

## «PERCHÉ DIO SIA TUTTO IN TUTTI» (1Cor 15,28). LINEAMENTI DI ESCATOLOGIA LITURGICA

GIOVANNI ZACCARIA

PATH 18 (2019) 495-523

«Ogni volta infatti che mangiate questo pane e bevete al calice, voi annunciate la morte del Signore, finché egli venga» (1Cor 11,26). Con determinante chiarezza Paolo mostra ai cristiani di Corinto la dimensione escatologica di ogni celebrazione liturgica: la ripresentazione del mistero pasquale, nucleo essenziale della liturgia, porta con sé un ingresso nella dimensione escatologica dell'uomo. Non potrebbe essere diversamente dato che «la parusia non è altro che il definitivo rivelarsi e compiersi del mistero pasquale».<sup>1</sup>

Il presente contributo vuol essere un tentativo di individuare alcune linee di approfondimento relative all'escatologia a partire dall'osservazione del celebrare cristiano; in linea con l'antico adagio *ut legem credendi lex statuat supplicandi*, cercheremo di mostrare come la liturgia può aprire interessanti orizzonti alla dimensione escatologica dell'esistenza cristiana, pur senza alcuna pretesa di esaustività.

Il percorso si snoderà a partire da alcune dimensioni antropologiche radicali in relazione all'eternità e alla seconda venuta di Cristo: dapprima prenderemo in considerazione il senso cristiano del tempo, per poi scendere ad alcune precisazioni particolari riguardanti l'anno liturgico; toccheremo poi sommariamente il rapporto tra spazio ed eterno, per poi passare ad alcune considerazioni relative alla dimensione comunitaria della salvezza e

<sup>1</sup> J. RATZINGER, *Escatologia: morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 2005<sup>4</sup>, 214.

quindi dell'éschaton. Procedendo per ambiti sempre più specifici, quasi a disegnare un percorso a spirale, ci occuperemo poi della relazione tra liturgia e giudizio, per approdare a una sezione più analitica del nostro studio, prendendo in considerazione vari testi eucologici che ci aiuteranno a comprendere alcuni elementi di teologia liturgica dell'éschaton.

Data la vastità del campo di indagine i diversi aspetti verranno toccati necessariamente solo per linee generali, ma aprendo il campo a possibili ulteriori approfondimenti.

### 1. Il senso cristiano del tempo<sup>2</sup>

La tensione tra tempo ed eternità, tra finito e infinito definisce in modo essenziale la relazione tra Dio e l'uomo. L'uomo immerso nel tempo riceve la chiamata da Dio a trascendere tale dimensione di finitezza per raggiungere la pienezza della vita nell'eterno presente di Dio, nella comunione con lui. Eppure la dimensione storica dell'uomo è essenziale alla relazione con Dio; Dio infatti si rivela all'uomo nella storia e attraverso la storia. È l'irruzione di Dio nel tempo attraverso la rivelazione e l'antica alleanza prima, e l'incarnazione e la nuova ed eterna alleanza poi. Il legame tra rivelazione e tempo svela una meta, una direzione: la storia dell'umanità, e quindi quella di ogni uomo, è orientata, ha un inizio e un fine. Non una fine, ma un fine: «Perché Dio sia tutto in tutti» (1Cor 15,28).

<sup>2</sup> Il tema è chiaramente vastissimo ed esula ampiamente dai limiti del presente contributo il cercare di renderne conto in maniera esaustiva. Per quanto riguarda una panoramica generale sulla relazione tra tempo e liturgia si tengano presenti Y. FRANQUET, *Temps liturgique, temps biblique, temps eschatologique: mystère de redemption du temps. Essay de théologie biblique*, in A. PISTOIA - C. ANDRONIKOF - A.M. TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie. Conférences Saint-Serge, XXXI<sup>e</sup> Semaine d'études liturgiques, Paris, 26-29 juin 1984*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1985, 88-99; PH. ROUILLARD, *Temps liturgique et temps des hommes*, in «Notitia» 24 (1988) 245-252; A. OSSIAU, *La liturgie comme manifestation du temps de Dieu dans le temps des hommes*, in P. DE CLERCK - É. PALAZZO (edd.), *Rituels. Mélanges liturgiques P.-M. Gy, Cerf, Paris 1990*, 327-337; G. BONACCORSO, *Nuovi modelli interpretativi del tempo: provocazioni alla riforma liturgica*, in «Rivista Liturgica» 77 (1990) 359-386; R. CECOLIN, *Le nuove concezioni del tempo e la Bibbia*, in «Rivista Liturgica» 77 (1990) 387-413; A.M. TRIACCA, *Tempo e liturgia*, in D. SARTORE - A.M. TRIACCA - C. CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 1987-2001; A. PISTOIA, *Storia della salvezza*, in SARTORE - TRIACCA - CIBIEN (edd.), *Liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001, 1972-1986; M. AUGÉ, *L'anno liturgico: è Cristo stesso presente nella sua Chiesa*, LEV, Città del Vaticano 2009, in particolare le pp. 21-42.

Tutto questo è rivelato da Cristo: dire escatologia significa dire storia della salvezza, che si compie nel tempo, tempo nel quale Gesù Cristo è l'avvenimento di salvezza per eccellenza (*kairos*); in quanto «pienezza del tempo» (Gal 4,4) egli dà un senso di completamento alla dimensione della creazione, dello spazio e del tempo.<sup>3</sup>

È proprio questo senso di totalità, di pienezza che caratterizza l'escatologia: essa non è la descrizione di uno stato che verrà raggiunto un giorno più o meno lontano, in una prospettiva essenzialmente lineare; quasi una meta distante, non importa se individuale o cosmica, perché sempre rimandata al di là.<sup>4</sup> Essa comincia già qui e ora, perché il mistero pasquale di Cristo ha definitivamente cambiato la storia e il nostro inserimento in Cristo ha iniziato in noi lo stato escatologico: ciò che siamo divenuti grazie all'inserimento in Cristo, dipende da «ciò che saremo» e che «non è ancora stato rivelato» (1Gv 3,2).<sup>5</sup>

«Diversamente dall'escatologia giudaica, che era ed è esclusivamente orientata verso il futuro, quella cristiano-paolina sostiene sorprendentemente il paradosso che l'éshaton è già cominciato»,<sup>6</sup> come si può evincere da Gal 4,4 che di fatto ci parla di un éshaton nella storia, paradosso tipicamente paolino, come pure da 1Cor 10,11 che esprime a chiare lettere un'escatologia già realizzata, riferita alla situazione post-pasquale dei cristiani.<sup>7</sup> Infatti è chiaro che la risurrezione di Cristo ha inaugurato gli ultimi tempi e dunque l'éshaton riguarda il cristiano e il suo rapporto personale con Cristo.

Ora, se questo è vero, si capisce perfettamente come la liturgia sia il luogo escatologico per eccellenza, escatologia in atto, poiché essa è rappresentazione del mistero pasquale di Cristo, cioè non solo dell'inaugurazione degli ultimi tempi, ma anche sua consumazione; per dirla con Ratzinger:

<sup>3</sup> Cf. A.M. TRIACCA, *Vers une théologie liturgique de l'éschatologie. Pour une lecture des éléments du langage liturgique d'un point de vue éschatologique*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 297.

<sup>4</sup> Cf. B. BOBRINSKOY, *Liturgie et éschatologie*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 35 e TRIACCA, *Eschatologie et liturgie*, in *ibid.*, 302.

<sup>5</sup> Cf. C. ANDRONIKOF, *Le temps de la liturgie*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 18.

<sup>6</sup> R. PENNA, *L'escatologia secondo san Paolo. Alcuni dati fondamentali*, in P. AZZARO - E. MANICARDI - B. ESTRADA-BARBIER (edd.), *Ciò che il fedele spera. L'escatologia cristiana a partire dal pensiero di Joseph Ratzinger-Benedetto XVI. Atti del Convegno «L'escatologia analisi e prospettive»*, Roma, 24-26 novembre 2016, LEV, Città del Vaticano 2017, 197-198.

<sup>7</sup> Cf. *Ibid.*, 201-202 e 204.

«La Parusia costituisce l'acme, la pienezza della liturgia; la liturgia però è la Parusia, è l'evento parusiale in mezzo a noi».<sup>8</sup>

Poiché nella liturgia celebrata qui e ora noi prendiamo parte per anticipazione alla liturgia del cielo,<sup>9</sup> allora si comprende come «per il cristiano non occorre aspettare la fine dei tempi o anche solo la morte individuale per vivere la comunione con Cristo, poiché questa comincia già fin d'ora. [...] Già a partire dal Battesimo “siamo intimamente uniti a lui” (Rom 6,5) così da poter dire che: “Non sono più io che vivo ma Cristo vive in me” (Gal 2,20)».<sup>10</sup> Ciò non significa negare la verità di una prospettiva futura, che è reale e legata alla risurrezione della carne, ma semplicemente sottolineare la forza dell'esperienza liturgica in ordine *all'éschaton*.

Si pensi infatti a come nella liturgia si fa memoria del passato, di quella storia della salvezza di cui la celebrazione è un momento e in cui la nostra vita è immersa, ma al medesimo tempo viene attualizzata qui e ora quella medesima salvezza annunciata, non come dimensione definitivamente raggiunta, ma come apertura al compimento finale.<sup>11</sup> Ne è segno chiaro quell'acclamazione così forte e piena di senso cristiano del tempo che il popolo rivolge a Cristo subito dopo le parole della consacrazione nella celebrazione eucaristica: «Annunciamo la tua morte, Signore, proclamiamo la tua risurrezione, nell'attesa della tua venuta».

