessun valore se coloro che lasciano questa vita prematuramente senza avere praticato la virtù vengono immediatamente accolti nella beatitudine. Proseguendo lungo questo ragionamento, Gregorio si domanda: «Che cosa accadrà a coloro la cui vita si conclude in tenera età, e che non hanno compiuto né il bene né il male? Sono meritevoli di un premio?» [16](#). E risponde: «La beatitudine sperata appartiene agli esseri umani per natura, e soltanto in un certo senso è chiamata premio» [17](#). Il godimento della vera vita (*zoe* e non *bios*) corrisponde alla natura umana e viene conseguito in proporzione alla virtù praticata. Poiché il bambino innocente non ha bisogno di essere purificato da peccati personali, partecipa a questa vita in modo corrispondente alla sua natura, in una sorta di progresso regolare, secondo la sua capacità. Gregorio di Nissa fa una distinzione tra la sorte dei bambini e quella degli adulti che hanno vissuto un'esistenza virtuosa: «La morte prematura dei bambini appena nati non costituisce motivo per presupporre che essi soffriranno tormenti o che saranno nel medesimo stato di coloro che in questa vita sono stati purificati grazie a tutte le virtù» [18](#). Infine offre questa prospettiva alla riflessione della Chiesa: «La contemplazione apostolica fortifica la nostra indagine, poiché Colui che ha fatto bene tutte le cose, con sapienza (*Sal* 104,24), sa trarre il bene dal male» [19](#).

13. Gregorio Nazianzeno non scrive nulla in merito al luogo e allo stato dei bambini che muoiono senza Battesimo, ma amplia questo tema aggiungendo un'altra riflessione. Scrive cioè che questi bambini non ricevono né lode né punizione dal Giusto Giudice, in quanto hanno subito un danno più che arrecarlo. «Chi non merita castigo non è per questo fatto meritevole di lode, e chi non merita lode non è per questo fatto meritevole di castigo» [20](#). L'insegnamento profondo dei Padri greci può essere riassunto nelle parole di Anastasio del Sinai: «Non è conveniente che l'uomo scavi con le proprie mani nei giudizi di Dio» [21](#).

14. Da una parte questi Padri greci insegnano che i bambini che muoiono senza Battesimo non patiscono la dannazione eterna, pur non conseguendo il medesimo stato di coloro che sono stati battezzati. D'altra parte non spiegano quale sia lo stato di questi bambini, o in quale luogo si trovino. Su questo tema, i Padri greci mostrano la loro tipica sensibilità apofatica.

1.3 I Padri latini

15. La sorte dei bambini non battezzati è stata per la prima volta oggetto di una valida riflessione teologica in Occidente durante le controversie antipelagiane all'inizio del V secolo. Sant'Agostino ha affrontato la questione in risposta a Pelagio, il quale insegnava che i bambini potevano essere salvati senza essere battezzati. Pelagio metteva in discussione che la Lettera di Paolo ai Romani insegnasse veramente che tutti gli esseri umani hanno peccato «in Adamo» (*Rm* 5,12) e che la concupiscenza, la sofferenza e la morte fossero conseguenza della caduta [22](#). Poiché negava che il peccato di Adamo fosse stato trasmesso ai suoi discendenti, considerava innocenti i bambini appena nati. Ai bambini morti senza Battesimo Pelagio prometteva l'ingresso nella «vita eterna» (non però nel «regno di Dio» [*Gv* 3,5]), affermando che Dio non avrebbe condannato all'inferno chi non fosse personalmente colpevole di peccato [23](#).

16. Nel ribattere a Pelagio, Agostino fu indotto ad affermare che i bambini che muoiono senza Battesimo sono consegnati all'inferno [24](#), appellandosi al precetto dato dal Signore, in Gio-

vanni 3,5, e alla prassi liturgica della Chiesa. Perché portare al fonte battesimale i bambini in tenera età, soprattutto i neonati in pericolo di morte, se non per assicurare loro l'ingresso nel regno di Dio? Perché sottoporli ai riti dell'esorcismo e dell'insufflazione se non devono essere liberati dal diavolo [25](#)? Perché rinascono se non hanno bisogno di essere rinnovati? La prassi liturgica conferma la fede della Chiesa che tutti ereditano il peccato di Adamo e devono essere trasferiti dal potere delle tenebre al regno della luce (*Col* 1,13) [26](#). C'è un solo Battesimo, che è identico per adulti e bambini, ed è per la remissione dei peccati [27](#). Se anche i bambini in tenera età vengono battezzati, quindi, è perché sono peccatori. Nonostante che evidentemente non siano colpevoli di un peccato personale, secondo Romani 5,12 (nella traduzione latina allora disponibile ad Agostino) hanno peccato «in Adamo» [28](#). «Perché dunque Cristo è morto per essi, se non sono colpevoli?» [29](#). Tutti hanno bisogno di Cristo come loro Salvatore.

17. Secondo Agostino, Pelagio intaccava la fede in Gesù Cristo, unico Mediatore (*1 Tm* 2,5), e nella necessità della grazia salvifica che egli ci ha ottenuto sulla croce. Cristo è venuto per salvare i peccatori. È il «Grande Medico» che offre persino ai neonati la medicina del Battesimo per salvarli dal peccato ereditato da Adamo [30](#). Unico rimedio al peccato di Adamo, trasmesso a tutti attraverso la generazione, è il Battesimo. Coloro che non sono battezzati non possono entrare nel Regno di Dio. Nel giorno del giudizio coloro che non entrano nel Regno (*Mt* 25,34) saranno condannati all'inferno (*Mt* 25,41). Non esiste uno «stato intermedio» tra paradiso e inferno. «Non è rimasto alcun luogo intermedio in cui tu possa situare i bambini» [31](#). «Non può essere se non con il diavolo chi non è con il Cristo» [32](#).

18. Dio è giusto. Se condanna all'inferno i bambini non battezzati è perché sono peccatori. Nonostante che questi bambini siano puniti nell'inferno, patiranno soltanto una «condanna mitissima» (*mitissima poena*) [33](#), «la pena più lieve di tutte» [34](#), in quanto esistono pene diverse in proporzione alla colpa del peccatore [35](#). Questi bambini non erano responsabili, ma non c'è ingiustizia nella loro condanna, poiché tutti appartengono alla «medesima massa», la massa destinata alla perdizione. Dio non fa nessuna ingiustizia a coloro che non sono eletti, perché tutti meritano l'inferno [36](#). Perché alcuni sono vasi di collera e altri vasi di misericordia? Agostino ammette di non riuscire a trovare «una ragione che soddisfi adeguatamente». Può soltanto esclamare con san Paolo: «Quanto sono imperscrutabili i giudizi [di Dio] e inaccessibili le sue vie!» [37](#). Piuttosto che condannare l'autorità divina, dà una interpretazione restrittiva della volontà salvifica universale di Dio [38](#). La Chiesa crede che se qualcuno è redento, è soltanto grazie alla misericordia immeritata di Dio, ma se qualcuno è condannato, è per un giudizio ben meritato. Scopriremo nell'altro mondo la giustizia della volontà di Dio [39](#).

19. Il Concilio di Cartagine del 418 ha respinto l'insegnamento di Pelagio. Ha condannato l'opinione che i bambini «non contraggano da Adamo il peccato originale che viene espiato dal lavacro della rigenerazione che conduce alla vita eterna». Il Concilio ha invece affermato che «anche i bambini, che non abbiano potuto ancora commettere alcun peccato in se stessi, tuttavia vengono veramente battezzati per la remissione dei peccati, affinché mediante la rigenerazione venga in essi purificato quanto essi attraverso la generazione hanno contratto» [40](#). Ha inoltre aggiunto che non esiste «un qualche luogo posto nel mezzo o un luogo altrove, dove vivono come beati gli infanti che trapassarono da questa vita senza il Battesimo, senza il quale non possono entrare nel regno dei cieli, che è la vita eterna» [41](#). Il Concilio, tuttavia, non ha appoggiato esplicitamente tutti gli aspetti della severa dottrina di Agostino concernente la sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo.

20. Era tale tuttavia l'autorità di Agostino in Occidente che i Padri latini (come, ad esempio, Girolamo, Fulgenzio, Avito di Vienna e Gregorio Magno) hanno di fatto adottato la sua opinione. Gregorio Magno afferma che Dio condanna anche coloro le cui anime sono macchiate anche soltanto dal peccato originale; persino i bambini che non hanno mai peccato di loro volontà devono andare incontro ai «tormenti eterni». A proposito della nostra condizione alla na-

scita di figli dell'ira cita *Gb* 14, 4-5 (LXX), *Gv* 3,5 ed *Ef* 2,3 [42](#).

1.4 *La Scolastica medioevale*

21. Per tutto il Medioevo Agostino è stato su questo tema il punto di riferimento per i teologi latini. Anselmo di Canterbury è un buon esempio: ritiene che i bambini in tenera età che muoiono senza Battesimo siano dannati a causa del peccato originale e conformemente alla giustizia di Dio [43](#). La dottrina comune è così riassunta da Ugo di San Vittore: i bambini che muoiono senza Battesimo non possono essere salvati perché 1) non hanno ricevuto il sacramento, e 2) non possono fare un atto di fede personale in sostituzione del sacramento [44](#). Secondo questa dottrina sarebbe necessario essere giustificati nel corso della propria esistenza terrena per entrare nella vita eterna dopo la morte. Questa mette fine alla possibilità di scegliere se accogliere o respingere la grazia, ossia se aderire a Dio o allontanarsene; dopo la morte le disposizioni fondamentali di una persona rispetto a Dio non possono più essere modificate.

22. Tuttavia la maggior parte degli autori medioevali successivi, da Pietro Abelardo in poi, hanno invece messo in risalto la bontà di Dio, interpretando la «condanna mitissima» di Agostino come la privazione della visione di Dio (*caementia visionis Dei*), senza la speranza di poterla ottenere, ma senza alcuna pena aggiuntiva [45](#). Questo insegnamento, che modificava la severa opinione di sant'Agostino, è stato diffuso da Pietro Lombardo: i bambini in tenera età non soffrono alcuna pena, tranne la privazione della visione di Dio [46](#). Questa posizione condusse la riflessione teologica del XIII secolo a riservare ai bambini non battezzati una sorte essenzialmente differente da quella dei santi in cielo, ma anche parzialmente diversa da quella dei reprobati, a cui sono tuttavia associati. Ciò non ha impedito ai teologi medioevali di sostenere l'esistenza di due (e non tre) possibili esiti per l'esistenza umana: la felicità del cielo per i santi, e la privazione di questa felicità celeste per i dannati e per i bambini che muoiono senza Battesimo. Negli sviluppi della dottrina medioevale, la perdita della visione beatifica (*poena damni*) era vista come la giusta punizione per il peccato originale, mentre i «tormenti dell'inferno in perpetuo» rappresentavano la pena per i peccati mortali effettivamente commessi [47](#). Nel Medioevo, il Magistero ecclesiastico affermò più di una volta che coloro «che muoiono in peccato mortale» e coloro che muoiono «col solo peccato originale» ricevono «pene differenti» [48](#).

23. Poiché i bambini che non hanno raggiunto l'età della ragione non hanno commesso peccati attuali, i teologi sono giunti a una opinione comune secondo la quale i bambini non battezzati non provano alcun dolore, o addirittura conoscono una piena felicità naturale attraverso la loro unione con Dio in tutti i beni naturali (Tommaso d'Aquino, Duns Scoto) [49](#). Il contributo di quest'ultima tesi teologica consiste soprattutto nel riconoscimento di una gioia autentica nei bambini che muoiono senza il Battesimo sacramentale: possiedono una vera unione con Dio proporzionalmente alla loro condizione. Questa tesi poggia su un certo modo di concettualizzare la relazione tra gli ordini naturale e soprannaturale e, in particolare, l'orientamento al soprannaturale; non deve essere tuttavia confusa con lo sviluppo successivo del concetto di «natura pura». Tommaso d'Aquino, ad esempio, insisteva che soltanto la fede ci permette di conoscere che il fine soprannaturale della vita umana consiste nella gloria dei santi, ossia nella partecipazione alla vita del Dio Uno e Trino attraverso la visione beatifica. Poiché tale fine soprannaturale trascende la conoscenza umana naturale, e dato che ai bambini non battezzati manca il sacramento che avrebbe dato loro il germe di questa conoscenza soprannaturale, l'Aquinate ne concluse che i bambini che muoiono senza Battesimo non conoscono ciò di cui sono privati, e quindi non soffrono della privazione della visione beatifica [50](#). Anche quando hanno accolto questa opinione, i teologi hanno considerato la privazione della visione beatifica un'afflizione («pena») nell'economia divina. La dottrina teologica di una «beatitudine naturale» (e l'assenza di qualsiasi sofferenza) può essere vista come un tentativo di rendere conto della giustizia e della misericordia di Dio riguardo ai bambini che non hanno commesso alcun

peccato attuale, dando quindi, rispetto ad Agostino, un maggior peso alla misericordia di Dio. I teologi che hanno sostenuto questa tesi di una felicità naturale per i bambini morti senza Battesimo manifestano un senso molto vivo della gratuità della salvezza e del mistero della volontà di Dio che il pensiero umano non è in grado di comprendere appieno.

24. I teologi che hanno insegnato, in una forma o nell'altra, che i bambini non battezzati sono privati della visione di Dio, hanno di norma sostenuto una duplice affermazione: *a)* Dio vuole che tutti siano salvi, e *b)* Dio, il quale vuole che tutti siano salvi, vuole ugualmente i doni e i mezzi che egli stesso ha disposto per questa salvezza, e che egli ci ha reso noti attraverso la sua rivelazione. La seconda affermazione, di per sé, non esclude altre disposizioni della divina economia (come è evidente, ad esempio, nella testimonianza dei Santi Innocenti).

L'espressione «limbo dei bambini» poi venne coniata a cavallo tra il XII e il XIII secolo per designare il «luogo di riposo» di questi bambini (il «lembo» della regione inferiore). I teologi, tuttavia, potevano dibattere tale questione senza usare il termine «limbo». Le loro dottrine non dovrebbero essere confuse con l'uso della parola «limbo».

25. La principale affermazione di queste dottrine è che coloro che non erano capaci di un atto libero col quale consentire alla grazia, e che sono morti senza essere stati rigenerati dal sacramento del Battesimo, sono privati della visione di Dio a causa del peccato originale ereditato per generazione umana.

1.5 *L'era moderna/post-tridentina*

26. Il pensiero di Agostino è stato oggetto di un rinnovato interesse nel XVI secolo, e con esso la sua teoria sulla sorte dei bambini non battezzati, come testimoniato, ad esempio, da Roberto Bellarmino [51](#). Una delle conseguenze di questo risveglio dell'agostinismo è stato il giansenismo. Insieme ai teologi cattolici della scuola agostiniana, i giansenisti erano fieramente contrari alla teoria del limbo. Durante questo periodo i Pontefici (Paolo III, Benedetto XIV, Clemente XIII) [52](#) hanno difeso il diritto dei cattolici di insegnare la severa teoria di Agostino, secondo la quale i bambini che morivano col solo peccato originale erano dannati e venivano puniti con il tormento perpetuo delle fiamme dell'inferno, per quanto con «pena mitissima» (Agostino) in confronto alle sofferenze degli adulti puniti per i loro peccati mortali. D'altra parte, quando il sinodo giansenista di Pistoia (1786) denunciò la teoria medioevale del «limbo», Pio VI difese il diritto delle scuole cattoliche di insegnare che coloro che sono morti col solo peccato originale vengono puniti con l'assenza della visione beatifica (pena della privazione) ma non con sofferenze sensibili (pena del «fuoco»). Nella bolla *Auctorem fidei* (1794) il Papa condannò come «falsa, temeraria, offensiva per le scuole cattoliche» la dottrina «che rigetta come favola pelagiana [*fabula pelagiana*] quel luogo degli inferi (che i fedeli ovunque chiamano con il nome di limbo dei bambini) nel quale le anime di coloro che sono morti con il solo peccato originale sono punite con la pena della privazione senza la pena del fuoco; come se, in questo modo, coloro che escludono la pena del fuoco introducessero quel luogo e stato intermedio privo di colpa e di pena, fra il regno di Dio e la dannazione eterna, di cui favoleggiavano i pelagiani» [53](#). Gli interventi pontifici in questo periodo hanno quindi tutelato la libertà delle scuole cattoliche di affrontare questo tema. Non hanno adottato la teoria del limbo come dottrina di fede. Il limbo, tuttavia, ha rappresentato la dottrina cattolica comune fino alla metà del XX secolo.

