

GIACOMO CANOBBIO

DI FRONTE ALLA MORTE O ALLE MORTI?

L'enfasi retorica si manifesta soprattutto in occasione dei passaggi determinanti dell'esistenza umana. Sembra quasi che essa sia provocata dall'eccitazione o dalla delusione che questi comportano; appare pertanto come manifestazione di potenza, sollecitata sia dall'esperienza di un di più di vita sia dal contrario di questa.

Quanto detto trova riscontro singolare di fronte alla morte, quando a parlarne è l'annunciatore del Vangelo. Costui, infatti, fluttua in genere tra due posizioni: da una parte, basandosi sulla risurrezione di Gesù, ritiene di poter dichiarare che la morte è ormai sconfitta; dall'altra accentua la drammaticità e l'enigmaticità della morte, soprattutto quando questa colpisce persone ancora giovani. Le due posizioni rispecchiano la tradizione che affonda le sue radici nelle origini della storia dell'umanità: di fronte alla morte da sempre si è provato desiderio di vincerla e impossibilità a farlo. Non manca chi in nome della novità cristiana dichiara che l'enigma sarebbe ormai sciolto, sia perché la Scrittura spiegherebbe l'origine colpevole della morte, sia perché questa avrebbe ormai perso il suo dominio sugli umani. Prestando attenzione a questo secondo aspetto, non sarebbe difficile raccogliere attestazioni dell'enfasi retorica che in occasione del rito delle esequie alcuni predicatori utilizzano, fino quasi a banalizzare l'avvenimento più drammatico dell'esistenza umana. Nulla da eccepire sulla verità della risurrezione di Gesù e quindi della garanzia di vittoria sulla morte professata dal cristianesimo. Ci si può tuttavia domandare se nella letteratura biblicocristiana, come già nelle letterature coeve, si trovi soltanto la visione della morte sconfitta o non si riscontri invece una pluralità di visioni non sempre componibili, quasi a dire che anche il libro della rivelazione di Dio non suggerisce un unico atteggiamento di fronte alla morte: vale per la Bibbia quel che vale in generale: *thánatos pollachôs légetai*¹. Del resto, la struttura narrativa e sapienziale della Bibbia non è

¹ Cfr. B. Casper, *Thanatos pollachôs legetai*, in AA.VV., *Filosofia e religione di fronte alla*

cancellata dall'obiettivo kerygmatico della stessa, e quindi lascia spazio a una pluralità di esperienze e di atteggiamenti. In ultima analisi, neppure la rivelazione attestata propone una concezione semplificatrice, e quindi riduttiva, della morte e dell'atteggiamento da assumere di fronte a essa, che resta per gli umani una provocazione alla quale, nonostante la fede nel Dio della vita, si risponde in modo diverso in dipendenza dalle epoche, dalle forme di morte, dalle visioni dell'esistenza². In effetti, «non c'è, nella Bibbia, un unico modo di pensare la morte, bensì una molteplicità di differenti prospettive. E queste diverse prospettive non sono coordinate in modo sistematico, ma riflettono le fasi progressive della rivelazione e della riflessione umana»³.

Obiettivo di questo contributo è pertanto quello di mostrare come nella tradizione biblico-cristiana l'atteggiamento assunto di fronte alla morte dipenda dalla percezione dell'esistenza e dalla concezione della morte.

Allo scopo di rendere maggiormente comprensibile la tesi appena enunciata si procederà individuando alcuni modelli che trovano riscontro nei due Testamenti. Pur nella consapevolezza che vi è una progressione dai testi più antichi a quelli più recenti, si sceglie questo metodo per due ragioni: 1. la recente indagine storico-letteraria sul testo biblico è più cauta di quanto non fosse quella della metà del secolo scorso per quanto attiene alla datazione dei testi; benché nelle riletture successive si sia conservata traccia della visioni più antiche, queste sono ormai inglobate in visioni più recenti e quindi la distanza cronologica delle concezioni tende a essere abbreviata⁴; 2. la Bibbia canonica si

morte, CEDAM, Padova 1981, pp. 63-72, che richiama l'univocità di significato e, nello stesso tempo, la polisemia dei termini "morire" e "morte".

² Cfr. J. Ellul, *Réflexions sur les contradictions de la Bible au sujet de la mort*, in AA.VV., *Filosofia e religione di fronte alla morte*, cit., pp. 315-330, che recensisce una serie di "contraddizioni" dei testi biblici sulla morte: le diverse affermazioni non possono essere annullate stante il fatto che la morte appare, nello stesso tempo, come distruzione, forza del nulla, e come passaggio verso una più grande comunione con Dio.

³ A. Bonora, *Morte*, in P. Rossano-G. Ravasi-A. Ghirlanda (eds.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Paoline, Cinisello Balsamo 1988, p. 1013.

⁴ Prestare attenzione a questo dato letterario permette di relativizzare la lettura teologica della Scrittura che vede una progressiva pedagogia divina anche a proposito della concezione della morte. In tal senso si può convenire con J. Ellul quando osserva che «la "Rivelazione progressiva" non spiega affatto il carattere contraddittorio dei testi biblici sulla morte» (J. Ellul, *Réflexions sur les contradictions de la Bible au sujet de la mort*, cit., p. 318).

presenta come un unico testo da leggere in prospettiva sincronica e quindi, sebbene lo spessore storico non possa essere dimenticato, le concezioni più antiche non possono essere ritenute superate, stante il fatto che continuano a essere lette nella Chiesa come Parola di Dio⁵. Procedere per modelli permette poi di considerare il rapporto tra le visioni che la Bibbia attesta e quelle presenti in altre culture, sebbene si debba, già in via preliminare, affermare che gli autori biblici non si sono limitati a riproporre la visione tipica dell'ambiente culturale: sarebbe strano peraltro che il Dio di Abramo, di Isacco di Giacobbe e di Gesù non avesse nulla di originale da dire sulla questione centrale dell'esistenza umana⁶. Senza la pretesa di spaziare su tutte le tradizioni dei popoli, qualche attenzione soprattutto alle culture vicine al mondo biblico sembra necessaria al fine di comprendere le stesse concezioni bibliche: si riscontra, infatti, una notevole assonanza tra quanto i testi biblici presentano relativamente alla morte e quanto nelle letterature precedenti o coeve è attestato. Né potrebbe essere diversamente: la Bibbia nasce in un contesto nel quale gli scambi culturali appaiono più stretti di quanto non si pensasse quando si procedeva con l'intenzione di rimarcare l'originalità del libro ispirato, e per questo si mettevano in contrapposizione, per esempio, visione greca e visione biblica. Peraltro, di fronte alla morte gli umani evidenziano nativamente atteggiamenti simili, che riaffiorano anche nei testi "ispirati", benché questi abbiano lo scopo di suggerire concezioni salvifiche originali⁷.

⁵ Questa istanza presiede ai "nuovi" metodi di lettura recensiti anche dal documento della Pontificia Commissione Biblica, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa* (21.09.1993), EV 13, nn. 2581-3150, qui nn. 2878-2929. Tra i vari nuovi approcci quello cosiddetto "canonico", invalso a partire dagli anni '70 del secolo scorso, pare debba essere tenuto in conto per il nostro tema; esso, infatti, «reagisce giustamente contro la valorizzazione esagerata di ciò che si suppone essere originale e primitivo, come se solo questo fosse autentico. La Scrittura ispirata è quella che la Chiesa ha riconosciuto come regola della propria fede. Si può insistere, a questo proposito, o sulla forma finale in cui si trova attualmente ciascuno dei libri, o sull'insieme che essi costituiscono come canone. Un libro diventa biblico solo alla luce dell'intero canone» (*L'interpretazione della Bibbia*, C.1: L'approccio canonico: EV 13, n. 2916).

⁶ Cfr. J. Ellul, *Réflexions sur les contradictions de la Bible au sujet de la mort*, cit., p. 316.

⁷ A questo riguardo non si può dimenticare che, in rapporto alla morte, anche la letteratura extrabiblica attesta intenzionalità soteriologiche. Il confronto andrà portato quindi sulle vie di salvezza che vengono proposte negli uni e negli altri testi, ma non si potrà misconoscere il dato di fatto fondamentale: la tensione verso il superamento della morte accomuna tutti gli umani.

1. La morte come evento "naturale"

L'ambiente in cui si muore determina la concezione che si ha della morte e quindi il modo di porsi di fronte a essa: la morte nel deserto non è identica alla morte in ambiente agricolo o urbano⁸. Se per quanto attiene alla Scrittura l'illustrazione di tale diversificazione si presenta piuttosto laboriosa, diventa più facile mediante uno sguardo rapido a una delle redazioni dell'epopea di Gilgamesh, un testo giunto a noi dopo un percorso notevolmente lungo e successive rielaborazioni⁹, nel quale si delinea il passaggio della concezione della morte dall'ambiente agricolo a quello urbano¹⁰.

Obiettivo dell'epopea è quello di presentare la vera figura dell'eroe: «non è colui che si rende famoso mediante azioni eclatanti, bensì colui che assume pienamente la sua condizione umana, senza illusione, scoprendo nell'amicizia e nella morte una valorizzazione di ciò che è transitorio»¹¹. Sembra pertanto che alla fine si debba ritornare alla concezione della morte tipica del mondo agricolo. In verità l'epopea descrive la maturazione dell'eroe che, nello sforzo di distaccarsi dal mondo agricolo per costruire la città, deve mettere in conto che la morte è ineluttabile e va integrata nell'esistenza. Si attua così una integrazione della visione della morte tipica del mondo agricolo, che passa però attraverso un superamento mediato dalla visione dell'uomo del deserto¹². Se nel processo di emancipazione dalla natura la morte apparve

⁸ La preistoria beduina di Israele lascia le sue tracce nella concezione della morte attestata dalla Bibbia: cfr. U. Kellermann, *Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit vor und neben dem Auferstehungsglauben*, in «Zeitschrift für Theologie und Kirche» 73(1976), pp. 259-282, qui p. 260.

⁹ Cfr. G. Pettinato, *Introduzione in La saga di Gilgamesh*, Rusconi, Milano 1993³, pp. 9-81.

¹⁰ Cfr. M. Dousse, *Le refus de la mort. Modernité de Gilgamesh*, in F. Lenoir et J.-Ph. De Tonnac (eds.), *La mort et l'immortalité*, Bayard, Paris 2004, pp. 951-964. La legittimità del ricorso a questa epopea si coglie se si tiene presente che alcuni motivi in essa contenuti si riscontrano anche nei testi biblici relativi alle origini.

¹¹ *Ibi*, p. 951.

¹² Vi si trovano tre modi di vedere la morte e di affrontarla: 1. per il mondo agricolo essa rappresenta una attuazione del ciclo della natura, e quindi non costituisce rottura violenta; 2. per il mondo urbano, che ha una visione lineare, essa si configura come un termine assoluto e definitivo, e quindi come ingiustizia, alla quale si cerca di sfuggire sia mediante il nascondimento sia mediante la ritualizzazione *post mortem* che mima una forma di immortalità; ciò significa però renderla ancora più potente; 3. per l'ambiente del deserto, la morte dell'uomo è come quella degli animali e quindi l'uomo si abbevera alla vita senza fare progetti (cfr. *ibi*, pp. 954-955).

sempre di più come una sfida, il marchio più intollerabile e più irriducibile della natura sul progetto dell'uomo e sul suo destino, alla fine Gilgamesh, che dopo aver dato sepoltura all'amico si mette, inutilmente, in cerca dell'eternità, non è più quello di prima: è cambiato perché ha cambiato il modo di guardare la vita: «La vista degli immortali l'ha convinto che una vita di sfide, di rischi, perfino di violenza, vale più dell'inerzia diafana che sembrava connotare l'esistenza senza termine degli immortali. Senza la morte, senza la sua imminenza sempre minacciosa, la vita non avrebbe né lo stesso sapore né lo stesso valore»¹³. Grazie all'incontro con l'amico proveniente dal deserto (Enkidu) Gilgamesh è maturato, è diventato intelligente. L'incontro degli amici ha generato una saggezza inedita, che unisce le virtù del deserto e della città. La sintesi coincide con l'accettazione di un'esistenza finita, senza più la rivolta né la ricerca di un superamento: la finitudine, che trova la sua somma manifestazione nella morte, è destino stabilito dagli dèi e contro di esso non resta che vivere in pienezza quanto è dato¹⁴.

La complessità (anche redazionale) dell'epopea babilonese non permette di stabilire facili paralleli con uno dei modelli della visione biblica. Un elemento sembra però possa essere rilevato: la morte è un dato 'naturale' che appartiene all'esistenza umana come a quella di tutti i viventi, sicché ciò che conta è vivere a lungo e concludere la propria esistenza soddisfatti di avere una discendenza. È il caso dei patriarchi, la cui morte è descritta senza alcuna forma drammatica. La formula che viene usata lascia intendere l'ovvietà del morire, quando questo interviene dopo una vita benedetta da Dio¹⁵. Si dice, ad esempio, di

¹³ *Ibi*, p. 963.

