

non sembrano disponibili ad accettare un'apertura escatologica per l'esistenza umana. Come osserva A. Vaccaro:

Per quanto attiene [...] al concetto di anima nel senso escatologico [...] per il campo di indagine dei neurofilosofi il problema non si pone. I neurofilosofi si occupano, nei loro studi, di molte discipline, ma, al momento, l'escatologia non rientra nel novero⁴².

La questione resta tuttavia aperta e il dialogo va portato sul piano dell'esperienza umana: si può esaurire la spiegazione di questa nella descrizione dei fenomeni cerebrali? Se la teologia non può non lasciarsi provocare dai risultati delle neuroscienze, neppure queste possono sfuggire agli interrogativi che la teologia pone partendo dall'esperienza umana, della quale pure la Bibbia parla. E non per affermare una qualche supremazia di sapere, bensì per salvaguardare l'originalità degli esseri umani, che neppure le neuroscienze possono negare.

In ultima analisi, il termine 'anima' è lo strumento linguistico per dire che l'essere umano non può essere equiparato alle altre creature; con esso si vuol indicare che l'uomo ha un'origine e un destino originali, che si riflettono nel suo modo di porsi di fronte al mondo e di fronte a Dio. Stante poi questo modo di porsi, si può aggiungere che l'uomo si presenta come un confine e quindi la meta verso la quale il mondo materiale è orientato. Ma può presentarsi come confine perché, mediante l'anima, si volge consapevolmente al principio e al fondamento del tutto.

Affermare l'anima vuol dire salvaguardare la dignità delle persone umane, mai riducibili a un complesso fascio di fenomeni biologici, destinati a finire, come propriamente umani, nella morte, per poter proseguire nella forma indifferenziata della materia.

Se però l'essere umano è dotato di un'anima originale, pure la sua morte dovrà essere intesa come originale.

III. Le molte facce della morte

L'esperienza che anche gli umani sono mortali come gli altri animali ha sempre rappresentato motivo di sospetto nei confronti di una destinazione degli umani alla beatitudine. Nello stesso tempo la percezione della singolarità dei medesimi umani ha condotto costoro a ribellarsi di fronte a questo spettro che incombe sull'esistenza. Che cosa si può dire di esso? È solo un moloch che tutto inghiotte o è la porta sul compimento del desiderio umano di vita in pienezza? A questo riguardo, i cristiani hanno qualcosa di originale da dire attingendo al libro della rivelazione di Dio?

Fin dall'inizio va osservato che il libro della rivelazione di Dio presenta una pluralità di visioni della morte non sempre componibili, e coerentemente non suggerisce un unico atteggiamento di fronte a essa: vale per la Bibbia quel che vale in generale: della morte si parla in molti modi¹. Del resto, la struttura narrativa e sapienziale, oltre che kerigmatica, della Bibbia 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 umana³.

Si possono, infatti, individuare alcuni modelli, che coesistono nel medesimo libro, la Bibbia. A questi si deve prestare attenzione, pur nella consapevolezza che vi è una progressione dai testi più antichi a quelli più recenti.

Due sono le ragioni che suggeriscono di procedere per modelli: 1. la recente indagine storico-letteraria sul testo biblico è più cauta di quella della metà del XX secolo per quanto attiene alla datazione dei testi; benché nelle riletture successive si sia conservata traccia delle 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 presenta come un unico testo da leggere in prospettiva sin-cronica 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 umana. 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 originali⁶.

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 urbano⁷. 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 rielaborazioni⁸, nel quale si delinea il passaggio della concezione della morte dall'ambiente agricolo a quello urbano⁹.

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 illusioni, scoprendo nell'amicizia e nella morte una valorizzazione di ciò che è transitorio¹⁰.

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 un'integrazione della visione della morte tipica del mondo agricolo, che passa però attraverso un superamento mediato dalla visione dell'uomo del deserto¹¹. Se nel processo di emancipazione dalla natura la morte apparve 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 vita degli immortali l'ha convinto che una vita di sfide, di rischi, perfino di violenza, vale più dell'inerzia diafana che sembrava conno-

tare 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 valore¹².

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 dato¹³.