1.6 *Dal Vaticano I al Vaticano II*

27. Nel periodo precedente al Concilio Vaticano I, e di nuovo prima del Concilio Vaticano II, da certi ambienti è emerso un forte interesse a definire la dottrina cattolica su questo tema. Tale interesse è apparso evidente nello schema riformulato della costituzione dogmatica *De doctrina catholica*, preparata per il Concilio Vaticano I (ma non sottoposta al voto del Concilio),

che presentava la sorte dei bambini morti senza Battesimo come uno stato a metà strada tra quello dei dannati, da un lato, e quello delle anime del purgatorio e dei beati, dall'altro: «Etiam qui cum solo originali peccato mortem obeunt, beata Dei visione in perpetuum carebunt» [54](#). Nel XX secolo, tuttavia, i teologi chiesero di poter immaginare nuove soluzioni, inclusa la possibilità che questi bambini venissero raggiunti dalla piena salvezza di Cristo [55](#).

28. Nella fase preparatoria del Concilio Vaticano II, c'era chi desiderava che il Concilio affermasse la dottrina comune secondo la quale i bambini non battezzati non possono ottenere la visione beatifica, chiudendo così la questione. La Commissione Centrale Preparatoria si oppose a tale richiesta, consapevole delle molte argomentazioni a sfavore della dottrina tradizionale e della necessità di proporre una soluzione che meglio si accordasse con lo sviluppo del *sensus fidelium*. Ritenendo che la riflessione teologica su questo punto non fosse sufficientemente matura, il tema non fu incluso nel programma dei lavori; non entrò nelle deliberazioni del Concilio e fu lasciato aperto a ulteriori indagini [56](#). La questione sollevava tutta una serie di problemi la cui soluzione era oggetto di dibattito tra i teologi, e in particolare: il valore dell'insegnamento tradizionale della Chiesa sui bambini che muoiono senza Battesimo; l'assenza, nella Sacra Scrittura, di indicazioni esplicite al riguardo; la connessione tra ordine naturale e vocazione soprannaturale degli esseri umani; il peccato originale e la volontà salvifica universale di Dio; e i «sucedanei» del Battesimo sacramentale che possono essere invocati sui bambini in tenera età.

29. La convinzione della Chiesa Cattolica in merito alla necessità del Battesimo per la salvezza era stata espressa con forza nel decreto per i Giacobiti al Concilio di Firenze nel 1442: i bambini «non possono essere aiutati se non col sacramento del Battesimo, che li libera dal dominio del demonio e li rende figli adottivi di Dio» [57](#). Questo insegnamento presuppone una percezione molto netta del favore divino dimostrato nell'economia sacramentale istituita da Cristo; la Chiesa non conosce nessun altro mezzo che possa assicurare ai bambini l'accesso alla vita eterna. La Chiesa, tuttavia, ha anche tradizionalmente riconosciuto dei sucedanei del Battesimo d'acqua (che è l'incorporazione sacramentale nel mistero di Cristo morto e risorto), e cioè il Battesimo di sangue (incorporazione in Cristo attraverso la testimonianza del martirio per Cristo) e il Battesimo di desiderio (incorporazione in Cristo attraverso il desiderio o l'anelito al Battesimo sacramentale). Nel corso del XX secolo alcuni teologi, sviluppando alcune tesi più antiche, hanno proposto di riconoscere per i bambini o una qualche forma di Battesimo di sangue (in considerazione della sofferenza e della morte di questi bambini), o una qualche forma di Battesimo di desiderio, invocando un «desiderio inconscio» in questi bambini orientati verso la giustificazione, o il desiderio della Chiesa [58](#). Queste proposte si scontravano tuttavia con alcune difficoltà. Da un lato è difficile attribuire a un bambino l'atto di desiderio del Battesimo che può avere un adulto. Il bambino difficilmente è in grado di compiere quell'atto personale pienamente libero e responsabile che potrebbe sostituire il Battesimo sacramentale; un tale atto pienamente libero e responsabile si fonda su un giudizio di ragione, e non può essere compiutamente espresso se la persona non ha raggiunto un uso di ragione (*aetas discretionis*: «età del giudizio») sufficiente o appropriato. È d'altra parte difficile comprendere come la Chiesa possa «supplire» ai bambini non battezzati. Completamente diverso è invece il caso del Battesimo sacramentale, in quanto quest'ultimo, amministrato ai bambini, ottiene la grazia in virtù di ciò che è specificatamente proprio del sacramento in quanto tale, ossia il dono certo della rigenerazione per mezzo della potenza di Cristo stesso. Per questo motivo Pio XII, richiamando l'importanza del Battesimo sacramentale, si è così espresso nella sua allocuzione alle ostetriche italiane nel 1951: «E tuttavia lo stato di grazia nel momento della morte è assolutamente necessario per la salvezza; senza di esso non è possibile giungere alla felicità soprannaturale, alla visione beatifica di Dio. Un atto di amore può bastare all'adulto per conseguire la grazia santificante e supplire al difetto del Battesimo: al non ancora nato o al neonato bambino questa via non è aperta» [59](#). Queste parole hanno dato luogo a una nuova riflessione da parte dei teologi sulle disposizioni dei bambini circa la recezione della grazia di-

vina, sulla possibilità di una configurazione extrasacramentale a Cristo e sulla materna mediazione della Chiesa.

30. Tra le questioni discusse che hanno attinenza con questo tema è anche opportuno citare quella della gratuità dell'ordine soprannaturale. Prima del Concilio Vaticano II, in altre circostanze e riferendosi ad altre questioni, Pio XII aveva portato con decisione questo tema all'attenzione della Chiesa affermando che se si sostiene che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica viene snaturato il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale [60](#). La bontà e la giustizia di Dio non significano che la grazia venga donata necessariamente o «automaticamente». Tra i teologi, quindi, la riflessione sulla sorte dei bambini non battezzati ha comportato, da quel momento in poi, una considerazione rinnovata dell'assoluta gratuità della grazia e dell'ordinazione di tutti gli esseri umani a Cristo e alla redenzione che egli ha ottenuto per noi.

31. Senza rispondere direttamente all'interrogativo sulla sorte dei bambini non battezzati, il Concilio Vaticano II ha indicato numerosi percorsi che potevano guidare la riflessione teologica. Il Concilio ha richiamato più volte l'universalità della volontà salvifica di Dio che si estende a tutte le persone (*I Tm* 2,4) [61](#). Tutti «hanno un solo fine ultimo, Dio, del quale la provvidenza, la testimonianza di bontà e il disegno di salvezza si estendono a tutti» (*Nostra aetate* 1; cfr *Lumen gentium* 16). Seguendo un'impostazione più particolare, in cui si presenta una concezione della vita umana fondata sulla dignità dell'essere umano creato a immagine di Dio, la costituzione *Gaudium et spes* ricorda che «la ragione più alta della dignità dell'essere umano consiste nella sua vocazione alla comunione con Dio», precisando che «fin dal suo nascere l'essere umano è invitato al dialogo con Dio» (*Gaudium et spes* 19). La medesima costituzione proclama con forza che solamente nel mistero del Verbo Incarnato trova vera luce il mistero dell'uomo. Ricordiamo inoltre la celebre affermazione del Concilio: «Cristo, infatti, è morto per tutti, e la vocazione ultima dell'essere umano è effettivamente una sola, quella divina: perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale» (*Gaudium et spes* 22). Nonostante che il Concilio non abbia espressamente applicato questo insegnamento ai bambini che muoiono senza Battesimo, questi testi aprono una strada per dare ragione della speranza in loro favore [62](#).

1.7 *Problemi di natura ermeneutica*

32. All'analisi storica appaiono evidenti una evoluzione e uno sviluppo dell'insegnamento cattolico relativo alla sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo. Questa progressione chiama in causa alcuni principi dottrinali fondamentali che rimangono permanenti, e alcuni elementi secondari di diverso valore. Infatti la rivelazione non comunica in modo diretto ed esplicito la conoscenza del piano di Dio per i bambini non battezzati, ma illumina la Chiesa quanto ai principi di fede che devono guidarne il pensiero e la prassi. Una lettura teologica della storia del Magistero cattolico fino al Concilio Vaticano II mostra in particolare che sono tre le principali affermazioni appartenenti alla fede della Chiesa che sembrano essere al cuore del problema della sorte dei bambini non battezzati. I) Dio vuole che tutti gli esseri umani siano salvati. II) Questa salvezza viene data soltanto per mezzo della partecipazione al mistero pasquale di Cristo, ossia per mezzo del Battesimo per la remissione dei peccati, o sacramentale o avente altra forma. Gli esseri umani, inclusi i bambini, non possono essere salvati separatamente dalla grazia di Dio riversata dallo Spirito Santo. III) I bambini non entreranno nel regno di Dio se non sono stati liberati dal peccato originale attraverso la grazia redentrice.

33. La storia della teologia e del Magistero mostra in particolare un'evoluzione del modo in cui viene compresa la volontà salvifica universale di Dio. La tradizione teologica del passato (antichità, Medioevo, inizio dei tempi moderni), e in particolare la tradizione agostiniana, spesso presenta quella che, in confronto ai moderni sviluppi teologici, potrebbe apparire come

una concezione «restrittiva» dell'universalità della volontà salvifica di Dio [63](#). Nella ricerca teologica, soltanto in tempi relativamente recenti la volontà divina di salvare viene percepita come «quantitativamente» universale. A livello del Magistero, questa più ampia percezione è stata affermata progressivamente. Senza cercare di fissare date precise, possiamo osservare che è apparsa in modo netto nel XIX secolo, soprattutto nel magistero di Pio IX sulla possibile salvezza di coloro che, senza loro colpa, sono nell'ignoranza della fede cattolica: coloro che «conducono una vita onesta e retta possono con l'aiuto della luce e grazia divina conseguire la vita eterna, giacché Dio, il quale perfettamente vede, scruta e conosce le menti, gli animi, i pensieri e il comportamento di tutti, non permette per sua somma bontà e clemenza che sia punito con gli eterni supplizi chi non è reo di colpa volontaria» [64](#). Una tale integrazione e maturazione della dottrina cattolica aveva nel frattempo suscitato una nuova riflessione sulle possibili vie di salvezza per i bambini non battezzati.

34. Nella tradizione della Chiesa, l'affermazione che i bambini morti senza Battesimo sono privati della visione beatifica è stata per lungo tempo «dottrina comune». Essa era fondata su un certo modo di riconciliare i principi recepiti della rivelazione, ma non possedeva la certezza di un'affermazione di fede, o la medesima certezza di altre affermazioni che non avrebbero potuto essere respinte senza negare un dogma divinamente rivelato o un insegnamento proclamato da un atto definitivo del Magistero. Lo studio della storia della riflessione della Chiesa su questo tema mette in evidenza la necessità di fare alcune distinzioni. In questa ricapitolazione distinguiamo innanzitutto le affermazioni di fede e ciò che attiene alla fede; in secondo luogo, la dottrina comune; e in terzo luogo, l'opinione teologica.

35. a) L'argomentazione dei pelagiani secondo la quale i bambini non battezzati hanno accesso alla «vita eterna» deve essere considerata contraria alla fede cattolica.

36. b) L'affermazione che «la pena del peccato originale è la mancanza della visione beatifica», formulata da Innocenzo III [65](#), attiene alla fede: il peccato originale è di per sé un impedimento alla visione beatifica. È necessaria la grazia per essere purificati dal peccato originale e per essere elevati alla comunione con Dio, così da poter entrare nella vita eterna e godere della visione di Dio. Storicamente, la dottrina comune ha applicato questa affermazione alla sorte dei bambini non battezzati e ha concluso che essi sono privi della visione beatifica. Tuttavia l'insegnamento di Papa Innocenzo III, nel suo contenuto di fede, non significa necessariamente che i bambini che muoiono senza il Battesimo sacramentale sono privati della grazia e condannati alla perdita della visione beatifica; ci consente di sperare che Dio, che vuole che tutti siano salvi, offra qualche rimedio misericordioso affinché possano essere purificati dal peccato originale e accedere alla visione beatifica.

37. c) Nei documenti del Magistero del Medioevo, il riferimento all'esistenza di «pene diverse» per coloro che muoiono in peccato mortale attuale o col solo peccato originale («Le anime di coloro che muoiono in peccato mortale, o con il solo peccato originale, subito discendono all'inferno, anche se punite con pene differenti») [66](#) deve essere interpretato alla luce dell'insegnamento comune dell'epoca. Storicamente queste affermazioni sono state certamente applicate ai bambini non battezzati, con la conclusione che essi subiscono una pena per il peccato originale. Occorre osservare, tuttavia, che, in linea generale, questi pronunciamenti della Chiesa non vertevano tanto sull'assenza di salvezza per i bambini non battezzati, quanto piuttosto sull'immediatezza del giudizio particolare dopo la morte e l'assegnazione delle anime al cielo o all'inferno. Queste affermazioni magisteriali non ci obbligano a pensare che questi bambini muoiano necessariamente col peccato originale e che, quindi, per loro non esista alcuna via di salvezza.

38. d) La bolla *Auctorem fidei* di Papa Pio VI non è una definizione dogmatica dell'esistenza del limbo: si limita a respingere l'accusa giansenista secondo la quale il «limbo» insegnato dai

teologi scolastici era identico alla «vita eterna» promessa dagli antichi pelagiani ai bambini non battezzati. Pio VI non ha condannato i giansenisti perché negavano il limbo, ma perché sostenevano che i difensori del limbo erano colpevoli dell'eresia pelagiana. Sostenendo la libertà da parte delle scuole cattoliche di proporre soluzioni diverse al problema della sorte dei bambini non battezzati, la Santa Sede difendeva l'insegnamento comune in quanto opzione accettabile e legittima, senza farlo proprio.

39. e) L'«Allocuzione alle ostetriche italiane» di Pio XII [67](#), in cui si afferma che «non c'è altro mezzo per comunicare questa vita [soprannaturale] al bambino, che non ha ancora l'uso della ragione», ha espresso la fede della Chiesa in merito alla necessità della grazia per conseguire la visione beatifica e la necessità del Battesimo come mezzo per ricevere tale grazia [68](#). La precisazione che i bambini in tenera età (al contrario degli adulti) non sono in grado di agire per proprio conto, sono cioè incapaci di un atto di ragione e di libertà che potrebbe «supplire» al Battesimo, non ha costituito un pronunciamento sul contenuto delle teorie teologiche dell'epoca e non ha precluso la ricerca teologica di altre vie di salvezza. Pio XII ha piuttosto ricordato i confini entro i quali doveva collocarsi il dibattito e ha riaffermato con fermezza l'obbligo morale di amministrare il Battesimo ai bambini in pericolo di morte.

40. In sintesi: l'affermazione che i bambini che muoiono senza Battesimo subiscono la privazione della visione beatifica è stata per molto tempo dottrina comune della Chiesa, che è cosa distinta dalla fede della Chiesa. Quanto alla teoria che la privazione della visione beatifica è l'unica pena di questi bambini, a esclusione di qualsiasi altro patimento, questa è un'opinione teologica, nonostante la sua lunga diffusione in Occidente. La particolare tesi teologica concernente una «felicità naturale» talora attribuita a questi bambini costituisce analogamente un'opinione teologica.

41. Ne consegue dunque che, oltre alla teoria del limbo (che rimane un'opinione teologica possibile), possono esserci altre vie che integrano e salvaguardano i principi di fede fondati nella Scrittura: la creazione dell'essere umano in Cristo e la sua vocazione alla comunione con Dio; la volontà salvifica universale di Dio; la trasmissione e le conseguenze del peccato originale; la necessità della grazia per entrare nel regno di Dio e conseguire la visione di Dio; l'unicità e universalità della mediazione salvifica di Gesù Cristo; e la necessità del Battesimo per la salvezza. Queste altre vie non si raggiungono modificando i principi di fede, o elaborando teorie ipotetiche; piuttosto cercano un'integrazione e una riconciliazione coerente dei principi della fede sotto la guida del Magistero ecclesiale, attribuendo un maggior peso alla volontà salvifica universale di Dio e alla solidarietà in Cristo (cfr [Gaudium et spes](#) 22), per motivare la speranza che i bambini che muoiono senza Battesimo possano godere della vita eterna nella visione beatifica. Seguendo un principio metodologico per cui ciò che è meno noto deve essere studiato alla luce di ciò che è meglio conosciuto, il punto di partenza di un'indagine sulla sorte di questi bambini sembrerebbe essere la volontà salvifica di Dio, la mediazione di Cristo e il dono dello Spirito Santo, nonché la considerazione della condizione dei bambini che ricevono il Battesimo e sono salvati mediante l'azione della Chiesa in nome di Cristo. La sorte dei bambini non battezzati resta comunque un caso limite nella ricerca teologica: i teologi dovrebbero tenere presente la prospettiva apofatica dei Padri greci.

