Norberto Valli

Introduzione

Così, dopo la morte, mi darai ancora
qualche altro misterioso tempo
diverso da quello terreno
per realizzare in me, pienamente,
il nome nuovo che da sempre mi hai dato,
la condizione di figlio
che sola mi permetterà
di chiamarti guardandoti negli occhi
«Padre»[1].

Il presente dossier trae origine da alcune affermazioni contenute nella Bolla *Spes non confundit* (= *Snc*), con la quale papa Francesco ha indetto il Giubileo ordinario del 2025. La certezza che «con Gesù al di là di questa soglia c'è la vita eterna» e che essa «consiste nella comunione piena con Dio, nella contemplazione e partecipazione del suo amore infinito» (*Snc*, n. 21) è accompagnata nel testo dalla distinzione, presente in molti documenti magisteriali, tra "giudizio di Dio" al termine della nostra esistenza e "giudizio di Dio" alla fine dei tempi, distinzione che ha generato un intenso dibattito teologico ancora aperto. Il documento, inoltre, ribadisce la realtà del purgatorio laddove sottolinea che il male compiuto non può rimanere nascosto, ma «ha bisogno di venire *purificato*, per consentirci il passaggio definitivo nell'amore di Dio».

[1] C.M. Martini, *Credo la vita eterna*, San Paolo, Cinisello Balsamo (MI) 2012, 155.

Riconoscendo con il papa la «necessità di pregare per quanti hanno concluso il cammino terreno» (*Snc*, n. 22), non si può aggirare l'interrogativo a riguardo della loro condizione e dell'effettiva incidenza sul destino ultimo di ciascun individuo dell'intercessione da parte dei vivi.

La rinuncia immediata all'onere di una rivisitazione dell'intero trattato di escatologia non ha impedito di intravedere l'opportunità di percorrere alcuni sentieri tracciati dai temi nevralgici evocati dalle parole del defunto pontefice, nella consapevolezza della loro perenne attualità e della loro rilevanza soprattutto per chi professa la fede cristiana.

L'eucologia, custode della *lex credendi*, si è delineata quale ambito preliminare di ricerca. La partecipazione a una messa esequiale o di suffragio consente, infatti, a chiunque di entrare in relazione con la visione della Chiesa sulla morte, mediata dal linguaggio rituale.

La preghiera per i defunti manifesta la propria aspirazione a influire, in qualche modo, sul loro destino finale. Pensando al perdono invocato continuamente per coloro che hanno terminato l'esistenza terrena, è lecito però domandarsi come si compone l'ingresso nella definitività del *post mortem* con la possibilità di un completamento del cammino di purificazione che avvenga dopo la conclusione della vita terrena.

Le anafore, a cominciare dal Canone romano, mentre invocano la luce e la pace per coloro che «riposano in Cristo», attestano la certezza che la relazione intima con il Signore da parte dei defunti persiste durante il «sonno della pace». Che cosa questa immagine sottintenda non si rivela, tuttavia, facilmente intuibile. L'attesa della *parousía* che avverrà alla consumazione della storia non può essere configurata infatti come un'inerzia, una stasi indefinibile, se si vuole dare significato e valore alla reciproca solidarietà di vivi e defunti.

Nei testi eucologici in genere e in quelli anaforici in specie non appare univocamente espressa la dottrina della separazione dell'anima dal corpo al momento della morte e del loro ricongiungimento quando avverrà la risurrezione finale. Implorando per il defunto la piena condivisione della condizione di risorto propria del Signore

Gesù e affidandolo alla bontà del Padre, la *lex orandi* si rivela molto essenziale: guarda direttamente alla meta definitiva e tralascia di soffermarsi sugli eventuali passaggi "intermedi". L'esistenza di un giudizio subito dopo la morte, precedente e distinto da quello finale, non appare sempre posta in risalto. Per di più, la consapevolezza che, mediante la celebrazione eucaristica, si possa offrire un aiuto a quanti, «morti nella grazia e nell'amicizia di Dio, ma […] imperfettamente purificati, sebbene certi della loro salvezza eterna», hanno ancora bisogno della «santità necessaria per entrare nella gioia del cielo» (*Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1028) nel linguaggio liturgico esula da qualsiasi descrizione del purgatorio.