¹⁴ Sintomatiche le parole che Gilgamesh, secondo la Tavola x dell'Epopea classica (Tavoletta di Berlino e Londra), si sente rivolgere dalla taverniera Siduri mentre è lontano dalla sua città, ai confini del mondo: «Gilgamesh, dove stai andando? La vita che tu cerchi, tu non la troverai. Quando gli dèi crearono l'umanità, essi assegnarono la morte per l'umanità, tennero la vita nelle loro mani. Così, Gilgamesh, riempi il tuo stomaco, giorno e notte datti alla gioia, fai festa ogni giorno. Giorno e notte canta e danza, che i tuoi vestiti siano puliti, che la tua testa sia lavata: lavati con acqua, gioisci del bambino che tiene (stretta) la tua mano, possa tua moglie godere al tuo petto: questo è retaggio [] [] ... [] che ogni essere vivente []» (*La saga di Gilgamesh*, cit., Epopea paleobabilonese, righe 60-73, pp. 267-268). Nella versione più recente dell'Epopea la morte non è, come invece qui, legata alla creazione, bensì al diluvio (cfr. G. Pettinato, *Introduzione*, cit., pp. 66-67). Nella trasformazione si può vedere la mobilità nella concezione della morte.

¹⁵ Una traccia di questa visione si trova ancora oggi nel modo comune di pensare la morte delle persone anziane: la si accetta senza grandi drammi.

Abramo: «spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati» (*Gn* 25,8)¹⁶. Quella di Abramo è «una morte di pace», la degna conclusione di una vita portata così a pienezza¹⁷. Quel che si può dire è che la morte non è avvertita come violenza, interruzione tragica. Per questo non vi è neppure la preoccupazione di cercarne la causa. Non si rimanda neppure – a differenza del testo sopra citato di Gilgamesh¹⁸ – a una disposizione della divinità¹⁹. La morte è semplicemente constatata. Né si vede perché gli umani non dovrebbero morire, stante il fatto che anche gli altri viventi muoiono²⁰.

Non dissimile è la visione che Qohèlet attesta quando scrive: «[...] la sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa: come muoiono queste, così muoiono quelli; c'è un solo soffio vitale per tutti: l'uomo non ha alcun vantaggio sulle bestie, perché tutto è vanità. Tutti sono diretti verso il medesimo luogo: tutto è venuto dalla polvere e nella polvere tutto ritorna» (*Qo* 3,19-20). Non si tratta di una visione pessimista.

¹⁶ Questa espressione si ritrova a proposito di Isacco (*Gn* 35,39); l'espressione «vecchio e sazio di giorni» a proposito di Giobbe (*Gb* 42,17), Davide (*1Cr* 23,1; in forma simile 29,28), Ioiada (*2Cr* 24,15): la formula non indicherebbe semplicemente l'età avanzata, bensì «una prova di virtuosità che può essere messa in evidenza da una copiosa discendenza e dalla tumulazione nella tomba di famiglia» (K.-J. Illman, *mît*, in *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, vol. IV, Paideia, Brescia 2004, col. 1053).

¹⁷ G. von Rad, *Genesi*, Paideia, Brescia 1978², p. 350. Il commentatore attribuisce questa visione solo all'antico Israele, con una qualche incongruenza perché poi cita *Gb* e *1 e 2 Cr* che non appartengono certo all'antico Israele. L'uso della medesima espressione «vecchio e sazio di giorni (anni)» lascia intendere che permane una concezione della morte come fatto ovvio, di fronte al quale non c'è neppure lamento, ma solo sepoltura. Va notato che mentre Abramo fa il lamento per Sara (cfr. *Gn* 23,2), su di lui il lamento non viene fatto. Quanto al commento di G. von Rad a *Gn* 23,2, secondo cui «il compianto funebre a quell'epoca era dovuto non tanto all'intensità del dolore personale quanto a un complesso di cerimonie regolato su usi e riti antichi» (*Genesi*, cit., p. 329), si potrebbe dire che risente di una lettura evolutiva delle concezioni, corrispondente alla ripartizione dei testi secondo le fonti. Ma quand'anche si accettasse tale ripartizione, se il testo in causa è attribuito a P, si dovrebbe concludere che «quell'epoca» non è poi così lontana, stante l'ipotetica datazione di questa fonte.

¹⁸ «La problematizzazione del morire, e delle questioni a questo collegate, per il popolo dell'Antico Testamento, a differenza degli umani dell'antico Oriente e della Grecia che la pongono all'inizio e la illustrano con il mito, sta alla fine non all'inizio della storia delle fede» (U. Kellermann, *Überwindung des Todesgeschicks in der alttestamentlichen Frömmigkeit*, cit., p. 261).

¹⁹ Una traccia di questa visione, pur in forma notevolmente meno drammatica, si trova in *Sir* 17,1-3.

²⁰ Su questa linea, sebbene in forma di affermazione di principio e non di semplice constatazione, si è posto anche il materialismo «volgare» dei secoli XVIII-XIX, in particolare di P.-H. D. Holbach (1723-1789) e di J. Moleschott (1822-1893): cfr. A. Negri, *Le problème de la mort dans le matérialisme "vulgaire"*, in AA.VV., *Filosofia e religione di fronte alla morte*, cit., pp. 73-84.

stica; piuttosto, di una presa d'atto: il termine "sorte" (*miqreh*) indica, infatti, «"ciò che accade" senza nessuna connotazione fatalistica che alluda al destino o a una potenza impersonale e maligna»²¹. Umani e animali sono ugualmente dei viventi (hanno il soffio vitale, la *rûah*), ma sono ugualmente soffio di vento (*hebel*), cioè effimeri, e questo si manifesta in forma singolare nel fatto che gli uni e gli altri muoiono²². Del resto uomini e animali sono stati ugualmente plasmati dalla polvere del suolo (cfr. *Gn* 2,7.19), ed è quindi "naturale" che a questa ritornino²³. Con questa notazione si vuole semplicemente dare figura letteraria alla constatazione: la decomposizione del cadavere, sia esso degli umani o degli animali, lascia come traccia la polvere del suolo. Visione 'materialista'? O non, piuttosto, presa d'atto in rapporto alla quale non ci si preoccupa di costruire alcuna riflessione che pretenda di affermare ciò che sfugge all'esperienza? A ben guardare si tratta di una osservazione ovvia, che viene fatta valere a fronte di concezioni che si andavano diffondendo nell'ambiente²⁴.

²¹ A. Bonora, *Il libro di Qoèlet*, Città Nuova, Roma 1992, p. 70.

²² Il tema della efemerità della vita umana trova accenti accorati nel *Sal* 90, nel quale l'immagine dell'erba, che falciata dissecca, e del fiore che non dura più di un giorno (vv. 3-6) serve a descrivere la brevità del tempo umano a fronte dell'eternità di Dio; viene ripreso in termini simili in *Gb* 14,1-2, *Is* 40,6-8, con ampie assonanze in tutte le letterature: cfr. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume II (51-100)*, EDB, Bologna 1991⁵, pp. 866-869; 883-887. Il termine *hebel* ricorre poi tre volte nel *Sal* 39: vv. 6.7.12, che non si limita a descrivere la vita umana come un "soffio", mostrando una notevole sintonia con Qohèlet, ma la presenta pure come breve, pochi palmi, un nulla: cfr. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Volume I (1-50)*, EDB, Bologna 1991⁵, p. 711, dove si trovano referenze anche ad altri passi biblici di tenore simile.

²³ *Qo* 3,21, nel quale si dichiara l'ignoranza circa il destino dello spirito vitale sia dell'uomo sia dell'animale, sarebbe una ironia nei confronti delle concezioni egiziane e greche relative all'immortalità, e la base dell'ironia sarebbe l'esperienza: «Una esperienza di immortalità presso Dio non era possibile per Qoelet in nessun modo, neanche *ex auditu*, in quanto la tradizione prima di lui la ignorava» (P. Sacchi, *Qoelet (Ecclesiaste)*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986, p. 95; cfr. anche p. 151). A differenza degli altri libri sapienziali, Qohèlet nella sua ricerca privilegia l'osservazione diretta dei fatti distaccandosi dal sapere comune già acquisito e quindi procedendo in forma critica nei confronti di ogni pretesa di giungere alla verità: «L'intento di Qoelet è evidentemente quello di problematizzare una conoscenza che da parte di altri si presume sicura e sulla quale egli nutre invece seri dubbi» (V. D'Alario, "Chi sa se lo spirito dell'uomo sale in alto...?" [*Qo* 3,21]. *Un testo problematico sul tema dell'immortalità*, in G. Lorizio [ed.], *Morte e sopravvivenza. In dialogo con Xavier Tilliette*, AVE, Roma 1995, p. 216). Per questo Qohèlet richiama l'attenzione sul presente, cui attribuisce un valore eterno, afferrabile «solo se si confida nel Dio inafferrabile: non si può introdurre alcun aldilà che si presenti come legittimazione di una fuga di fronte alla responsabilità dell'istante presente, o che risulti essere una consolazione» (N. Lohfink, *Qoelet*, Morcelliana, Brescia 1997, p. 28).

²⁴ «Facendo appello sia al pensiero tradizionale, espresso nella Scrittura (cfr. *Gn* 2,7), che

Se qualche aspetto “drammatico” si inserisce nel modello che stiamo considerando, riguarda il fatto che la morte interrompe gli affetti. A questo riguardo si può ricordare il solenne lutto che segue la morte di Giacobbe e che prende avvio con il pianto di Giuseppe (cfr. *Gn* 49,33-50,14). Nel racconto si evidenzia la ‘naturalità’ della morte del patriarca (Giacobbe «ritrasse i piedi nel letto e spirò, e fu riunito ai suoi antenati»: *Gn* 49,33)²⁵ e il dramma della separazione («Allora Giuseppe si gettò sul volto di suo padre, pianse su di lui e lo baciò»: *Gn* 50,1).

Si profila così un secondo modello, anch’esso legato all’esperienza: la morte introduce un’interruzione e quindi pone interrogativi.

2. La morte come interruzione indebita

Il secondo modello si presenta quando la morte interrompe un’esistenza non ancora compiuta, non sazia di giorni. La fragilità dell’esistenza umana è ampiamente attestata nella Scrittura: l’uomo è “carne” (*basar*); ma quando la fragilità vince troppo presto sulla benedizione, allora appare la difficoltà ad accettarla, e non soltanto da parte delle persone vicine, ma pure da parte di coloro che vedono profilarsi la morte. Questa non dovrebbe arrivare né troppo presto né per coloro che vivono in rapporto con Dio. Il primo caso trova espressione nel cantico di Ezechia in *Is* 38,10-20. La malattia e la guarigione del re sono narrate in *2Re* 20,1-11²⁶: a Ezechia infermo si presenta il profeta Isaia che gli annuncia: «Così dice il Signore: “Dà disposizioni per la tua casa, perché tu morirai e non vivrai”» (20,1). Il re, piangendo, non può che presentare le sue rimostranze al Signore: «ricordati che ho camminato davanti a te con fedeltà e con cuore integro e ho compiuto ciò che è buono ai tuoi occhi» (20,3). Il libro di Isaia amplia il lamento di Ezechia con una composizione poetica, «un salmo di ringraziamento

all’esperienza, Qohelet contesta la legittimità di un’antropologia che andava diffondendosi ai suoi tempi, tesa a svalutare le realtà terrene in nome di una sopravvivenza dello spirito dopo la morte» (V. D’Alario, “Chi sa se lo spirito dell’uomo sale in alto...?” [*Qo* 3,21], cit., p. 221)

²⁵ Si riscontra anche qui il tono sobrio della descrizione della morte dei patriarchi: «riguardo al destino che lo attende il morente non si trova in una situazione di particolare malinconia né di speranza particolare. Manca di fronte alla morte qualsiasi atteggiamento patetico» (G. von Rad, *Genesi*, cit., p. 581).

²⁶ Sul rapporto (a quale dei due dare priorità) tra il racconto di *2Re* e *Is* 38 cfr. B.S. Childs, *Isaia*, Queriniana, Brescia 2005, pp. 305-307.

con una forte componente di lamentazione»²⁷, forse impiegata in cerimonie liturgiche²⁸, nella quale la morte “prematura” (*Is* 38,10: «*a metà dei miei giorni me ne vado*») appare come interruzione indebita della vita e quindi anche del culto a Dio, e perciò nemica e causa di infelicità²⁹. Da essa si chiede di essere liberati: «Guariscimi e rendimi la vita», chiede Ezechia (*Is* 38,16). L’invocazione attesta la convinzione che Dio è in grado di liberare dalla morte, poiché è Lui che «fa morire e fa vivere, scendere agli inferi e risalire» (*ISam* 2,6; cfr. *Dt* 32,39; *2Re* 5,7; *Sal* 30,4; *Tb* 13,2); egli, infatti, è la fonte della vita (cfr. *Sal* 36,10); sicché l’invocazione è espressione della convinzione della sua signoria anche sullo *sheol*³⁰.

Il lamento di Ezechia fa leva sulla sua “giustizia”: questa dovrebbe valere agli occhi di Dio come difesa nei confronti di una morte precoce. Sullo sfondo si intravede il tema della retribuzione, che attraversa tutto il testo biblico sia nella forma dell’affermazione sia in quella della critica³¹.