2. «Inquirere vias Domini»: Indagare le vie di Dio. Principi teologici

42. Poiché sul tema oggetto del nostro studio nessuna risposta esplicita proviene dalla Rivelazione così com'è contenuta nella Sacra Scrittura e nella Tradizione, i credenti devono ricorrere ad alcuni principi teologici soggiacenti che la Chiesa, e specificamente il Magistero, custode del deposito della fede, ha articolato con l'assistenza dello Spirito Santo. Come afferma il Concilio Vaticano II: «Esiste un ordine o “gerarchia” nelle verità della dottrina cattolica, es-

sendo diverso il loro nesso col fondamento della fede cristiana» ([Unitatis redintegratio](#) 11). In definitiva nessun essere umano può salvare se stesso. La salvezza proviene soltanto da Dio Padre per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo. Questa verità fondamentale (della «necessità assoluta» dell'atto salvifico di Dio verso gli esseri umani) si dipana nella storia attraverso la mediazione della Chiesa e il suo ministero sacramentale. L'*ordo tractandi* che adotteremo qui segue l'*ordo salutis*, con un'unica eccezione: abbiamo posto la dimensione antropologica tra quella trinitaria e quella ecclesiologico-sacramentale.

2.1 La volontà salvifica universale di Dio realizzata attraverso l'unica mediazione di Gesù Cristo nello Spirito Santo

43. Nel contesto della discussione sulla sorte di quei bambini che muoiono senza Battesimo, il mistero della volontà salvifica universale di Dio è un principio centrale e fondamentale. La profondità di questo mistero si rispecchia nel paradosso dell'amore divino che è manifestato in modo sia universale sia preferenziale.

44. Nell'Antico Testamento, Dio viene chiamato il salvatore del popolo di Israele (cfr *Es* 6,6; *Dt* 7,8; 13,5; 32,15; 33,29; *Is* 41,14; 43,14; 44,24; *Sal* 78; *I Mac* 4,30). Tuttavia il suo amore preferenziale per Israele ha una portata universale, che si estende alle singole persone (cfr *2 Sam* 22,18.44.49; *Sal* 25,5; 27,1) e a tutti gli esseri umani: «Poiché tu ami tutte le cose esistenti e nulla disprezzi di quanto hai creato; se avessi odiato qualcosa, non l'avresti neppure creata» (*Sap* 11,24). Attraverso Israele troveranno la salvezza le nazioni pagane (cfr *Is* 2,1-4; 42,1; 60,1-14). «Ti renderò luce delle nazioni perché porti la mia salvezza fino alle estremità della terra» (*Is* 49,6).

45. Questo amore preferenziale e universale di Dio è intimamente connesso con Gesù Cristo; si realizza in Lui, che è l'unico Salvatore di tutti (cfr *At* 4,12), ma in particolare di chiunque si faccia piccolo o umile (*tapeinōsei*) come i «piccoli». Effettivamente Gesù, egli stesso mite e umile di cuore (cfr *Mt* 11,29), ha con loro una misteriosa affinità e solidarietà (cfr *Mt* 18,3-5; 10,40-42; 25,40.45). Gesù afferma che la cura di questi piccoli è affidata agli angeli di Dio (cfr *Mt* 18,10). «Così il Padre vostro celeste non vuole che si perda neanche uno solo di questi piccoli» (*Mt* 18,14). Questo mistero della sua volontà, secondo il beneplacito del Padre⁶⁹, è rivelato attraverso il Figlio ⁷⁰ ed elargito per mezzo del dono dello Spirito Santo ⁷¹.

46. L'universalità della grazia salvifica di Dio Padre, così com'è realizzata per mezzo della mediazione unica e universale di suo Figlio Gesù Cristo, viene espressa con forza nella Prima Lettera a Timoteo: «Questa è una cosa bella e gradita al cospetto di Dio, nostro salvatore, il quale vuole (*thelei*) che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità. Uno solo, infatti, è Dio e uno solo il mediatore fra Dio e gli uomini, l'uomo Cristo Gesù, che ha dato se stesso in riscatto per tutti. Questa testimonianza egli l'ha data nei tempi stabiliti» (*I Tm* 2,3-6). La ripetizione enfatica di «tutti» (vv. 1, 4, 6) e la giustificazione di questa universalità sulla base dell'unicità di Dio e del suo mediatore che è Egli stesso uomo fanno ritenere che nessuno sia escluso da questa volontà salvifica. Nella misura in cui è oggetto della preghiera (cfr *I Tm* 2,1), questa volontà salvifica (*thelema*) si riferisce a una volontà che è sincera da parte di Dio, ma a cui, talvolta, gli esseri umani resistono ⁷². Dobbiamo quindi pregare il nostro Padre celeste che si faccia la sua volontà (*thelema*) così in cielo come in terra (cfr *Mt* 6,10).

47. Il mistero di questa volontà, rivelato a Paolo «l'infimo fra tutti i santi» (*Ef* 3,8), ha le sue radici nel progetto del Padre di rendere il suo Figlio non solo «il primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8,29), ma anche «generato prima di ogni creatura [...] e il primogenito di coloro che risuscitano dai morti» (*Col* 1,15.18). Questa rivelazione ci permette di scoprire nella mediazione del Figlio le dimensioni universale e cosmica, che superano ogni divisione (cfr [Gaudium et](#)

[spes](#) 13). Con riferimento alla universalità del genere umano, la mediazione del Figlio supera I) le varie divisioni culturali, sociali e di genere: «Non c'è più giudeo né greco; non [...] più schiavo né libero; non [...] più uomo né donna» (*Gal* 3,28); e II) le divisioni causate dal peccato, sia interne (cfr *Rm* 7) sia interpersonali (cfr *Ef* 2,14): «Similmente, come per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori, così anche per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti» (*Rm* 5,19). Con riferimento alle divisioni cosmiche, Paolo spiega: «Perché piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli» (*Col* 1,19-20). Troviamo riunite entrambe queste dimensioni nella Lettera agli Efesini (1,7-10): «Abbiamo la redenzione mediante il suo sangue, la remissione dei peccati [...] secondo quanto aveva in lui prestabilito [...]: il disegno cioè di ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra».

48. Certamente non vediamo ancora la realizzazione di questo mistero di salvezza, «poiché nella speranza noi siamo stati salvati» (*Rm* 8,24). Questa è infatti la testimonianza dello Spirito Santo, il quale al tempo stesso incoraggia i cristiani a pregare e a sperare nella risurrezione finale: «Sappiamo bene infatti che tutta la creazione geme e soffre fino ad oggi nelle doglie del parto; essa non è la sola, ma anche noi, che possediamo le primizie dello Spirito, gemiamo interiormente aspettando l'adozione a figli, la redenzione del nostro corpo. [...] Allo stesso modo anche lo Spirito viene in aiuto alla nostra debolezza, perché nemmeno sappiamo che cosa sia conveniente domandare, ma lo Spirito stesso intercede per noi, con gemiti inesprimibili» (*Rm* 8,22-23.26). Quindi i gemiti dello Spirito non solo aiutano le nostre preghiere, ma racchiudono, per così dire, le sofferenze di tutti gli adulti, di tutti i bambini e della creazione intera [73](#).

49. Il Sinodo di Quiercy (853) afferma: «Dio onnipotente “vuole che tutti gli esseri umani” senza eccezione “siano salvati” [*I Tm* 2,4]; tuttavia non tutti vengono salvati. Che alcuni vengano salvati è dono di Colui che salva; che alcuni invece si perdano, è colpa di coloro che si perdono» [74](#). Mettendo in evidenza le implicazioni positive di questa dichiarazione circa la solidarietà universale di tutti nel mistero di Gesù Cristo, il Sinodo afferma inoltre: «Come non c'è, c'è stato o ci sarà uomo alcuno, la cui natura non sia stata assunta da Gesù Cristo, Signore nostro, così non c'è uomo alcuno, non c'è stato e non ci sarà, per il quale Egli non abbia sofferto; tuttavia non tutti vengono redenti dal mistero del suo patire» [75](#).

50. Questa convinzione cristocentrica ha trovato espressione in tutta la tradizione cattolica. Sant'Ireneo, ad esempio, cita il testo paolino, affermando che Cristo verrà di nuovo per «ricapitolare in lui tutte le cose» (*Ef* 1,10), perché ogni ginocchio si pieghi nei cieli, sulla terra e sotto terra, e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore [76](#). Da parte sua san Tommaso d'Aquino, basandosi ancora una volta sul testo paolino, afferma: «Cristo è il mediatore perfetto tra Dio e gli esseri umani, poiché ha riconciliato per mezzo della sua morte il genere umano con Dio» [77](#).

51. I documenti del Vaticano II non solo citano il testo paolino nella sua interezza (cfr [Lumen gentium](#) 60; [Ad gentes](#) 7), ma vi si riferiscono (cfr [Lumen gentium](#) 49) e inoltre utilizzano ripetutamente la designazione *Unicus Mediator Christus* ([Lumen gentium](#) 8, 14, 62). Questa affermazione chiave della fede cristologica trova anche espressione nel Magistero pontificio post-conciliare: «“In nessun altro c'è salvezza: non c'è infatti altro nome dato agli uomini sotto il cielo nel quale è stabilito che possiamo essere salvati” (*At* 4,12). Questa affermazione [...] ha un valore universale, poiché per tutti [...] la salvezza non può venire che da Gesù Cristo» [78](#).

52. La dichiarazione [Dominus Iesus](#) riporta in breve la convinzione e l'atteggiamento della Chiesa Cattolica: «Deve essere, quindi, fermamente creduto come verità di fede cattolica che

la volontà salvifica universale di Dio Uno e Trino è offerta e compiuta una volta per sempre nel mistero dell'Incarnazione, Morte e Risurrezione del Figlio di Dio» [79](#).

2.2 *L'universalità del peccato e la necessità universale della salvezza*

53. La volontà salvifica universale di Dio attraverso la mediazione di Gesù Cristo, in un misterioso rapporto con la Chiesa, è rivolta a tutti gli esseri umani, i quali, secondo la fede della Chiesa, sono peccatori bisognosi di salvezza. Già nell'Antico Testamento in quasi ogni libro viene menzionata la natura pervasiva del peccato umano. Il libro della Genesi afferma che il peccato non ha avuto origine da Dio, ma dagli esseri umani, perché Dio ha creato ogni cosa e ha visto che era buona (cfr *Gn* 1,31). Dal momento in cui il genere umano ha cominciato a moltiplicarsi sulla terra, Dio ha dovuto fare i conti con la peccaminosità degli esseri umani: «Il Signore vide che la malvagità degli uomini era grande sulla terra e che ogni disegno concepito dal loro cuore non era altro che male». Persino «si pentì di aver fatto l'uomo sulla terra» e ordinò un diluvio che distruggesse ogni essere vivente, con l'eccezione di Noè, che aveva trovato grazia ai suoi occhi (cfr *Gn* 6,5-7). Ma nemmeno il diluvio modificò l'inclinazione umana al peccato: «Non maledirò più il suolo a causa dell'uomo, perché l'istinto del cuore umano è incline al male fin dall'adolescenza» (*Gn* 8,21). Gli autori dell'Antico Testamento erano convinti che il peccato fosse profondamente radicato e diffuso nell'umanità (cfr *Pr* 20,9; *Qo* 7,20.29). Sono dunque frequenti le suppliche per ottenere l'indulgenza di Dio, come nel Salmo 143,2: «Non chiamare in giudizio il tuo servo: nessun vivente davanti a te è giusto», o nella preghiera di Salomone: «Quando peccheranno contro di te, poiché non c'è nessuno che non pecchi, [...] se torneranno a te con tutto il cuore e tutta l'anima [...], tu ascolta dal cielo, luogo della tua dimora, la loro preghiera [...] e perdona al tuo popolo che ha peccato contro di te» (*I Re* 8,46.48-50). In alcuni testi l'uomo è dichiarato peccatore sin dalla nascita. Dichiarò il salmista: «Ecco nella colpa sono stato generato, nel peccato mi ha concepito mia madre» (*Sal* 51,7). E l'affermazione di Elifaz: «Che cos'è l'uomo perché si ritenga puro, perché si dica giusto un nato di donna?» (*Gb* 15,14; cfr 25,4) è in accordo con le convinzioni dello stesso Giobbe (cfr *Gb* 14,1.4) e degli altri autori biblici (cfr *Sal* 58,3; *Is* 48,8). Nella letteratura sapienziale c'è persino un inizio di riflessione sugli effetti del peccato dei progenitori, Adamo e Eva, su tutto il genere umano: «Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono» (*Sap* 2,24); «Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo» (*Sir* 25,24) [80](#).

54. Per Paolo l'universalità della redenzione operata da Gesù Cristo trova il suo corrispettivo nell'universalità del peccato. Quando Paolo afferma nella sua Lettera ai Romani «che Giudei e Greci, tutti, sono sotto il dominio del peccato» (*Rm* 3,9) [81](#) e che nessuno può essere escluso da questa sentenza universale, naturalmente si basa sulla Scrittura: «Come sta scritto: “Non c'è nessun giusto, nemmeno uno, non c'è sapiente, non c'è chi cerchi Dio! Tutti hanno traviato e si sono pervertiti; non c'è chi compia il bene, non ce n'è neppure uno”» (*Rm* 3,10-12, che cita *Qo* 7,20 e *Sal* 14,1-3, che è identico a *Sal* 53,1-3). Da una parte, tutti gli esseri umani sono peccatori e bisognosi di essere liberati mediante la morte e la risurrezione redentrici di Gesù Cristo, nuovo Adamo; non le opere della legge, ma soltanto la fede in Gesù Cristo può salvare gli uomini, siano essi Ebrei o Gentili. D'altra parte, la condizione di peccato dell'umanità è legata al peccato del primo uomo, Adamo. Questa solidarietà con il primo uomo, Adamo, è enunciata in due testi paolini: *I Cor* 15,21 e in particolare *Rm* 5,12: «Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché [gr. *eph' hō*: altre possibili traduzioni “per il fatto che” o “col risultato che”] [82](#) tutti hanno peccato...». In questo anacoluto, la causalità primordiale della condizione di peccato e di morte dell'umanità viene attribuita a Adamo, comunque venga interpretata l'espressione *eph' hō*. La causalità universale del peccato di Adamo è presupposta in *Rm* 5,5a, 16a, 17a, 18a, ed esplicitata in 5,19a: «per la disobbedienza di uno solo tutti sono stati costituiti peccatori». Paolo, tuttavia, non spiega mai come venga trasmesso il peccato di

Adamo. Contro Pelagio, che pensava che Adamo avesse influenzato l'umanità dandole un cattivo esempio, Agostino obiettava che il peccato di Adamo veniva trasmesso per propagazione o eredità, portando così alla sua espressione classica la dottrina del «peccato originale» [83](#). Sotto l'influenza di Agostino, la Chiesa d'Occidente ha quasi unanimemente interpretato *Rm* 5,12 nel senso di una ereditarietà del «peccato» [84](#).

55. In seguito a ciò il Concilio di Trento, nella sua V Sessione, ha definito: «Se qualcuno afferma che la prevaricazione di Adamo nocque a lui solo, e non anche alla sua discendenza; che perse soltanto per sé, e non anche per noi, la santità e la giustizia ricevute da Dio; o che egli, corrotto dal peccato di disobbedienza, trasmise a tutto il genere umano “solo la morte” e le pene del corpo, e non anche il peccato, che è la morte dell'anima: sia anatema. Contraddice infatti all'apostolo, che afferma: “A causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché in lui tutti hanno peccato” [*Rm* 5,12 *Vulg.*]» [85](#).

56. Come leggiamo nel [Catechismo della Chiesa Cattolica](#): «La dottrina del peccato originale è, per così dire, il “rovescio” della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno della salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo. La Chiesa, che ha il senso di Cristo, ben sa che non si può intaccare la rivelazione del peccato originale senza attentare al mistero di Cristo» [86](#).