Alla riflessione teologica rimane dunque il compito di chiarire come si dia dopo la morte un processo di conversione/purificazione che conduca alla gloria. In tal senso, le tensioni messe in luce dal contributo di N. Valli, diventano il punto di partenza per le ricerche successive, inaugurate dalla recensione e dallo studio dei più rilevanti pronunciamenti magisteriali da parte di P. Caspani, il quale dopo una sintetica panoramica sul momento patristico e medievale e la presentazione della posizione di Lutero rispetto ai suffragi, si dedica alle affermazioni tridentine sul tema e procede fino ad approdare a quelle del Vaticano II nella *Lumen Gentium* e della Congregazione per la Dottrina della Fede nella lettera *Recentiores Episcoporum Synodi* (1979) su alcune questioni concernenti l'escatologia. Se è vero che quest'ultima conferma la legittimità dell'uso del termine "anima", ritenuto «strumento verbale… assolutamente indispensabile» per esprimere la sussistenza personale, tra il momento della morte individuale e la risurrezione finale, dell'"io umano", pur privo del complemento del suo corpo», il saggio evidenzia la persistenza di nodi non ancora sciolti e prospettive dottrinali non compiutamente chiarite, tra le quali, appunto, quelle del rapporto anima/corpo dopo la morte e dello "stato intermedio".

Il richiamo conclusivo dell'autore alla riformulazione della dottrina del purgatorio proposta dall'enciclica *Spe salvi* (2007) non è un punto di arresto, bensì un invito a proseguire la ricerca; se la purificazione va intesa come l'incontro con lo sguardo di Cristo, il

quale scioglie il peccato «mediante una trasformazione certamente dolorosa, … dolore beato» che consente di essere totalmente di Dio, rimane infatti lo spazio per indagare il senso della «"durata" di questo bruciare che trasforma» e che non si può «calcolare con le misure cronometriche di questo mondo» (*Spe salvi*, n. 47).

Prima di procedere in questa direzione è sembrato, però, utile affidare ad A. Fumagalli il compito di articolare quanto emerge già con lucidità nei primi paragrafi della *Spe salvi*, laddove Benedetto XVI precisa che l'annuncio evangelico «ci dà già ora qualcosa della realtà attesa … attira dentro il presente il futuro, così che quest'ultimo non è più il puro "non-ancora". Il fatto che questo futuro esista cambia il presente; il presente viene toccato dalla realtà futura, e così le cose future si riversano in quelle presenti e le presenti in quelle future» (*Spe salvi*, n. 7).

Il teologo moralista, riprendendo il pensiero di M. Blondel, sottolinea come le scelte che l'uomo compie con le sue azioni, per quanto poco efficaci appaiono, lo sono tuttavia abbastanza per decidere la questione (*affaire*) del destino eterno della sua vita. La storia dell'opzione fondamentale determinata dalla sequenza delle azioni morali dell'uomo nella sua vita terrena giunge al suo definitivo compimento con la morte, l'ultimo atto configurante l'opzione fondamentale, pro o contro Dio, in senso non più modificabile. A quella contro Dio consegue il giudizio di condanna, che conduce all'inferno. Poiché con la morte l'opzione fondamentale diviene definitiva, il giudizio, particolare o universale, immediato o dilazionato, a parere dell'autore risulta immutabile.

La rilettura dei "novissimi" proposta da Fumagalli muove dal presupposto che l'uomo morendo non trapassa in un luogo e in un tempo eterni, quanto piuttosto si dispone eternamente nei confronti di Dio. All'opzione fondamentale per Dio corrisponde il giudizio di salvezza, che spalanca le porte del paradiso per il tramite del purgatorio. Questa condizione di purificazione concerne quanti nella loro storia di vita hanno compiuto l'opzione fondamentale per Dio, ma al momento della morte recano ancora tracce di male dovute a peccati veniali e a disposizioni viziose non compiutamente rimedia-

te. Si tratta di un ulteriore e ultimo effetto dell'agire giustificante e santificante di Dio, ovvero della grazia dello Spirito Santo, che porta a compimento ciò che il cristiano non ha pienamente compiuto; è la dinamica ultima di perdono del Dio-amore, che purifica l'uomo da ogni traccia di disamore attirandolo nel suo definitivo abbraccio con tutti coloro che già sono in Lui.