²⁷ B.S. Childs, *Isaia*, cit., p. 310.

²⁸ Cfr. F. Montagnini, *Il libro di Isaia. Parte prima (capp. 1-39)*, Paideia, Brescia 1982, p. 126.

²⁹ L’interruzione del legame con Dio, in forza dell’impossibilità di andare al tempio, e con gli abitanti di questo mondo, richiamata al v. 11, diventa la fonte dell’infelicità. Si delinea qui una concezione antropologica: «Qui l’uomo è inteso anzitutto come un essere bisognoso di comunicare con Dio e con il prossimo, un uomo che nell’un caso e nell’altro [...] è chiuso nella vita terrena» (O. Kaiser, *Isaia. Capitoli 13-39*, Paideia, Brescia 2002, p. 483).

³⁰ Va notato che l’uso dei due verbi (morire e vivere) non vuole attribuire la morte a Dio, bensì rimarcare la sua signoria: «Se Jahvè è l’unico Dio, non si può fare a meno di trarre la conseguenza che neppure alla morte può essere riconosciuto un ambito di signoria, nel quale sarebbe impedito a Dio di giungere» (H.W. Wolff, *Antropologia dell’Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 1975, p. 143). Dio ha il potere di liberare anche dalla morte: questa idea fa da cornice anche all’invocazione di Gesù secondo *Eb* 5,7, che avrebbe sullo sfondo il racconto sinottico della preghiera di Gesù nell’orto, riletto con il *Sal* 116: cfr. A. Strobel, *La lettera agli Ebrei*, Paideia, Brescia 1997, pp. 83-84.

³¹ Cfr. A. Bonora, *Retribuzione*, in P. Rossano-G. Ravasi-A. Ghirlanda (eds.), *Nuovo dizionario di teologia biblica*, cit., pp. 1322-1335, che propone di superare sia la concezione che stabilisce una diretta conseguenza tra azione ed esperienza del male, sia quella che vede un intervento benediciente o maledicente di Dio in dipendenza delle azioni umane. Si dovrebbe piuttosto pensare così: «benedizione e maledizione, prosperità e sventura non sono semplicemente il risultato automatico di un processo meccanico azione-conseguenza che si attua entro una sfera di azione che determina il destino e che Dio si limita a sorvegliare e custodire, sia quando produce salvezza sia quando ha per effetto rovina. Dio vuole liberamente e infallibilmente la salvezza, il benessere, la vita per l’uomo, ma di fatto ciò si realizza a condizione che l’uomo accolga liberamente i doni di Dio con l’obbedienza a lui» (p. 1326). Questa “teoria” permette di comprendere anche i testi nei quali si afferma che Dio non vuole la morte degli umani; essa è piuttosto uscire liberamente dall’ambito di azione di Dio.

Secondo la concezione che il “giusto” manifesta, Dio non dovrebbe togliere o diminuire la vita a coloro che si sono mantenuti in rapporto di obbedienza con lui. Sennonché la realtà è diversa, ed è questa che provoca sia il lamento, sia l’invocazione: in gioco vi è l’immagine stessa di Dio, più precisamente la sua giustizia, che richiederebbe un diverso percorso vitale per il giusto e per l’empio: per il primo la benedizione, per l’altro la maledizione. Siccome la benedizione è trasmissione della forza vitale di Dio, sarebbe logico che di essa debba godere anzitutto chi con Lui vive un rapporto di obbedienza fedele. Se interviene la morte, sia essa provocata dalla malattia o dalla violenza³², si mette in crisi la convinzione secondo la quale la vita benedetta non dovrebbe conoscere interruzione.

Da qui nasce la necessità di indagare l’origine della morte, poiché questa si presenta come una forza dirompente, capace di contrastare l’ovvia disposizione di Dio. In tal senso si presenta non solo come nemica degli umani, in particolare dei giusti, ma pure di Dio, sebbene nella Bibbia si possa riscontrare una germinale demitizzazione della morte, a fronte della cultura cananea nella quale essa veniva considerata una divinità, il dio Mot. Con ciò essa non cessa di apparire come una potenza invincibile, una sopraffazione indebita per gli umani, soprattutto quando questi si considerano giusti e quindi partecipi della forza vitale di Dio.

Il problema dell’origine della morte, in verità, appartiene a tutta la letteratura antica, e non solo nell’ambito mediorientale. In linea generale pare si possa dire che in tutte le culture più antiche l’ingresso della morte «è presentato come uno sfortunato incidente accaduto agli inizi»³³. Non necessariamente a causa di una colpa: sono soltanto pochi i miti che spiegano l’ingresso della morte a causa della trasgressione di un comandamento divino. Nei miti sono in genere due le ragioni dell’ingresso della morte: un atto crudele e arbitrario di qualche essere demonico; un assurdo incidente dovuto anche a una scelta stupida da parte degli antenati³⁴.

³² È il caso della letteratura di rivelazione, nella quale i fedeli alla legge subiscono persecuzione e morte.

³³ Cfr. M. Eliade, *Mythologies of Death: an Introduction*, in R.E. Reynolds-E.H. Waugh (eds.), *Religious Encounters with Death. Insight from History and Anthropology of Religions*, The Pennsylvania State University Press 1977, p. 13. Cfr. la raccolta di alcune narrazioni sull’origine della morte in R. Pettazoni, *Miti e leggende. L’uomo e il suo destino*, a cura di C. Prandi, Utet Libreria, Torino 1990, pp. 61-92.

³⁴ Cfr. M. Eliade, *Mythologies of Death*, cit., pp. 13-14.

Alcuni passi della Bibbia e, al loro seguito, il cristianesimo hanno invece visto la causa della morte nella colpa degli umani³⁵, poiché Dio è la fonte della vita. Si riscontra così un passaggio dalla causa della morte precoce o violenta alla causa della morte in generale.

Per quanto attiene alla morte precoce, poteva apparire evidente che si trattasse di un peccato: il fatto di essere malati era facilmente ascrivibile a una colpa³⁶; la malattia, infatti, è sintomo di vita diminuita, la cui causa non può che essere l'allontanamento dalla fonte della vita; per quanto riguarda la morte violenta, il nesso peccato-morte appare ancora più evidente: la violenza è chiaramente peccato. Se si considera invece la morte in generale, non sarà difficile vedervi una estensione del nesso causa-effetto riscontrato nel primo caso. Non la si vede più come espressione, per quanto radicale, della caducità umana e quindi esito di un processo "naturale". Essa appare piuttosto come forza distruttiva, conseguenza di un originario allontanamento da Dio. Il passaggio pare sia aiutato dalla constatazione che chi compie il male, l'empio, produce morte (mediante violenza)³⁷. Ciò vuol dire che male/peccato e morte si richiamano.

³⁵ Resta pure traccia della concezione secondo la quale la morte è dovuta a una forza malefica: caso eclatante è il passo di *Sap* 2,24a: «Ma per l'invidia del diavolo la morte è entrata nel mondo». Va però detto che qui non si tratta della morte derivata dal "peccato originale"; piuttosto «è quella spirituale, è quella dovuta al peccato attuale, quella morte che i seguaci del diavolo, gli *asebeis*, gli "empi" (con cui si apre questa parte, 1,16) invocano "con le loro opere e i loro pensieri". [...] La morte [...] colpisce solo gli empi e li colpisce subito; la morte che colpisce tutti è la "seconda morte" per l'empio, è morte apparente per il giusto» (G. Scarpat, *Libro della Sapienza*, vol. primo, Paideia, Brescia 1989, p. 165; cfr. anche pp. 95-102 a commento di *Sap* 1,11-14 dove si afferma che Dio non ha creato la morte). La trasposizione della morte sul piano "spirituale" sembra cercare una mediazione tra il dato di fatto biologico e la convinzione che la comunione con Dio è condizione per vivere. In tal modo si relativizza la morte fisica a fronte della interruzione della relazione con Dio. Peraltro la morte fisica era un fatto ovvio: Dio è certamente datore di vita, ma questa non è senza limiti. «Normalmente Dio dà la vita per un tempo giusto, e agli antichi ebrei questo sarebbe sembrato ovvio. Allo scadere del tempo, Egli se la riprende» (J. Barr, *Il giardino dell'Eden e la speranza dell'immortalità*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 39). In tal senso non si può negare che anche la morte sia opera di Dio: come dice il *Sal* 104,29, Dio può togliere il soffio vitale ai viventi.

³⁶ Si noti che la connessione malattia-peccato resta ancora nel Nuovo Testamento: basti ricordare la domanda dei discepoli di Gesù di fronte al cieco nato: «Rabbi, chi ha peccato, lui o i suoi genitori, perché sia nato cieco?» (*Gv* 9,2).

³⁷ J. Ratzinger ipotizza che il legame causale peccato-morte derivi dalla qualificazione culturalmente negativa della sfera della morte: cfr. *Escatologia. Morte e vita eterna*, (edizione rinnovata e ampliata a cura di S. Ubbiali), Cittadella, Assisi 2008, p. 92; l'ipotesi si basa sul fatto che, nell'Antico Testamento, tutto ciò che è connesso con la morte è considerato impuro e quindi non degno di culto, poiché impedisce la comunicazione con YHWH (cfr. *ibi*, p. 91).

L'idea, già allusivamente presente in *Gn* 2-3³⁸ e proposta soprattutto da Ezechiele (cfr. 3,18; 18,26, 33,8.18)³⁹, sembrerebbe sviluppata soprattutto da Paolo nel tormentato testo di *Rm* 5,12: «come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e, con il peccato, la morte, e così in tutti gli uomini si è propagata la morte, poiché tutti hanno peccato...»⁴⁰. Il passo è stato recepito nella tradizione cristiana non solo per affermare la dottrina del peccato originale, ma pure per sostenere il nesso tra peccato e morte. Queste due realtà, nell'argomentazione paolina, appaiono come due personaggi che sovrastano l'umanità e la devastano. C'è però da domandarsi se si tratti della morte in generale o non piuttosto della morte "morale". La riflessione esegetica recente è giunta alla conclusione che «non è tanto la morte fisica a essere presa di mira, quanto quella morale, derivante dal peccato, e quella definitiva (o apocalittica) relazionata al giudizio divino e alla condanna che stava per essere comminata»⁴¹.

³⁸ Sebbene nella tradizione cristiana si veda già nel testo di *Gn* la connessione tra peccato e morte, pare che qui il problema non sia ancora tematizzato. Certo nella concezione vulgata «il racconto di Genesi ci insegna che essa [la morte] è entrata nel mondo per il peccato dell'uomo. La morte è una maledizione, e la creazione intera è stata trascinata in quella maledizione» (O. Cullmann, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?*, Paideia, Brescia 1970, p. 29). Tuttavia, a una lettura attenta del racconto di *Genesi*, questo "luogo comune" appare piuttosto problematico; la morte, infatti, fu la sorte "naturale" dell'umanità fin dall'inizio: «Adamo ed Eva non erano creature immortali che a causa del peccato caddero nella condizione del dover morire; essi erano esseri mortali che ebbero una remota e momentanea occasione d'avere una vita eterna ma la percepirono solo attraverso un proprio atto di colpevolezza, e a causa di questo stesso atto furono privati di quella medesima possibilità» (J. Barr, *Il giardino dell'Eden*, cit., p. 33). Da parte sua, H. Haag non teme di affermare che «anche in tutto il resto dell'Antico Testamento noi non troviamo nessuna testimonianza nel senso che la morte sia la conseguenza o la pena del peccato, eccetto il caso in cui, secondo la concezione tradizionale israelitica, una morte precoce è il castigo di una vita peccaminosa» (*Dottrina biblica della creazione e dottrina ecclesiastica del peccato originale*, Queriniana, Brescia 1970, p. 79).

³⁹ Va però notato che «in Ezechiele vita e morte sono concetti piuttosto indeterminati. "Vita" oscilla tra "restare in vita, sopravvivere" e "godere vita piena con Dio in un rapporto ottimale nel quadro della piena osservanza del patto". "Morire" o "morte" significa il contrario di tutto ciò, espresso mediante la formula della condanna a morte» (K.-J. Illman, *mit*, cit., col. 1058).

⁴⁰ Si tenga conto che in *Sir* 25,24 è alla donna che si attribuisce la colpa in forza della quale tutti moriamo: «Dalla donna ha inizio il peccato/ e per causa sua tutti moriamo».

⁴¹ A. Pitta, *Lettera ai Romani*, Paoline, Milano 2001, p. 233. «La morte come conseguenza del peccato significa per Paolo una perdita che va al di là della fine biologica. La morte verificabile con il metro della medicina ha solo valore di simbolo, che rimanda a questa perdita e nello stesso tempo ne costituisce un segno anticipatore» (J. Kremer, *Auferstehung der Toten in bibel-theologischer Sicht*, in G. Greshake-J. Kremer, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1986, p.