2.3 La necessità della Chiesa

57. La tradizione cattolica ha costantemente affermato che la Chiesa è necessaria alla salvezza in quanto mediazione storica dell'opera redentrice di Gesù Cristo. Questa convinzione ha trovato la sua espressione classica nell'adagio di san Cipriano: «*Salus extra Ecclesiam non est*» [87](#). Il Concilio Vaticano II ha ribadito questa affermazione di fede: «Appoggiandosi sulla sacra Scrittura e sulla Tradizione, [il Concilio] insegna che questa Chiesa peregrinante è necessaria alla salvezza. Soltanto il Cristo, infatti, presente per noi nel suo corpo che è la Chiesa, è il mediatore e la via della salvezza; ora egli, inculcando espressamente la necessità della fede e del Battesimo (cfr *Mc* 16,16; *Gv* 3,5), ha insieme confermato la necessità della Chiesa, nella quale gli uomini entrano mediante il Battesimo come per la porta. Perciò non potrebbero salvarsi quegli uomini i quali, pur non ignorando che la Chiesa cattolica è stata fondata da Dio per mezzo di Gesù Cristo come necessaria, non avessero tuttavia voluto entrare in essa o in essa perseverare» ([Lumen gentium](#) 14). Il Concilio si è più volte soffermato sul mistero della Chiesa: «La Chiesa è in Cristo come sacramento, cioè segno e strumento dell'intima comunione con Dio e dell'unità di tutto il genere umano» ([Lumen gentium](#) 1); «Come Cristo ha compiuto la redenzione attraverso la povertà e le persecuzioni, così pure la Chiesa è chiamata a prendere la stessa via per comunicare agli uomini i frutti della salvezza» ([Lumen gentium](#) 8). «Risorgendo dai morti (cfr *Rm* 6,9) [Cristo] immise negli apostoli il suo Spirito vivificatore, per mezzo del quale costituì il suo corpo, che è la Chiesa, come un sacramento universale di salvezza» ([Lumen gentium](#) 48). Ciò che colpisce in queste citazioni è la portata universale del ruolo di mediazione che svolge la Chiesa nel dispensare la salvezza di Dio: «l'unità di *tutto il genere umano*», «salvezza di [tutti] gli uomini», «sacramento *universale* di salvezza».

58. Di fronte a nuovi problemi e situazioni e ad una interpretazione esclusiva dell'adagio: «*salus extra ecclesiam non est*» [88](#), negli ultimi tempi il Magistero ha articolato una comprensione più sfumata del modo in cui può essere realizzata una relazione salvifica con la Chiesa. L'allocuzione di Papa Pio IX, *Singulari Quadam* (1854), espone con chiarezza questa problematica: «A motivo della fede si deve, è vero, tenere saldo che al di fuori della Chiesa apostolica romana nessuno può essere salvato, in quanto essa è l'unica arca della salvezza; chi non entrerà in essa perirà nel diluvio; tuttavia però si deve ugualmente ritenere per certo che coloro che soggiacciono a mancanza di conoscenza della vera religione, se questa non può essere su-

perata, essi davanti agli occhi del Signore non vengono implicati in colpa alcuna per questa cosa» [89](#).

59. Ulteriori chiarimenti ci provengono dalla *Lettera del Sant'Uffizio all'Arcivescovo di Boston* (1949): «Poiché non si richiede sempre, affinché uno ottenga l'eterna salvezza, che sia realmente incorporato come un membro della Chiesa, ma questo almeno è richiesto, che egli aderisca alla stessa con il voto e con il desiderio. Questo voto, poi, non è necessario che sia sempre esplicito, come accade per i catecumeni, ma dove l'uomo soffre di ignoranza invincibile, Dio accetta pure un voto implicito, chiamato con tale nome, perché è contenuto in quella buona disposizione dell'animo con la quale l'uomo vuole la sua volontà conforme alla volontà di Dio» [90](#).

60. La volontà salvifica universale di Dio, realizzata per mezzo di Gesù Cristo nello Spirito Santo e comprendente la Chiesa in quanto sacramento universale di salvezza, trova espressione nel Vaticano II: «Tutti gli uomini sono quindi chiamati a questa cattolica unità del popolo di Dio, che prefigura e promuove la pace universale; e alla quale in vario modo appartengono o sono ordinati sia i fedeli cattolici, sia gli altri credenti in Cristo, sia infine tutti gli uomini, che dalla grazia di Dio sono chiamati alla salvezza» (*Lumen gentium* 13). Che la mediazione unica e universale di Gesù Cristo si realizza nel contesto di una relazione con la Chiesa è ulteriormente ribadito dal Magistero pontificio postconciliare. A proposito di coloro che non hanno avuto l'opportunità di arrivare a conoscere o accogliere la rivelazione del Vangelo, persino nel loro caso l'enciclica *Redemptoris missio* ha questo da dire: «La salvezza di Cristo è accessibile in virtù di una grazia che [ha] una misteriosa relazione con la Chiesa» [91](#).

2.4 La necessità del Battesimo sacramentale

61. Dio Padre vuole configurare tutti gli esseri umani a Cristo mediante lo Spirito Santo, che con la sua grazia li trasforma e li rafforza. Di norma questa configurazione a Gesù Cristo avviene per mezzo del Battesimo sacramentale, attraverso il quale l'essere umano è conformato a Cristo, riceve lo Spirito Santo, è liberato dal peccato e diviene membro della Chiesa.

62. Le numerose affermazioni battesimali del Nuovo Testamento, nella loro varietà, articolano le diverse dimensioni del significato del Battesimo così com'era compreso dalle prime comunità cristiane. In primo luogo il Battesimo viene designato come remissione dei peccati, come lavacro (cfr *Ef* 5,26), o come un'aspersione che purifica il cuore da una cattiva coscienza (cfr *Eb* 10,22; *1 Pt* 3,21). «Pentitevi e ciascuno di voi si faccia battezzare nel nome di Gesù Cristo, per la remissione dei vostri peccati; dopo riceverete il dono dello Spirito Santo» (*At* 2,38; cfr *At* 22,16). I battezzati vengono così configurati a Gesù Cristo: «Per mezzo del Battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (*Rm* 6,4).

63. Viene inoltre ripetutamente menzionata l'azione dello Spirito Santo in relazione al Battesimo (cfr *Tt* 3,5). È convinzione della Chiesa che lo Spirito Santo viene impartito con il Battesimo (cfr *1 Cor* 6,11; *Tt* 3,5). Cristo risorto agisce mediante il suo Spirito, che ci rende figli di Dio (cfr *Rm* 8,14), fiduciosi di chiamare Dio Padre (cfr *Gal* 4,6).

64. Abbiamo infine quelle affermazioni per cui con il Battesimo si entra a far parte del popolo di Dio, si va a formare «un solo corpo» (*At* 2,41). Il Battesimo produce l'incorporazione dell'essere umano nel popolo di Dio, corpo di Cristo e tempio spirituale. Paolo parla di essere «battezzati per formare un solo corpo» (*1 Cor* 12,13), Luca invece di «unirsi» alla Chiesa per mezzo del Battesimo (*At* 2,41). Mediante il Battesimo il credente non è soltanto un individuo, ma diventa membro del popolo di Dio. Entra a far parte della Chiesa, che Pietro chiama «la

stirpe eletta, il sacerdozio regale, la nazione santa, il popolo che Dio si è acquistato» (1 Pt 2,9).

65. La tradizione del conferimento del Battesimo sacramentale è estesa a tutti, anche ai bambini in tenera età. Tra le testimonianze neotestamentarie del Battesimo cristiano, nel libro degli Atti vengono citati casi di battesimi di intere famiglie (cfr At 16,15; 16,33; 18,8), in cui erano forse compresi anche i bambini. L'antica prassi del Battesimo dei bambini [92](#), sostenuta dai Padri e dal Magistero della Chiesa, è accettata come parte essenziale della comprensione della fede della Chiesa Cattolica. Il Concilio di Trento afferma: «Secondo la tradizione apostolica “anche i bambini, che non hanno ancora potuto commettere da sé alcun peccato, vengono veramente battezzati per la remissione dei peccati, affinché in essi sia purificato con la rigenerazione quello che contrassero con la generazione”. “Se, infatti, uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio” [Gv 3,5]» [93](#).

66. La necessità del sacramento del Battesimo è proclamata e professata come parte integrante della comprensione cristiana della fede. Basandosi sul mandato che troviamo in Mt 28,19ss e Mc 16,15 e sulla prescrizione esposta in Gv 3,5 [94](#), sin dai primissimi tempi la comunità cristiana ha creduto nella necessità del Battesimo per la salvezza. Pur considerando il Battesimo sacramentale necessario in quanto mezzo ordinario stabilito da Gesù Cristo per configurare a se stesso gli esseri umani, la Chiesa non ha mai insegnato la «necessità assoluta» del Battesimo per la salvezza; esistono altre strade per cui può essere realizzata la configurazione a Cristo. Già nella prima comunità cristiana era accettato che il martirio, il «Battesimo di sangue», fosse un sostituto del Battesimo sacramentale. Era inoltre riconosciuto il Battesimo di desiderio. A questo proposito sono pertinenti le parole di Tommaso d'Aquino: «Il sacramento del Battesimo può mancare a qualcuno in due modi. Primo, sia *in re* sia *in voto*; questo accade in coloro che non sono battezzati né vogliono essere battezzati [...]. Secondo, il sacramento del Battesimo può mancare a qualcuno *in re*, ma non *in voto* [...]. Costui poi può conseguire la salvezza senza essere di fatto battezzato per il desiderio [*in voto*] del Battesimo [...]» [95](#). Il Concilio di Trento riconosce il «Battesimo di desiderio» come mezzo per essere giustificati senza avere effettivamente ricevuto il sacramento del Battesimo: «Questo passaggio [dal peccato allo stato di grazia], dopo l'annuncio del Vangelo, non può avvenire senza il lavacro della rigenerazione o senza il desiderio di ciò, come sta scritto: “Se uno non nasce da acqua e da Spirito Santo, non può entrare nel regno di Dio [Gv 3,5]”» [96](#).

67. L'affermazione della fede cristiana circa la necessità del Battesimo sacramentale per la salvezza non può essere svuotata della sua significatività esistenziale riducendola a un'affermazione meramente teorica. D'altra parte deve essere parimenti rispettata la libertà di Dio riguardo ai mezzi di salvezza da Lui dati. Occorre quindi evitare qualsiasi tentativo di opporre tra di loro il Battesimo sacramentale, il Battesimo di desiderio e il Battesimo di sangue come se fossero antitetici. Non sono altro che espressioni delle polarità creative nell'ambito della realizzazione della volontà salvifica di Dio a favore dell'umanità, che comprende sia una reale possibilità di salvezza, sia un dialogo salvifico nella libertà con la persona umana. Proprio questo dinamismo spinge la Chiesa, sacramento universale di salvezza, a chiamare tutti al pentimento, alla fede e al Battesimo sacramentale. Questo dialogo nella grazia ha inizio soltanto quando la persona umana è esistenzialmente capace di una risposta nel concreto; cosa che non può dirsi dei bambini. Da qui la necessità che genitori e padrini parlino a nome del bambino che viene battezzato. Ma che cosa dire dei bambini che muoiono senza Battesimo?

2.5 *Speranza e preghiera per la salvezza universale*

68. I cristiani sono uomini e donne di speranza. Hanno riposto la loro speranza «nel Dio vivente, che è il salvatore di tutti gli uomini, ma soprattutto di quelli che credono» (1 Tm 4,10). Desiderano ardentemente che tutti gli esseri umani, compresi i bambini non battezzati, possano partecipare alla gloria di Dio e vivere insieme con Cristo (cfr 1 Ts 5,9-11; Rm 8,2-5.23-35),

conformemente alla raccomandazione di Teofilatto: «Se Egli [il nostro Dio] vuole che tutti gli esseri umani siano salvi, anche tu devi volerlo e imitare Dio» [97](#). Questa speranza cristiana è una speranza «contro ogni speranza» (*Rm* 4,18) e va ben oltre qualsiasi forma di speranza umana. Prende esempio da Abramo, nostro padre nella fede. Abramo ha riposto grande fiducia nelle promesse che Dio gli aveva fatto. Egli confidò («sperò») in Dio contro ogni umana aspettativa o evidenza («contro ogni speranza»). Così i cristiani, anche quando non riescono a vedere come possano essere salvati i bambini non battezzati, osano tuttavia sperare che Dio li stringerà a sé nella sua misericordia salvifica. Sono anche pronti a rispondere a chiunque chieda loro di dare ragione della speranza che è in loro (cfr *1 Pt* 3,15). Nell'incontrare genitori addolorati perché i loro bambini sono morti prima o dopo la nascita senza essere battezzati, si sentono spinti a spiegare per quali motivi la speranza che nutrono per la loro stessa salvezza può estendersi anche a questi neonati o bambini [98](#).

69. I cristiani sono uomini e donne di preghiera. Prendono a cuore l'esortazione di Paolo: «Ti raccomando dunque, prima di tutto, che si facciano domande, suppliche preghiere e ringraziamenti per tutti gli uomini» (*1 Tm* 2,1). Questa preghiera universale è ben accetta a Dio, «il quale vuole che tutti gli uomini siano salvati e arrivino alla conoscenza della verità» (*1 Tm* 2,4), e alla cui potenza creativa «nulla è impossibile» (*Gb* 42,2; *Mc* 10,27; 12,24-27; *Lc* 1,37). Essa poggia sulla speranza che l'intera creazione parteciperà infine alla gloria di Dio (cfr *Rm* 8,22-27). Una tale preghiera è in linea con l'esortazione di san Giovanni Crisostomo: «Imita Dio. Se Egli vuole che tutti siano salvi, allora è ragionevole che uno debba pregare per tutti» [99](#).

3. «Spes orans». **Ragioni di speranza**

3.1 Il nuovo contesto

70. I due capitoli precedenti, in cui si è tracciata la storia della riflessione cristiana sulla sorte dei bambini non battezzati [100](#) e sono stati esposti i principi teologici attinenti a questo tema [101](#), hanno presentato una situazione di chiaroscuro. Da una parte, per molti aspetti, i soggiacenti principi teologici cristiani sembrano favorire la tesi di una salvezza dei bambini non battezzati in accordo con la volontà salvifica universale di Dio. D'altra parte, tuttavia, non si può negare che per un tempo abbastanza lungo si è avuta una tradizione dottrinale (il cui valore teologico non è però definitivo) che, nell'intento di salvaguardare e di non compromettere altre verità dell'edificio teologico cristiano, ha invece espresso una certa reticenza o, addirittura, il netto rifiuto di prevedere la salvezza per questi bambini. C'è una continuità fondamentale nella riflessione della Chiesa sul mistero della salvezza di generazione in generazione sotto la guida dello Spirito Santo. In questo mistero la questione della sorte eterna dei bambini che muoiono senza Battesimo è «una delle più difficili da risolvere nella sintesi teologica» [102](#). È un «caso limite» dove facilmente potrebbe sembrare che esista una tensione tra alcuni principi vitali della fede, in particolar modo la necessità del Battesimo per la salvezza, e la volontà salvifica universale di Dio. Con pieno rispetto per la sapienza e la fedeltà di coloro che hanno studiato in passato questa difficile questione, ma anche ben consapevoli che in certi momenti chiave della storia della dottrina [103](#) il Magistero della Chiesa ha optato specificatamente e forse provvidenzialmente di non dare per definito che questi bambini sono privati della visione beatifica, ma di lasciare aperta la questione, abbiamo considerato come lo Spirito sta forse guidando la Chiesa nell'attuale momento storico per riflettere nuovamente su questo tema particolarmente delicato (cfr *Dei Verbum* 8).

71. Il Concilio Vaticano II ha chiamato la Chiesa a leggere i segni dei tempi e ad interpretarli alla luce del Vangelo (cfr *Gaudium et spes* 4 e 11), «perché la verità rivelata sia capita sempre più a fondo, sia meglio compresa e possa venir presentata in forma più adatta» (*Gaudium et*

[spes](#) 44). In altre parole, la Chiesa, che è il corpo di Cristo, trova sempre nel coinvolgimento con questo mondo, per il quale Cristo ha sofferto, è morto ed è risorto, l'occasione per una conoscenza più approfondita del Signore stesso e del suo amore, e anche di se stessa, l'occasione di una maggiore comprensione del messaggio di salvezza ad essa affidato. È possibile individuare diversi segni dei nostri tempi moderni che spingono a una rinnovata consapevolezza di alcuni aspetti del Vangelo che hanno particolare rilevanza per il nostro tema. Per certi versi ci viene così offerto un nuovo contesto in cui tale tema può essere riesaminato all'inizio del XXI secolo.