L'ipotesi di ricerca teologico-biblica avanzata da F. Manzi ha il merito di dare spessore a quel che accade allo spirito e al corpo del defunto dopo la morte, anzitutto escludendo – con la Congregazione per la Dottrina della Fede e la Commissione Teologica Internazionale – l'idea che la risurrezione avvenga istantaneamente per il singolo nell'«ora della sua morte», ma accantonando altresì una collocazione della risurrezione di tutti gli esseri umani nello stesso momento della venuta gloriosa di Cristo.

Attingendo ai testi biblici e alla riflessione dogmatica e mariologica, l'autore mostra come, in virtù dell'attività vivificante dello Spirito Santo sullo spirito del defunto, il cosiddetto "stato intermedio" sia tutt'altro che un'ibernazione della sua libertà, un letargo della sua coscienza, una completa privazione della capacità di intendere e di volere, tanto meno la perdita di ogni sensibilità. La morte si può invece concepire come un *transitus* dello spirito umano, il passaggio «da questo mondo al Padre» (Gv 13,1) che non conosce la pietrificante inerzia del nulla. In analogia con quanto è accaduto con la risurrezione di Cristo che, risuscitato dallo Spirito di Dio, è divenuto «corpo spirituale» e «spirito datore di vita», anche lo spirito del defunto (il suo "io", la sua "anima"), dopo aver abbandonato il cadavere al disfacimento, viene conformato a Cristo risorto dallo stesso Spirito Santo. Da corpo semplicemente «animale», cioè mosso da un'anima, la persona del defunto diviene corpo «spirituale», cioè mosso da uno spirito filiale, frutto dell'attività purificatrice e santificante – terrena e ultraterrena – dello Spirito Santo, e può così essere perfezionata. La sua relazione con il Risorto è ormai sottratta a ogni diaframma di mediazione. Alla luce di Cristo, giudice e criterio del giudizio, è in grado di vedere la luce (cf Sal 36,10). Investita dallo splendore dell'«*agápē* di Cristo» (2Cor 5,14), viene abilitata a corrispondere li-

beramente al suo giudizio, che allora prende avvio, aprendo il varco all'esperienza del purgatorio come luogo di purificazione necessaria. Manzi, per descriverne l'attuazione, recupera la categoria balthasariana di "super-tempo", la cui durata è diversamente modulata sulla singolarità irripetibile di ogni defunto: un lasso "sovratemporale" orientato esclusivamente a condurre a fioritura l'iniziazione che lo Spirito Santo ha inaugurato e alimentato nel tempo della storia, così che la fisionomia profonda del defunto giunga alla sua definitiva conformità con il Cristo medesimo.

La concezione di anime senza corpi, che, in un cielo senza terra e in una vita senza tempo, a un certo punto, si troverebbero istantaneamente rivestite di un corpo etereo, non corrisponde, proprio per la sua sostanziale esclusione di processualità, tipica di ogni vita terrena e ultraterrena, né alla testimonianza neotestamentaria, né ai dogmi del purgatorio e dell'Assunta, né alle connesse visioni – o apparizioni – di Maria e degli altri santi.

Alla venuta gloriosa di Cristo, in tutti gli esseri umani avverrà una trasformazione radicale (cf 1Cor 15,51-52), «ciascuno nel suo ordine» e grado di *agápē* (15,23). Per completare gioiosamente la *communio* dei martiri e degli altri santi già risuscitati, prima accederanno alla risurrezione i morti che non l'hanno ancora fatto (1Ts 4,16). Poi, quelli che saranno ancora in vita, verranno «rapiti insieme con loro nelle nubi, per andare incontro al Signore in alto» (4,17). Così l'intero corpo ecclesiale di Cristo finirà di rinascere alla comunione perpetua con Dio. A quel punto, il «corpo corruttibile» di tutti gli esseri umani della storia «si sarà vestito d'incorruttibilità» e «d'immortalità». Perciò, «si compirà la parola della Scrittura: "La morte è stata inghiottita nella vittoria"» (1Cor 15,54).