Se questo è il significato del testo paolino, che raccoglie la tradizione a lui precedente, ci si può domandare come mai nella tradizione cristiana esso sia stato utilizzato per affermare che la morte fisica è entrata nel mondo a causa del peccato. Pur senza riferimento al testo di *Rm*, già il sinodo di Cartagine del 418 comminava l'anatema a chiunque «avrà detto che Adamo, il primo uomo, [fu] creato mortale nel senso che sia che peccasse sia che non peccasse, sarebbe corporalmente morto, avrebbe lasciato cioè il corpo non per causa del peccato, ma per una necessità della natura»⁴². L'opinione condannata è attribuita al pelagiano Celestio⁴³.

Per comprendere il senso della condanna si deve ricordare che in gioco vi era la questione più generale dello stato degli umani prima e dopo il peccato originale: questo ha introdotto qualche mutazione nella "natura" umana oppure l'ha lasciata nella sua condizione originaria? La risposta comportava la considerazione della necessità o meno della grazia di Cristo per la salvezza. Il senso della condanna dell'opinione di Celestio circa il rapporto tra peccato e morte va quindi ricercato nella direzione dell'assoluta necessità della grazia di Cristo per la salvezza. Peraltro merita ricordare che papa Zosimo nella *Epistula tractoria* indirizzata alle Chiese d'Oriente per far conoscere le decisioni del sinodo di Cartagine, parla di "morte dell'anima"⁴⁴. Ovvio che nella concezione diffusa nel tempo, sulla scorta di una interpretazione "letterale" dei testi biblici, quando si parlava di nesso tra peccato e morte si intende-

86; più in generale per gli scritti dell'antica tradizione ebraica precedente al cristianesimo, cfr. *ibi*, pp. 97-102: quando si parla del rapporto tra morte e peccato si intende in genere la "cattiva morte", non la mortalità umana [p. 100]).

⁴² *DH* 222.

⁴³ Agostino riprende e stigmatizza l'opinione di «Quanti dicono che Adamo fu creato in modo tale che sarebbe morto anche se non avesse peccato, non quindi in conseguenza della colpa, bensì per necessità di natura; sicché tentano di far valere quanto si dice nella Legge, cioè: "il giorno in cui ne mangiaste, morireste", non per la morte del corpo ma per la morte dell'anima che si produce con il peccato» (*De peccatorum meritis et remissione* 1, 2: tr. it. *Opere di Sant'Agostino xviii/1: Natura e Grazia 1: Il castigo e il perdono dei peccati...*, Città Nuova, Roma 1981, p. 17). A questa opinione Agostino oppone testi della Scrittura (*Gn* 3,19; *2Cor* 5,2) nei quali si dice che si tratta invece di morte corporale. Sicché, se l'uomo non avesse peccato, «sarebbe stato trasformato in corpo spirituale e sarebbe passato, senza dover attraversare la morte, nella incorruzione che è promessa ai fedeli e ai santi».

⁴⁴ «[...] Attraverso la sua [di Cristo] morte viene spezzato quel chirografo [cfr. *Col* 2,14] della morte contratto con la procreazione, [morte] introdotta da Adamo per noi tutti e trasmessa a ogni anima; in esso ogni nato senza eccezione viene tenuto in schiavitù, prima di essere liberato mediante il battesimo» (*DH* 231).

va questa in senso fisico. Ma non pare sia questo l'insegnamento del sinodo di Cartagine. Ciò va detto sebbene il sinodo non faccia sua l'opinione di Agostino, secondo cui lo stato di prova dell'umanità sarebbe finito senza la "morte" del corpo come noi la conosciamo⁴⁵: nel canone citato appare indiscutibile il carattere "penale" della morte; ma, sembra, in contrappunto con la necessaria azione salvifica di Cristo.

Non dissimile sembra essere l'insegnamento del concilio di Trento, che, a differenza del sinodo di Cartagine, riprende il testo di Paolo. Nel can. 2 del Decreto sul peccato originale (17 giugno 1546) si cita il passo di *Rm* 5,12 (ripreso poi anche nel can. 4) a sostegno della dottrina della trasmissione «non solo della morte», ma anche del peccato, che è la morte dell'anima⁴⁶. Dal tenore del testo appare chiaro che l'accento cade non tanto sulla trasmissione della morte corporale quanto su quella della morte dell'anima. Del resto, obiettivo del Decreto è illustrare la dottrina del peccato originale al fine di sottolineare la necessità del battesimo per la salvezza. Il testo del Concilio lascia però intendere che la trasmissione della morte (corporale) non è messa in discussione e quindi non ha bisogno di essere riaffermata. Lo si coglie se si presta attenzione al can. 1 del medesimo Decreto, dove si fa invece riferimento, pur senza citare il testo, a *Gn* 2,17, per affermare che la morte – preannunciata da Dio in questo passo – è la conseguenza del peccato

⁴⁵ Nell'opera *De peccatorum meritis et remissione* Agostino prende avvio esaminando la prima delle tesi pelagiane che saranno condannate al sinodo di Cartagine del 411 relativa alla morte "per necessità di natura", e dopo aver citato *Gn* 2,17; *Mt* 8,22; *Gn* 3,19, e aver precisato che con la morte del corpo il primo uomo sarebbe tornato alla terra, aggiunge: «Tuttavia, sebbene fosse terra secondo il corpo e portasse il corpo animale con il quale era stato creato, Adamo, se non avesse peccato, sarebbe stato trasformato in corpo spirituale e sarebbe passato senza la prova della morte a quella incorruttibilità che è promessa a quanti sono credenti e santi. [2*Cor* 5,2-4]. Pertanto Adamo, se non avesse peccato, non avrebbe dovuto essere spogliato del suo corpo, ma sopravvestito d'immortalità e incorruttibilità, perché ciò che era mortale fosse assorbito dalla vita, cioè Adamo passasse da un corpo animale ad un corpo spirituale» (1,2.2: tr. it. *Opere di Sant'Agostino xviii/1: Natura e Grazia 1: Il castigo e il perdono dei peccati...*, cit., p. 19). Più avanti (1,5.5; tr. cit. p. 21). Agostino non nega la mortalità del corpo di Adamo; afferma però che il corpo da *mortale* non sarebbe divenuto *morto* qualora Adamo non avesse peccato. Sulla base di passi paolini (soprattutto *Rm* 8,10-11) non sembra quindi possibile sostenere che la conseguenza del peccato sia soltanto la morte dell'anima: in effetti, «*il corpo è morto* non per la fragilità terrena perché fu fatto con la polvere del suolo, ma per il peccato» (*ibi*, 1,4.4).

⁴⁶ Cfr. *DH* 1512; che ripropone con qualche variazione il can. 2 del secondo sinodo di Orange (529): *DH* 372; per una sottolineatura delle variazioni cfr. M. Flick-Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, Queriniana, Brescia 1972, pp. 153-154

di prevaricazione che ha provocato l'ira e l'indignazione di Dio⁴⁷. Ma anche qui, sulla scorta del secondo sinodo di Orange⁴⁸, l'accento cade sulla corruzione della natura conseguita alla perdita della santità e giustizia originarie⁴⁹. Con ciò non si può però attribuire al concilio di Trento l'intenzione di definire il rapporto tra peccato "originale" e morte. Peraltro «le asserzioni eziologiche sul "peccato originale originante", sono particolarmente problematiche. Esse adoperano il linguaggio della Genesi, supponendo tacitamente che debba essere interpretato in chiave storica e constatativa. Ma, il problema non è esplicitamente affrontato [...] perché la presa di posizione riguardo all'origine della corruzione ereditaria, da cui il battesimo ci libera, era soltanto molto indirettamente collegata con l'intenzione didattica della chiesa»⁵⁰.

Alla luce di questi testi può suscitare una certa meraviglia leggere in *Gaudium et spes* 18 l'affermazione: «la morte corporale, dalla quale l'uomo sarebbe stato esentato se non avesse peccato, insegna la fede cristiana che sarà vinta, quando l'uomo sarà restituito allo stato perduto per il peccato, dalla onnipotenza e dalla misericordia del Salvatore». Il Vaticano II non intende certo definire una dottrina; dà però voce a una convinzione che ha attraversato i secoli pur non essendo stata dogmaticamente precisata. Sullo sfondo si intravede la preoccupazione di collegare il desiderio di immortalità inscritto negli umani con l'esperienza di afflizione in faccia alla morte e soprattutto con l'azione di Cristo che ha liberato dalla morte. L'obiettivo sembra perciò più quello di mostrare che Cristo risponde all'anelito umano all'immortalità che non quello di spiegare l'origine della morte: peraltro dal punto di vista sintatti-

⁴⁷ Cfr. *DH* 1511.

⁴⁸ Cfr. *DH* 371.

⁴⁹ Era questa la visione della teologia scolastica classica, rappresentata soprattutto da Tommaso, il quale riteneva che, per un dono preternaturale, l'anima di Adamo prima del peccato fosse capace di trasmettere la sua nativa immortalità al corpo; dopo il peccato questa capacità sarebbe stata perduta e perciò sarebbe intervenuta la morte, che si configura perciò come castigo: cfr. l'analisi dei testi di Tommaso in G. Cottier, *La mort, salaire du péché?*, in «Nova et Vetera» 82(2007), pp. 121-150; secondo Tommaso «il peccato ha avuto come conseguenza la perdita della giustizia originale e, al suo seguito, dei privilegi che vi erano connessi: il dominio totale e assolutamente efficace dell'anima sul corpo e quello della ragione sull'insieme delle potenze dell'anima. Venendo a mancare la giustizia originale, la natura umana è stata ferita quanto all'anima dal disordine delle potenze e si è trovata soggetta alla corruzione a causa del disordine del corpo, che si è trovato abbandonato a se stesso» (*ibi*, p. 129).

⁵⁰ M. Flick-Z. Alszeghy, *Il peccato originale*, cit., p. 166.

co il collegamento tra morte e peccato è affermato in una proposizione relativa, che appare quasi incidentale⁵¹. Resta comunque espressa la convinzione del legame causale tra peccato e morte.

Di quale morte si tratti dovrebbe essere ancora precisato, stante il fatto che nella visione biblica sopra richiamata, non ogni morte è intesa come conseguenza del peccato. Non si può certo immaginare che, senza il peccato, gli umani non avrebbero terminato la loro vita terrena; si può piuttosto pensare che «Adamo avrebbe terminato la sua vita personale, pure nella sua forma corporea, in una “morte” come pura e attiva autogenerazione, entrando immediatamente in quel compimento strutturato in una forma e tuttavia aperto sull’universo, che ora noi attendiamo come il risultato della redenzione, come il miracolo escatologico della risurrezione del corpo»⁵².

Se così è, il peccato dovrebbe essere detto causa di una modalità del morire, più che della morte; o almeno causa della percezione “drammatica” della morte: questa, infatti, verrebbe percepita come interruzione, perfino come negazione del desiderio di immortalità. Si capirebbe pertanto perché nel primo modello sopra esposto la morte dopo una vita lunga, meglio se con una numerosa discendenza, non venga percepita come interruzione: sazieta di giorni, prolungamento nella prole, ricordo del proprio nome⁵³ sembrano bastare a dare corpo al desiderio di superamento della morte. In altri termini, la nativa, integrata, percezione della caducità della vita umana conduce a vivere la morte come interruzione e quindi come castigo per la colpa solo quando la morte si profila anzitempo ed è quindi vista come frutto dell’ingiustizia, sia questa propria o altrui.

Se però non si trova corrispondenza tra la vita finora condotta nella ingiustizia e la morte, si può arrivare perfino a invocarla come liberazione.

3. La morte “amica”

In alcune circostanze la vita è peggiore della morte, sia perché la sofferenza che si deve subire appare eccessiva sia perché non se ne

⁵¹ EV 1, n. 1372. Per la storia e l’analisi di questo testo cfr. R. Tononi, *Il “mistero” della morte nella Gaudium et spes*, in questo Quaderno alle pp. 21-48.

⁵² K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, Morcelliana, Brescia 2008⁴, p. 33.

⁵³ Su quest’ultimo aspetto cfr. U. Kellermann, *Die Überwindung des Todesgeschicks*, cit., pp. 266-272.

comprende il senso. In tali circostanze la morte si configura come sollievo e quindi viene cercata o invocata.

Dalla Bibbia si possono riprendere due casi emblematici: quello del profeta Elia e quello di Giobbe.

Nel cap. 19 del *IRe* si racconta la fuga di Elia minacciato da Gezabele dopo che egli aveva fatto uccidere di spada tutti i profeti di Baal (cap. 18). L'invocazione – introdotta dalla notazione: «desideroso di morire»⁵⁴ – che dal fuggiasco sale a Dio suona: «Ora basta, Signore! Prendi la mia vita, perché io non sono migliore dei miei padri» (19,6). L'invocazione sembra corrispondere a quanto Gezabele vuol fare al profeta (cfr. v. 2) e corrisponde al progetto di morte che la vedova di Zarepta (17,12) presenta a Elia che le chiede acqua e pane, e contrasta con il gesto vivificatore dello stesso nei confronti del figlio della vedova (17,17-23), la quale nel frattempo ha cambiato visione: non vuole che il figlio muoia e giunge perfino a incolpare il profeta dell'uccisione del figlio (17,18). Nel racconto, la figura di Elia appare ambigua: è datore di vita e di morte. Ma ora che la sua vita è minacciata ed egli desidera la morte, Dio gli si manifesta come datore di vita e gli riaffida l'incarico che egli voleva declinare. La morte qui è presentata come fuga sia dalla minaccia sia dalla responsabilità che si è fatta troppo pesante⁵⁵. Il fatto che sia invocata da Dio evoca la convinzione, sopra richiamata, secondo la quale Dio fa morire e fa vivere; ma, nello stesso tempo, mette in evidenza la difficoltà ad accettare un'esistenza e un compito colmi di amarezza⁵⁶.