<sup>8</sup> RATZINGER, *Escatologia*, 213. Interessante anche il ragionamento di Marcello Bordoni: poiché secondo lui il centro dell'escatologia è la cristologia, ne discende che la liturgia è escatologia in atto. Cf. M. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento e nella teologia attuale. Sintesi delle attuali ricerche e problematiche dell'escatologia biblica, con particolare riferimento al Nuovo Testamento*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Escatologia e liturgia: aspetti escatologici del celebrare cristiano. Atti della XVI Settimana di studio dell'Associazione professori di liturgia, Costabissara (Vicenza), 18-22 agosto 1987*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 1988, 47 e ss.

<sup>9</sup> Cf. CONCILIO VATICANO II, Costituzione *Sacrosanctum concilium* (4 dicembre 1963) (SC), n. 8.

<sup>10</sup> PENNA, *L'escatologia secondo san Paolo*, 207. Interessante la notazione di Enzo Lodi al termine dello studio dell'eucologia dell'Avvento, ove sottolinea che «la vigilanza che è raccomandata non è quella della paura ma della preghiera, che ci rende “esultanti nella lode” (colletta della II feria della I settimana). L'escatologia non è dunque altro che la pienezza della vera dimensione liturgica dell'uomo!»: E. LODI, *La perspective eschatologique de l'euchologie romaine de l'avent dans le missel et l'office divin*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 183 (tr. nostra).

<sup>11</sup> Cf. ANDRONIKOF, *Le temps de la liturgie*, 18-19; TRIACCA, *Eschatologie et liturgie*, 297, ove l'autore afferma che la liturgia è il *kairos* che si fa eterno nello svolgimento del tempo e per questo è escatologia.

Chiarissima la tensione escatologica che proviene dal mistero eucaristico, manifestata nella struttura stessa della preghiera eucaristica, che si apre con la lode estatica delle meraviglie operate da Dio, le contempla nell'anamnesi, rende presente la salvezza attraverso le epiclesi di consacrazione e di comunione, e si chiude con la dossologia che glorifica la grandezza di Dio per tutti i secoli dei secoli, aprendo quindi alla contemplazione del compimento finale non ancora raggiunto.

Se poi focalizziamo l'attenzione in particolare sull'epiclesi di comunione, vedremo come la dimensione escatologica è intrinseca alla celebrazione eucaristica, dato che in essa chiediamo al Padre che lo Spirito Santo, attraverso la comunione eucaristica, ci riempia in pienezza di ogni grazia e benedizione per farci in Cristo un solo corpo e un solo spirito (cf. epiclesi delle preghiere eucaristiche [PE] I, II e III del Messale Romano [MR]). Si realizza in tal modo quanto Gesù stesso ha affermato: «Se uno mi ama, osserverà la mia parola e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,23): il frutto dello Spirito è la presenza di Cristo e l'intimità con il Padre.<sup>12</sup>

Anche in questo caso si nota la tensione tra il *già* e il *non ancora*: l'inabitazione trinitaria è una realtà già qui e adesso, benché potrà darsi in pienezza solo nell'eternità, data la nostra condizione attuale di *viatores*.

Tuttavia, è evidente come questa dimensione di eternità entri con forza nelle nostre celebrazioni, grazie al fatto che la Chiesa, consapevole di essere in divenire, in cammino verso la patria celeste, nella liturgia rende presente, per la potenza dello Spirito Santo, il mistero pasquale di Cristo.<sup>13</sup> Così ne parla il Concilio Vaticano II:

Nella liturgia terrena noi partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste che viene celebrata nella santa città di Gerusalemme, verso la quale tendiamo come pellegrini, dove il Cristo siede alla destra di Dio (cf. Ap 21,2; Col 3,1; Eb 8,2) quale ministro del santuario e del vero tabernacolo; insieme con tutte le schiere delle milizie celesti cantiamo al Signore l'inno di gloria; ricordando con venerazione i santi, speriamo di aver parte con essi; aspettiamo come Salvatore il Signore nostro Gesù Cristo, fino a quando egli

<sup>12</sup> Cf. BOBRINSKOY, *Liturgie et eschatologie*, 43.

<sup>13</sup> Bellissima l'espressione di Sergej N. Bulgakov che, descrivendo i rapporti tra tempo ed eternità afferma: «L'éternité est le noumène du temps, tandis que le temps est le phénomène de l'éternité»: S.N. BULGAKOV, *Du Verbe incarné (Agnus Dei)*, Aubier-Montaigne, Paris 1943, 56.

comparirà, egli che è la nostra vita, e noi saremo manifestati con lui nella gloria (cf. Fil 3,20; Col 3,4)» (SC 8).

Cieli nuovi e terra nuova sono dunque anticipati nella celebrazione liturgica, la quale è salvezza offerta qui e ora, nel *già* della celebrazione, in vista della pienezza definitiva nel *non ancora* della Gerusalemme celeste.

## 2. L'anno liturgico, icona dell'irruzione dell'eternità nel tempo

La tensione tra tempo ed eternità propria della liturgia prende in qualche modo forma nell'anno liturgico. Esso infatti celebra il mistero di Cristo – realtà essenzialmente eterna – all'interno dello scorrere dei giorni. In tal modo l'evento di salvezza raggiunge ogni uomo e ogni tempo; per dirla con Manlio Sodi: «Il confronto con il ritmo del tempo [...] permette di cogliere, nella dialettica del *kronos*, la funzione e il significato del *kairos* nel quale si compie l'evento di salvezza».<sup>14</sup>

L'anno liturgico si costituisce, quindi, non come somma di ricordi degli eventi passati, quasi a voler perennizzare in modo feticistico un'apparenza ormai non più reale, ma come presenza di Cristo qui e ora: il tempo e la storia sono stati completamente rivoluzionati dall'incarnazione e la liturgia celebra proprio tale rivoluzionaria presenza di Cristo morto e risorto.

Infatti, se la vicenda terrena del Figlio di Dio fatto uomo si è conclusa con la sua ascensione al cielo, la sua presenza nel mondo non è terminata; dall'*ephápax* («una volta per tutte») dell'evento storico salvifico, grazie alla liturgia si vive nell'*osákis* («ogni volta che») delle azioni salvifiche della Chiesa.<sup>15</sup>

È grazie a Cristo che è stata eliminata l'inevitabile separazione tra il *già* e il *non ancora* e «la croce è la graffa che chiude la diastasi».<sup>16</sup> Ed è proprio il mistero della croce, il mistero pasquale di Cristo, che viene celebrato dalla liturgia nelle sue differenti manifestazioni; infatti ogni volta che noi celebriamo, lo facciamo in cielo, nella piazza d'oro della Gerusalemme celeste, che è presente nell'*hic et nunc* della liturgia (cf. SC 8). Per questo

<sup>14</sup> M. SODI, *La liturgia en la economía de la salvación. La perenne dialéctica entre mysterium, actio y vita y sus implicaciones teórico-prácticas*, in «Scripta Theologica» 39 (1/2007) 125 (tr. nostra).

<sup>15</sup> Cf. AUGÉ, *L'anno liturgico*, 40.

<sup>16</sup> RATZINGER, *Escatologia*, 83.

si può affermare che «la risurrezione non è un lontano evento apocalittico, ma un fatto che si verifica qui e ora».<sup>17</sup>

Si può quindi affermare che l'anno liturgico è una delle sfaccettature escatologiche della liturgia; infatti ogni celebrazione, proprio perché non è ricordo di un fatto del passato ma presenza di un evento eterno, è propriamente escatologia. L'orazione Colletta della solennità dell'Ascensione esprime in modo eccellente quanto stiamo cercando di dire:

Esulti di santa gioia la tua Chiesa, o Padre,  
per il mistero che celebra in questa liturgia di lode,  
poiché nel tuo Figlio asceso al cielo  
la nostra umanità è innalzata accanto a te,  
e noi, membra del suo corpo, viviamo nella speranza  
di raggiungere Cristo, nostro capo, nella gloria.<sup>18</sup>

L'anno liturgico è pertanto una manifestazione della santificazione del tempo, cioè della presenza di Dio, che è eterno e fuori dal tempo, nel tempo e nelle realtà quotidiane del mondo. In questo senso la Liturgia delle Ore svolge un ruolo delicato e cruciale, dal momento che ad essa è affidato il compito di prolungare lungo ciascuna giornata tale presenza e tale santificazione; pertanto, ciascun momento della giornata acquista un carattere escatologico grazie al fatto che ogni ora viene offerta in culto a Dio e da lui benedetta.<sup>19</sup>

### 3. L'Avvento, tempo escatologico per eccellenza

Se tutto l'anno liturgico presenta questa dimensione escatologica, il tempo di Avvento lo manifesta in maniera più esplicita; si può affermare che esso è il tempo escatologico per eccellenza all'interno del ciclo annuale, dato che presenta con forza straordinaria la tensione verso il Signore

<sup>17</sup> *Ibid.*, 131.