Anche M. Mortola, alla luce delle tesi di Elizabeth Johnson pubblicate in *Friends of God and Prophets* e di Ioannis Zizioulas in *Remembering the Future,* osserva che per la sensibilità moderna è difficile comprendere il destino eterno semplicemente come "perpetuo riposo in Dio" o "visione beatifica". Per rendere ancora significativa la buona notizia della vita eterna, appare promettente recuperare la dottrina tradizionale della *communio sanctorum*. Tale affermazione

del Credo apostolico, purificata dalla tendenza a proporre i santi canonizzati come semplici «intermediari di alcune grazie particolari», invita a concepire la vita eterna come una conoscenza amorosa che porta a scoprire gli altri come fratelli e sorelle accomunati dallo stesso destino a cui è chiamato l'intero creato.

Il riferimento alla comunione dei santi evita anche una visione eccessivamente pacificata del Regno di Dio, in cui tutte le ferite, gli odi e le divisioni di una storia drammatica e sanguinosa si dissolverebbero nell'oblio. Affermare che Dio entra in una comunione particolare con le vittime e gli emarginati di ogni tempo non è solo una pia illusione da offrire agli sconfitti della storia, ma significa offrire un chiaro criterio per pensare «alla venuta del Signore nostro Gesù con tutti i suoi santi» (1Ts 3,13): si tratta, infatti, di riconoscere che coloro che, consapevolmente o meno, hanno assunto i tratti di Gesù Cristo (cf Mt 25,31-46) diventano parte di quella «moltitudine di testimoni» (Eb 12,1), la cui memoria è capace di infondere energie per il cammino dei *viatores* e la cui storia giudica perennemente i mali di ogni epoca.

Secondo E. Johnson, la certezza che i santi (intesi nell'accezione biblica del termine) vivi e morti formano, per opera dello Spirito Santo, un'unica comunione di «amici di Dio e profeti» (Sap 7,2), pur in fasi diverse del loro percorso, richiede di interpretare le loro relazioni in termini di reciprocità piuttosto che di gerarchia: da un lato, i defunti traggono beneficio dall'essere ricordati da chi è in vita; dall'altro, chi è in vita può beneficiare della cura e della solidarietà sia di chi è già nella gloria, sia di chi, nel purgatorio, è chiamato a rimediare agli errori commessi in vita.

Anche il secondo autore preso in esame, Ioannis Zizioulas, riconosce che la speranza cristiana ha una forte connotazione sociale. Mentre altri autori ortodossi parlano della divinizzazione secondo una prospettiva individuale, il teologo greco afferma più volte che il destino dell'uomo si compie nella sua perfetta "ecclesializzazione" nell'unico corpo di Cristo. Questo processo graduale di divinizzazione, che può compiersi solo dopo la morte dell'individuo, inizia già in questa vita, soprattutto grazie alla celebrazione eucaristica

che progressivamente incorpora la persona nel corpo di Cristo che "deve venire".

Nelle sue conclusioni, Mortola evidenzia come il concetto di "memoria" esprima efficacemente la relazione vitale tra vivi e morti. A differenza di una concezione meramente psicologica della memoria, per cui ricordare significa semplicemente riportare alla mente qualcosa che non c'è più, la fede fa dire che la memoria è quella facoltà che crea una relazione, resa possibile dallo Spirito Santo (cf Gv 14,26), con colui che ha sconfitto la morte e con coloro che egli ha voluto associare a sé. Fare memoria (anamnesi) è dunque un'azione redentiva per chi la compie e per coloro che sono oggetto della memoria; al contrario, l'oblio, secondo gli autori presi in esame, esprime bene la condizione infernale.