La pesantezza di una vita che si presenta come incomprensibile diventa in Giobbe la ragione per invocare la morte. L'attacco poetico

⁵⁴ Si tratta di uno dei rari casi in cui nell'AT si esprime il desiderio di morire: cfr. K.-J. Illman, *mît*, cit., col. 1051.

⁵⁵ Si tratta di un *tópos* che si ripropone anche in *Giona* 4,3,8, dove è dato vedere una contrapposizione tra la misericordia di Dio e la ristretta visione del profeta riluttante: «il motivo centrale dell'intero libro di Giona» (H.W. Wolff, *Studi sul libro di Giona*, Paideia, Brescia 1982, p. 150). Si potrebbero ricordare anche le accorate parole di "automaledizione" di Geremia, che, sebbene non desideri la morte, rimpiange di non essere morto nel grembo (20,17-18), e non per la missione ricevuta, bensì per la pesantezza della vita umana in quanto tale quando è segnata da un dolore insopportabile (cfr. A. Weiser, *Geremia. Capitoli 1-25,14*, Paideia, Brescia 1987, pp. 334-336).

⁵⁶ Nel caso di Giona in 4,8 si riscontrano accenti satirici: il profeta (il lettore) pone una richiesta che appare sproporzionata rispetto alla situazione in cui si è venuto a trovare; resta però la notazione: "si senti venire meno"; la minaccia – in questo caso il caldo afoso – conduce a desiderare di concludere la propria vita piuttosto che sopportare il disagio. Sullo sfondo si affaccia la concezione della vita: è tale se è priva di difficoltà.

del capitolo 3 fa percepire al lettore che la morte è meglio della vita⁵⁷, quando questa è segnata da una malattia “ingiusta”, è diventata il nemico da maledire, perché è solo schiavitù, prigionia, sofferenza. A fronte di essa la morte è cancellazione della pena, varco sulla pace dello *sheol*, luogo privo di affanni, nel quale tutte le differenze sono eliminate⁵⁸. Il nativo desiderio di vita si trasforma in desiderio di morte: questa appare ormai come un tesoro per trovare il quale si scava (cfr. vv. 21-22)⁵⁹. La morte diventa liberazione: per questo è ricercata⁶⁰.

Si è lontani dalla serena accettazione della conclusione dell'esistenza; non si tratta neppure di cercare la ragione di una interruzione della vita: nell'argomentazione di Giobbe non c'è più l'interrogativo teso a cercare il motivo di una situazione che appare ingiusta⁶¹; c'è soltanto la convinzione dell'assurdità della pena che egli deve subire e quindi non gli resta altra via di uscita che quella di essere cancellato da una vita, che non è vita. Ci si trova di fronte a un radicale ribaltamento della visione tradizionale: non salta soltanto il principio del rapporto tra colpa e pena e la connessa visione tradizionale della “giustizia” di Dio, che peraltro gli amici di Giobbe richiamano⁶², ma pure il valore della vita rispetto alla morte: quest'ultima diventa, paradossalmente, oggetto del desiderio. A essa però non ci si prepara, come invece appare in altro ambito culturale, quello greco, almeno nella rappresentazione che troviamo nella descrizione della morte di Socrate, che pure viene presentata come liberazione dalla malattia che l'anima deve subire nel carcere del corpo.

Il riferimento è al *Fedone*, il dialogo di Platone nel quale si delinea il percorso di liberazione che il filosofo compie nel corso della sua esistenza. In effetti, il filosofo è colui che si esercita a morire, non nel

⁵⁷ In maniera simile anche in *Qo* 4,2-3, dove si proclamano felici i morti che non vedono più l'oppressione e la desolazione prodotte dai malvagi. La maledizione del proprio concepimento e della propria nascita da parte di Giobbe costituisce una radicale trasformazione della visione biblica, secondo la quale la generazione è una benedizione, un segno di speranza (cfr. F. Mies, *L'espérance de Job*, Leuven University Press-Peeters, Leuven 2006, pp. 175-178).

⁵⁸ Lo *sheol* di Giobbe non sarebbe però, sulla linea di Qohèlet, un luogo nel quale si scende e dove c'è la negazione della vita: «questo *sheol*, che nasce dalla stretta opposizione al tormento presente, è uno *sheol* sognato» (F. Mies, *L'espérance de Job*, cit., p. 192).

⁵⁹ «L'ansia febbrile con cui il ricercatore scava appena ha identificato nella sabbia una moneta è la stessa di coloro che amano tombe e cimiteri perché detestano l'assurdità dell'esistenza» (G. Ravasi, *Giobbe*, Borla, Roma 1979, p. 335). Ci si trova di fronte a un ribaltamento della visione dei libri sapienziali, nei quali il tesoro da cercare è la sapienza che conduce alla vita (cfr. *Pr* 3,18; 8,35; 9,6 ...): in essi «mai la morte è sperata in modo attivo più di un tesoro» (F. Mies, *L'espérance de Job*, cit., p. 130).

senso che si prepara all'avvenimento ineluttabile della morte, ma che si applica a separare l'anima dal corpo; non si tratta di imparare a morire, bensì di morire e di essere morto a questa vita per nascere alla sola vita degna di essere vissuta, quella del pensiero, poiché nel pensare si accede all'immortalità: «tutta la strategia filosofica consiste [qui] nel trasferire la paura "comune" della morte in paura della vita, poiché ciò che il filosofo teme veramente non è di morire, ma di vivere in un eccessivo attaccamento al corpo e al sensibile. Il vero pericolo consiste per lui nell'attribuire alla morte un potere eccessivo e, se filosofare consiste nell'essere un morto vivente, la vita filosofica ha coerentemente il senso esplicito di una vittoria riportata sulla morte, che si vede così depotenziata della sua negatività radicale»⁶³. La guarigione/liberazione finale significata dalle parole di Socrate al discepolo Critone: «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene»⁶⁴, che «riassumono in forma icastica il significato di tutto il dialogo»⁶⁵, delinea la morte come esito "felice" di un'esistenza tutta impegnata a perseguirlo. Anche qui si tratta della morte "amica", ma nei suoi confronti non c'è l'invocazione connessa con la maledizione della vita; c'è piuttosto l'esercizio continuo del "morire" che è trasvalutato nel pensare: la morte diventa la compagna della vita, cercata attivamente, non

⁶⁰ Cfr. anche *Gb* 6,8-10; 7,15; 10,18-19; 17,1.

⁶¹ Se un interrogativo c'è, è rivolto a Dio che ha dato la luce a un infelice e la vita a quanti sono amareggiati fin nell'intimo, e aspettano la morte che non viene (3,20-21). L'interrogativo non trova risposta, e ciò rende ancora più acuta l'angoscia: la strada della vita gli è nascosta, non se ne conosce il senso, ed è Dio stesso a nascondere (cfr. 3,23). «Poiché quella risposta non arriva e l'uomo non può penetrare fino a Dio con la sua domanda, Giobbe si sente prigioniero della sua creaturalità. È chiuso senza via di uscita nella finitezza della sua esistenza tormentata. Gli rimane solo la brama della morte, come una spinta indeterminata verso una libertà che non esiste. Ma anche questa brama finisce nella delusione e gli fa sentire tanto più crudelmente le mura della prigione in cui è chiusa la sua esistenza terrena, quanto più si abbandona a questo inutile desiderio d'una morte che non vuol venire» (A. Weiser, *Giobbe*, Paideia, Brescia 1975, p. 67).

⁶² Gli amici rappresentano la concezione tradizionale, che per Giobbe non vale più: egli è passato dalla fede popolare che aveva espresso in 1,21 e 2,10, a una confutazione totale di quanto aveva detto in precedenza: la fede superficiale è crollata; «l'apparente certezza delle formule stereotipe è scomparsa, se mai c'è stata» (W. Vogels, *Giobbe. L'uomo che ha parlato bene di Dio*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, p. 62).

⁶³ F. Dastur, *La mort. Essai sur la finitude*, PUF, Paris 2007, p. 76.

⁶⁴ Platone, *Fedone* 118A: in Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, p. 122.

⁶⁵ *Ibi*, nota 143 *ad locum*, p. 130.

soltanto attesa e invocata⁶⁶. Certo l'esistenza nel corpo appare troppo angusta, ma non a causa di una sofferenza intervenuta inaspettatamente e ingiustamente, bensì a causa di una 'colpa' originaria⁶⁷: si tratta di una condizione contingente e quindi superabile attraverso la morte. Questa si distende però lungo tutta l'esistenza della persona che cerca la sapienza (il filosofo), quindi mediante un'attività che conduce all'unione con il mondo di provenienza, quello delle Idee⁶⁸.

Il breve confronto tra Giobbe e Socrate lascia intravedere che pur nel modello "morte amica" si possono riscontrare differenze, in dipendenza dalla visione che si ha della vita. Nel primo caso la vita ha perduto il suo senso a causa della sofferenza incomprensibile intervenuta; nel secondo la vita è "ginnastica" del morire. La morte si offre come conclusione cercata per togliere la sofferenza. Ma mentre per Giobbe non c'è alcuna attività e quindi la morte deve sopravvenire, per Socrate la morte è esito costruito⁶⁹, sebbene essa – nel caso in questione – sia comminata dalla legge e quindi mantenga il suo carattere di estraneità strutturale, senza però impedire l'accoglienza di essa come liberazione.

⁶⁶ Va però notato che «non si tratta anzitutto di "imparare a morire", [...], bensì di impegnarsi "a morire e a essere morto" fin da questa vita per nascere alla sola vita degna di essere vissuta, quella del pensiero» (F. Dastur, *Comment affronter la mort?*, Bayard, Paris 2005, p. 71). Le parole che Socrate rivolge a Simmia e Cebete sono indicative, al riguardo: «Tutti coloro che praticano la filosofia in modo retto rischiano che passi inosservato agli altri che la loro autentica occupazione non è altra se non quella di morire e di essere morti. E se questo è vero, sarebbe veramente assurdo per tutta la vita non curarsi d'altro che della morte, e poi, quando arriva la morte, addolorarsi di ciò che da tanto tempo si desiderava e di cui ci si dava tanta cura» (*Fedone*, 64A: tr. cit., p. 76).

⁶⁷ Cfr. la descrizione di tale "colpa" nel *Fedro* 248A-249B in connessione con la dottrina della trasmigrazione delle anime: tr. cit., pp. 556-558.

⁶⁸ Cfr. Platone, *Fedro*, 246A-249D: tr. cit., pp. 555-558

⁶⁹ Si potrebbe però notare che nei due casi la morte si staglia sulla tensione tra giustizia e ingiustizia: Giobbe e Socrate sono ambedue vittime dell'ingiustizia, che per il primo si configura nella malattia angosciante e per il secondo nella condanna. La reazione dei due è però diversa: Giobbe invoca la morte per essere liberato dall'ingiustizia; Socrate accetta la morte, ma la trasvaluta. Ciò non toglie nulla all'ingiustizia della stessa, ma paradossalmente l'ingiustizia diventa l'occasione per portare a compimento l'esercizio del morire, cioè il distacco dal corpo che è destinato alla corruzione ed è tomba, quindi luogo di morte. Nel *Gorgia* Platone pone sulla bocca di Socrate, in risposta alla provocazione di Callicle, un verso di Euripide: «Chi può sapere se il vivere non sia morire/ e se il morire non sia vivere?» (492E: tr. cit., p. 902) appunto per indicare che la vita come Callicle la delinea è morte perché è soggiogamento alle passioni, a fronte del vivere nella giustizia che, pur apparendo morte, è in verità vita vera, sebbene possa condurre alla morte inflitta dalla legge ingiusta, quella dei forti tanto esaltati da Callicle. Non sarebbe difficile trovare assonanze con i primi capp. del libro biblico della *Sapienza*: cfr. il saggio di F. Dalla Vecchia, *Dio non ha fatto la morte* (*Sap 1,13*), in questo «Quaderno», pp. 129-147.

Di fronte alla morte o alle morti?

305

Anzi, il fatto che sia imposta dall'esterno aiuta il "filosofo", ormai maturo, ad aprirsi alla liberazione definitiva.

La liberazione procurata dalla morte assume però anche un altro volto: diventa affermazione della giustizia di Dio e quindi risposta all'acuto problema dell'ingiustizia che la vita costringe a sopportare. Di conseguenza la morte del giusto e dell'empio non è più la stessa morte, poiché questa è l'occasione per il ribaltamento delle condizioni.