<sup>18</sup> CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA (ed.), *Messale Romano riformato a norma dei decreti del Concilio Ecumenico Vaticano II e promulgato da Papa Paolo VI*, LEV, Città del Vaticano 1983 (= MRit), 230.

<sup>19</sup> Il tempo ha carattere escatologico anche grazie ai riti di offertorio della liturgia eucaristica. In essi, infatti, abbiamo un'offerta dei frutti della terra e del lavoro dell'uomo, e ciò comporta che venga offerta anche la dimensione temporale dell'esistenza umana, poiché non si dà lavoro se non all'interno del tempo. In questo senso si può affermare che, grazie a questa offerta il tempo viene assunto dall'eterno, ricevendone una connotazione escatologica.

che viene. L'attesa dell'Avvento non è principalmente attesa della nascita di Cristo, a meno che non si voglia ricadere in quella visione storicistica e irrealista della liturgia come rappresentazione di fatti del passato. Essa è, invece, essenzialmente attesa della seconda e definitiva venuta del Signore, in potenza e gloria; è speranza che fa esclamare al fedele: «Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20), grido che conclude tutta la Scrittura.

I prefazi del tempo di Avvento sono un esempio molto incisivo di quanto sin qui affermato. Il prefazio dell'Avvento I ha per titolo: *La duplice venuta di Cristo* e illustra proprio la relazione che intercorre tra l'ingresso di Cristo nella storia e la seconda venuta:

Al suo primo avvento  
nell'umiltà della nostra natura umana  
egli portò a compimento la promessa antica,  
e ci aprì la via dell'eterna salvezza.  
Verrà di nuovo nello splendore della gloria,  
e ci chiamerà a possedere il regno promesso  
che ora osiamo sperare vigilanti nell'attesa.<sup>20</sup>

La preghiera della Chiesa parte dalla dimensione storica dell'incarnazione e riporta alla mente dei fedeli i *magnalia Dei* relativi alla nascita di Cristo, allo scopo di alimentare in loro la speranza nell'avvento glorioso del *Kyrios* che inaugurerà in modo definitivo il regno promesso e la vigilanza in vista di tale evento. Si tratta di nutrire una dimensione chiave della vita cristiana qual è quella della speranza nella vita eterna, intesa non come una scommessa ben piazzata ma come prospettiva che si compirà con certezza, come si compiono i disegni divini.

Il Messale nella traduzione italiana presenta un prefazio denominato I/A e intitolato: *Cristo, Signore e giudice della storia*; non si tratta della traduzione di un corrispettivo testo eucologico appartenente all'*editio typica*, ma di un testo proprio della versione italiana. In esso sono ancora più evidenti gli accenti escatologici:

<sup>20</sup> MRit 312. L'originale latino dice: «Qui, primo adventu in humilitate carnis assumptae, dispositionis antiquae munus implevit, nobisque salutis perpetuae tramitem reseravit: ut, cum secundo venerit in suae gloria maiestatis, manifesto demum munere capiamus, quod vigilantes nunc audemus exspectare promissum»: *Missale Romanum ex decreto Sacrosancti Oecumenici Concilii Vaticani II instauratum auctoritate Pauli PP. VI promulgatum Ioannis Pauli PP. II cura recognitum*, Typis Vaticanis, In Civitate Vaticana 2002<sup>3</sup> (= MR2002), 518.

Tu ci hai nascosto il giorno e l'ora,  
 in cui il Cristo tuo Figlio,  
 Signore e giudice della storia,  
 apparirà sulle nubi del cielo  
 rivestito di potenza e splendore.  
 In quel giorno tremendo e glorioso  
 passerà il mondo presente  
 e sorgeranno cieli nuovi e terra nuova.  
 Ora egli viene incontro a noi  
 in ogni uomo e in ogni tempo,  
 perché lo accogliamo nella fede  
 e testimoniamo nell'amore  
 la beata speranza del suo regno.  
 Nell'attesa del suo ultimo avvento,  
 insieme agli angeli e ai santi  
 cantiamo unanimi  
 l'inno della tua gloria.<sup>21</sup>

Pur definendo il giorno del ritorno di Cristo come «tremendo e glorioso», non vi è accenno al timore che potrebbe essere suscitato dall'aspettativa del giudizio divino. Senza dubbio nel corso della storia il tempo di Avvento ha acquisito un carattere penitenziale; tuttavia esso va inteso, a partire da una visione teologico-liturgica più precisa, come un tempo che presenta una duplice natura: di commemorazione della prima venuta e, a partire da questa, di preparazione all'incontro definitivo con Cristo: «La prima venuta di Cristo inizia ciò che la seconda e definitiva venuta consumerà».<sup>22</sup> Quindi è a partire dalla dimensione escatologica propria di questo tempo che se ne può comprendere la natura penitenziale: poiché Cristo tornerà in potenza e maestà, i fedeli devono vivere vigilanti nell'attesa, perché verrà a giudicare il mondo e porrà fine al mondo così come lo conosciamo.<sup>23</sup>

Vi è poi il prefazio II di Avvento, che nell'originale latino porta il titolo: *De duplici expectatione Christi*, mentre in italiano è intitolato: *L'attesa gioiosa del Cristo*, forse a voler sottolineare proprio la dimensione dell'esultanza presente verso la fine dell'embolismo prefaziale:

<sup>21</sup> MRit 313.

<sup>22</sup> AUGÉ, *L'anno liturgico*, 205.

<sup>23</sup> Cf. D. WEBB, *L'escatologie dans les textes liturgiques de l'avent*, in PISTOIA - ANDRONIKOF - TRIACCA (edd.), *Eschatologie et liturgie*, 345 e 349.

Egli fu annunziato da tutti i profeti,  
 la Vergine Madre l'attese e lo portò in grembo  
 con ineffabile amore,  
 Giovanni proclamò la sua venuta  
 e lo indicò presente nel mondo.  
 Lo stesso Signore,  
 che ci invita a preparare il suo natale  
 ci trovi vigilanti nella preghiera,  
 esultanti nella lode.<sup>24</sup>

Se ci viene concesso di celebrare il mistero del suo natale è perché, nel giorno della sua venuta gloriosa, gli andiamo incontro, come le vergini sagge, con le lampade della preghiera e della lode ben alimentate.

Il Messale italiano presenta anche un prefazio di Avvento II/A, che però è tutto centrato sulla figura di Maria, presentata come nuova Eva. Non vi sono accenni alla dimensione escatologica dell'Avvento.<sup>25</sup>

Se poi analizzassimo i temi teologici proposti dal lezionario sia per le domeniche di Avvento sia per le ferie, noteremmo come questa struttura escatologica sia assai presente.<sup>26</sup>

Il punto unificante della prospettiva escatologica del tempo di Avvento è senza dubbio la persona stessa di Cristo, che verrà alla fine dei tempi, poiché egli è già venuto: il futuro è garantito dal presente, ma il presente tende a compiersi nel futuro, come ci ricorda il primo prefazio di Avvento.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> MRit 314. «Quem praedixerunt cunctorum praeconia prophetarum, Virgo Mater ineffabili dilectione sustinuit, Ioannes cecinit affuturum et adesse monstravit. Qui suae natiuitatis mysterium tribuit nos praevenire gaudentes, ut et in oratione pervigiles et in suis inveniat laudibus exultantes»: MR2002, 519.

<sup>25</sup> «Noi ti lodiamo, ti benediciamo, ti glorifichiamo, per il mistero della Vergine Madre. Dall'antico avversario venne la rovina, dal grembo verginale della figlia di Sion è germinato colui che ci nutre con il pane degli angeli ed è scaturita per tutto il genere umano la salvezza e la pace. La grazia che Eva ci tolse ci è ridonata in Maria. In lei, madre di tutti gli uomini, la maternità, redenta dal peccato e dalla morte, si apre al dono della vita nuova. Dove abbondò la colpa, sovrabbonda la tua misericordia in Cristo nostro Salvatore. E noi, nell'attesa della sua venuta, uniti agli angeli e ai santi, cantiamo l'inno della tua lode»: MRit 315.

<sup>26</sup> Per una panoramica del Lezionario e dell'eucologia dell'Avvento cf. *Il Messale Romano del Vaticano II: orazionale e lezionario*, LDC, Leumann (TO) 1981, I, 39-175 e AUGÉ, *L'anno liturgico*, 203-214.

<sup>27</sup> Cf. LODI, *Eschatologie et liturgie*, 181.

#### 4. Spazio ed escatologia

Il fatto che Dio si riveli nella storia non tocca solo il rapporto tra tempo ed eternità, ma ha delle importanti ripercussioni anche a livello del rapporto tra preghiera e spazio. Infatti, Dio ha assunto la natura umana e quindi un corpo; ciò modifica definitivamente il senso stesso del corpo umano. Esso non può più essere definito come carcere dell'anima o essere preso in considerazione solo per la sua natura di limite o legata in qualche modo al peccato, ma assume una dimensione di dignità soprannaturale perché Dio stesso l'ha fatto suo.

Se il corpo ha sempre avuto un ruolo importante nel manifestare l'atteggiamento dell'uomo nei confronti di Dio – basti pensare, ad esempio, all'ordine rivolto a Mosè di togliersi i sandali perché si trova su suolo santo (cf. Es 3,5) – con l'incarnazione tutto ciò viene radicalmente trasformato, perché Dio stesso ha un corpo.