Il *dossier* a questo punto, grazie al contributo di G. Chemini, propone una rilettura sintetica dell'opera di Giovanni Moioli dal titolo *L'Escatologico cristiano*, evidenziandone gli aspetti più salienti e originali, tra i quali spiccano la singolarità di Gesù, l'impostazione cristocentrica e la predestinazione *di* e *in* Cristo, alla quale si associa, pur non sullo stesso piano, la visione della perdizione, conseguenza della libertà umana che può giungere a rifiutare la relazione con lo stesso Cristo risorto. Il saggio, rilevata la prospettiva marcatamente antropologica del discorso e riconosciute nella sintonia con il pensiero soprattutto rahneriano le ragioni che plausibilmente l'hanno determinata, cerca di integrare la dimensione cosmologica, invitando a pensare a un compimento del *tutto*: uomo, storia e mondo insieme. In Moioli, infatti, l'uomo, in virtù della sua vocazione divina che si compirà in Cristo nella *parousía*, appare in qualche modo "di fronte" alla natura, in una posizione indubitabilmente privilegiata e, quindi, separata dal resto del cosmo. Se, tuttavia, *questa* creazione non è una realtà definitiva, quanto piuttosto "di passaggio", incamminata verso una *nuova* creazione, denotano il loro limite sia il modello cosmologico, secondo cui la terra e l'umanità non godono di alcuna centralità, essendo elementi variabili prodotti di un'evoluzione più o meno casuale, sia il modello antropocentrico, che vede nell'uomo ciò in cui e verso cui trova il suo senso tutta la creazione. In verità,

ogni elemento del nostro mondo si comprende e trova il suo senso solo intrecciandosi agli altri. Chemini suggerisce allora di riprendere con Käsemann la considerazione dell'apocalittica come madre della teologia, recuperando l'unità di fondo tra escatologia cosmica e individuale e fondandola a partire dalla domanda originaria circa la *parousía*.

Diversi sono i teologi del secolo scorso che hanno espresso una sorta di disagio nei confronti del linguaggio apocalittico, sottolineando l'azione demitizzatrice che il cristianesimo avrebbe apportato nei confronti dei repertori mitologici custoditi tanto dall'antico Israele quanto dai popoli con i quali la Chiesa si è trovata a contatto nei primi secoli della sua missione evangelizzatrice.

Questo atteggiamento, a ben vedere, non ha fatto altro che riproporre le intuizioni che furono già di Feuerbach, il quale, oltre a cercare di rinnovare la filosofia del suo tempo con temi e motivi propri della rappresentazione religiosa, ha inteso concentrare le sue forze speculative soprattutto nel demistificare, come azione proiettiva, ogni tentativo indebito di superamento del limite invalicabile della mortalità. A far da contraltare alla proposta del filosofo bavarese è emersa, però, un'altra prospettiva, frutto di un'intensa opera di comparazione religionistica e in linea con l'eredità post-kantiana: quella di Rudolf Otto, il quale, piuttosto, ha voluto descrivere l'esperienza religiosa come essenzialmente riflessiva. P.L. Maggioni nell'ultimo contributo del *dossier*, prendendo posizione tra queste due linee di pensiero senza rigettare gli apporti di entrambe, intende additare le religioni e, in particolare, le loro visioni escatologiche, come dimensioni, allo stesso tempo, riflessive e proiettive, ma con questo preciso ordine. Se del futuro non si può parlare, esso attrae, tuttavia, l'attenzione della possibilità stessa del comunicare, come un "oggetto dinamico" che spinge a parlare di sé in apparente assenza di "oggetti immediati" con cui poter essere descritto. Il tentativo dell'autore è, dunque, quello di fare emergere la plausibilità della questione escatologica dall'interno del funzionamento comunicativo stesso, in consonanza con alcuni ritrovati della semiotica e della filosofia del linguaggio.