72. a) La guerra e i disordini del XX secolo, e l'anelito dell'umanità alla pace e all'unità, dimostrato dalla istituzione, ad esempio, dell'Organizzazione delle Nazioni Unite, dell'Unione Europea e dell'Unione Africana, hanno aiutato la Chiesa a capire meglio l'importanza del tema della comunione nel messaggio evangelico e quindi a elaborare una ecclesiologia di comunione (cfr [Lumen gentium](#) 4 e 9; [Unitatis redintegratio](#) 2; [Gaudium et spes](#) 12 e 24).

73. b) Molte persone si trovano oggi a combattere contro la tentazione della disperazione. Questa crisi di speranza nel mondo contemporaneo conduce la Chiesa a un maggiore apprezzamento della speranza che è nel cuore del Vangelo cristiano: «Un solo corpo, un solo spirito, come una sola è la speranza alla quale siete stati chiamati, quella della vostra vocazione» (Ef 4,4). I cristiani sono oggi particolarmente chiamati ad essere testimoni e ministri della speranza nel mondo (cfr [Lumen gentium](#) 48-49; [Gaudium et spes](#) 1). La Chiesa nella sua universalità e cattolicità è portatrice di una speranza che si estende all'umanità intera, e i cristiani hanno la missione di offrire a tutti questa speranza.

74. c) Lo sviluppo delle comunicazioni su scala globale, che ci rappresentano in tutta la loro drammaticità le sofferenze del mondo, ha costituito per la Chiesa un'occasione per comprendere più profondamente l'amore, la misericordia e la compassione di Cristo, e per un apprezzamento del primato della carità. Dio è misericordioso e, di fronte all'immensità del dolore del mondo, impariamo a confidare in Dio e a glorificare «Colui che in tutto ha potere di fare molto più di quanto possiamo domandare o pensare» (Ef 3,20).

75. d) Ovunque le persone sono scandalizzate dalle sofferenze dei bambini e vogliono che ai bambini venga data la possibilità di realizzare pienamente le loro potenzialità [104](#). In tale contesto la Chiesa naturalmente richiama e nuovamente riflette sui diversi testi neotestamentari che esprimono l'amore preferenziale di Gesù: «Lasciate che i bambini vengano a me, perché di questi è il regno dei cieli» (Mt 19,14; cfr Lc 18,15-16); «Chi accoglie uno di questi bambini nel mio nome accoglie me» (Mc 9,37); «Se non vi convertirete e non diventerete come i bambini, non entrerete nel regno dei cieli» (Mt 18,3); «Chiunque diventerà piccolo come questo bambino, sarà il più grande nel regno dei cieli» (Mt 18,4); «Chi scandalizza anche uno solo di questi piccoli che credono in me, sarebbe meglio per lui che gli fosse appesa al collo una macina [...] e fosse gettato negli abissi del mare» (Mt 18,6); «Guardatevi dal disprezzare uno solo di questi piccoli, perché vi dico che i loro angeli nel cielo vedono sempre la faccia del Padre mio che è nei cieli» (Mt 18,10). La Chiesa rinnova dunque il proprio impegno a dimostrare l'amore e la sollecitudine che Cristo stesso ha avuto per i bambini (cfr [Lumen gentium](#) 11; [Gaudium et spes](#) 48 e 50).

76. e) La diffusione dei viaggi e i più frequenti contatti tra persone di fede diversa, nonché il notevole sviluppo del dialogo interreligioso, hanno incoraggiato la Chiesa a elaborare una maggiore consapevolezza delle molteplici e misteriose vie di Dio (cfr [Nostra aetate](#) 1-2), e della sua stessa missione in questo ambito.

77. Lo sviluppo di una ecclesiologia di comunione e di una teologia della speranza, l'apprezzamento della misericordia divina, insieme a un rinnovato interessamento al benessere

dei bambini e ad una crescente consapevolezza di come lo Spirito Santo operi nell'esistenza di ognuno «nel modo che Dio conosce» (*Gaudium et spes* 22), tutti questi elementi che caratterizzano l'epoca moderna concorrono a formare un nuovo contesto per lo studio del nostro tema. Questo potrebbe essere un momento provvidenziale per un tale riesame. Mediante la grazia dello Spirito Santo, la Chiesa, impegnandosi nel mondo di oggi, ha acquisito una più profonda comprensione della rivelazione di Dio, in modo che la questione può ricevere oggi nuova luce.

78. La speranza è il terreno dove si collocano le nostre riflessioni e il nostro documento. La Chiesa di oggi risponde ai segni dei nostri tempi con una rinnovata speranza per il mondo in generale e, con particolare riferimento al nostro tema, per i bambini che muoiono senza Battesimo [105](#). Dobbiamo qui e ora dare ragione di questa speranza (cfr *I Pt* 3,15). Negli ultimi cinquant'anni, il Magistero della Chiesa ha mostrato un'apertura crescente alla possibilità della salvezza per i bambini non battezzati, e il *sensus fidelium* sembra essersi sviluppato nella medesima direzione. I cristiani sperimentano costantemente, e in modo particolarmente forte nella liturgia, la vittoria di Cristo sul peccato e sulla morte [106](#), l'infinita misericordia di Dio e la comunione d'amore dei santi in cielo, e tutto ciò rafforza la nostra speranza. Nella liturgia viene continuamente rinnovata la speranza che è in noi, e che dobbiamo proclamare e spiegare; e, partendo da questa esperienza di speranza, si possono ora offrire diverse considerazioni.

79. Occorre riconoscere chiaramente che la Chiesa non ha una conoscenza certa della salvezza dei bambini che muoiono senza Battesimo. Conosce e celebra la gloria dei Santi Innocenti, ma in generale la sorte dei bambini non battezzati non ci è stata rivelata, e la Chiesa insegna e giudica soltanto in relazione a ciò che è stato rivelato. Ciò che invece sappiamo di Dio, di Cristo e della Chiesa ci dà motivo di sperare nella loro salvezza, come è necessario adesso spiegare.

3.2 La filantropia misericordiosa di Dio

80. Dio è ricco di misericordia, *dives in misericordia* (*Ef* 2,4). La liturgia bizantina rende spesso lode alla filantropia di Dio; Dio è «amante degli uomini» [107](#). Inoltre il progetto dell'amore di Dio, adesso rivelato per mezzo dello Spirito, va oltre la nostra immaginazione: ciò che «ha preparato Dio per coloro che lo amano» sono «cose che occhio non vide, né orecchio udì, né mai entrarono in cuore di uomo» (*I Cor* 2,9-10, che cita *Is* 64,4). Coloro che piangono sulla sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo, soprattutto i loro genitori, sono spesso essi stessi persone che amano Dio, persone che da queste parole dovrebbero essere consolati. In particolare si possono fare le seguenti osservazioni:

81. a) La grazia di Dio raggiunge ogni essere umano e la sua provvidenza abbraccia tutti. Il Concilio Vaticano II insegna che Dio non nega «gli aiuti necessari alla salvezza» a coloro che, senza loro colpa, non sono ancora giunti a una conoscenza esplicita di Dio, ma che, con l'aiuto della grazia, «si sforzano di condurre una vita retta». Dio illumina ogni uomo «affinché abbia finalmente la vita» (cfr *Lumen gentium* 16). Viene poi nuovamente affermato che la grazia «lavora invisibilmente» nel cuore di tutti gli uomini di buona volontà (*Gaudium et spes* 22). Queste parole si applicano direttamente a coloro che hanno raggiunto l'età della ragione, e che prendono decisioni responsabili, ma difficilmente si potrà affermare che non valgono anche per i bambini. La seguente affermazione, in particolare, sembra avere una portata veramente universale: «Cristo, infatti, è morto per tutti e la vocazione ultima dell'uomo è effettivamente una sola, quella divina [*cumque vocatio hominis ultima revera una sit, scilicet divina*], perciò dobbiamo ritenere che lo Spirito Santo dia a tutti la possibilità di venire associati, nel modo che Dio conosce, al mistero pasquale» (*Gaudium et spes* 22). Questa affermazione così profonda del Concilio Vaticano II ci porta al cuore del progetto d'amore della Santissima Trinità e

sottolinea come il progetto di Dio superi l'umana comprensione.

82. *b)* Dio non ci chiede cose impossibili [108](#). Inoltre la potenza di Dio non è limitata ai sacramenti: «Deus virtutem suam non alligavit sacramentis quin possit sine sacramentis effectum sacramentorum conferre» (Dio non lega la sua potenza ai sacramenti, così che può conferire l'effetto dei sacramenti senza sacramenti) [109](#). Dio può quindi dare la grazia del Battesimo senza che venga amministrato il sacramento, un fatto, questo, che dovrebbe essere ricordato particolarmente quando il conferimento del Battesimo risultasse impossibile. La necessità del sacramento non è assoluta. Ciò che è assoluto è la necessità per l'umanità dell'*Ursakrament* che è Cristo stesso. Ogni salvezza ci viene da lui e quindi, in qualche modo, attraverso la Chiesa [110](#).

83. *c)* In ogni momento e in ogni circostanza Dio offre un rimedio di salvezza per l'umanità [111](#). Così ha insegnato Tommaso d'Aquino [112](#), e prima di lui Agostino [113](#) e Leone Magno [114](#). Troviamo questo medesimo insegnamento anche nel Caetano [115](#). Papa Innocenzo III si è particolarmente soffermato sulla situazione dei bambini: «Non è pensabile infatti che vadano perduti tutti i bambini piccoli, di cui muore ogni giorno una così grande moltitudine, senza che Dio misericordioso, che non vuole che alcuno perisca, non abbia procurato anche per loro un qualche rimedio per la salvezza. [...] Noi diciamo, operando una distinzione, che c'è un duplice peccato, quello originale cioè e quello attuale: il peccato originale che è contratto senza il consenso, e quello attuale che è commesso in virtù del consenso. Il peccato originale quindi, che è contratto senza il consenso, senza il consenso è rimesso in forza del sacramento» [116](#). Innocenzo difendeva il Battesimo dei bambini in quanto mezzo dato da Dio per i molti bambini che muoiono ogni giorno. Possiamo tuttavia domandarci, alla luce di un'applicazione più attenta di questo medesimo concetto, se Dio non offre anche qualche rimedio per quei bambini che muoiono senza Battesimo. Non si tratta assolutamente di mettere in discussione l'insegnamento di Innocenzo, secondo il quale i bambini che muoiono nel peccato originale sono privati della visione beatifica [117](#). Possiamo però domandarci, come di fatto stiamo facendo, se i bambini che muoiono senza Battesimo muoiono necessariamente nel peccato originale, senza un rimedio divino.

84. Animati dalla fiducia che in ogni circostanza Dio provvede, come potremmo immaginare un tale rimedio? Presentiamo qui di seguito alcune vie attraverso le quali i bambini che muoiono senza Battesimo possono forse essere uniti a Cristo.

85. *a)* In generale possiamo discernere, in quei bambini che soffrono e muoiono, una salvifica conformità a Cristo nella sua stessa morte e una intimità con Lui. Cristo stesso ha portato sulla croce il peso del peccato e della morte dell'umanità intera, e da allora in poi ogni morte e sofferenza è un combattimento contro il suo stesso nemico (cfr *1 Cor* 15,26), una partecipazione alla sua battaglia, in mezzo alla quale possiamo trovarlo accanto a noi (cfr *Dn* 3,24-25 [91-92]; *Rm* 8,31-39; *2 Tm* 4,17). La sua Risurrezione è la fonte della speranza dell'umanità (cfr *1 Cor* 15,20); soltanto in Lui si trova la vita in abbondanza (cfr *Gv* 10,10); e lo Spirito Santo offre a tutti la partecipazione al suo mistero pasquale (cfr *Gaudium et spes* 22).

86. *b)* Alcuni dei bambini che soffrono e muoiono sono vittime della violenza. Nel loro caso, avendo come riferimento l'esempio dei Santi Innocenti, possiamo ravvisare una analogia con il Battesimo di sangue che reca la salvezza. Anche se inconsapevolmente, i Santi Innocenti hanno sofferto e sono morti per Cristo; i loro carnefici erano mossi dall'intento di uccidere il Bambino Gesù. Proprio come coloro che hanno tolto la vita ai Santi Innocenti erano spinti dalla paura e dall'egoismo, così la vita dei bambini di oggi, in particolar modo quelli ancora nel grembo materno, è spesso messa in pericolo dalla paura e dall'egoismo altrui. In questo senso si trovano in una condizione di solidarietà con i Santi Innocenti. Non solo, sono anche in una situazione di solidarietà con il Cristo che ha detto: «In verità vi dico: ogni volta che avete fatto

queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me» (Mt25,40). È vitale che la Chiesa proclami la speranza e la generosità che sono intrinseche al Vangelo ed essenziali per la tutela della vita.

87. c) È anche possibile che Dio semplicemente agisca per dare il dono della salvezza ai bambini non battezzati in analogia al dono della salvezza dato sacramentalmente ai bambini battezzati [118](#). Possiamo forse paragonare un caso del genere al dono immeritato che Dio fa a Maria nel momento della sua Immacolata Concezione, attraverso la quale Egli semplicemente agisce per donarle anticipatamente la grazia della salvezza in Cristo.

3.3 *Solidarietà con Cristo*

88. Esiste una fondamentale unità e solidarietà tra Cristo e l'intero genere umano. Con la sua Incarnazione, il Figlio di Dio si è unito, in certo modo (*quodammodo*), a ogni essere umano (*Gaudium et spes* 22) [119](#). Non esiste quindi nessuno che non sia toccato dal mistero del Verbo fatto carne. L'umanità, e persino l'intera creazione, sono state oggettivamente cambiate per il fatto stesso dell'Incarnazione, e oggettivamente salvate per mezzo della sofferenza, della morte e della risurrezione di Cristo [120](#). Tuttavia di questa salvezza oggettiva occorre appropriarsi soggettivamente (cfr At 2,37-38; 3,19), di norma tramite l'esercizio personale del libero arbitrio a favore della grazia negli adulti, con o senza il Battesimo sacramentale, o ricevendo il Battesimo sacramentale nel caso dei bambini. La situazione dei bambini non battezzati è problematica proprio perché si presume che manchi in loro il libero arbitrio [121](#). Si pone quindi l'interrogativo della relazione tra la salvezza oggettiva ottenuta da Cristo e il peccato originale, e anche quale portata abbia esattamente il termine conciliare *quodammodo*.

89. Cristo è vissuto, è morto ed è risorto per tutti. L'insegnamento di Paolo è che «nel nome di Gesù ogni ginocchio si pieghi [...] e ogni lingua proclami che Gesù Cristo è il Signore» (Fil 2,10-11); «Per questo infatti Cristo è morto ed è ritornato alla vita: per essere il Signore dei morti e dei vivi»; «Tutti infatti ci presenteremo al tribunale di Dio» (Rm 14,9-11). Similmente l'insegnamento di Giovanni sottolinea che «il Padre non giudica nessuno ma ha rimesso ogni giudizio al Figlio, perché tutti onorino il Figlio come onorano il Padre» (Gv5,22-23); «Tutte le creature della terra e del cielo, sotto la terra e nel mare e tutte le cose ivi contenute, udii che dicevano "A Colui che siede sul trono e all'Agnello lode, onore, gloria e potenza, nei secoli dei secoli!"» (Ap 5,13).

90. La Scrittura mette in relazione l'umanità intera senza eccezioni a Cristo. Uno dei principali punti di debolezza della teoria tradizionale del limbo è che non è chiaro se le anime abbiano o meno un rapporto con Cristo; sembra carente il cristocentrismo di questa dottrina. Secondo alcune versioni, le anime del limbo sembrano possedere una felicità naturale che è di ordine diverso rispetto all'ordine soprannaturale nel quale le persone hanno scelto a favore o contro Cristo. Parrebbe che sia questo il caso della dottrina di Tommaso d'Aquino, anche se Suárez e gli scolastici successivi hanno sottolineato che Cristo restaura la natura umana (la sua è una *gratia sanans*, che risana la natura umana), rendendo così possibile la felicità molto naturale che l'Aquinate attribuiva alle anime del limbo. La grazia di Cristo era quindi implicita nella dottrina di Tommaso d'Aquino, anche se non sviluppata. Gli scolastici successivi hanno quindi ravvisato tre possibili esiti (quanto meno in pratica, anche se di per sé avrebbero potuto accettare soltanto due destini possibili: l'inferno e il paradiso) e hanno compreso, a differenza di Agostino, che era per la grazia di Cristo che i numerosi bambini del limbo risiedevano lì e non all'inferno!