Ciò significa che la dimensione corporea è una dimensione chiave per la conoscenza di Dio e del modo di rivolgersi a lui. Non ci si rivolge a Dio solo con la mente, ma tutta la persona prega.

Ciò comporta una ridefinizione anche dello spazio, poiché esso, come il tempo, è diventato luogo della presenza di Dio e ambito del rapporto con lui.

Lo spazio diventa, quindi, segno della speranza, perché segno di Cristo; infatti la preghiera, proprio perché implica tutta la persona, è necessariamente orientata. Il termine non è scelto a caso, ma deriva propriamente dall'oriente, dal sole che sorge.

Il cantico di Zaccaria annuncia l'avvento del Messia con parole che fanno chiaramente riferimento all'Oriente come simbolo messianico: «Ci visiterà un sole che sorge dall'alto, per risplendere su quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra di morte, e dirigere i nostri passi sulla via della pace» (Lc 1,78b-79). Da notare anche il riferimento a Is 9,1 («Il popolo che camminava nelle tenebre ha visto una grande luce; su coloro che abitavano in terra tenebrosa una luce rifulse»), profezia messianica per eccellenza.

Chiaramente questo oracolo viene portato a compimento nella figura di Cristo e in tal modo l'Oriente diventa simbolo di Cristo risorto, colui che è asceso vittorioso dalla notte della morte e ora siede alla destra del Padre e regna sull'universo. È quindi logico che la preghiera sia rivolta a Oriente,

perché diretta a colui che «ha vinto la morte e ci ha resi partecipi della sua vita immortale».<sup>28</sup>

Ma non basta: l'Oriente è anche simbolo del Cristo che ritorna poiché è dal cielo, dalla destra del Padre che egli verrà a giudicare i vivi e i morti: «Inde venturus est iudicare vivos et mortuos» (*Simbolo degli Apostoli*).

La fusione di due simbolismi nella figura del sole che sorge dall'oriente può dare anche in qualche modo un'idea di quanto si confondano la fede nella risurrezione e la speranza nella parusia, quanto strettamente esse siano unite nella figura del Signore, il quale, come Risorto è già tornato, ma ritorna sempre nuovamente nell'eucaristia, rimanendo in tal modo colui che viene, la speranza del mondo.<sup>29</sup>

Per questo si può dire che anche lo spazio indica la speranza, perché mostra la direzione verso la quale si muove l'umanità e cioè l'eternità come meta definitiva. Un'eternità resa presente grazie all'eucaristia, ripresentazione del mistero pasquale di Cristo.

La presenza della croce sulla parete orientale dei luoghi di riunione dei cristiani – elemento tipico dell'antichità – è segno di questa chiara dimensione escatologica della preghiera.

Con il passare dei secoli il carattere escatologico delle chiese e delle basiliche cristiane verrà sottolineato in primo luogo dall'*etimasía*. Si tratta di un motivo iconografico di origine orientale costituito da un trono sormontato da una croce; il trono, sul quale talvolta vengono rappresentati i testi della Scrittura, è vuoto, a indicare l'attesa del ritorno di Cristo per il giudizio dei vivi e dei defunti.<sup>30</sup>

In secondo luogo va ricordato un altro motivo iconografico a forte contenuto escatologico, e cioè la rappresentazione del *Pantokrator* nel catino absidale e, pertanto, sempre sulla parete orientale del tempio. Cristo, ritratto con tutte le caratteristiche che rimandano alla sua duplice natura, siede in trono a giudicare. Esempio del senso di tale rappresentazione è l'i-

<sup>28</sup> Cf. *Communicantes* proprio della domenica per la PE I, come pure II e III.

<sup>29</sup> RATZINGER, *Escatologia*, 30.

<sup>30</sup> Sostituito in Occidente dalla raffigurazione delle insegne della passione, rimane costante in Oriente. Presente già in un sarcofago del IV secolo, tra gli esempi più noti del motivo sono, a Roma, a Santa Maria Maggiore (arco trionfale, V secolo) e a San Paolo fuori le Mura (abside, XIII secolo); a Ravenna, nei Battisteri degli ortodossi e degli ariani (cupola, V-VI secolo); a Santa Maria di Castelseprio (affreschi, età longobarda). Cf. <http://www.treccani.it/enciclopedia/etimasia/> (03/09/19).

scrizione che corre attorno alla figura nel duomo di Cefalù: «Factus homo factor hominis factique redemptor iudico corporeus corpora corda deus».

Infine, va ricordato il senso escatologico di un altro elemento iconografico e architettonico, tipico delle chiese orientali: l'iconostasi. Si tratta del punto di articolazione fra santuario e navate, costituita da un architrave sostenuto da colonne fra le quali si stendevano cortine e veli mentre la parte bassa era chiusa da cancelli; il nome deriva dalla consuetudine di adornare l'architrave e le colonne appendendovi immagini sacre, fino a costituire una vera e propria parete composta da icone.<sup>31</sup> Gregorio Nazianzeno la considerava come il luogo in cui il cielo e la terra si toccano, perché i santi vi si rendono presenti; il tal modo il santuario acquisisce una connotazione chiaramente escatologica.<sup>32</sup>

## 5. La dimensione ecclesiale dell'escatologia

Abbiamo visto sin qui, anche se solo per sommi capi, come due dimensioni cosmico-antropologiche essenziali quali spazio e tempo vengono rilette e rielaborate dalla liturgia in chiave escatologica. Tuttavia, non possiamo non accennare a un altro elemento chiave per la comprensione dell'esistenza cristiana e dell'escatologia qual è il carattere ecclesiale della salvezza.

<sup>31</sup> Cf. [http://www.treccani.it/enciclopedia/iconostasi\\_%28Enciclopedia-Italiana%29/\(03/09/19\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/iconostasi_%28Enciclopedia-Italiana%29/(03/09/19)).

<sup>32</sup> Molto altro si potrebbe dire su questa tematica estremamente interessante, ma dati i limiti del presente contributo ci limitiamo a segnalare i seguenti contributi: S. MAGGIANI, *La dimensione escatologica del celebrare cristiano*, in ASSOCIAZIONE PROFESSORI DI LITURGIA (ed.), *Escatologia e liturgia*, 145-181 in cui l'autore esplicita il senso di alcuni gesti come lo stare in piedi, l'incedere o il canto quali espressioni della dimensione escatologica del celebrare cristiano; J. RATZINGER, *Introduzione allo spirito della liturgia*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2001<sup>2</sup>, 64-69; C. MILITELLO, *La Chiesa «il corpo crismato»*, EDB, Bologna 2003, 365-366, ove l'autrice descrive come l'edificio stesso della Chiesa esprime, nelle sue forme e nei suoi simbolismi, la speranza della Chiesa quale popolo in cammino verso la Gerusalemme celeste; S. MAGGIANI, *Del «visibile parlare» la speranza cristiana. Simboli e immagini per una estetica liturgica*, 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*, CLV-Ed. Liturgiche, Roma 2007, 219-252; D.R. McNAMARA, *Catholic Church Architecture and the Spirit of the Liturgy*, Hillenbrand Books, Chicago-Mundelein (IL) 2009, 71-81; L. BOUYER, *Architettura e liturgia*, Qiqajon, Magnano (BI) 2011, spec. 29-35. Interessante in questo contesto anche lo studio dell'uso dell'oro nella liturgia all'interno della simbolica escatologica, come ad esempio nella lettura della chiesa come luogo della presenza del cielo sulla terra attraverso l'opera musiva dorata. Cf. *L'oro nel culto*, in «Rivista Liturgica» 96 (2009).

«Dio volle santificare e salvare gli uomini non individualmente e senza alcun legame tra loro, ma volle costituire di loro un popolo». <sup>33</sup> La celebre espressione di *Lumen gentium* ci ricorda che la salvezza ha una natura essenzialmente sociale, comunitaria: certamente Cristo è morto e risorto per ogni singolo essere umano, ma la redenzione ci inserisce nel corpo mistico di Cristo e, pertanto, il cristiano viene salvato in quanto inserito in Cristo.

Come sottolinea *Lumen gentium*, la storia della salvezza passa attraverso la scelta di un popolo da parte di Dio, il quale con sapiente pedagogia va formando lentamente quello che sarà l'Israele di Dio. La speranza escatologica, così come viene attestata dalla Scrittura, ha carattere essenzialmente collettivo, quale speranza di un popolo che prende coscienza progressivamente della propria vocazione a essere testimone di fede e di speranza per tutti i popoli. Ed è all'interno di questa prospettiva comunitaria che si apre varco la speranza individuale. <sup>34</sup>

Ciò è evidente se si guarda alla celebrazione liturgica come a un luogo di intelligenza teologica: qualsiasi celebrazione manifesta apertamente questa dimensione ecclesiale e comunitaria proprio nel suo darsi. Infatti, la liturgia è per sua natura sempre comunitaria, indipendentemente da quanto l'assemblea liturgica che si riunisce qui e ora esprima tale realtà anche dal un punto di vista "quantitativo"; il soggetto della celebrazione è sempre il *Christus totus*, indipendentemente dalla sua rappresentazione in un determinato luogo e in determinato momento. <sup>35</sup> E se è vero che, come abbiamo detto sopra, la liturgia è escatologia in atto, allora è chiaro che l'escatologia ha una struttura essenzialmente comunitaria ed ecclesiale.