Di conseguenza, egli opta per una rivalutazione del discorso mitologico – che l'indubitabile movimento di demitizzazione proprio del cristianesimo non cancella, ma semplicemente compensa – di fatto disegnando le rappresentazioni della fine come una sorta di "teleologia metastorica", del tutto avulsa da intenti cronachistici e con la quale la teologia deve finalmente saper fare pace (non diversamente da quanto già avvenuto nei confronti dei racconti delle origini). Contestualmente, Maggioni propone di riapprezzare l'immaginario apocalittico sulla base di una più ampia riconsiderazione del problema dell'iconismo e della precipua visione iconologica cristiana. Tuttavia, siccome la fine non è ancora avvenuta, eppure spinge con insistenza alla sua rappresentazione come referente ineludibile, e visto che essa riguarda tutti, allora la teologia cristiana, pur radicandosi nella "cosmovisione" che le è propria, deve saper aprirsi alle rappresentazioni "finali" altrui come parte del suo stesso procedere: anzitutto, riconoscendo l'esistenza di alcune importanti omologie nei vari repertori escatologici, anche senza contatti tra popoli storicamente documentabili, per poi disporsi, eventualmente, al riconoscimento, non meno significativo, dell'esistenza di varianti specifiche.

Tra tutte le immagini con cui le religioni si sono trovate a raffigurare la fine, pur essendo caratterizzate da concezioni cosmocronologiche decisamente distinte, Maggioni decide di dedicare speciale attenzione all'elemento del fuoco. Proprio sulla base della sua diffusione universale, è oltremodo significativo che esso sia divenuto, in molti contesti religiosi anche lontani tra loro nello spazio e nel tempo, la metafora-principe con cui descrivere non solo l'evento della fine, e i suoi effetti sugli esseri umani e la realtà tutta, ma addirittura il divino stesso; perché, per dirla con la Lettera agli Ebrei, non solo «Dio parlò molte volte e in molti modi» (Eb 1,1), ma egli «è un fuoco divorante» (Eb 12,29).

Il *dossier* qui finisce, evidentemente senza la pretesa di aver risolto definitivamente tutte le questioni e le tensioni delineate all'inizio della ricerca. L'auspicio è che il lettore possa scoprire sentieri promettenti per giungere a scioglierle almeno un poco, avvertendo chiaramente la sensatezza di credere a una "storia" possibile al di là

della morte. Lo sguardo proiettato oltre quella soglia deve accettare di non poter mai esaurire l'innato desiderio di conoscere. Lasciando risuonare ancora una volta la parola del cardinale C.M. Martini «nella luce della risurrezione di Gesù possiamo – però – intuire qualcosa di ciò che sarà la risurrezione della carne. In essa l'essere con Cristo si estenderà ad abbracciare la pienezza della persona e la globalità dell'esperienza umana anche nella sua dimensione corporea, così come la risurrezione del Crocifisso nella carne ha portato nella vita eterna la carne del nostro tempo mortale, fatta propria dal Figlio di Dio»[2].

[2] C.M. Martini, *Credo la vita eterna*, 137-138.

Norberto Valli

«Ammettili alla luce del tuo volto»

La preghiera della Chiesa per i defunti

I. Premessa

La Chiesa prega continuamente per i defunti, in modo particolare nella celebrazione dell'eucaristia. Il presente contributo, considerando anzitutto i principali contenuti delle implorazioni rivolte al Signore per coloro che hanno concluso l'esistenza terrena secondo le forme fissate nei Messali[1] e nei Rituali[2], romani e ambrosiani, muove

[1] Cf *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum. Editio typica tertia*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 2008 [= *MR 2008*]: *Messale Romano Riformato a norma dei Decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II promulgato da papa Paolo VI e riveduto da papa Giovanni Paolo II*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2020 [= *MRI 2020*]; *Missale ambrosianum iuxta ritum sanctae Ecclesiae Mediolanensis ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Ioannis Colombo sanctae Romanae Ecclesiae Presbyteri Cardinalis Archiepiscopi Mediolanensis promulgatum*, Centro Ambrosiano, Milano 1981 [= *MAL 1981*]; *Messale Ambrosiano secondo il rito della Santa Chiesa di Milano riformato a norma dei decreti del Concilio Vaticano II promulgato dall'Arcivescovo Card. Giovanni Colombo e riveduto da Sua Eccellenza Mons. Mario Enrico Delpini Arcivescovo di Milano e Capo Rito*, ITL, Milano 2024 [= *MAI 2024*].