91. Dove ha abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia! Così proclama la Scrittura, ma il concetto di limbo sembra limitare questa sovrabbondanza. «Il dono di grazia non è come la caduta: se infatti per la caduta di uno solo morirono tutti, molto di più la grazia di Dio e il do-

no concesso in grazia di un solo uomo, Gesù Cristo, si sono riversati in abbondanza su tutti gli uomini»; «Come per la colpa di uno solo si è riversata su tutti gli uomini la condanna, così anche per l'opera di giustizia di uno solo si riversa su tutti gli uomini la giustificazione che dà vita»; «Laddove è abbondato il peccato, ha sovrabbondato la grazia» (*Rm* 5,15.18.20). «Come tutti muoiono in Adamo, così tutti riceveranno la vita in Cristo» (*1 Cor* 15,22). È vero che la Scrittura ci parla della nostra solidarietà nel peccato con Adamo, ma questo è lo sfondo sul quale si colloca l'insegnamento della nostra solidarietà salvifica in Cristo. «La dottrina del peccato originale è, per così dire, “il rovescio” della Buona Novella che Gesù è il Salvatore di tutti gli uomini, che tutti hanno bisogno della salvezza e che la salvezza è offerta a tutti grazie a Cristo» [122](#). In molte interpretazioni tradizionali del peccato e della salvezza (e del limbo) si è posto l'accento più sulla solidarietà con Adamo che non con Cristo, o quanto meno si è presentata una concezione restrittiva delle vie attraverso le quali gli esseri umani beneficiano della solidarietà con Cristo. Questa sembra essere stata una caratteristica, in particolare, del pensiero di Agostino [123](#): Cristo salva pochi eletti dalla massa dei dannati in Adamo. L'insegnamento di san Paolo ci spinge a riequilibrare questa posizione e a mettere al centro l'umanità in Cristo salvatore, a cui tutti, in qualche modo, sono uniti [124](#). «Egli è “l'immagine del Dio invisibile” [125](#), è l'uomo perfetto, che ha restituito ai figli di Adamo la somiglianza con Dio, resa deforme già subito agli inizi a causa del peccato. Poiché in Lui la natura umana è stata assunta, senza per questo venire annientata, per ciò stesso essa è stata anche in noi innalzata a una dignità sublime» (*Gaudium et spes* 22). Desideriamo sottolineare che la solidarietà dell'umanità con Cristo (o più precisamente la solidarietà di Cristo con l'umanità) deve avere priorità sulla solidarietà con Adamo, ed è in tale ottica che deve essere affrontato il tema della sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo.

92. «Egli è l'immagine del Dio invisibile, generato prima di ogni creatura; poiché per mezzo di Lui sono state create tutte le cose, quelle nei cieli e quelle sulla terra, quelle visibili e quelle invisibili [...]. Tutte le cose sono state create per mezzo di Lui e in vista di Lui. Egli è prima di tutte le cose e tutte sussistono in Lui. Egli è anche il capo del corpo, cioè della Chiesa; il principio, il primogenito di coloro che risuscitano dai morti, per ottenere il primato su tutte le cose» (*Col* 1,15-18). Il piano di Dio è di «ricapitolare in Cristo tutte le cose, quelle del cielo come quelle della terra» (*Ef* 1,10). C'è oggi un nuovo apprezzamento del grande mistero cosmico della comunione in Cristo, che rappresenta in effetti il contesto fondamentale in cui collocare il nostro tema.

93. Ciò nonostante gli esseri umani hanno ricevuto il dono della libertà, e la libera accettazione di Cristo è il mezzo ordinario di salvezza; non possiamo essere salvati senza una nostra adesione e certamente non contro la nostra volontà. Ogni essere umano adulto, in modo esplicito o implicito, prende una decisione rispetto a Cristo, che a lui si è unito (cfr *Gaudium et spes* 22). Secondo alcuni teologi il decidersi a favore o contro Cristo è implicito in ogni scelta umana. Ma proprio l'assenza di libero arbitrio e di capacità di scelta responsabile nei bambini fa sorgere l'interrogativo di come si pongano di fronte a Cristo nel caso in cui muoiano senza Battesimo. Il fatto che i bambini possano godere della visione di Dio è riconosciuto nella prassi del loro Battesimo. La posizione tradizionale è che soltanto per mezzo del Battesimo sacramentale i bambini possono essere in una condizione di solidarietà con Cristo e quindi accedere alla visione di Dio; in assenza del Battesimo prevarrebbe la solidarietà con Adamo. Possiamo tuttavia domandarci come verrebbe modificata una tale teoria se fosse ristabilita la priorità della nostra solidarietà con Cristo (ossia della solidarietà di Cristo con noi).

94. Il Battesimo per la salvezza può essere ricevuto *in re* oppure *in voto*. Tradizionalmente si ritiene che la scelta implicita a favore di Cristo che può essere fatta da un adulto non battezzato costituisce un *votum*, un desiderio del Battesimo, ed è salvifica. Secondo l'interpretazione tradizionale, questa possibilità non può essere esercitata dai bambini che non hanno raggiunto l'uso del libero arbitrio. La presunta impossibilità del Battesimo *in votoper* i bambini è un e-

lemento chiave dell'intera questione. Negli ultimi tempi sono stati compiuti quindi numerosissimi tentativi per valutare la possibilità di un *votum* nel caso di un bambino non battezzato, che potrebbe essere o un *votum* espresso a nome del bambino dai suoi genitori o dalla Chiesa [126](#), oppure forse un *votum* esercitato in qualche modo dallo stesso bambino [127](#). La Chiesa non ha mai escluso una tale possibilità, e a nulla sono valsi i tentativi fatti per indurre il Concilio Vaticano II a pronunciarsi contro questa ipotesi, proprio perché era diffusa la consapevolezza che le indagini su questo tema non erano ancora state portate a conclusione, come era diffuso il desiderio di affidare questi bambini alla misericordia di Dio.

95. È importante riconoscere che esiste una «doppia gratuità» che ci chiama all'esistenza e, al tempo stesso, ci chiama alla vita eterna. Nonostante che sia concepibile un ordine puramente naturale, di fatto nessuna esistenza umana viene mai vissuta in un tale ordine. L'ordine attuale è soprannaturale; dal primissimo momento in cui ha inizio ogni vita umana ci vengono aperti canali di grazia. Tutti sono nati con quella umanità assunta da Cristo stesso e tutti, in ogni momento, vivono in una qualche relazione con Lui, in forma più o meno esplicita (cfr [Lumen gentium](#) 16) e con gradi diversi di adesione. In un tale ordine sono due gli esiti possibili di un'esistenza umana: o la visione di Dio o l'inferno (cfr [Gaudium et spes](#) 22). Nonostante che alcuni teologi medioevali abbiano sostenuto la possibilità di un destino intermedio e naturale, guadagnatoci dalla grazia di Cristo (*gratia sanans*), ossia il limbo [128](#), noi riteniamo problematica una tale teoria e desideriamo indicare come siano possibili altre soluzioni, fondate sulla speranza di una grazia redentrice data ai bambini che muoiono senza il Battesimo e che apre loro la strada al cielo. Riteniamo che, con lo sviluppo della dottrina, la soluzione del limbo possa considerarsi superata alla luce di una maggiore speranza teologica.

3.4 La Chiesa e la comunione dei santi

96. Poiché tutti vivono in una qualche forma di relazione a Cristo (cfr [Gaudium et spes](#) 22), e la Chiesa è il corpo di Cristo, ne consegue che in ogni momento tutti vivono in una qualche forma di relazione alla Chiesa. La Chiesa è in una profonda solidarietà o comunione con l'umanità intera (cfr [Gaudium et spes](#) 1). Essa vive in un orientamento dinamico alla pienezza di vita con Dio in Cristo (cfr [Lumen gentium](#) cap. 7) e vuole attirare tutti in tale pienezza di vita. La Chiesa è, in effetti, «sacramento universale di salvezza» ([Lumen gentium](#) 48; cfr 1 e 9). La salvezza è sociale (cfr [Gaudium et spes](#) 12), e la Chiesa già sperimenta la vita di grazia della comunione dei santi a cui tutti sono chiamati, e nella preghiera abbraccia ciascuna persona in ogni circostanza, in modo particolare nella celebrazione dell'Eucaristia. La Chiesa comprende nella propria preghiera anche i defunti adulti non cristiani e i bambini che muoiono senza Battesimo. È significativo che, successivamente al Vaticano II, si sia posto rimedio all'assenza, prima del Concilio, di preghiere liturgiche per i bambini che muoiono senza Battesimo [129](#). Unità da un comune *sensus fidei* (cfr [Lumen gentium](#) 12), la Chiesa si protende verso ogni persona, sapendo che tutti sono amati da Dio. Uno dei motivi per cui il Concilio Vaticano II non ha voluto insegnare che i bambini non battezzati sono definitivamente privati della visione di Dio [130](#) è stato che i vescovi hanno testimoniato che non era questa la fede del loro popolo; non corrispondeva al *sensus fidelium*.

97. San Paolo insegna che il coniuge non credente di un cristiano viene «reso santo» dal marito o dalla moglie credente, e che inoltre anche i loro figli sono «santi» (*1 Cor* 7,14). Viene così illustrato mirabilmente come la santità che risiede nella Chiesa si estende alle persone che sono fuori dai suoi confini visibili, per il tramite dei legami della comunione umana, in questo caso i vincoli familiari tra marito e moglie nel matrimonio, e tra genitori e figli. San Paolo sottintende che il coniuge e il figlio di un cristiano credente hanno, in virtù del legame familiare, un qualche contatto con l'appartenenza alla Chiesa e la salvezza; la loro situazione familiare «comporta una certa introduzione nell'Alleanza» [131](#). Le parole di Paolo non danno alcuna assicurazione di salvezza per il coniuge (cfr *1 Cor* 7,16) o per i figli non battezzati, ma certa-

mente, ancora una volta, offrono motivi di speranza.

98. Quando un bambino viene battezzato, non può fare personalmente una professione di fede. In quel momento sono invece i genitori e la Chiesa nel suo insieme a dare un contesto di fede all'azione sacramentale. In effetti sant'Agostino insegna che è la Chiesa a presentare il bambino per il Battesimo [132](#). La Chiesa professa la sua fede e intercede con potenza per il bambino, compiendo quell'atto di fede di cui è incapace il bambino; ancora una volta sono operativi e manifesti i vincoli di comunione, sia naturali sia soprannaturali. Se un bambino non battezzato è incapace di un *votum baptismi*, allora, in virtù dei medesimi vincoli di comunione, la Chiesa può forse intercedere per il bambino ed esprimere a suo nome un *votum baptismi* efficace davanti a Dio. Inoltre la Chiesa di fatto esprime proprio un tale *votum* nella liturgia, per quella stessa carità verso tutti rinnovata in ogni celebrazione eucaristica.

99. Gesù ha insegnato: «Se uno non nasce da acqua e da Spirito, non può entrare nel regno di Dio» (Gv 3,5); da ciò comprendiamo la necessità del Battesimo sacramentale [133](#). Similmente ha detto: «Se non mangiate la carne del Figlio dell'uomo e non bevete il suo sangue, non avrete in voi la vita» (Gv 6,53); dal che comprendiamo la necessità (strettamente correlata) dell'Eucaristia. Tuttavia, come questo secondo testo non ci conduce ad affermare che non può essere salvato chi non ha ricevuto il sacramento dell'Eucaristia, così non si dovrebbe dedurre dal primo testo che non può essere salvato chi non ha ricevuto il sacramento del Battesimo. Dovremmo invece arrivare alla conclusione che nessuno è salvato senza una qualche relazione al Battesimo e all'Eucaristia, e quindi alla Chiesa, che da questi sacramenti è definita. Ogni salvezza ha una qualche relazione con il Battesimo, l'Eucaristia e la Chiesa. Il principio per cui «fuori dalla Chiesa non c'è salvezza» significa che non c'è salvezza che non provenga da Cristo e che non sia ecclesiale per sua stessa natura. Analogamente, l'insegnamento della Scrittura che «senza la fede è impossibile essere graditi [a Dio]» (Eb 11,6) indica il ruolo intrinseco della Chiesa, la comunione di fede, nell'opera di salvezza. Soprattutto nella liturgia della Chiesa appare manifesto questo ruolo, in quanto la Chiesa prega e intercede per tutti, inclusi i bambini che muoiono senza Battesimo.

3.5 *Lex orandi, lex credendi*

100. Prima del Vaticano II, nella Chiesa latina non esisteva un rito funebre per i bambini non battezzati, che venivano sepolti in terra non consacrata. A rigore non esisteva nemmeno un rito funebre per i bambini battezzati, ma nel loro caso veniva celebrata una Messa degli Angeli, e naturalmente veniva data loro sepoltura cristiana. Grazie alla riforma liturgica successiva al Concilio, il Messale Romano dispone adesso di una Messa funebre per i bambini che muoiono senza Battesimo, e ci sono inoltre preghiere speciali nell'*Ordo exsequiarum* per un caso del genere. Nonostante che in entrambi i casi il tono delle preghiere sia chiaramente improntato a una grande cautela, di fatto oggi la Chiesa esprime liturgicamente la speranza nella misericordia di Dio, alla cui cura amorosa è affidato il bambino. La preghiera liturgica rispecchia e al tempo stesso dà forma al *sensus fidei* della Chiesa latina in relazione alla sorte dei bambini che muoiono senza Battesimo: *lex orandi, lex credendi*. È significativo che nella Chiesa ortodossa greca sia previsto un unico rito funebre per i bambini, battezzati o meno, e la Chiesa prega per tutti i bambini defunti, affinché possano essere accolti nel seno di Abramo, dove non c'è dolore o angoscia ma soltanto la vita eterna.

101. «Quanto ai bambini morti senza Battesimo, la Chiesa non può che affidarli alla misericordia di Dio, come appunto fa nel rito dei funerali per loro. Infatti, la grande misericordia di Dio che vuole salvi tutti gli uomini e la tenerezza di Gesù verso i bambini, che gli ha fatto dire “Lasciate che i bambini vengano a me e non glielo impedito” (Mc 10,4; cfr 1 Tm 2,4), ci consentono di sperare che vi sia una via di salvezza per i bambini morti senza Battesimo. Tanto più pressante è perciò l'invito della Chiesa a non impedire che i bambini vengano a Cristo me-

dian­te il dono del san­to Batte­si­mo» [134](#).

3.6 *Speranza*

102. Nella speranza di cui la Chiesa è portatrice per l'umanità intera e che desidera nuovamente proclamare al mondo di oggi, esiste una speranza per la salvezza dei bambini che muoiono senza Battesimo? Abbiamo attentamente riesaminato questa complessa questione, con gratitudine e rispetto per le risposte date nel corso della storia della Chiesa, ma anche con la consapevolezza che spetta a noi dare una risposta coerente per il momento odierno. Riflettendo all'interno dell'unica tradizione di fede che unisce la Chiesa in tutte le epoche, e affidandoci completamente alla guida dello Spirito Santo che secondo la promessa di Gesù guida i suoi seguaci «alla verità tutta intera» (Gv 16,13), abbiamo cercato di leggere i segni dei tempi e di interpretarli alla luce del Vangelo. La nostra conclusione è che i molti fattori che abbiamo sopra considerato offrono seri motivi teologici e liturgici per sperare che i bambini che muoiono senza Battesimo saranno salvati e potranno godere della visione beatifica. Sottolineiamo che si tratta qui di motivi di speranza nella preghiera, e non di elementi di certezza. Vi sono molte cose che semplicemente non ci sono state rivelate (cfr Gv 16,12). Viviamo nella fede e nella speranza nel Dio di misericordia e di amore che ci è stato rivelato in Cristo, e lo Spirito ci spinge a pregare in gratitudine e letizia incessante (cfr 1 Ts 5,18).

103. Ciò che ci è stato rivelato è che la via di salvezza ordinaria passa attraverso il sacramento del Battesimo. Nessuna delle considerazioni sopra esposte può essere addotta per minimizzare la necessità del Battesimo né per ritardare il rito della sua amministrazione [135](#). Piuttosto, come vogliamo qui in conclusione ribadire, esistono forti ragioni per sperare che Dio salverà questi bambini, poiché non si è potuto fare ciò che si sarebbe desiderato di fare per loro, cioè battezzarli nella fede e nella vita della Chiesa.