È nel tutto della Chiesa, quale corpo mistico di Cristo che il singolo ha accesso alla salvezza, ai cieli nuovi e alla terra nuova; non esiste salvezza individuale se non in quanto il singolo è uomo nuovo, innestato in Cristo.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II, Costituzione dogmatica *Lumen gentium* (21 novembre 1964) (LG), n. 9.

<sup>34</sup> Cf. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento*, 23.

<sup>35</sup> Cf. G. ZACCARIA, *Ermeneutica pneumatologica della proclamazione liturgica della parola di Dio. Appunti a partire dai Praenotanda dell'Ordo Lectionum Missae*, in «Rivista Liturgica» 102 (2015) 276. Tale affermazione è vera a livello essenziale; tuttavia, allo stesso tempo, tale indipendenza non è assoluta, dal momento che la rappresentazione "quantitativa" è epifanica della Chiesa in quanto tale (cf. GIOVANNI PAOLO II, Lettera apostolica *Vicesimus quintus annus* [4 dicembre 1988], n. 9).

Preziose in questo senso risuonano le parole di Benedetto XVI in *Sacramentum caritatis*: dopo aver ricordato la missione di Cristo, venuto a radunare il popolo di Dio disperso, manifestando in tal modo l'intenzione di radunare la comunità dell'alleanza, secondo quanto promesso da Dio agli antichi padri (cf. Ger 23,3; 31,10; Lc 1,55.70), Benedetto afferma:

Nella chiamata dei Dodici, da porre in relazione con le dodici tribù di Israele, e nel mandato loro affidato nell'Ultima Cena, prima della sua Passione redentrice, di celebrare il suo memoriale, Gesù ha mostrato di voler trasferire all'intera comunità da Lui fondata il compito di essere, nella storia, segno e strumento del raduno escatologico, in Lui iniziato.<sup>36</sup>

Come si vede, viene sottolineato con forza il ruolo della Chiesa in quanto comunità dei redenti, quale depositaria del compito di essere sacramento universale di salvezza, la quale viene definita come raduno escatologico iniziato in Cristo stesso.

Se applichiamo queste affermazioni alla nostra pratica liturgica, vedremo con evidenza come il riunirsi per la celebrazione in genere, e in particolare per il sacrificio eucaristico, è proprio la realizzazione della salvezza operata da Cristo. Infatti, Benedetto conclude:

Pertanto, in ogni celebrazione eucaristica si realizza sacramentalmente il radunarsi escatologico del popolo di Dio. Il banchetto eucaristico è per noi reale anticipazione del banchetto finale, preannunziato dai Profeti (cf. Is 25,6-9) e descritto nel Nuovo Testamento come «le nozze dell'Agnello» (Ap 19,7.9), da celebrarsi nella gioia della comunione dei santi (SCa 31).

Allo stesso tempo, ciò non toglie che l'incontro con Cristo, che si realizza quale escatologia in atto nella celebrazione comunitaria, sia eminentemente personale. Ciascun fedele va incontro allo sposo con la propria lampada accesa; ora, se è vero che la celebrazione è reale anticipazione del banchetto finale, allora possiamo affermare che anche il giudizio è in qualche modo anticipato nella liturgia.

<sup>36</sup> BENEDETTO XVI, Esortazione apostolica *Sacramentum caritatis* (22 febbraio 2007) (SCa), n. 31.

## 6. Liturgia e giudizio

Volendo cercare di comprendere quanto appena affermato, dobbiamo fare un passo indietro per approfondire meglio alcune premesse.

Sappiamo bene che il centro della rivelazione è l'evento Gesù Cristo: Dio che si fa uomo e pone la sua tenda in mezzo a noi (cf. Gv 1,14). Il suo tempo è indicato come la pienezza del tempo (cf. Gal 4,4), notazione teologica più che cronologica, che pone l'evento cristologico al centro della storia salvifica. Proprio questo suo essere centro della storia della salvezza ne fa al tempo stesso l'evento escatologico per eccellenza: il fine della storia è concentrato in esso, perché egli è il compimento delle promesse antiche.<sup>37</sup>

Ora, questa irruzione dell'eternità nel tempo, porta con sé il fatto che per mezzo della liturgia noi viviamo l'evento cristologico nel qui e ora della celebrazione. Pertanto, ogni eucaristia è reale anticipazione del banchetto finale, reale parusia. E la parusia è la seconda venuta di Cristo in ordine all'instaurazione definitiva del regno di Dio, che comporta il giudizio.

Il giudizio non è una dimensione giustapposta alla seconda venuta, ma naturale conseguenza di essa. Come nella prima venuta la sua missione è presentata come segno di contraddizione, per la caduta e la risurrezione di molti in Israele (cf. Lc 2,34), così a maggior ragione la definitiva apparizione sulle nubi del cielo comporterà l'accettazione o il rifiuto definitivo della salvezza offerta in lui. Tuttavia,

la linea di confine escatologica viene varcata non solo al momento della morte ma ben prima, nell'atto di fede. La vera linea di confine tra morte e vita scorre tra l'«essere-con-colui-che-è-la-vita» e l'isolamento che rifiuta questo «essere-con-lui».<sup>38</sup>

Ciò significa che è l'uomo che diviene giudice di se stesso: Cristo non condanna.

Nella celebrazione tutto questo è in qualche modo anticipato: noi siamo già posti di fronte all'offerta della sua salvezza, cioè siamo già posti di fronte al giudizio. A noi già adesso spetta il compito di rispondere positivamente o negativamente a tale offerta, aprirci alla salvezza o rifiutarla.

<sup>37</sup> Cf. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento*, 47.

<sup>38</sup> RATZINGER, *Escatologia*, 216

Quando nella liturgia della Parola ci viene annunciata la salvezza che Cristo ci ha guadagnato con la sua morte e risurrezione, non siamo forse di fronte a Cristo che ci offre di essere con colui che è la vita?

Proprio nell'adunanza liturgica noi viviamo già adesso la duplice dimensione ecclesiale e personale della salvezza offerta, dello svelarsi della verità che è il giudizio; e proprio nell'adunanza liturgica ciascuno è chiamato ad accettare o a rifiutare tale salvezza offerta.

In questo senso si può affermare che quell'incontro con Cristo che è il giudizio è anticipato nella liturgia, cosicché siamo già posti di fronte al suo sguardo, «davanti al quale si fonde ogni falsità»<sup>39</sup> e ci viene proposta la salvezza, che consiste nel lasciar cadere ciò che di falso e di malsano c'è nella nostra vita, per lasciarci vivificare dallo Spirito.

È proprio grazie all'azione dello Spirito Santo che siamo uno in Cristo: per mezzo dello Spirito veniamo innestati in Cristo, attraverso partecipazione alla sua morte e alla sua risurrezione che viviamo nell'iniziazione cristiana; in forza dello Spirito cresciamo in unità con lui attraverso la vita sacramentale e in particolare grazie alla comunione eucaristica. È quanto chiediamo nell'epiclesi di comunione – «Perché tutti siano una sola cosa; come tu, Padre, sei in me e io in te, siano anch'essi in noi» (Gv 17,21) – e possiamo realmente già adesso vivere in unità con colui che è la vita e quindi stare nella Vita; ben prima della morte intesa come evento biologico, possiamo superare il confine escatologico nell'atto di fede, che ci rende uno con Cristo e che pronunciamo con coscienza personale nel corpo dell'*ekklesia* adunata dall'unità del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo (cf. LG 4).

Certamente solo al termine della nostra vita terrena l'accettazione o il rifiuto della salvezza offerta acquisterà la propria definitività, ma quel momento è preparato e anticipato dai sì o dai no pronunciati nel corso del tempo.

Ciò risulta assai interessante anche per una visione del mondo veramente cristiana. Molte volte nel corso della storia i credenti sono stati accusati di riporre il proprio interesse nell'aldilà e di disinteressarsi della realtà mondana perché non definitiva; in realtà la tensione escatologica non comporta alcuna svalutazione della storia o del mondo così come lo conosciamo; al contrario, proprio l'impegno di Dio nel tempo apre alla vita dell'uomo su questa terra orizzonti di densità e di valore altrimenti scon-

<sup>39</sup> BENEDETTO XVI, Lettera enciclica *Spe salvi* (30 novembre 2007), n. 47.

sciuti. È proprio la presenza di un fine che dà alla persona umana la forza di impiegare le proprie energie per riscrivere sempre di nuovo il presente.<sup>40</sup>

In questo senso l'impegno cristiano nel mondo non è solo rilevante dal punto di vista sociale, ma è necessario dal punto di vista teologico:

Nella sua croce, il Signore è andato «a prepararci un posto nella casa del Padre» (Gv 14,2ss.); nella liturgia, la Chiesa, per così dire, accompagnandosi a lui, deve preparargli a sua volta abitazioni nel mondo.<sup>41</sup>

Ciò comporta che l'attesa della seconda venuta diventa impegno nella trasformazione della liturgia in realtà, compito al quale sono chiamati tutti i cristiani in forza della loro iniziazione.