[2] Conferenza Episcopale Italiana, *Rito delle esequie*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2011 [= *REr*]; *Rito delle esequie secondo la Liturgia della Santa Chiesa di Milano promulgato dal Signor Cardinale Giovanni Colombo Arcivescovo di Milano* [II ristampa aggiornata], Centro Ambrosiano di Documentazione e Studi religiosi, Milano 2002 [= *AmRE*]. Il notevole incremento dei testi nella citata edizione italiana del rito dell'esequie romano rispetto all'*editio typica* dell'*Ordo exsequiarum* (1969) e la non avvenuta pubblicazione dell'edizione latina del *Rito delle esequie* ambrosiano rendono pressoché impraticabile per i Rituali il confronto tra latino e italiano.

dal presupposto che esse[3], secondo l'antico adagio riassunto nella formula *lex orandi lex credendi*[4], non solo siano espressione della fede nella vita eterna, ma trasmettano anche la visione cristiana di ciò che è riservato a ciascuna persona dopo la morte. Una pur sintetica rassegna consentirà di mostrare però come l'eucologia non sia in grado di sciogliere i numerosi interrogativi suscitati da quelle realtà che la dottrina classica definisce "novissimi". Alla riflessione teologica spetta il compito di suggerire possibili risposte alle questioni ancora aperte, accogliendo e sviluppando le indicazioni offerte dai pronunciamenti magisteriali.

È parso utile individuare le prospettive che emergono dai testi liturgici, iniziando il percorso dalle Preghiere anaforiche, in particolare dalle formule specifiche di intercessione per i morti[5], e proseguendo con le orazioni previste nei riti esequiali, per far cogliere immediatamente la complessità dei temi posti all'attenzione di ogni credente: la partecipazione dei defunti alla risurrezione di Cristo, la separazione di corpo e anima e/o l'unità della persona, il rapporto tra

[3] Pur nella consapevolezza che il testo di riferimento per i Messali e i Rituali è quello dell'*editio typica*, sarà riservata in questo studio prevalente attenzione alla versione in italiano, normalmente udita dai fedeli e, dunque, veicolo più immediato di trasmissione delle verità professate dalla fede della Chiesa. Non mancherà un puntuale confronto con il latino, laddove sia utile per far emergere differenze di accento determinate dalla traduzione o altre questioni rilevanti dal punto di vista dottrinale.

[4] Si tratta della semplificazione della proposizione «*legem credendi lex statuat supplicandi*» contenuta nei Capitoli pseudo-celestini, o *Indiculus*, scritti tra il 435 e il 442 e attribuiti a Prospero di Aquitania (per un approfondimento cf P. De Clerck, «*Lex orandi, lex credendi*, la forza teologica della liturgia», in Idem, *Liturgia viva*, Edizioni Qiqajon - Comunità di Bose, Magnano 2008, 127-144).

[5] Per un'analisi delle forme più arcaiche di queste intercessioni e per il loro carattere di «sacrificio offerto a Dio» cf G. Boselli, «La preghiera per i morti nella tradizione anaforica antica», in E. Sapori (ed.), *La morte e i suoi riti. Per una celebrazione cristiana delle esequie. Atti della XXXIV Settimana di Studio dell'Associazione Professori di Liturgia. Assisi 27 agosto - 1 settembre 2006* (Bibliotheca Ephemerides Liturgicae Subsidia 143), CLV - Edizioni liturgiche, Roma 2007, 133-153.

giudizio dopo la morte e giudizio finale, il valore della celebrazione eucaristica in ordine alla remissione dei peccati. Il percorso proporrà, infine, a modo di conclusione, una breve raccolta delle immagini con le quali la liturgia descrive la vita eterna.

II. Le preghiere anaforiche del Messale postconciliare

Considerando, anzitutto, il cosiddetto *Memento defunctorum*[6] incluso nel Canone, emergono immediatamente alcuni aspetti meritevoli di attenzione:

Memento etiam, Domine, famulorum famularumque tuarum, qui nos praecesserunt cum signo fidei et dormiunt in somno pacis N. et N.	Ricordati, Signore, dei tuoi fedeli [N. e N.], che ci hanno preceduto con il segno della fede e dormono il sonno della pace.
Ipsis, Domine, et omnibus in Christo quiescentibus, locum refrigerii, lucis ac pacis, ut indulgeas deprecamur[7].	Dona loro, o Signore, e a tutti quelli che riposano in Cristo, la beatitudine, la luce e la pace[8].