[1](#) I testi biblici riportati nel documento sono tratti da *La Sacra Bibbia* della CEI, «editio princeps» 1971.

[2](#) Cfr Commissione Teologica Internazionale, *Comunione e servizio. La persona umana creata a immagine di Dio*, Città del Vaticano, 2005 [e in *Civ. Catt.* 2004 IV 254-286].

[3](#) «Betlemme, non essere triste, ma sta' di buon animo per l'uccisione dei santi bambini: poiché essi, come vittime perfette, sono stati offerti al Cristo Sovrano: per lui immolati, con lui regneranno»: *Exapostilarion* dell'*Orthros* (Mattutino) nella liturgia bizantina del 29 dicembre (Memoria dei santi bambini uccisi da Erode), in *Anthologion di tutto l'anno*, vol. 1, Roma, 1999, 1.199.

[4](#) Congregazione per la Dottrina della Fede, *Pastoralis actio*, n. 13, in AAS 72 (1980) 1.144.

[5](#) *Catechismo della Chiesa Cattolica* (d'ora in poi CCC), 1261.

[6](#) CCC 1058.

[7](#) CCC 1821.

[8](#) Cfr Gn 22,18; Sap 8,1; At 14,17; Rm 2,6-7; 1 Tm 2,4; *Sinodo di Quiercy*, in H. Denzinger - A. Schönmetzer (eds), *Enchiridion Symbolorum Definitionum et Declarationum de rebus fidei*

et morum (d'ora in poi DS), Roma, 1976, 623 [la traduzione italiana è tratta sempre da H. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum, definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, a cura di P. Hünermann, Bologna, 1995]; anche *Nostra aetate* 1.

[9](#) Il testo italiano dei documenti del Vaticano II è tratto da *Enchiridion Vaticanum*.

1. *Documenti del Concilio Vaticano II. Testo ufficiale e versione italiana*, Bologna, Edb, 1990.

[10](#) Cfr *Sinodo di Quiercy* [DS 623].

[11](#) Cfr D. Weaver, «The Exegesis of Romans 5:12 among the Greek Fathers and its Implication for the Doctrine of Original Sin: The 5th - 12th Centuries», in *St. Vladimir's Theological Quarterly* 29 (1985) 133-159; 231-257.

[12](#) (PSEUDO-) ATANASIO, *Quaestiones ad Antiochum ducem*, qn. 101 [PG 28, 660 C]. Analogamente qn. 115 [PG 28, 672 A].

[13](#) Anastasio del Sinai, *Quaestiones et responsiones*, qn. 81 [PG 89, 709 C].

[14](#) Cfr Gregorio di Nissa, *De infantibus praemature abreptis libellum*, ab H. Polack ad editionem praeparatum in Colloquio Leidensi testimoniis instructum renovatis curis recensitum edendum curavit H. Hörner, in J. K. Downing - J. A. McDonough - H. Hörner (ed. cur.), *Gregorii Nysseni opera dogmatica minora*, Pars II, W. Jaeger - H. Langerbeck - H. Hörner (eds), *Gregorii Nysseni opera*, volumen III, Pars II, Leiden - New York - København - Köln, 1987, 65-97.

[15](#) Ivi, 70.

[16](#) Ivi, 81-82.

[17](#) Ivi, 83.

[18](#) Ivi, 96.

[19](#) Ivi, 97.

[20](#) Gregorio Nazianzeno, *Oratio XL: In sanctum baptismum*, 23 [PG 36, 389 B-C].

[21](#) Anastasio del Sinai, *Quaestiones et responsiones*, qn. 81 [PG 89, 709 C].

[22](#) Cfr Pelagius, *Expositio in epistolam ad Romanos*, in *Expositiones XIII epistolarum Pauli*, A. Souter (ed.), Cambridge, 1926.

[23](#) Cfr Agostino, *Epistula* 156 [*Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (d'ora in poi CSEL), 44, 448 s; 175.6 (CSEL 44, 660-662); 176.3 (CSEL 44, 666 s)]; *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* 1.20.26; 3.5.11-6.12 [CSEL 60, 25s e 137-139]; *De gestis Pelagii* 11, 23-24 [CSEL 42, 76-78].

[24](#) Cfr *De pecc. mer.* 1.16.21 [CSEL 60, 20 s]; *Sermo* 294.3 [PL 38, 1337]; *Contra Iulianum* 5.11.44 [PL 44, 809].

[25](#) Cfr *De pecc. mer.* 1.34.63 [CSEL 60, 63 s].

[26](#) Cfr *De gratia Christi et de peccato originali* 2.40.45 [CSEL 42, 202 s]; *De nuptiis et con-*

cupiscentia 2.18.33 [CSEL 42, 286 s].

[27](#) Cfr *Sermo* 293.11 [PL 38, 1334].

[28](#) Cfr *De pecc. mer.* 1.9-15.20 [CSEL 60, 10-20].

[29](#) «Cur ergo pro illis Christus mortuus est si non sunt rei?», in *De nupt. et conc.* 2,33.56 [CSEL 42, 513].

[30](#) Cfr *Sermo* 293.8-11 [PL 38, 1333 s].

[31](#) *Sermo* 294.3 [PL 38, 1337].

[32](#) *De pecc. mer.* 1.28.55 [CSEL 60, 54].

[33](#) *Enchiridion ad Laurentium* 93 [PL 40, 275]; cfr *De pecc. mer.* 1.16.21 [CSEL 60, 20 s].

[34](#) *C. Iul.* 5.11.44 [PL 44, 809].

[35](#) Cfr *Contra Iulianum opus imperfectum* 4.122 [CSEL 85, 141-142].

[36](#) *Contra duas Epistulas Pelagianorum* 2.7.13 [CSEL 60, 474].

[37](#) *Sermo* 294.7.7 [PL 38, 1339].

[38](#) Dopo avere insegnato la volontà salvifica di Dio fino all'inizio della controversia pelagiana (*De Spiritu et littera* 33.57-58 [CSEL 60, 215 s]), Agostino ha successivamente limitato in diversi modi l'universalità del «tutti» in *I Tm* 2,4: tutti coloro (e soltanto coloro) che saranno effettivamente salvati; tutte le classi (ebrei e gentili), non tutte le singole persone; molti, ossia non tutti (*Enchir.* 103 [PL 40, 280]; *C. Iul.* 4.8.44 [PL 44, 760]). A differenza del giansenismo, tuttavia, Agostino ha sempre insegnato che Cristo è morto per tutti, inclusi i bambini («Numquid [parvuli] aut homines non sunt ut non pertineant ad id quod dictum est, omnes homines [*I Tm* 2:4]?»: *C. Iul.* 4.8.42 [PL 44, 759]; cfr *C. Iul.* 3.25.58 [PL 44, 732]; *Sermo* 293.8 [PL 38, 1333]) e che Dio non comanda cose impossibili (*De civitate Dei* 22.2 [CSEL 40, 583-585]; *De natura et gratia* 43.50 [CSEL 60, 270]; *Retractationes* 1.10.2 [PL 32, 599]). Per un'analisi più approfondita di questo tema, vedi F. Moriones (ed.), *Enchiridion theologicum Sancti Augustini*, Madrid, 1961, 327s e 474-481.

[39](#) Cfr *Enchir.* 94-95 [PL 40, 275 s]; *De nat. et grat.* 3.3-5.5 [PL 44, 249 s].

[40](#) DS 223. Questo insegnamento è stato adottato dal Concilio di Trento: Concilio di Trento. Quinta Sessione, *Decreto sul peccato originale* [DS 1514]; J. Neuner - J. Dupuis (eds), *The Christian Faith in the Doctrinal Document of the Catholic Church* (Theological Publications in India), Bangalore, 2004, 511.

[41](#) DS 224: «Item placuit, ut si quis dicit, ideo dixisse Dominum: “In domo Patris mei mansiones multae sunt” (*Io* 14,2), ut intelligatur, quia in regno caelorum erit aliquis medius aut ullus alicubi locus, ubi beati vivant parvuli, qui sine baptismo ex hac vita migrarunt, sine quo in regno caelorum, quod est vita aeterna, intrare non possunt, anathema sit». Cfr C. MUNIER (ed.), *Concilia Africae A. 345 - A. 525*, Turnhout, 1974, 70. Questo canone è presente in alcuni manoscritti, ma non in altri. Non è stato ripreso dall'*Indiculus*. Cfr DS 238-249.

[42](#) Gregorio Magno, *Moralia*, 9.21, nel commento a Giobbe 9,17 [PL 75, 877]. Vedi an-

che *Moralia*, 12.9 [PL 75, 992-993] e 13.44 [PL 75, 1038].

[43](#) Cfr Anselmo di Canterbury, *De conceptu virginali et de originali peccato*, F. S. Schmitt (ed.), t. II, cap. 28, 170-171.

[44](#) Cfr Ugo di San Vittore, *Summa Sententiarum*, tract. V, cap. 6 [PL 176, 132].

[45](#) Cfr P. Abelardo, *Commentaria in Epistolam Pauli ad Romanos*, Liber II [5,19] [*Corpus Christianorum, Continuatio Mediaevalis* 11], 169-170.

[46](#) Cfr P. Lombardo, *Sententiae*, Lib. II, dist. 33, cap. 2, I. Brady (ed.), t. I/2, Grottaferrata (Rm), 1971, 520.

[47](#) Cfr Innocenzo III, Lettera a Imberto, arcivescovo di Arles, *Maiores Ecclesiae causas* [DS 780]: «Poena originalis peccati est carentia visionis Dei, actualis vero poena peccati est gehennae perpetuae cruciatus [...]» («La pena del peccato originale è la mancanza della visione di Dio, mentre la pena del peccato attuale è il tormento dell'inferno eterno»). Questa tradizione teologica identificava nei «tormenti dell'inferno» le pene afflittive, sia sensibili sia spirituali; cfr Tommaso d'Aquino, *IV Sent.*, dist. 44, q. 3, a. 3, q. 3; dist. 50, q. 2, a. 3.

[48](#) Concilio di Lione II, *Professione di Fede di Michele Paleologo* [DS 858]; Giovanni XXII, Lettera agli armeni *Nequaquam sine dolore* [DS 926]; Concilio di Firenze, Decreto *Laetentur Caeli* [DS 1306].

[49](#) Tommaso d'Aquino, *II Sent.*, dist. 33, q. 2, a. 2; *De malo*, q. 5, a. 3; J. Duns Scotto, *Lectura II*, dist. 33, q. un.; *Ordinatio II*, dist. 33, q. un.

[50](#) Tommaso d'Aquino, *De malo*, q. 5, a. 3: «Anime puerorum [...] carent supernaturali cognitione que hic in nobis per fidem plantatur, eo quod nec hic fidem habuerunt in actu, nec sacramentum fidei susceperunt [...]. Et ideo se privari tali bono anime puerorum non cognoscunt, et propter hoc non dolent». Cfr *ivi*, ad 4, edizione Leonina, vol. 23, 136.

[51](#) Cfr R. Bellarmino, *De amissione gratiae* VI, c. 2 e c. 6, in *Opera*, vol. 5, Paris, 1873, 458, 470.

[52](#) Cfr Paolo III, *Alias cum felicitate* (23 settembre 1535), in J. Laurentii Berti Fiorentini, *Opus de theologicis disciplinis*, vol. V, Venetiis, Ex Typographia Remondiniana, 1760, 36; Paolo III, *Cum alias quorundam* (11 marzo 1538), vol. I, *ivi*, 167-168; Benedetto XIV, *Dum praeterito mense* (31 luglio 1748), *Non sine magno* (30 dicembre 1750), *Sotto il 15 di luglio* (12 maggio 1751), in *Benedicti XIV Acta sive nondum sive sparsim edita nunc autem primum collecta cura Raphaelis de Martinis*, Neapoli, 1894, vol. I, 554-557; vol. II, 74 e 412-413. Per altri testi e riferimenti, vedi G. J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, Mundelein (Illinois), 1955, 139-159; in particolare vedi, alle pp. 139-142, il resoconto delle discussioni sotto Clemente XIII nel 1758-1759, secondo il manoscritto 1485 della *Biblioteca Corsiniana*, Roma, 41.C.15 («Cause trattate nella S. C. del Sant'Uffizio di Roma dal 1733 al 1761»).

[53](#) Pio VI, Bolla *Auctorem fidei* [DS 2626]. Su questo tema, vedi G. J. Dyer, *The Denial of Limbo and the Jansenist Controversy*, cit., 159-170.

[54](#) *Schema reformatum constitutionis dogmaticae de doctrina catholica*, cap. V, n. 6, in *Acta et Decreta Sacrorum Conciliorum Recentiorum, Collectio Lacensis*, t. 7, Friburgi Brisgoviae,

1890, 565.

[55](#) Per una rassegna del dibattito e di alcune nuove soluzioni proposte prima del Concilio Vaticano II, vedi Y. Congar, «Morts avant l'aurore de la raison», in *Vaste monde ma paroisse: Vérité et dimensions du Salut*, Paris, 1959, 174-183; G. J. Dyer, *Limbo: Unsettled Question*, New York, 1964, 93-182 (con un'ampia bibliografia alle pp. 192-196); W. A. van Roo, «Infants Dying without Baptism: A Survey of Recent Literature and Determination of the State of the Question», in *Gregorianum* 35 (1954) 406-473; A. Michel, *Enfants morts sans baptême*, Paris, 1954; C. Journet, *La volonté divine salvifique sur les petits enfants*, Paris, 1958; L. Renwart, «Le baptême des enfants et les limbes», in *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 449-467; H. de Lavalette, «Autour de la question des enfants morts sans baptême», *ivi*, 82 (1960) 56-69; P. Gumpel, «Unbaptized Infants: May They be Saved?», in *The Downside Review* 72 (1954) 342-458; Id., «Unbaptized Infants: A Further Report», *ivi*, 73 (1955) 317-346; V. Wilkin, *From Limbo to Heaven: An Essay on the Economy of Redemption*, New York, 1961. Dopo il Vaticano II: E. Boissard, *Réflexions sur le sort des enfants morts sans baptême*, Paris, 1974.

[56](#) Per tutti i riferimenti vedi G. Alberigo (dir.), *Storia del Concilio Vaticano II*, vol. I: A. Meloni (ed.), *Il cattolicesimo verso una nuova stagione. L'annuncio e la preparazione: gennaio 1959-settembre 1962*, Bologna, 1995, 236-262; 329-332.

[57](#) DS 1349.

[58](#) Su queste proposte e sugli interrogativi da esse sollevate, vedi G. J. Dyer, *The Denial of Limbo*, cit., 102-122.

[59](#) Pio XII, «Allocuzione al Congresso dell'Unione Cattolica Italiana delle Ostetriche», in AAS 43 (1951) 841.

[60](#) Cfr Pio XII, Lettera enciclica *Humani generis*, *ivi*, 42 (1950) 570: «Alii veram “gratuitatem” ordinis supernaturalis corrumpunt, cum autem Deum entia intellectu praedita condere non posse, quin eadem ad beatificam visionem ordinet et vocet» [e in *Civ. Catt.* 1950 III 466: «Altri poi snaturano il concetto della gratuità dell'ordine soprannaturale, quando sostengono che Dio non può creare esseri intelligenti senza ordinarli e chiamarli alla visione beatifica»].

[61](#) Cfr *Lumen gentium* 15-16; *Nostra aetate* 1; *Dignitatis humanae* 11; *Ad gentes* 7.

[62](#) Vedi ad esempio, fra gli altri, le osservazioni di K. Rahner. «Die bleibende Bedeutung des II Vatikanischen Konzils», in Id., *Schriften zur Theologie*, B. XIV, Zürich - Köln - Einsiedeln, 1980, 314-316. Con sfumature diverse: J.-H. Nicolas, *Synthèse dogmatique. De la Trinité à la Trinité*, Fribourg - Paris, 1985, 848-853. Vedi anche le osservazioni di J. Ratzinger che da teologo privato ha espresso le sue considerazioni in V. Messori a colloquio con il cardinale J. Ratzinger, *Rapporto sulla fede*, Cinisello Balsamo (Mi), 1985, 154-155.

[63](#) Vedi sopra, nota 38.