## 7. La realtà dell'eternità nell'eucologia

Quanto sin qui detto emerge chiaramente dalla lettura dei testi liturgici, che nascono da una *ruminatio* ecclesiale della Scrittura. Da essi emerge con forza la duplice dimensione che nasce dalla tensione escatologica: da una parte, la consapevolezza del destino finale, della partecipazione alla comunione con Dio quale meta definitiva; dall'altra, l'impegno della propria libertà nelle vicende di questo mondo come concretizzazione dell'attesa della seconda venuta di Cristo.<sup>42</sup>

Ne è un esempio l'Orazione dopo la comunione della V domenica del tempo *Per annum*:

O Dio che ci hai resi partecipi  
di un solo pane e di un solo calice,  
fa' che uniti al Cristo in un solo corpo

<sup>40</sup> Cf. BORDONI, *L'escatologia nel Nuovo Testamento*, 20.

<sup>41</sup> RATZINGER, *Escatologia*, 214

<sup>42</sup> Ci limiteremo qui a riportare a mo' di esempio alcuni pochi testi eucologici che mostrano alcuni degli accenti escatologici presenti nella liturgia eucaristica; lasciamo da parte, per evidenti motivi, il lavoro sulle fonti di tali testi, che pure risulterebbe senz'altro utile e fecondo. Inoltre, non prendiamo in considerazione elementi liturgici non verbali e altre celebrazioni (Liturgia delle Ore, i diversi riti dei sacramenti, ecc.) che meriterebbero una trattazione a se stante.

portiamo con gioia frutti di vita eterna  
per la salvezza del mondo.<sup>43</sup>

Si nota chiaramente come la comunione all'unico pane e all'unico calice fonda nella preghiera l'unità nell'unico corpo mistico. Ciò è premessa indispensabile per la partecipazione alla vita eterna che inizia con il battesimo e viene nutrita dalla mensa eucaristica e si compirà nell'eternità; ma allo stesso tempo è proprio la comunione alla vita divina che permette una fecondità che giova alla salvezza del mondo. Sembra quasi di ascoltare in questo testo una risonanza dell'epiclesi di comunione, non come citazione diretta di una preghiera eucaristica specifica, ma come contenuto teologico essenziale.

Anche l'Orazione dopo la comunione della IX domenica *Per annum* presenta accenti simili:

O Padre, che ci hai nutriti  
con il corpo e il sangue del tuo Figlio,  
guidaci con il tuo Spirito,  
perché non solo con le parole, ma con le opere e la vita  
possiamo renderti testimonianza  
e così entrare nel regno dei cieli.<sup>44</sup>

Qui l'accento è posto sul fatto che la missionarietà, propria del cristiano, apre a prospettive escatologiche: lo Spirito Santo, che opera nel cuore del fedele grazie alla comunione al corpo e al sangue di Cristo, apre l'azione del singolo e della comunità a un dinamismo missionario, il cui nucleo essenziale è la proclamazione del *kérigma*. Tale dinamismo coinvolge tutte le dimensioni dell'esistenza umana, che il testo eucologico sintetizza ricorrendo alla triade parole, opere e vita e porta a entrare nel regno dei cieli: l'inabitazione trinitaria avrà il suo compimento proprio nell'*éschaton*.

Poco sopra ricordavamo come nella liturgia noi partecipiamo per anticipazione alla liturgia celeste; essa è pegno della gloria futura, anticipo di ciò di cui godremo in maniera definitiva quando il Cristo ritornerà in

<sup>43</sup> MRit 251. Il testo italiano differisce lievemente dall'originale latino: «Deus, qui nos de uno pane et de uno calice participes esse voluisti, da nobis, quaesumus, ita vivere, ut, unum in Christo effecti, fructum afferamus pro mundi salute gaudentes»: MR2002, 455.

<sup>44</sup> MRit 255. «Rege nos Spiritu tuo, quaesumus, Domine, quos pascis Filii tui Corpore et Sanguine, ut te, non solum verbo neque lingua, sed opere et veritate confitentes, intrare mereamur in regnum caelorum»: MR2002, 459.

potenza e gloria. Anche in questo caso i testi eucologici ci aiutano a vedere come questa realtà sia presente nelle nostre celebrazioni; ne è un esempio l'Orazione dopo la comunione del Comune dei santi:

O Dio che nel ricordo dei tuoi santi  
ci hai nutriti alla mensa eucaristica,  
donaci di godere i beni eterni  
che pregustiamo in questi misteri.<sup>45</sup>

Si nota chiaramente la duplice dimensione del qui e ora della celebrazione da una parte e della vita futura dall'altra; si presti attenzione al verbo «pregustare» e al parallelismo tra «i beni eterni» e «questi misteri». Il testo originale latino è per certi versi più esplicito: l'uso dell'avverbio *nunc* sottolinea con forza il momento presente; al tempo stesso il testo eucologico apre al *semper* del regno dei cieli grazie alla chiusa dell'orazione con l'aggettivo *aeternis* che, proprio in ragione del suo posizionamento alla fine del periodo, acquista una forza maggiore, restando impresso nel cuore del credente.

Se poi rivolgiamo il nostro sguardo al Proprio dei Santi, possiamo leggere in alcuni testi eucologici preziose indicazioni relative al modo in cui la liturgia manifesta la dimensione escatologica della vita.

Ad esempio, nella memoria di San Barnaba, l'Orazione dopo la comunione dice:

Signore, che nel glorioso ricordo  
dell'apostolo Barnaba  
ci hai dato il pegno della vita eterna,  
fa' che un giorno contempiamo  
nello splendore della liturgia celeste  
il mistero che abbiamo celebrato nella fede.<sup>46</sup>

L'espressione più interessante e più significativa di questo testo è la definizione della comunione eucaristica quale «pegno della vita eterna»; tale termine indica un acconto che garantisce e anticipa la totalità. Non è quindi la pienezza di ciò che verrà donato – tale pienezza ci verrà comuni-

<sup>45</sup> MRit 690. «In nataliciis Sanctorum quaesumus, Domine, ut, sacramenti munere vegetati, bonis, quibus per tuam gratiam nunc fovemur, perfruamur aeternis»: MR2002, 954.

<sup>46</sup> MRit 521. «Aeternae pignus vitae capientes, te, Domine, humiliter imploramus, ut, quod pro beati Barnabae apostoli memoria in imagine gerimus sacramenti, manifesta perceptione sumamus»: MR2002, 767.

cata solo nell'*éschaton* – ma non è nemmeno solo una garanzia di qualcosa che verrà data unicamente nel futuro: è esso stesso dono. Possiamo quindi dire che la vita eterna inizia già nel tempo presente, proprio perché di essa ci viene offerto un pegno nella comunione eucaristica. Tale pegno apre anche alla prospettiva definitiva, descritta come contemplazione del mistero: il medesimo mistero che abbiamo celebrato nella fede sarà oggetto della nostra contemplazione eterna in cielo.

Analogamente l'Orazione dopo la comunione della festa di San Bartolomeo definisce la comunione come «pegno di salvezza eterna»:

O Signore, il pegno della salvezza eterna,  
che abbiamo ricevuto alla tua mensa  
nella festa di san Bartolomeo apostolo,  
ci aiuti e ci sostenga oggi e sempre.<sup>47</sup>

Anche in questo caso possiamo affermare che la partecipazione alla celebrazione dona la salvezza eterna *bic et nunc* e la donerà poi definitivamente e pienamente quando entreremo nel regno di Dio. Qui si nota come viene espresso in termini eucologici quanto abbiamo affermato sopra a proposito del giudizio quale risultato dell'accettazione o del rifiuto della salvezza offerta: il giudizio è già anticipato nella liturgia perché in essa è offerto il pegno della salvezza eterna; l'offerta dell'essere-con-colui-che-è-la-vita è già presentata nella celebrazione e la salvezza è già donata, benché non nella definitività propria dell'eternità. A ciascuno spetta il compito di accettare o rifiutare tale offerta.

Se poi rivolgiamo il nostro sguardo ai testi delle celebrazioni relative ai defunti, è logico ritrovarvi elementi particolarmente interessanti per il discorso che stiamo facendo.

Ne è un esempio l'Orazione dopo la comunione di una delle Messe per le Esequie, fuori dal tempo pasquale:

O Padre,  
che in questo sacramento  
ci hai donato il corpo e il sangue del tuo Figlio,  
come viatico nel pellegrinaggio terreno,

<sup>47</sup> MRit 570. «Sumpsimus, Domine, pignus salutis aeternae, festivitatem beati Bartholomaei apostoli celebrantes, quod sit nobis, quaesumus, vitae praesentis auxilium pariter et futurae»: MR2002, 817.

concedi al nostro fratello N.  
di partecipare al banchetto del cielo.<sup>48</sup>

Qui è interessante notare l'uso del termine viatico (*viaticum*) per indicare la comunione eucaristica: si tratta di un *ápax* nel *Missale Romanum*;<sup>49</sup> in latino indica quanto necessario per intraprendere un viaggio in termini provviste, denaro o quant'altro. È quindi molto significativo che con questo termine – peraltro ormai invalso nell'uso per indicare la comunione nel rito dell'unzione degli infermi – si indichi l'eucaristia, qualificandola come ciò di cui c'è bisogno nel pellegrinaggio terreno. La vita eterna è definita come banchetto del cielo (*mensam aeternam Christi*): si ode riecheggiare quell'acclamazione propria dei riti di comunione: «Beati gli invitati alla mensa del Signore» (*Beati qui ad cenam Agni vocati sunt*) che qualifica ciò che si sta celebrando quale banchetto di nozze dell'Agnello (Ap 19,9), come abbiamo avuto modo di segnalare più sopra.