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 Dio¹⁴. Si dice, ad esempio, di Abramo: «spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni, e si riunì ai suoi antenati» (Gen 25,8)¹⁵. Quella di Abramo è «una morte di pace», la degna conclusione di una vita portata così a pienezza. 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 cercare la causa. Non si rimanda neppure – a differenza del testo sopra citato di Gilgamesh¹⁶ – a una disposizione della divinità¹⁷. La morte è semplicemente constatata. Né si vede perché gli umani non dovrebbero morire, stante il fatto che anche gli altri viventi muoiono¹⁸.

Non dissimile è la visione che Qohélet 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 pessimistica; piuttosto, di una presa d'atto: il termine 'sorte' (*maqreh*) indica, infatti, «ciò che accade» senza nessuna connotazione fatalistica che alluda al destino o a una potenza impersonale e maligna¹⁹. 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 muoiono²⁰. Del resto uomini e animali sono stati ugualmente plasmati dalla polvere del suolo (cfr. Gen 2,7.19), ed è quindi di 'naturale' che a questa ritornino²¹. 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'ambiente²².

Se qualche aspetto 'drammatico' si inserisce nel modello che stiamo considerando, riguarda il fatto che la morte interrompe gli affetti. A questo proposito si può ricordare il solenne lutto che segue la morte di Giacobbe e che prende avvio con il pianto di Giuseppe (cfr. Gen 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»: Gen 49,33)²³ e il dramma della separazione («Allora Giuseppe si gettò sul volto di suo padre, pianse su di lui e lo baciò»: Gen 50,1).

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

La morte come interruzione indebita

Il secondo modello si propone 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 vin-

ce 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* 20,1-11²⁴; 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 con una forte componente di lamentazione»²⁵, forse impiegata in cerimonie liturgiche²⁶, nella quale la morte 'pre-matura' (*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 infelicità²⁷. Da essa si chiede di essere liberati: «Guauscimi 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*²⁸.

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 attraverso tutto il testo biblico sia nella forma dell'affermazione sia in quella della critica²⁹.

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 intervengono la morte, sia essa provocata dalla malattia o dalla violenza³⁰, 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 dirimpente, 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»³¹. 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 antenati³².

Alcuni passi della Bibbia e, al loro seguito, il cristianesimo hanno invece visto la causa della morte nella colpa degli umani³³, 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 colpa³⁴; 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

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»⁴². Ovvio che nella concezione diffusa nel tempo, sulla scorta di un'interpretazione 'letterale' dei testi biblici, quando si parlava di nesso tra peccato e morte si intendeva 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 conosciamo⁴³; nel canone citato appare indiscutibile il carattere 'penale' della morte; ma, sembra, in contrappunto con la necessaria azione salvifica di Cristo.

Non dissimile appare 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'anima⁴⁴. 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 *Gen* 2,17, per affermare che la morte - preannunciata da Dio

violenta, il nesso peccato-morte appare ancora più evidente: la violenza è chiaramente peccato. Se si considera invece la mortale in generale, non sarà difficile vedervi un'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)³⁵. Ciò vuol dire che male/peccato e morte si richiamano.

L'idea, già allusivamente presente in *Gen* 2-3³⁶ e proposta soprattutto da Ezechiele (cfr. 3,18; 18,26, 33,8,18)³⁷, 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...»³⁸. 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 sovrappongono 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»³⁹.

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 della Lettera ai Romani, 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»⁴⁰. L'opinione condannata è attribuita al pelagiano Celestio⁴¹.

in questo passo - è la conseguenza del peccato di prevaricazione che ha provocato l'ira e l'indignazione di Dio⁴⁵. Ma anche qui, sulla scorta del secondo sinodo di Orange⁴⁶, l'accento cade sulla corruzione della natura conseguita alla perdita della santità e giustizia originarie⁴⁷. 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 constataiva. 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 Chiesa⁴⁸.

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 sintattico, il collegamento tra morte e peccato è affermato in una proposizione relativa, che appare quasi incidentale⁴⁹. 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 corpo⁵⁰.