[64](#) Pio IX, Lettera enciclica *Quanto conficiamur*, 10 settembre 1863 [DS 2866]: «[...] qui [...] honestam rectamque vitam agunt, posse, divinae lucis et gratiae operante virtute, aeternam consequi vitam, cum Deus, qui omnium mentes, animos, cogitationes habitusque plane intuetur, scrutatur et noscit, pro summa sua bonitate et clementia minime patiatur, quempiam aeternis puniri suppliciis, qui voluntarie culpa reatum non habeat».

[65](#) Cfr Innocenzo III, Lettera a Imberto, arcivescovo di Arles, *Maiores Ecclesiae causas* [DS

780].

66 Concilio di Lione II, *Professione di Fede di Michele Paleologo* [DS 858]; vedi sopra, nota 48.

[67](#) In AAS 43 (1951) 841.

[68](#) Vedi sopra 1.6 e oltre 2.4.

[69](#) Cfr *Ef* 1,6.9: «il beneplacito (*eudokía*) della sua volontà».

[70](#) Cfr *Lc* 10,22: «e colui al quale il Figlio lo voglia (*bouletai*) rivelare».

[71](#) Cfr *I Cor* 12,11: «distribuendole a ciascuno come vuole (*bouletai*)».

[72](#) Cfr, ad esempio, *Mt* 23,37.

[73](#) Cfr CCC 307.

[74](#) DS 623.

[75](#) DS 624.

[76](#) Vedi Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 10, 1 [PG 7, 550].

[77](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 26, art. 1, corpus.

[78](#) Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 5.

[79](#) Congregazione per la Dottrina della Fede, Dichiarazione *Dominus Iesus*, 14.

[80](#) Altre attestazioni delle credenze giudaiche circa l'influenza di Adamo ai tempi di Paolo sono: 2 Apoc. Bar. 17,3; 23,4; 48,42; 54,15; 4 Esdra 3,7; 7,118; «O Adamo, che cosa hai fatto? Nonostante sia stato tu a peccare, la caduta non è stata soltanto tua, ma anche nostra che siamo i tuoi discendenti».

[81](#) Cfr *Rm* 3,23: «Tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio».

[82](#) Nella Chiesa occidentale, la frase greca *eph' hō* era intesa come una clausola relativa con un pronome maschile che si riferiva a Adamo o un pronome neutro che si riferiva al peccato (*peccatum*) (cfr *Vetus Latina* e *Vulgata in quo*). Inizialmente Agostino accettò entrambe le interpretazioni, ma rendendosi conto che la parola greca per peccato era femminile optò poi per la prima interpretazione, che indicherebbe l'incorporazione di tutti gli esseri umani in Adamo. Agostino fu seguito da molti teologi latini, o «sive in Adamo, sive in peccato», o «in Adamo». Quest'ultima interpretazione non era conosciuta nella Chiesa d'Oriente prima di Giovanni Damasceno. Diversi Padri greci intesero *eph' hō* come «a causa del quale», ossia di Adamo, «tutti hanno peccato». La frase è stata anche interpretata come una congiunzione e tradotta «poiché, per il fatto che», «a condizione che» o «a causa di ciò». J. Fitzmyer (*Romans* [AB, 33], New York, 1992, 413-416) esamina undici possibili interpretazioni e propende per un significato di tipo consecutivo: «*Eph' hō* significherebbe quindi che Paolo sta esprimendo un risultato, la conseguenza della triste influenza di Adamo sull'umanità attraverso la ratifica del suo peccato nei peccati di tutti gli esseri umani» (p. 416).

[83](#) *De nuptiis et concupiscentia* II, 12, 15 [PL 44, 450]: «Non ego finxi originale peccatum quod catholica fides credit antiquitus».

[84](#) Il *Catechismo della Chiesa Cattolica* 404 parla di «un peccato che sarà trasmesso per propagazione a tutta l'umanità, cioè con la trasmissione di una natura umana privata della santità e della giustizia originali». E aggiunge: «Per questo il peccato originale è chiamato “peccato” in modo analogico: è un peccato “contratto” e non “commesso”, uno stato e non un atto».

[85](#) Concilio di Trento. Quinta Sessione, *Decreto sul peccato originale* [DS 1512]. Il decreto di Trento riprende il canone secondo del Secondo Concilio di Orange (529).

[86](#) CCC 389.

[87](#) Cipriano, *Epistola ad Iubaianum* 73, 21 [PL 3, 1123]; vedi anche Concilio di Firenze, Bolla *Cantate Domino* [DS 1351]: «La Chiesa crede fermamente, confessa e annuncia che “nessuno di quelli che sono fuori della Chiesa cattolica, non solo i pagani”, ma anche i giudei o gli eretici e gli scismatici, potranno raggiungere la vita eterna, ma andranno nel fuoco eterno, “preparato per il diavolo e per i suoi angeli” [Mt 25,41], se prima della morte non saranno stati ad essa riuniti [...]. “Nessuno, per quante elemosine abbia fatto e persino se avesse versato il sangue per il nome di Cristo, può essere salvo, se non rimane nel grembo e nell'unità della Chiesa cattolica» (Fulgenzio di Ruspe, *Liber De fide, ad Petrum liber unus*, 38, 79 e 39, 80).

[88](#) Cfr Bonifacio VIII, Bolla *Unam Sanctam*: «Porro subesse Romano Pontifici omni humanae creaturae declaramus, dicimus, diffinimus omnino esse de necessitate salutis» [DS 875; cfr DS 1351] («E dichiariamo, affermiamo, stabiliamo che l'essere sottomessi al Romano Pontefice è, per ogni creatura, necessario per la salvezza»).

[89](#) Pio IX, Allocuzione *Singulari quadam* [DS 2865i].

[90](#) Lettera del Sant'Uffizio all'Arcivescovo di Boston [DS 3870].

[91](#) Giovanni Paolo II, Lettera enciclica *Redemptoris missio*, 10.

[92](#) Policarpo potrebbe esserne un testimone indiretto, poiché dichiara al proconsole: «Da 86 anni servo [il Cristo]», in *Martyrium Polycarpi* 9,3. Il martirio di Policarpo probabilmente risale agli ultimi anni del regno di Antonino Pio (156-160).

[93](#) Concilio di Trento. Quinta Sessione, *Decreto sul peccato originale* [DS 1514]. Il canone riprende il canone secondo del Concilio di Cartagine (418) [DS 223].

[94](#) Alla luce dei testi dell'Antico Testamento che si riferiscono all'effusione dello Spirito di Dio, il concetto principale di Gv 3,5 sembra riferirsi al dono dello Spirito da parte di Dio. Se la vita naturale è attribuibile al fatto che Dio dona lo spirito agli esseri umani, alla stessa stregua la vita eterna ha inizio con il dono dello Spirito Santo. Cfr R. E. Brown, *The Gospel according to John (I-XII)* [The Anchor Bible, vol. 29], New York, 1966, 140. A questo proposito Brown osserva: «Il motivo battesimale che è intrecciato nel testo dell'intero episodio è secondario; la frase “da acqua”, in cui il motivo battesimale si esprime più chiaramente, può aver fatto sempre parte dell'episodio pur non avendo originariamente un riferimento specifico al battesimo cristiano; oppure la frase può essere stata aggiunta posteriormente per mettere in evidenza il motivo battesimale» (ivi, 143). Il Signore sottolinea la necessità di nascere «da acqua e da Spirito» per entrare nel regno di Dio. Nella tradizione cristiana questo è stato sempre visto come un riferimento al «sacramento del Battesimo», anche se una tale lettura «sacramentale» è limitativa del significato pneumatologico. Letto in tale ottica, ci si può domandare se il testo e-

sprima qui un principio generale senza eccezioni. Dovremmo essere consapevoli di questa lieve differenza d'interpretazione.

[95](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* III, q. 68, art. 2, *corpus*.

[96](#) Concilio di Trento. Sesta Sessione, *Decreto sulla giustificazione* [DS 1524].

[97](#) Teofilatto, *In 1 Tim 2,4* [PG 125, 32]: *Ei pantas anthrōpous thelē sōthēnai ekeinos, thele kai su, kai mimou ton theon*.

[98](#) È degno di nota che l'*editio typica* dell'enciclica di papa Giovanni Paolo II, *Evangelium vitae*, abbia sostituito il testo del numero 99: «Vi accorgete che nulla è perduto e potrete chiedere perdono anche al vostro bambino, che ora vive nel Signore» (una formulazione che poteva prestarsi a una interpretazione errata), con questo testo definitivo: «Infantem autem vestrum potestis Eidem Patri Eiusque misericordiae cum spe committere» (cfr AAS 87 [1995] 515), che viene così reso: «A questo stesso Padre e alla sua misericordia voi potete affidare con speranza il vostro bambino».

[99](#) Giovanni Crisostomo, *In 1 Tim. homil. 7, 2* [PG 62, 536]: *Mimou ton Theon. Ei pantas anthrōpous thelei sōthēnai, eikotōs huper hapantōn dei euesthai*.

[100](#) Vedi sopra, capitolo 1.

101 Vedi sopra, capitolo 2.

[102](#) Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse: Vérité et dimensions du Salut*, Paris, 1968, 169: «Un de ceux dont la solution est la plus difficile en synthèse théologique».

[103](#) Vedi sopra, capitolo 1.5 e 1.6.

[104](#) Cfr eventi come il *Live Aid* (1985) e il *Live 8* (2005).

[105](#) Cfr CCC 1261.

[106](#) «Cristo è risorto dai morti, ha calpestato la morte con la sua morte, e ai morti nei sepolcri ha donato la vita» (tropario di Pasqua della liturgia bizantina). Nella tradizione bizantina questo verso pasquale viene cantato numerose volte in ognuno dei quaranta giorni del tempo di Pasqua. È quindi il principale inno pasquale.

[107](#) In tutte le sue celebrazioni e cerimonie, la liturgia bizantina rende lode per l'amore misericordioso di Dio: «Poiché tu sei un Dio misericordioso e amante degli uomini, noi ti glorifichiamo, Padre, Figlio, Spirito Santo, ora e sempre, e nei secoli dei secoli».

[108](#) Cfr Agostino, *De natura et gratia* 43, 50 [PL 44, 271].

[109](#) Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* III, 64, 7; cfr III, 64, 3; III, 66, 6; III, 68, 2.

[110](#) Vedi oltre, 3.4. e 3.5.

[111](#) Cfr Tommaso d'Aquino, *In IV Sent.*, Dist.1, q. 2, a. 4, q. 1, a. 2: «In quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur».

[112](#) Cfr anche nota 109, sopra.

[113](#) Cfr Agostino, *Ep.* 102, 2, 12.

[114](#) Cfr Leone Magno, *In nat. Domini* 4, 1 [PL 54, 203]: «Sacramentum salutis humanae nulla umquam antiquitate cessavit [...]. Semper quidem, dilectissimi, diversis modis multisque mensuris humano generi bonitas divina consuluit. Et plurima providentiae suae munera omnibus retro saeculis clementer impertuit».

[115](#) Cfr Caietano, *In IIIam Part.*, q. 68, a.11: «Rationabile esse ut divina misericordia provide- ret homini in quocumque naturali statu de aliquo remedio salutis» (È ragionevole che la prov- videnza di Dio offra all'essere umano, in qualunque stato naturale [egli possa trovarsi], qual- che rimedio di salvezza). Caietano si riferisce ai tempi prima di Cristo, quando esisteva un tipo di *sacramentum naturae*, ad esempio l'offerta di un sacrificio, che era l'occasione (ma non la causa) della grazia. Nella sua interpretazione, prima di Cristo gli esseri umani si trovavano nel «tempo della legge di natura» e analoga era la situazione dei bambini non battezzati. Ha quindi applicato il suo principio a favore della teoria del limbo come destino di questi bambini. Ma il punto fondamentale del suo ragionamento — ossia che in ogni epoca storica e in ogni circo- stanza Dio si prende cura della situazione dell'umanità e offre le giuste occasioni per la sal-vezza — è molto importante e non conduce necessariamente alla conclusione del limbo.

[116](#) Innocenzo III, Lettera a Imberto, arcivescovo di Arles [DS 780]: «Absit enim, ut universi parvuli pereant, quorum quotidie tanta multitudo moritur, quin et ipse misericors Deus, qui neminem vult perire, aliquod remedium procuraverit ad salutem [...]. Dicimus distinguendum, quod peccatum est duplex: originale scilicet et actuale: originale, quod absque consensu con- trahitur, et actuale, quod committitur cum consensu. Originale igitur, quod sine consensu con- trahitur, sine consensu per vim remittitur sacramenti; [...]».

[117](#) Cfr DS 780.

[118](#) La situazione dei bambini non battezzati può essere considerata per analogia a quella dei bambini battezzati, come viene fatto qui. In modo più problematico può essere forse conside- rata per analogia con quella degli adulti non battezzati, vedi oltre, nota 127.

[119](#) I Padri della Chiesa si compiacciono di riflettere sull'assunzione da parte di Cristo dell'umanità intera; ad esempio, Ireneo, *Adv. Haer.* 3, 19, 3 [Sch 211, 380], *Epideixis* 33 [Sch 406, 130-131]; Ilario di Poitiers, *In Mt.* 4, 8 [Sch 254, 130]; 18, 6 [Sch 258, 80]; *Trin.* II, 24 [CCL 62, 60]; *Tr. Ps.* 51, 17; 54, 9 [CCL 61, 104; 146] ecc.; Gregorio di Nissa, *In Cant. Or.* II (Opera, ed. Jaeger, VI, 61); *Adv. Apoll.* (Opera III/1, 152); Cirillo di Alessandria, *In Joh. E- vang.* I, 9 [PG 73, 161-164]; Leone Magno, *Tract.* 64, 3; 72, 2 [CCL 138 A, 392; 442 s].

[120](#) Alcuni Padri davano un'interpretazione salvifica all'Incarnazione stessa, ad esempio Ciril- lo di Alessandria, *Comm. in Joh.* 5 [PG 73, 753].

[121](#) Vedi oltre, nota 127.

[122](#) CCC 389.

[123](#) Ad esempio, Agostino, *Enarr. in Ps.* 70, II, 1 [PL 36, 891]: «Omnis autem homo Adam; sicut in his qui crediderunt, omnis homo Christus, quia membra sunt Christi». Questo testo mette in evidenza la difficoltà che ha Agostino a considerare la solidarietà con Cristo altrettan- to universale quanto la solidarietà con Adamo. Tutti sono in una condizione di solidarietà con Adamo; soltanto coloro che credono sono in una condizione di solidarietà con Cristo. Ireneo è

più equilibrato nella sua dottrina della ricapitolazione; cfr *Adv. Haer.* 3, 21, 10; 5, 12, 3; 5, 14, 2; 5, 15, 4; 5, 34, 2.

[124](#) Con l'Incarnazione, cfr *Gaudium et spes* 22.

[125](#) *Col* 1,15; cfr *2 Cor* 4,4.

[126](#) Vedi oltre, 3.4.

[127](#) Riguardo alla possibilità di un *votum* da parte del bambino, lo sviluppo verso il libero arbitrio potrebbe forse essere concepito come un divenire progressivo, che parte dal primo momento dell'esistenza e che arriva fino alla maturità, più che un repentino salto qualitativo che conduce all'esercizio di una decisione matura e responsabile. L'esistenza del bambino nel grembo materno è un *continuum* di crescita e di vita umana; non diventa improvvisamente umano in un dato momento. Ne consegue che i bambini potrebbero essere effettivamente capaci di esercitare una qualche forma di *votum* rudimentale per analogia a quello degli adulti non battezzati. Secondo alcuni teologi il sorriso della madre medierebbe l'amore di Dio verso il bambino, per cui si è visto nella risposta del bambino a quel sorriso una risposta a Dio stesso. Alcuni psicologi e neurologi moderni sono convinti che il bambino nel grembo materno è già in qualche modo conscio e dispone di una certa misura di libertà. Cfr V. Frankl, *Der unbewusste Gott. Psychotherapie und Religion*, München, 1973; D. Amen, *Healing the Hardware of the Soul*, New York, 2002.

[128](#) Vedi sopra, n. 90.

[129](#) Vedi oltre, 3.5.

[130](#) Vedi sopra, capitolo 1,6.

[131](#) Y. Congar, *Vaste monde ma paroisse*, cit., 171.

[132](#) Cfr Agostino, *Prima Lettera a Bonifacio*, 22, 40 [PL 44, 570].

[133](#) Cfr, sopra, nota 94.

[134](#) CCC 1261.

[135](#) Cfr CCC 1257.