Sono numerosi i casi in cui la vita beata dopo la morte è descritta come banchetto. Si prenda ad esempio l'Orazione dopo la comunione della Solennità di tutti i Santi:

O Padre, unica fonte di ogni santità,  
mirabile in tutti i tuoi Santi,  
fa' che raggiungiamo anche noi la pienezza del tuo amore,  
per passare da questa mensa eucaristica,  
che ci sostiene nel pellegrinaggio terreno,  
al festoso banchetto del cielo.<sup>50</sup>

Da notare qui il parallelismo tra il qui e ora della celebrazione eucaristica (*hac mensa peregrinantium*) e la definitiva pienezza della comunione con Dio (*caelestis patriae convivium*), che viene presentata come la meta del pellegrinaggio terreno e allo stesso tempo come essenza della santità.

<sup>48</sup> MRit 862. «Domine Deus, cuius Filius in sacramento Corporis sui viaticum nobis reliquit, concede propitius, ut per hoc frater noster N. ad ipsam Christi perveniat mensam aeternam»: MR2002, 1192.

<sup>49</sup> Cf. M. SODI - A. TONIOLO, *Concordantia et indices Missalis Romani*, LEV, Città del Vaticano 2002<sup>3</sup>, 1765.

<sup>50</sup> MRit 610. «Mirabilem te, Deus, et unum Sanctum in omnibus Sanctis tuis adorantes, tuam gratiam imploramus, qua, sanctificationem in tui amoris plenitudine consummantes, ex hac mensa peregrinantium ad caelestis patriae convivium transeamus»: MR2002, 858.

La prospettiva della santità è pure ovviamente presente come orizzonte proprio dei testi liturgici; ciò è del tutto coerente con la natura della liturgia, al tempo stesso culto di Dio e santificazione dei fedeli. Ne abbiamo un accenno, ad esempio, in una delle Orazioni collette delle messe per l'Unità dei Cristiani:

Manda su di noi, o Padre,  
una rinnovata effusione dello Spirito,  
perché camminiamo in maniera degna della vocazione cristiana  
offrendo al mondo la testimonianza della verità evangelica,  
e operiamo fiduciosi per unire tutti i credenti nel vincolo della pace.<sup>51</sup>

La richiesta al Padre di inviare lo Spirito affinché i fedeli possano comportarsi in maniera degna della vocazione ricevuta (cf. Ef 4,1) è la concretizzazione dell'invito alla vigilanza proprio dell'annuncio del regno. La rivelazione che Dio fa di sé comporta l'annuncio del tempo come indirizzato a un fine, cioè come storia della salvezza: essa è sotto il controllo di Dio, non in un senso deterministico e chiuso, ma nella libertà propria di Dio e propria dell'uomo creato a sua immagine; pertanto la verità evangelica racchiude in sé un invito alla vigilanza che apre verso l'*éschaton*.

## 8. L'*éschaton* nelle *Missae defunctorum*

Le Messe dei defunti possono essere considerate in qualche modo un punto di riferimento per un'escatologia liturgica: è logico attendersi dall'insieme dei testi eucologici un'esposizione, potente benché non sistematica, della visione cristiana della morte e delle cose ultime.<sup>52</sup>

<sup>51</sup> MRit 796. «Supplices te rogamus, amator hominum, Domine: pleniorum Spiritus tui gratiam super nos effunde benignus, et praesta, ut, digne qua nos vocasti vocatione ambulantes, testimonium veritatis exhibeamus hominibus, et omnium credentium unitatem in vinculo pacis fidentes inquiramus»: MR2002, 1111.

<sup>52</sup> Anche in questo caso i limiti del presente contributo consentono solamente di accennare alle tematiche teologiche sottese alle celebrazioni. Per una disamina più approfondita, benché non esaustiva, si possono consultare H. ASHWORTH, *Le nuove messe per i defunti nel Messale romano di Paolo VI*, in «Rivista Liturgica» 58 (1971) 354-381; M. BARBA, *Le messe rituali, per altre circostanze particolari, votive e dei defunti nel nuovo «Missale Romanum»*, in «Ephemerides Liturgicae» 117 (1/2003) 15-52; ID., *I formulari eucologici delle «Missae defunctorum»*, in *ibid.* 129-182; A. DONGHI, *Le Messe votive e dei defunti*, in «Rivista Liturgica» 90 (2003) 661-670. Da tenere presenti anche le numerose e ben documentate segnalazioni bibliografiche organizzate da E. SAPORI, *La morte e il morire. Segnalazioni bibliografiche*, in ID.

Centro unificante intorno a cui ruotano tutti i formulari è senza dubbio il mistero pasquale di Cristo: la sua passione, morte e risurrezione è l'ineludibile perno di ogni riflessione e di ogni invocazione che abbia a che fare con l'*éschaton*. Riferimenti a Cristo morto e risorto sono assai presenti nei testi eucologici; si prenda ad esempio la prima Orazione colletta che troviamo nel *Missale Romanum* per le esequie fuori dal tempo pasquale:

Deus, Pater omnipotens,  
cuius Filium mortuum fuisse et resurrexisse  
fides nostra fatetur, concede propitius,  
ut hoc mysterio famulus tuus N.,  
qui in illo dormivit,  
per illum resurgere laetetur.<sup>53</sup>

Si tratta di un'esplicita esposizione della fede nella morte e risurrezione di Cristo, quale fondamento della fede nella risurrezione del cristiano di cui si celebrano le esequie. La Chiesa chiede al Padre che colui che si è addormentato nel mistero pasquale, proprio in forza di quel mistero possa risorgere nella pienezza della gioia.

Non potrebbe essere altrimenti, dato che la fede nella risurrezione di Cristo è il fondamento di tutta la fede cristiana, come fa notare Paolo con forza: «Se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede» (1Cor 15,14); come pure Giovanni: «Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me, anche se muore, vivrà; chiunque vive e crede in me, non morirà in eterno» (Gv 11,25-26).

Illuminante in questo senso è anche un altro testo, presentato dal Messale come Orazione colletta *In anniversario*:

O Dio, gloria dei credenti e vita dei giusti,  
tu che ci hai salvati con la morte e risurrezione del tuo Figlio,  
sii misericordioso con il nostro fratello N.;

(ed.), *La morte e i suoi riti*, 347-389. A ciò si aggiunga la monografia di «Rivista Liturgica» 99 (1/2012) relativa al *Rito delle esequie. Nuova edizione per l'Italia*, e in particolare il contributo di G. BOSELLI, *Il Rito delle esequie: confessione della fede e umanizzazione della morte*, 44-70.

<sup>53</sup> MR2002, 1191. Abbiamo preferito riportare l'originale latino perché la traduzione italiana se ne discosta parecchio, perdendo alcune sfumature a nostro avviso importanti. Riportiamo qui di seguito la versione italiana: «Dio, Padre misericordioso, tu ci doni la certezza che nei fedeli defunti si compie il mistero del tuo Figlio morto e risorto; per questa fede che noi professiamo concedi al nostro fratello N., che si è addormentato in Cristo, di risvegliarsi con lui nella gioia della risurrezione»: MRit 861.

quando era in mezzo a noi  
egli ha professato la fede nella risurrezione,  
e tu donagli la beatitudine senza fine.<sup>54</sup>

Qui viene sottolineata in particolare la fede del defunto nella redenzione operata da Cristo con la sua morte e risurrezione quale fondamento del mistero della nostra risurrezione, proprio sulla scia della prima Lettera ai Corinzi appena citata.

Un'altra orazione, tratta tra i testi per la Messa esequiale, può esserci di aiuto nella disamina che stiamo portando avanti:

Sumpto sacramento Unigeniti tui,  
qui pro nobis immolatus resurrexit in gloria,  
te, Domine, suppliciter exoramus pro famulo tuo N.,  
ut, paschalibus mysteriis mundatus,  
futuræ resurrectionis munere glorietur.<sup>55</sup>

Anche qui il centro è il mistero pasquale di Cristo, citato esplicitamente nella seconda parte dell'orazione. L'evento della passione, morte e risurrezione del Signore è il fondamento della purificazione del defunto e la base per la richiesta al Padre di donargli la gloria della risurrezione della carne (*futurae resurrectionis*).

Si nota qui come viene esplicitata la fede nella potenza salvifica del mistero pasquale: Cristo, unigenito del Padre, immolato come vittima per i nostri peccati e risorto a vita nuova, donerà a tutti coloro che hanno lavato le loro vesti nel sangue dell'Agnello (Ap 7,14) la sua stessa vita nella risurrezione finale.

Un secondo tema altrettanto imprescindibile è quello della relazione tra *éschaton* e battesimo; ne è testimone l'Orazione sulle offerte raccolta tra le *Altre orazioni per la Messa esequiale*:

Dio onnipotente,  
che nell'acqua del battesimo  
hai rigenerato il nostro fratello N.,

<sup>54</sup> MRit 866. «Deus, gloria fidelium et vita iustorum, cuius Filii morte et resurrectione redempti sumus, propitiare famulo tuo N., ut, qui resurrectionis nostrae mysterium agnovit, aeternae beatitudinis gaudia percipere mereatur»: MR2002, 1199.