Se così è, il peccato dovrebbe essere detto causa di una mortalità 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 pienezza di vita per sempre. 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: sazietà di giorni, prolungamento nella prole, ricordo del proprio nome⁵¹ 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 giustizia e la morte, si può arrivare perfino a invocarla come liberazione.

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 si ne 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 capitolo 19 del Primo Libro dei Re 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»⁵² - 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 vivificante 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 pesante.⁵³ 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 amarezza.⁵⁴

La pesantezza di una vita che si presenta come incomprensibile diventa in Giobbe la ragione per invocare la morte. L'altico poetico del capitolo 3 fa percepire al lettore che la morte è meglio della vita⁵⁵, 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 eliminate⁵⁶. 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)⁵⁷. La morte diventa liberazione: per questo è ricercata⁵⁸.

Si è lontani dalla serena accettazione della conclusione dell'esistenza; non si tratta neppure di cercare la ragione di un'interruzione della vita: nell'argomentazione di Giobbe non c'è più l'interrogativo teso a cercare il motivo di una situazione

che appare ingiusta⁵⁹, 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 l'archetipo del rapporto tra colpa e pena e la connessa visione tradizionale della 'giustizia' di Dio, che peraltro gli amici di Giobbe richiamano⁶⁰, 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 descritta 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 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 radicale⁶¹.

La guarigione/liberazione finale significata dalle parole di Socrate al discepolo Critone: «Critone, dobbiamo un gallo ad Asclepio: dateglielo, non dimenticatevene»⁶², che «riassumono in forma icastica il significato di tutto il dialogo»⁶³, delinea la morte come esito 'felice' di un'esistenza tutta impegnata a perseguirla. 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 soltanto attesa e invocata⁶⁴. 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' originaria⁶⁵: 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 Idee⁶⁶.

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 costruito⁶⁷, sebbene essa - nel caso in questione - sia commissionata dalla legge e quindi mantenga il suo carattere di estraneità strutturale, senza però impedire l'accoglienza di essa come liberazione. 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.

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, affrontata 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 sapienziale⁶⁸, la morte si delinea come svelamento dell'inconsistenza di una vita abbarbicata al successo e alla ricchezza, e come 'pastore' che conduce definitivamente nello *sheol* (v. 15⁶⁹), che qui comincia a diventare non più luogo dei morti in forma indifferenziata, ma residenza esclusiva degli empi e dei ricchi⁷⁰, a fronte della morte 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 reticente⁷¹, un esito diverso dell'esistenza⁷². 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', 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 Sal 73 il tema viene ripreso con accenti da «storia di un'anima»⁷³ che passa dalla crisi alla luce. Anche in questo caso si tratta di una riflessione sapienziale, pur in presenza di motivi originali⁷⁴. Il momento culminante dell'itinerario è l'ingresso nel santuario (v. 17)⁷⁵, dove l'orante giunge a sciogliere l'enigma dell'ingiusta sorte terrena di empi e giusti, diversa da come si si aspetterebbe. Alla presenza di Dio si trova la risposta, che non è più sapienziale, ma contemplativa⁷⁶. 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 stu-

pidità 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 conta è che essa pone fine all'illusione dell'empio e apre al giusto la via della comunione compiuta con Dio⁷⁷.

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

Il primo è introdotto dalla 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»⁷⁸:

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 indefetibile nei cieli (v. 33; cfr. 18,22)⁷⁹.

Sulla linea dell'insegnamento sapienziale, la morte appare qui come lo svelamento dell'inermità 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 prossimo⁸⁰. In fondo, per quanto possa apparire strano, è «la morte a ricondurre ai valori veri coloro che, come il ricco proprietario, si ingannano»⁸¹.

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 un'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 schermi ispirati ai farisei dal loro amore per il denaro [v.14]»⁸², 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 e 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 a [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 che questa introduce nella situazione definitiva.

Prescindendo 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 Qohélet, a mostrare la fragilità di una vita che fa affidamento sulle ricchezze -, la seconda getta uno sguardo sull'esito '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.

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. *I Cor* 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

Cesù. 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. *1 Ts* 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»⁸³, 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»⁸⁴. 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 terrena⁸⁵.

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 trova⁸⁶, in attesa del compimento finale.

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