4. La morte "giustiziera"

L'esperienza mette a dura prova le convinzioni religiose che si sono modellate sulla base della memoria narrata dell'agire di Dio. Appunto tale memoria raffrontata con il dilagare del male fa sorgere l'interrogativo se valga la pena mantenere fedeltà alla legge. La benedizione promessa ai giusti sembra in realtà destinata agli empi: sono costoro a vivere nella prosperità, mentre i giusti provano povertà, oppressione, ingiustizia. Da qui nasce la tentazione, che però viene superata passando attraverso una riconsiderazione del destino diverso di giusti ed empi. Lo si riscontra in due Salmi, il 49 e il 73, che nella vulgata presentazione dell'escatologia biblica vengono detti "mistici" per il fatto che prospettano nella comunione intima con Dio la soluzione del problema della teodicea.

Nel primo, nel contesto di una riflessione sapienziale⁷⁰, la morte si delinea come svelamento della inconsistenza di una vita abbarbicata al successo e alla ricchezza, e come "pastore" che conduce definitivamente nello *sheol* (v. 15⁷¹), che qui comincia a diventare non più luogo dei morti in forma indifferenziata, ma residenza esclusiva degli empi e dei ricchi⁷², a fronte della sorte dei giusti che dalla mano di Dio saranno riscattati dallo *sheol* (v. 16). Nel trionfale incedere della morte che tutti accomuna si prospetta, pur in forma ancora reticente⁷³, un esito diver-

⁷⁰ Cfr. G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol. 1*, cit., pp. 874-876.

⁷¹ Si tratta di un v. (insieme con il v. 14) testualmente un po' accidentato, che pone difficoltà di interpretazione (cfr. *ibi*, p. 888); la nuova versione della CEI è la seguente: «Come pecore sono destinati agli inferi,/ sarà loro pastore la morte;/ scenderanno a precipizio nel sepolcro,/ svanirà ogni loro traccia,/ gli inferi saranno la loro dimora»; diversa è la traduzione di 15d proposta da Ravasi: «Al mattino la loro figura svanirà,/ lo sheol sarà il loro empireo» (*ibi*, p. 889).

⁷² Cfr. *ibi*, p. 889.

⁷³ «Il Salmo 49,16 non è un'esplicita, teorica e puntuale professione di fede nell'immortali-

so dell'esistenza⁷⁴. La morte si configura pertanto come momento della verità dell'esistenza: l'illusione di poter vivere per sempre nell'abbondanza crolla miseramente. Sulla base di questa convinzione il salmista suggerisce di non farsi abbagliare da ciò che sembrerebbe fonte di felicità. La morte si presenta sia come fonte di vita nella sapienza sia come "giustiziera"⁷⁵ poiché rimette le cose a posto: il giusto è convinto che Dio non equipara un'esistenza vissuta nella comunione con lui e una che si è fondata sulla ricchezza.

Nel Salmo 73 il tema viene ripreso con accenti da «storia di un'anima» che passa dalla crisi alla luce⁷⁵. Anche in questo caso si tratta di una riflessione sapienziale, pur in presenza di motivi originali⁷⁶. Il momento culminante dell'itinerario è l'ingresso nel santuario (v. 17)⁷⁷, dove l'orante giunge a sciogliere l'enigma della ingiusta sorte terrena di empi e giusti, diversa da come ci si aspetterebbe. Alla presenza di Dio si trova la risposta, che non è più sapienziale, ma contemplativa⁷⁸. Si delinea il ribaltamento della situazione: il destino degli empi non è quello che l'esperienza sembrerebbe dimostrare; è piuttosto la rovina totale, descritta nei vv. 18-20 in termini di vanificazione. A fronte di questa sta la sorte del giusto, che ora emerge dalla sua stupidità e comprende che lo attende pienezza di vita nella comunione con Dio (vv. 23-28). La morte si delinea come momento di svolta, che svela e, nello stesso tempo, realizza la giustizia.

Va notato che nei due Salmi considerati la morte non appare come frutto del peccato; è data come ovvia: anche i giusti la subiscono. Questa constatazione potrebbe portare a sostenere che sarebbe ovvio anche per il salmista accettare l'idea della morte come conseguenza del peccato. Ma potrebbe anche mostrare che essa è accettata come "naturale", senza la preoccupazione di cercarne la causa. In effetti, quel che

tà beata, ma non è neppure una semplice proclamazione di fiducia nella liberazione da una morte prematura o da un pericolo mortale nell'ottica della teoria della retribuzione» (*ibi*, p. 890).

⁷⁴ «La morte non si presenta qui, come nello scetticismo di Qohèlet, quale potenza livellatrice, bensì come il grande divisore» (U. Kellermann, *Die Überwindung des Todesgeschicks*, cit., p. 275).

⁷⁵ L'espressione è di G. Ravasi, *Il libro dei Salmi. Commento e attualizzazione. Vol. II*, cit., p. 489.

⁷⁶ Cfr. un elenco di questi, in dipendenza da alcuni commentatori, *ibi*, p. 496.

⁷⁷ Sui possibili significati del termine: tempio, misteri di Dio, parola e segni divini, cfr. *ibi*, p. 518.

⁷⁸ Cfr. *ibi*, p. 501.

Di fronte alla morte o alle morti?

307

conta è che essa pone fine all'illusione dell'empio e apre al giusto la via della comunione compiuta con Dio⁷⁹.

Non diversa è la visione che si propone in due testi lucani: 12,16-21 e 16,19-31.

Il primo è introdotto da una richiesta di un anonimo della numerosa folla (in 12,1 si parla di migliaia di persone) affinché Gesù dirima una questione di eredità. La circostanza offre a Gesù l'occasione per un insegnamento relativo al rapporto con i beni, che prende avvio con l'esortazione a tenersi lontano da ogni cupidigia poiché la vita non dipende dalla ricchezza posseduta: questa non preserva dalla morte. A illustrazione dell'affermazione Gesù propone la parabola del ricco "stolto" (v. 20), tale perché non mette in conto la morte e non si preoccupa di "arricchire davanti a Dio"⁸⁰: «stoltezza di non aver pensato alla morte; stoltezza d'aver adottato una condotta che non tiene conto della morte. Se avesse riflettuto su questa, l'unica condotta sensata da parte sua sarebbe stata quella di arricchirsi davanti a Dio, invece di tesaurizzare per se stesso (v. 21); vendendo i suoi beni e distribuendoli in elemosina, si sarebbe assicurato un tesoro indefettibile nei cieli (v. 33; cfr. 18,22)»⁸¹.

Sulla linea dell'insegnamento sapienziale, la morte appare qui come lo svelamento della inanità di un'esistenza basata sulla ricchezza; essa assume così il volto del giudizio che si trasforma in appello: metterla in conto al di là di poterne fissare il momento permette di fondare la propria vita e il proprio destino futuro su ciò che non svanisce. E ciò consiste nel preparare un tesoro nell'aldilà preoccupandosi di Dio e del prossimo⁸². In fondo, per quanto possa apparire strano, è «la morte a ricondurre ai valori veri coloro che, come il ricco proprietario, si ingannano»⁸³.

⁷⁹ Non sarebbe difficile trovare assonanze, pur constatando un linguaggio diverso, con *Sap 3*: cfr. il saggio di F. Dalla Vecchia, *Dio non ha fatto la morte (Sap 1,13)*, in questo Quaderno, pp. 133-152.

⁸⁰ Se Luca voglia mettere l'accento sul primo o sul secondo aspetto dipende dalla interpretazione generale di tutta la sezione relativa al rapporto con i beni, tenendo conto del lavoro redazionale dell'evangelista, che sarebbe ravvisabile soprattutto nel v. 21: cfr. J. Dupont, *Le beatitudini II: gli evangelisti*, Paoline, Roma 1977, pp. 175-181.287.

⁸¹ *Ibi*, p. 304. F. Bovon, fa notare che il progetto di ingrandire i magazzini costituisce il peccato del ricco agricoltore: «A quello che ha ricevuto dalla natura e ottenuto con il proprio lavoro avrebbe dovuto rispondere con il dono e non con l'accaparramento. Mentre Dio dona, lui si rifiuta di condividere con altri» (*Luca 2*, Paideia, Brescia 2007, p. 313).

⁸² Cfr. *ibi*, p. 317.

⁸³ *Ibi*, p. 321.

Il secondo testo richiama più direttamente il primo “guai” che segue alla redazione lucana delle beatitudini (6,24), peraltro in sintonia con il *Magnificat* (Lc 1,46-55); lo si può anzi vedere come una illustrazione in forma parabolica di quanto qui proclamato. Si tratta del capovolgimento della situazione: chi ha goduto dei beni nella vita terrena, nell’aldilà troverà soltanto mali; e viceversa (cfr. 16,25). La parabola, che si presenta «come la risposta di Gesù agli scherni ispirati ai farisei dal loro amore per il denaro [v. 14]»⁸⁴, si prefigge due intenti corrispondenti alle due parti che la costituiscono: il primo (vv. 19-26) vuole descrivere la sorte che attende i ricchi che non mettono in conto il ribaltamento che la morte introduce; il secondo (vv. 27-31) vuole indicare come si possa evitare tale sorte: suggerisce così che quanto descritto nella parabola e che, stando alla risposta di Abramo (v. 25), sembrerebbe la cosa più ovvia, non è ineluttabile. Ai due protagonisti sopravviene la morte (v. 22), che provoca una trasformazione (v. 23), peraltro già fatta intravedere nei gesti successivi alla morte dei due: Lazzaro «fu portato dagli angeli accanto ad [nel seno di] Abramo», il ricco «fu sepolto». Il ricco, come già in Lc 12,20, appare come stupido, a differenza dell’amministratore avveduto di Lc 16,1-8, poiché non si è reso conto che la vita non termina con la morte, e questa introduce nella situazione definitiva.

Preciando dal pensiero lucano sulla vita oltre la morte, ciò che interessa rilevare agli effetti della nostra ricerca è che nelle due parabole la morte è interpretata come porta di ingresso nella condizione definitiva; arriva e svela il senso dell’esistenza.

Neppure qui si trova però una riflessione sulle ragioni della morte: essa appartiene alla condizione umana e solo lo stupido può vivere come se prima o poi non capitasse. Le due parabole vogliono quindi invitare il lettore a condurre un’esistenza che metta in conto sia la morte sia ciò che essa determina: se essa non può essere evitata, si può però evitare la sorte infelice che attende chi vive come se essa non ci fosse.

Le due parabole presentano accenti diversi: se la prima non si espone a delineare ciò che segue alla morte nell’aldilà – si limita sapienzialmente, sulla linea di Qohèlet, a mostrare la fragilità di una vita che fa affidamento sulle ricchezze –, la seconda getta uno sguardo sull’esito

⁸⁴ J. Dupont, *Le beatitudini II*, cit., p. 267.

Di fronte alla morte o alle morti?

309

“eterno” di una vita fondata solo sui beni terreni. Tuttavia hanno in comune l’idea della morte come rivelatrice della verità dell’esistenza. Questa si riscontra nella ricerca della comunione definitiva con Dio, l’unico in grado di sorreggere anche nella morte e di donare la pienezza di vita, quella che anche lo stupido desidera e ritiene di poter attingere dalla ricchezza.

5. La morte “attesa”

La relazione che dà fondamento a un’esistenza porta inscritto il desiderio di compiutezza. Ciò implica il desiderio di condividere la condizione della persona amata. Se questa ha già superato la soglia della morte, il desiderio di condivisione si tramuta in desiderio di morire. In tal caso la morte non appare più come realtà minacciosa dalla quale, per quanto possibile, difendersi, bensì come porta aperta sulla realizzazione del proprio desiderio. Questo cessa di essere una vaga attesa di immortalità per divenire tensione verso la pienezza della relazione vissuta.