La Chiesa nella Preghiera eucaristica prima rivolge la sua supplica al Padre per coloro che hanno concluso la vita terrena recando con

[6] Non ancora presente nel *Gelasianum Vetus*, si apprende dall'*Ordo romanus XV*, della seconda metà del sec. VIII, che a Roma, quando fu introdotto, non si recitava mai nelle messe domenicali. Probabilmente la copia del Gregoriano inviata alla corte carolingia da papa Adriano non conteneva il *Memento*. Il Concilio di Chalon-sur-Saône nell'813 al can. 39 prescrisse che in tutte le messe, a suo luogo, si pregasse il Signore per le anime dei defunti. Il Veronense e il Gelasiano attestano la presenza di una formula commemorativa dei defunti nell'*Hanc igitur*. Il *Memento* deve essersi attestato nella posizione attuale intorno al IX sec., verosimilmente come formula ancora propria della messa per i defunti (cf M. Righetti, *La Messa. Commento storico-liturgico alla luce del Concilio Vaticano II* [Manuale di storia liturgica 3], Àncora, Milano 1998 [ediz. anast.], 414).

[7] *MR 2008*, 577.

[8] *MRI 2020*, 421.

sé il *signum fidei*; intercede, dunque, anzitutto a favore di battezzati defunti. Già Basilio di Cesarea in *Contro Eunomio* 3, 5 dichiara infatti che il battesimo è «sigillo (*sphragís*) della fede»[9]. Per comprendere il senso dell'espressione "sonno della pace", occorre ricordare che la formula più frequentemente incisa sulle iscrizioni sepolcrali paleocristiane è appunto "*in pace*". Specialmente in congiunzione con "*depositus*", la locuzione non significa semplicemente "nella tranquillità, nell'assenza di tribolazioni". «… Pace è una comunità, la Communio Sanctorum, la Chiesa. "Vixit in pace" vuol dire: egli ha vissuto nell'unione della fede e dei sacramenti della Chiesa. "Obiit in pace" dice lo stesso: egli è morto nell'unione della Chiesa»[10]. Il sonno della morte, metafora, ben radicata nella Scrittura[11], non interrompe il rapporto dei battezzati con la Chiesa[12].

Per i fedeli nominati e per tutti coloro che riposano in Cristo (*omnibus in Christo quiescentibus*) nella liturgia eucaristica si chiede al Padre un «luogo di refrigerio, di luce e di pace». Analizzando con attenzione in un suo noto contributo lo sviluppo del termine *refrigerium* e del verbo corrispondente nel latino cristiano, C. Mohrmann ha mostrato come

> les mots perdent leur sens concret qui suggérait le refraîchissement, soit par l'eau, soit par l'ombre, pur adopter une signification plus large de "soulagement", "repos" qui peut se spécialiser de manières diverses… A côté de ces sens assez vagues et flottants, *refrigerare* et *refrigerium* ont

[9] Basilio di Cesarea, *Contro Eunomio*, ed. D. Ciarlo (Collana di testi patristici 192), Città Nuova, Roma 2007, 315.

[10] L. Hertling, *Communio. Chiesa e papato nell'antichità cristiana*, Città Nuova, Roma 1988, 9.

[11] Lo dimostrano, per esempio, Dt 31,16 («Il Signore disse a Mosè: "Ecco, tu stai per addormentarti con i tuoi padri"»), Sal 13,4 («Guarda, rispondimi, Signore, mio Dio, conserva la luce ai miei occhi perché non mi sorprenda il sonno della morte»), Gv 11,11 («Lazzaro, il nostro amico, si è addormentato, ma io vado a svegliarlo»).

[12] Cf E. Mazza, *Le odierne preghiere eucaristiche. Nuova edizione*, EDB, Bologna 2014[3], 75.