<sup>55</sup> MR2002, 1195. «O Padre, che in questo sacramento pasquale ci hai unito al tuo Figlio, vincitore del peccato e della morte, fa' che il nostro fratello N., libero da ogni colpa, partecipi alla gloria del Signore risorto che vive e regna nei secoli dei secoli»: MRit 865.

per questo sacrificio di riconciliazione  
che la Chiesa ti offre,  
lava le sue colpe nel sangue del Cristo  
e ricevilo fra le braccia della tua misericordia.<sup>56</sup>

La fede nella risurrezione di Cristo, che è stata proclamata nel battesimo e vissuta dal fedele nel corso della sua vita, è la radice dalla quale nasce l'eterno riposo del cristiano. Proprio grazie al battesimo egli è stato sepolto con Cristo e con-risuscitato con lui (cf. Rm 6,4; Ef 2,6); pertanto la potenza della risurrezione di Cristo ha già cominciato a portare frutto nel fedele a partire dal suo battesimo. In forza del battesimo egli è membro di Cristo, e come tale ha già avuto parte al mistero pasquale del Signore; pertanto la morte fisica è per il cristiano consumazione di quel morire in Cristo, passaggio alla vita definitiva in Cristo: «*Vita mutatur, non tollitur*».<sup>57</sup>

La morte per il credente è il passaggio alla vita in pienezza, tanto che la tradizione della Chiesa chiama il giorno della morte del cristiano *dies natalis*, indicando in tal modo il giorno della sua nascita al cielo. Per questo si può affermare che la morte del cristiano è un evento di grazia, che ha in Cristo e per Cristo, un valore positivo.<sup>58</sup>

Il testo eucologico che abbiamo appena riportato termina con il riferimento alla misericordia, tema assai caro ai formulari di Messa per i defunti. È logico che sia così, dato che il sacrificio eucaristico viene offerto in favore dei defunti proprio ricorrendo alla misericordia divina, che viene invocata su coloro che sono passati da questa vita.

Così, per esempio, nella Colletta per la Messa nell'anniversario, fuori dal tempo pasquale, la Chiesa prega così:

Ti supplichiamo, Signore, per il nostro fratello N.,  
nel ricordo annuale del suo transito da questo mondo a te;

<sup>56</sup> MRit 865. «Omnipotens et misericors Deus, his sacrificiis ablue, quaesumus, famulum tuum N. a peccatis suis in sanguine Christi, ut, quem mundasti aqua baptismatis, indesinenter purifices indulgentia pietatis»: MR2002, 1195.

<sup>57</sup> *Prefatio I de defunctis*: MR2002, 563.

<sup>58</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, LEV, Città del Vaticano 2002, 210-211.

la tua misericordia sia per lui come rugiada celeste,  
e il tuo amore lo introduca nella compagnia dei santi.<sup>59</sup>

Proprio in forza della misericordia divina il fatto della morte, pur comportando il dolore della separazione dai nostri cari, non è fonte di disperazione ma, al contrario, di speranza e di gioia. La gioia è proprio uno dei temi più ricorrenti nei testi eucologici di questi formulari di messa. Si tratta di una gioia che non è semplicemente una sorta di vuota ilarità, incosciente di fronte alla definitività della morte, ma il risultato della consapevolezza del destino eterno del credente; nella fede che deriva dalla risurrezione di Cristo è radicata la certezza della nostra immortalità: «Se ci rattrista la certezza di dover morire, ci consola la promessa dell'immortalità futura».<sup>60</sup>

Padre misericordioso,  
per questo sacrificio eucaristico,  
il nostro fratello N. ottenga il perdono che ha sempre desiderato,  
ed esulti con i tuoi santi nella liturgia del cielo.<sup>61</sup>

Così si esprime un'orazione sulle offerte, che collega intimamente tra loro l'offerta del sacrificio eucaristico, il perdono dei peccati e la gioia eterna nel regno dei cieli.

È proprio il sacramento del corpo e sangue del Signore a fondare la richiesta del perdono dei peccati per i nostri fratelli defunti e l'ingresso nella beatitudine eterna. È qui sottesa ovviamente la fede nell'esistenza di uno stato escatologico intermedio, attestato già nella Scrittura (cf. 2Mac 12,46) e rafforzato proprio dalla tradizione di offrire suffragi per i defunti.<sup>62</sup> Tali suffragi sono un'espressione culturale della fede nella comunione dei santi, comunione che è costantemente rinnovata nella liturgia: si pensi non solo alla Commemorazione di tutti i defunti, il 2 novembre, giorno nel quale la Chiesa offre ripetutamente il santo sacrificio e la Liturgia delle Ore, ma

<sup>59</sup> MRit 867. «Quaesumus, Domine, ut famulo tuo N., cuius corporis depositionis diem commemoramus, rorem misericordiae tuae perennem infundas, et Sanctorum tuorum largiri digneris consortium»: MR2002, 1200.

<sup>60</sup> MRit 377.

<sup>61</sup> MRit 883. «Placeat tibi, Domine, sacrificii praesentis oblatio, ut anima famuli tui N., peccatorum veniam, quam quaesivit, te miserante inveniens, cum Sanctis tuis semper exsulet, et gloriam tuam in aeternum collaudet»: MR2002, 1206.

<sup>62</sup> Cf. SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera su alcune questioni concernenti l'escatologia* (7 maggio 1979), in «Acta Apostolicae Sedis» 71 (1979) 446-447.

anche al fatto che ogni giorno sia nella celebrazione eucaristica sia in quella dei Vespri, la comunità cristiana eleva la sua supplica perché il Signore doni a tutti i fedeli defunti «la beatitudine, la luce e la pace».<sup>63</sup>

Tema tutt'altro che secondario è anche quello della risurrezione della carne: la vita eterna non è vita disincarnata ma vita trasfigurata:

Come il pane che proviene dalla terra, dopo aver ricevuto l'invocazione di Dio, non è più pane comune ma eucaristia costituita di due realtà, una terrestre e una celeste, così anche i nostri corpi che ricevono l'eucaristia non sono più corruttibili, perché hanno la speranza della risurrezione.<sup>64</sup>

Così, dando uno sguardo anche solo sommario al vocabolario eucologico, vi troviamo indicazioni relative alla resurrezione della carne come, ad esempio, il verbo *dormire*, o il sostantivo *somnus*, chiare allusioni al fatto che la morte corporale è solo un passaggio, non una condizione definitiva e che nella consumazione ogni uomo vivrà la risurrezione della propria carne. Ne è un esempio un'Orazione sulle offerte, raccolta tra le Messe per i defunti, *In variis commemorationibus*:

Propitiare, quaesumus, Domine, famulo tuo N.,  
pro quo hostiam tibi laudis immolamus,  
te suppliciter deprecantes,  
ut, per haec pia placationis officia,  
resurgere mereatur ad vitam.<sup>65</sup>

Sono ancora assai numerosi i temi che possono essere esplorati a partire dai formulari delle messe dei defunti, ma riteniamo che la carrellata che abbiamo offerto possa dare un'idea della ricchezza del tesoro eucologico della Chiesa.

## 9. La speranza che scaturisce dalla fede in Cristo Signore

Non v'è dubbio che, come detto, il presente contributo ha solamente sorvolato sulle diverse tematiche relative al rapporto tra liturgia ed esca-

<sup>63</sup> Cf. CONGREGAZIONE PER IL CULTO DIVINO E LA DISCIPLINA DEI SACRAMENTI, *Direttorio su pietà popolare e liturgia*, 215.

<sup>64</sup> IRENAEUS LUGDUNENSIS, *Adversus Haereses*, 4, 18, 5; IRENEO DI LIONE, *Contro le eresie e gli altri scritti*, a cura di E. BELLINI, Jaca book, Milano 1981, 342.

<sup>65</sup> MR2002, 1204. «Sii propizio, Signore, verso il nostro fratello N.: l'eucaristia che ti offriamo sia per lui pegno di risurrezione e di vita»: MRit 871.

tologia. Tuttavia, abbiamo cercato di mostrare come l'evento liturgico permette di fare esperienza dell'*éschaton*, e pertanto l'intelligenza della liturgia consente di comprendere meglio alcuni temi di escatologia e di poterli presentare perché possano avere il loro giusto posto all'interno di una sintesi vitale.

La tensione escatologica che scaturisce dalla celebrazione può stimolare la percezione della forza di attrazione che la fine e il fine della vita esercitano sul fedele; ciò consente di mettere in gioco energie sempre nuove in vista del fine missionario della Chiesa. Lungi dal provocare un distacco dal mondo, la considerazione delle cose ultime e l'esperienza che di esse se ne fa nella liturgia può diventare molto feconda per un rinnovato impulso di evangelizzazione.

La consapevolezza del traguardo che ci attende in quanto esseri mortali e la speranza che scaturisce dalla fede nella risurrezione di Cristo e della nostra carne può diventare un grande stimolo per la consacrazione del mondo a Dio.

La vita del credente è tutta giocata tra il già e il non ancora, vive nella perenne dinamica che implica la contemplazione dei santi misteri che rendono presente il *mysterion* e l'attesa della pienezza definitiva, propria dei cieli nuovi e della terra nuova.

È in questo equilibrio dinamico che il fedele è chiamato a rispondere alla convocazione da parte dello Spirito Santo dell'*ekklesia* in vista della celebrazione, per annunciare «la morte del Signore finché egli venga» (1Cor 11,26), finché egli non sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28), e «lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,2).