Quanto allusivamente descritto nelle righe precedenti trova attestazioni nelle esperienze mistiche possibili in molte religioni. Qui ci limiteremo a considerare l’attestazione cristiana, con particolare attenzione all’esperienza di san Paolo. Al centro del pensiero paolino sta il mistero pasquale, che ha comportato un “trasferimento” di Cristo in cielo. Coerentemente, i cristiani che vivono l’unione con Cristo possono già fin d’ora essere denominati “celesti” (cfr. *ICor* 15,48-49): la loro esistenza terrena partecipa già della condizione del Signore (cfr. *Ef* 2,6) e quindi devono cercare le cose di lassù, dove la loro vita è nascosta con Cristo in Dio (cfr. *Col* 3,1-3). La condizione terrena di comunione con Cristo non è però definitiva: deve fare ancora i conti con un mondo segnato dalle “potenze” contro le quali si deve combattere (cfr. *Ef* 6,10-17), in attesa della parusia del Signore Gesù. In questa cornice Paolo mette in conto che dovrà concludere la sua esistenza terrena prima della venuta del Signore, che egli desidera ardentemente per poter essere per sempre con lui (cfr. *ITs* 4,17). Di conseguenza, siccome Cristo è in cielo, il suo desiderio è quello di morire per essere con Cristo. Così l’Apostolo prigioniero, quindi posto effettivamente di fronte alla possibilità di morire, scrive ai cristiani di Filippi: «Per me il vivere è Cristo e il morire un guadagno. Ma se il vivere nel corpo significa lavorare con

frutto, non so davvero cosa scegliere. Sono stretto infatti tra queste due cose: ho il desiderio di lasciare questa vita per essere con Cristo, il che sarebbe assai meglio; ma per voi è più necessario che io rimanga nel corpo» (*Fil* 1,21-24). Il passo, che «permette di gettare uno sguardo suggestivo nell'anima dell'apostolo»⁸⁵, pur costruito sull'alternativa vita-morte, non stabilisce una contrapposizione tra il vivere e il morire, quasi ci si trovasse di fronte a una svalutazione del vivere: infatti anche nell'attività apostolica Cristo è glorificato nel corpo di Paolo (cfr. *Fil* 1,20); peraltro «l'alternarsi della visione tra la vita e la morte [...] sfocia alla fine in un "sì" ubbidiente alla vita»⁸⁶. Si può pertanto condividere la lettura proposta da Andrew Lincoln: «Il vivere, da considerare inscindibile con il Cristo, e il morire, un guadagno, non sono posti a contrasto; il secondo è visto, piuttosto, come conseguenza del primo. Poiché vivere implicava ora per Paolo essere unito a Cristo, morire poteva significare soltanto più della stessa cosa, ma senza le difficoltà e le sofferenze che avrebbero accompagnato la vita terrena»⁸⁷. Ciò significa che la morte non può interrompere la comunione con Cristo; anzi, la rende ancora più intima poiché permette di raggiungere il "luogo" in cui Cristo si trova⁸⁸, in attesa del compimento finale⁸⁹.

⁸⁵ J. Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, Paideia, Brescia 1972, p. 141.

⁸⁶ *Ibi*, p. 142.

⁸⁷ *Paradiso ora e non ancora. Cielo e prospettiva escatologica nel pensiero di Paolo*, Paideia, Brescia 1985, p. 179; cfr. nello stesso senso J. Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, cit., p. 145. Con ciò non si può interpretare il termine *analsai* del v. 23 nel senso di una liberazione dell'anima dal corpo: Paolo «riprende un termine disponibile e lo innesta nella sua prospettiva sulla morte, che non squalifica né fugge la vita terrena, e la sola ragione per cui la morte sia preferibile è cristologica» (A. Lincoln, *Paradiso ora e non ancora*, cit., p. 179; cfr. anche J. Gnilka, *op. cit.*, pp. 147-149, dove si rimarca la differenza tra la visione paolina e quella greca: Paolo non squalifica e non fugge la vita terrena; la preferenza accordata alla morte è del tutto cristiana: la mèta, infatti, è essere con Cristo).

⁸⁸ Paolo fa uso dello schema spaziale presente nella letteratura apocalittica, ma lo piega alla prospettiva cristologica. Peraltro se in 1,23 il movimento è da questo mondo al mondo celeste, in 3,20-21 il movimento è inverso: dai cieli, che sono la nostra patria, attendiamo come salvatore Gesù Cristo.

⁸⁹ Si dovrebbe qui considerare la questione se Paolo abbia subito una evoluzione nel modo di pensare l'*éschaton*: da una visione centrata sulla parusia a una centrata sulla morte; pare si possa dire che l'Apostolo procede in forma non sistematica tra i due poli, utilizzando schemi già presenti nella letteratura precedente e coeva, senza darsi pena di scegliere l'uno o l'altro: cfr. R. Penna, *Sofferenze apostoliche, antropologia ed escatologia in 2Cor 4,7-5,10*, in Id., *L'apostolo Paolo. Studi di esegesi e teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, pp. 268-298; Id., *Aspetti originali dell'escatologia paolina*, in «Annali di storia dell'esegesi» 16/1(1999), pp. 77-103, qui pp. 81-85; cfr. anche J. Gnilka, *La lettera ai Filippesi*, cit., pp. 159-168, che ritiene insostenibile uno sviluppo della dottrina paolina dei novissimi.

Di fronte alla morte o alle morti?

311

Non è difficile vedere che qui la morte perde la sua connotazione negativa, non solo di conseguenza del peccato, ma pure di interruzione drammatica dell'esistenza: assume piuttosto i contorni di felice opportunità. Non siamo infatti nella visione, sopra considerata, di Elia e di Giobbe: Paolo non desidera morire per sfuggire alla pesantezza della vita apostolica; piuttosto desidera essere in una comunione più intima con Cristo, e per raggiungere questa mèta la morte, benché non cercata, è la via necessaria. Il riproporre nella propria vita la morte di Cristo (cfr. 2Cor 4,10) raggiunge il suo culmine nel morire che apre all'essere per sempre con Cristo. Si profila non solo un'accettazione della morte, ma pure una trasvalutazione della stessa: la vita apostolica, come già la vita del battezzato, era partecipazione al mistero pasquale; ora, con la morte che si presenta come eventualità reale, diventa possibile rivivere nel proprio corpo quanto Cristo ha vissuto: la configurazione cristica giunge così a compimento.

Se ciò è possibile è perché la morte è radicalmente vinta con la risurrezione di Gesù.

6. *La morte "sconfitta"*

Una convinzione attraversa la coscienza cristiana fin dalle sue origini: l'identità di Dio si manifesta ormai nel risuscitamento di Gesù. Con ciò egli si manifesta viepiù come il Dio della vita, che compie l'attesa, tenuta desta soprattutto dalla letteratura apocalittica, di una vittoria definitiva sulla morte. Il risuscitamento di Gesù si presenta pertanto come fondamento di una nuova visione della morte: questa non è più la potenza invincibile che incute timore agli umani, bensì una potenza ormai sconfitta, di fronte alla quale il credente può stare quasi in atteggiamento di sfida, perfino provocatorio. Certo, tutto è rimandato al futuro – la morte infatti continua a mietere vittime –, ma già ora la si può guardare con la sicurezza di chi sa di essere vincitore.

La visione qui sinteticamente richiamata trova espressione singolare in 1Cor 15,54-56: «Quando questo corpo corruttibile rivestirà incorruttibilità e questo corpo mortale immortalità, allora si compirà la parola della Scrittura. *La morte fu ingoiata nella vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? Il pungiglione della morte è però il peccato e la forza del peccato la legge*».

Il contesto generale del brano, che sarebbe un *midrash* paolino sulla morte⁹⁰, è la discussione che Paolo intraprende con la comunità di Corinto in rapporto alla risurrezione. A fondamento della sua argomentazione, tesa a correggere la convinzione gnosticizzante dei Corinti, Paolo pone la confessione di fede, da lui stesso ricevuta, che attesta la risurrezione di Cristo (cfr. vv. 3-5), dalla quale deriva come conseguenza il destino di risurrezione per i cristiani.

Il contesto immediato è la questione, già affrontata in *ITs* 4,13-18⁹¹, della sorte di coloro che saranno ancora in vita al momento della parusia: Paolo afferma la parità di tutti i cristiani mediante l'idea della trasformazione (v. 51), che avrà luogo in coincidenza con la parusia di Cristo. Questa produrrà la vittoria definitiva sulla morte: «la morte, del cui annientamento escatologico si parlava in forma di personificazione mitica in 15,26, viene privata della sua vittoria e della sua esistenza, poiché la mortalità umana è mutata in immortalità»⁹². L'affermazione è posta «con una dichiarazione trionfante molto vicina allo stile inno-dico»⁹³, facendo ricorso a due citazioni secondo il procedimento dell'amalgama: la prima, una versione greca di *Is* 25,8, che si discosta dalla LXX⁹⁴, suona: «la morte è stata inghiottita nella vittoria»; la seconda è una libera ripresa della versione della LXX di *Os* 13,14: «Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?»⁹⁵. Con le due citazioni Paolo vuol dire che «quando la natura terrena sarà rivestita d'incorruttibilità e il corpo terreno d'immortalità, sarà divenuta realtà quel superamento della morte che promette la Scrittura»⁹⁶. Ciò è possibile perché il peccato è stato vinto, e la legge, che è la forza del peccato, è stata superata, e quindi non può più esercitare la sua funzione di stimolo al desiderio del male⁹⁷. Se la morte continua a mietere le sue

⁹⁰ Cfr. R. Morisette, *Un midrash sur la mort (1Cor xv,54c à 57)*, in «Revue Biblique» 79(1972), pp. 161-188.

⁹¹ J. Becker, *La risurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1991, pp. 125-136, vede in *1Cor* 15,50-58 una reinterpretazione di *ITs* 4.

⁹² *Ibi*, pp. 134-135.

⁹³ *Ibidem*. Lo stile avvicina il nostro testo a *Rm* 8,31-39.

⁹⁴ Paolo scrive *katepóthē ho thánatos eis níkos*, la LXX ha invece *katépien ho thánatos ischýsas*; Paolo si avvicinerebbe alle traduzioni di Aquila e di Teodoziona: cfr. R. Morisette, *Un midrash sur la mort*, cit., p. 169.

⁹⁵ La LXX ha «Dov'è il tuo diritto, o morte? Dov'è il tuo pungiglione, o Ade?».

⁹⁶ F. Lang, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 2004, p. 301.

⁹⁷ Il rapporto tra legge, peccato, morte verrà ripreso in forma simile da Paolo in *Rm* 7,5; 8,2;

Di fronte alla morte o alle morti?

313

vittime, la comunità sa che essa è ormai depotenziata e vive quindi nella speranza della vittoria definitiva. Da tale convinzione nasce l'innno di grazie a Dio «che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo» (v. 57)⁹⁸. Qui la vittoria include morte, peccato, legge: i cristiani sono già in una situazione di libertà dalle potenze mortifere, sebbene siano ancora in attesa della trasformazione preannunciata in coincidenza con la parusia di Cristo: «la risurrezione è [...] qualcosa di futuro, e benché in Cristo il vecchio secolo sia terminato e inizi il tempo nuovo, divino, il secondo e il terzo atto della realizzazione, ossia la risurrezione di coloro che sono di Cristo e la fine di tutto il mondo, non sono ancora accaduti (15,20 ss.). Fra il primo atto, che fonda la loro speranza, e l'ultimo, vive la comunità»⁹⁹. Questa, vivendo nella speranza, è ormai liberata dalla preoccupazione che affliggeva i cristiani di Tessalonica: anche coloro che già sono morti potranno partecipare alla parusia di Cristo.

Da ciò deriva conforto (cfr. *ITs* 4,18), ma anche coraggio nell'affrontare il martirio, che si presenta come una forma di morte "attiva", lo «svelamento della sostanza cristiana della morte», perché è «la morte della libera libertà» nella quale «appare ciò che di solito è nascosto dal carattere velato dell'essenza della morte; [...] si risponde al problema della morte velata, cioè se sia una morte di libertà imposta, ovvero libera»¹⁰⁰.

Conclusione: prepararsi alla morte?

La breve considerazione dei modelli di comprensione della morte porta a interrogarsi sulla pertinenza della pratica e della dottrina della

per una breve considerazione sul sottofondo anche qumranico e rabbinico di questo rapporto, cfr. R. Morisette, *Un midrash sur la mort*, cit., pp. 176-183.

⁹⁸ F. Lang, *Le lettere ai Corinti*, cit., p. 302, sottolinea il valore del tempo presente nella relativa del v. 57: direbbe che fin d'ora i credenti sono riconciliati con Dio mediante la morte di Cristo. Forse si può intendere il participio presente *didónti* come qualificazione permanente di Dio, e quindi con valore anche di futuro: cfr. M. Zerwick, *Analysis philologica Novi Testamenti graeci*, PIB, Romae 1966³, p. 389; peraltro al v. 54 si usa il futuro *genésetai* relativamente al compimento delle Scritture. Si può condividere quanto fa notare R. Morisette, *Un midrash sur la mort*, cit., p. 184: «il participio presente, accompagnato dall'articolo, rivela una sfumatura intemporale ed equivale praticamente a un sostantivo: Dio (è Colui che) dà sempre la vittoria».

⁹⁹ H.-D. Wendland, *Le lettere ai Corinti*, Paideia, Brescia 1976, p. 297.

¹⁰⁰ K. Rahner, *Sulla teologia della morte*, cit., pp. 88. 89-90.

preparazione alla morte: queste, infatti, colgono della morte solo un aspetto, quello del finire. Non si può certo dimenticare tale dimensione, ma si deve, nello stesso tempo, mostrarne il limite. Gli esempi di *Ars moriendi* che sono rintracciabili agli albori dell'epoca moderna, connessi con la tragica esperienza delle morti in massa a causa delle epidemie e delle guerre, sono peraltro diversi da quelli provenienti dall'antichità e legati alla filosofia¹⁰¹: se questi fanno leva sulla necessità di integrare la finitudine nella coscienza degli umani, i primi vogliono disporre ad accettare l'imporsi inevitabile della potenza della morte, cui nessuno può sfuggire. In questi modelli la morte non è certamente cercata; è anzi il nemico che si profila all'orizzonte e dichiara l'inanità di ogni attaccamento al mondo di quaggiù, caduco, fragile, effimero, come si può constatare appunto dall'imperversare della morte¹⁰². Le danze macabre o i trionfi della morte, spesso con valenza anche politica (la morte non guarda in faccia a nessuno¹⁰³), avevano lo scopo di raffigurare lo strapotere della morte¹⁰⁴ e quindi la necessità di non farsi trovare da essa impreparati, visto che essa segna l'ingresso nel mondo definitivo, quello della retribuzione; svolgevano quindi una funzione pedagogica¹⁰⁵.

C'è però da domandarsi se l'immagine di morte che si propone in tali raffigurazioni e in tali pratiche, accompagnate e stimolate anche dalla predicazione, non sia unilaterale: qui la morte appare come minaccia incombente e come giustiziera; mai come "amica", "attesa", "sconfitta". Ci si trova di fronte a un mondo che sembra aver messo tra

¹⁰¹ Cfr. R.-P. Droit, *L'exercice philosophique. "L'apprentissage de la mort" de Socrate à Schopenhauer*, in F. Lenoir et J.-Ph. De Tonnac (eds.), *La mort et l'immortalité*, cit., pp. 83-107.

¹⁰² Per una breve descrizione delle tipologie di *ars moriendi*, cfr. J. Delumeau, *L'art de bien mourir*, in F. Lenoir et J.-Ph. De Tonnac (eds.), *La mort et l'immortalité*, cit., pp. 209-223. Per Roberto Bellarmino cfr. il saggio di A. Maffei, "*Bene vivit qui bene mori desiderat*". *La vita cristiana nell'orizzonte della morte nel De arte bene moriendi di Roberto Bellarmino*, in questo «Quaderno» alle pp. 165-210.

¹⁰³ «La Morte, nella danza macabra, si impone e a ciascuno sotto forma di un cadavere di cui la stessa presenza conturba l'uomo e con un sol gesto gli toglie ogni velleità di resistenza. L'uomo sa, troppo bene, quale ne sia il senso, ricorda, ora in modo chiaro, la condanna che ha colpito i suoi predecessori e lo annienta. La Danza è un mezzo per realizzare immediatamente la rottura psicologica della durata umana e di ogni attività» (A. Tenenti, *Il senso della morte e l'amore della vita nel Rinascimento*, Einaudi, Torino 1989, p. 197).

¹⁰⁴ Cfr. A. Tenenti (ed.), *Humana fragilitas. I temi della morte in Europa tra Duecento e Settecento*, Ferrari Editrice, Clusone (Bg) 2000.

¹⁰⁵ Cfr. J. Delumeau, *Il peccato e la paura. L'idea di colpa in Occidente dal XIII al XVIII secolo*, Il Mulino, Bologna 1977, pp. 65-152.

parentesi la risurrezione. In effetti, sebbene nella confessione di fede si continui, necessariamente, a confessare la risurrezione sia di Cristo sia dei fedeli, l'accento della riflessione e della predicazione cade sia sulla morte di Cristo sia su quella dei suoi discepoli. In verità l'invito a prepararsi alla morte è più in funzione parentetica che non escatologica: serve a stimolare i fedeli a vivere una vita conforme alla volontà di Dio, sulla base della quale si sarà giudicati¹⁰⁶. L'appello, innegabile¹⁰⁷, alla fragilità dell'esistenza umana, che trova il suo culmine nella morte, appare quindi strumentale a tenere desta la consapevolezza del giudizio di Dio, il quale svelerà la verità della vita. In tal senso la preparazione alla morte si configura come preparazione al giudizio di Dio, l'unico che può decidere l'esito ultimo dell'esistenza. E diventa educazione a prendere sul serio il tempo che è concesso per la decisione per Dio¹⁰⁸. Pare questa la lezione da apprendere dall'*ars moriendi*. E da essa si arriva a cogliere il senso positivo della morte.

Come fa notare Bernhard Welte, la morte con la sua serietà (è il caso serio della vita, messo in evidenza già dai sapienti biblici) è stimolo a diventare seri e fa ammutolire; produce timore reverenziale, espresso poi nei rituali, tra i quali il ricordo selettivo occupa un posto rilevante: nel ricordo così connotato si purifica e si eleva ciò che la persona è stata; si dichiara un ricordo perenne, quasi riflesso del volto "più bello" del defunto (come si dice abitualmente). Nel medesimo ricordo si può peraltro cogliere un segno: «ciò che esperiamo attraverso la morte appartiene a un altro ordine rispetto a quello della scienza e della tecnologia razionali; a un ordine che è così profondamente radicato nel cuore

¹⁰⁶ Si veda esemplificativamente il cap. 23 del libro I della *Imitazione di Cristo*, che esalta la saggezza e la prudenza dell'uomo «che durante la vita, si sforza di essere quale desidera essere trovato nel momento della morte»; ciò comporta «il completo disprezzo del mondo, l'ardente desiderio di progredire nelle virtù, l'amore del sacrificio, il fervore della penitenza, la rinuncia a se stesso e il saper sopportare ogni avversità per amore di Cristo» (*L'imitazione di Cristo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, p. 65).

¹⁰⁷ Questo assume accenti macabri in alcuni testi: tra tutti meritano di essere ricordate le prime "considerazioni" dell'*Apparecchio alla morte*, di sant'Alfonso Maria de Liguori, sebbene anche di questo si debba cogliere anzitutto l'intento positivo: quello di «familiarizzare gli uomini con la morte o perlomeno di riconciliarli con essa e di indurli, attraverso il suo pensiero fedelmente coltivato, a decidersi in maniera più energica per una vita in Cristo e per il distacco a ciò necessario» (B. Häring, *Introduzione* a S. Alfonso M. De Liguori, *Apparecchio alla morte*, Paoline, Roma 1983, p. 21).

¹⁰⁸ Si veda la "Considerazione XI": Prezzo del tempo dell'*Apparecchio alla morte* di sant'Alfonso: ed. cit., pp. 128-136.

umano da non poter essere dissolto nemmeno dall'enorme potenza planetaria della scienza e della tecnologia moderne»¹⁰⁹. La morte, che è il sigillo della finitezza, fa quindi pensare all'infinita come a una potenza vivente e sacra. In questa luce si può dire che «qualcosa della serietà della morte sembra invitarci alla speranza»¹¹⁰: «dalla morte fa cenno una potenza misteriosa, lieve e infinita, che conferisce senso a ogni bene e di fronte a cui non svanisce la differenza tra bene e male»¹¹¹.

Prepararsi alla morte non coincide pertanto con il vivere pensando continuamente alla morte come a una minaccia che incombe. Vuol dire piuttosto accettare la finitudine (di cui la morte è l'espressione estrema) e quindi ricondursi alla creaturalità, che comporta aprirsi alla consegna al fondamento "perenne" della vita.

In tale visione il rapporto tra morte e peccato passa in secondo piano; emerge invece la dimensione simbolica della morte: essa è cifra della condizione umana, che sarebbe tragica nel suo finire solo se fosse semplice finire. Essa è, invece, anche compimento; per riprendere la terminologia sopra utilizzata, essa è "amica". Tuttavia non nel senso che libera dagli affanni, bensì perché apre alla relazione definitiva con Dio e rende gli umani partecipi della condizione di Cristo risorto. Da qui deriva una concezione dell'esistenza come preparazione alla pienezza donata: nel supremo "essere disposti" si è portati a compimento.

In questa luce non c'è più spazio per una concezione dell'esistenza che troverebbe espressione in "essere per la morte"¹¹². Si delinea piuttosto il compito di integrare la finitudine sviluppando la consapevolezza che questa non è una condanna, bensì una possibilità: fonda

¹⁰⁹ B. Welte, *Morire. La prova decisiva della speranza*, Queriniana, Brescia 2008, p. 49.

¹¹⁰ *Ibi*, p. 54.

¹¹¹ *Ibi*, p. 62.

¹¹² La divulgazione attribuisce a M. Heidegger il senso negativo di tale espressione da lui introdotta e frequentemente ripetuta. Contro le prime traduzioni francesi dell'espressione *Sein zum Tode* con *être pour la mort* anziché con *vers la mort*, lo stesso Heidegger si lamentava in una lettera a Hanna Arendt del 21 aprile 1954: cfr. H. Arendt-M. Heidegger, *Lettere 1925-1975*, Edizioni di Comunità, Torino 2001, pp. 106-107. La spiegazione dell'espressione sarebbe la seguente: «Dire dell'uomo che è in relazione alla morte, è certamente riconoscergli un essere che non può raggiungere la pienezza dell'essere assoluto, un essere che va solo *fino* alla morte, come potrebbe essere il senso del *zum* in *zum Tode*. Ma è soprattutto, assegnandogli la morte come destinazione – e qui appare il significato di *zu* nel senso di "in direzione di" –, fargli comprendere che questo limite assoluto del suo potere, di ciò che Heidegger chiama "trascendenza", che è la morte, è anche ciò che lo rende possibile» (F. Dastur, *La mort*, cit., p. 110).

Di fronte alla morte o alle morti?

317

una relazione con il principio della propria esistenza. In ultima analisi, un'esistenza umana senza finitudine, che comporta la morte, non sarebbe più "umana"; come non sarebbe umana se restasse chiusa nel "confine" della finitudine, cioè senza l'aspirazione all'immortalità. Peraltro è questa aspirazione che rende difficile l'accettazione della finitudine, la cui integrazione 'umana' può avvenire solo nella fede, che rispetta la condizione degli umani segnata, per un verso, dall'essere "per/verso" la morte, dall'altro, dal desiderio di vita che gli umani da soli non sanno darsi. Ma questo coincide con il vivere da vivi, come annotava Paul Ricoeur:

«Io non debbo trattarmi come il morto di domani, per tutto il tempo che sono in vita. Riprendo qui [...] la speranza, nell'istante della morte, di uno squarciamiento dei veli che dissimulano il fondamento nascosto sotto le rivelazioni storiche. Proietto, così, non un dopo-la-morte ma un morire che sia l'ultima affermazione della vita. L'esperienza mia di una fine della vita si nutre di quest'auspicio profondo di fare dell'atto del morire un atto di vita. Questo auspicio lo estendo alla mortalità stessa, come morire che resta interno alla vita. Così la mortalità stessa deve essere pensata *sub specie vitae* e non *sub specie mortis*. Ciò spiega perché non ami affatto né utilizzi il vocabolario heideggeriano dell'essere-per-la-morte; direi piuttosto: essere fino alla morte»¹¹³.

Ma tutto ciò è possibile se l'esistenza umana è vissuta nella protensione verso il suo fondamento e quindi nella consapevolezza che anche il morire, che si profila all'orizzonte e getta la sua ombra su ogni istante della vita, è un atto di vita perché consegna di sé alla fonte della vita.

La concezione della morte cui siamo giunti nel percorso tracciato tenta di connettere i diversi aspetti dei modelli esposti. In effetti, se la morte appartiene nativamente alla condizione umana, non cessa di apparire come una forma di violenza a fronte del desiderio di "immortalità". In rapporto a questo, desiderare la morte sarebbe negazione di sé da parte degli umani, a meno che il desiderio si configuri come desiderio di compimento, superando i limiti che l'esperienza storica impone alla relazione che dà vita. Il supporto a tale desiderio è la fede nella risurrezione di Gesù; essa rivela infatti il volto vivificante di Dio, dal quale, in forma più o meno consapevolmente percepita, la morte sembrerebbe separare definitivamente, mostrandosi come la cifra del peccato.

¹¹³ P. Ricoeur, *La critica e la convinzione*, Jaca Book, Milano 1997, pp. 218-219.

Tale concezione non è quella che concretamente gli esseri umani maturano dentro di sé. La morte ha molti volti in dipendenza dalle storie delle persone. Ognuno vive verso la “propria” morte. In tal senso questa è lo specchio dell’esistenza e il suo compimento concreto. Sarebbe auspicabile che a tutti fosse offerta la possibilità di vivere e di morire “secondo giustizia”. Ma l’auspicio stesso è segno della incompiutezza e quindi del permanere del dominio della morte sugli umani.

Sommario

Prendendo avvio dalla retorica che circonda la morte, il saggio, con prevalente attenzione alla Bibbia, analizza sei modelli di comprensione della morte: evento “naturale”, “interruzione indebita”, “amica”, “giustiziera”, “attesa”, sconfitta. I diversi volti della morte mettono in discussione il genere letterario “preparazione alla morte”, che considera solo qualche aspetto di questa. Senza negare la pertinenza dell’ars moriendi, cercando di connettere tra di loro i modelli considerati, il contributo orienta verso una considerazione della morte come momento supremo dell’essere “disposti” e quindi della consegna attiva al fondamento dell’esistenza.

Starting from the rhetoric surrounding death, the essay, with great attention to the Bible, analyses six forms of understanding death: as a “natural event”, an “improper interruption”, a “friend”, an “avenger”, a “hoped event”, a “defeated power”. The various facets of death bring forward the literary genre: “the preparation for death”, which considers only some aspects of death. Without denying the relevance of “ars moriendi”, through a connection of the above mentioned forms, these notes guide to think of death as the supreme chance of being “disposed” and, therefore, the chance of the active handover to the foundation of existence.