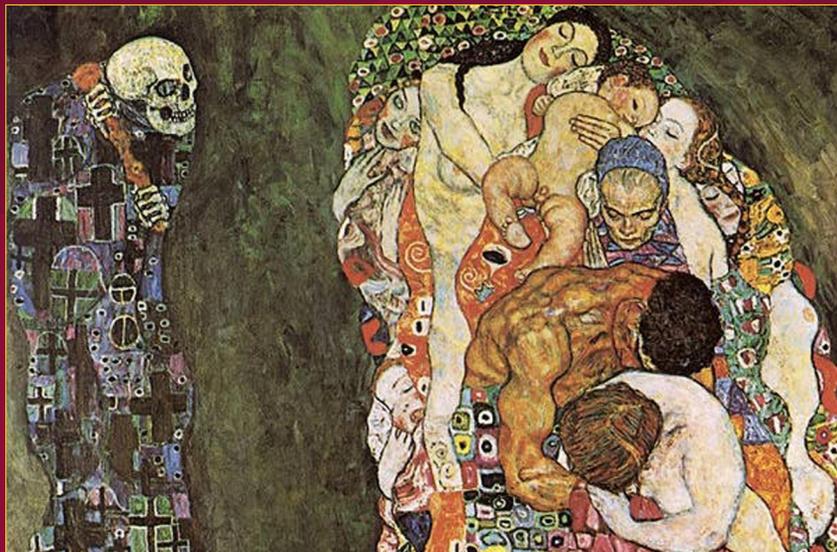


Analisi antropologica condotta alla luce della
recente riflessione filosofica e teologica
sulla questione tanatologica

SALVATORE RIVIECCIO

MORIRE, PERCHÉ?
PENSARE LA MORTE TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA



PEGASO
University Library

e-HUMANISTICA 9

a cura di
PASQUALE GIUSTINIANI

SALVATORE RIVIECCIO

MORIRE, PERCHÉ?
PENSARE LA MORTE TRA FILOSOFIA E TEOLOGIA

MUSEOPOLIS
servizi per la cultura

— PRESS —

RIVIECCIO, Salvatore

Morire, perché? Pensare la morte tra filosofia e teologia

COLLANA *Pegaso - University Library*

PARS *e-Humanistica*, 9

Museopolis Press, 2009

ISBN 978-88-6489-017-3

© 2009 Museopolis Press

piazza S. Maria la Nova, 44 - 80134 Napoli

tel/fax: 0815521597 - 0815523298

mail: editoria@oltreilchiostro.org

In copertina:

Morte e Vita, Gustav Klimt

Olio su Tela, 1908-1910

LA COLLANA

La vita dell'uomo va osservata, conosciuta, progettata nelle varie tappe e dimensioni affettive, spirituali, etiche, intellettuali, biologiche. In quest'ottica una nuova collana universitaria non poteva non tener conto della complessità dei vissuti umani per poter concretamente contribuire allo sviluppo e all'approfondimento scientifico dello studio della persona umana per formarla, proteggerla e stimolarla nei suoi vari contesti e fasi esistenziali.

Lo scopo dichiarato di questa collana, dunque, è quello di offrire a studiosi e studenti un luogo non solo di approfondimento ma anche di verifica e di confronto: di verifica, in quanto le teorie dei temi di confine rimandano pur sempre al "nocciolo" della disciplina provandola e comprovandola; di confronto, perché questa collana si propone anche come *agorà* di dialogo interdisciplinare, luogo di sintesi, senza confusioni, delle questioni pedagogiche e antropologiche.

La Collana *Pegaso, University Library*, nella sezione *e-Humanistica* vuole offrire questa parte di biblioteca e vuole essere parte delle biblioteche private e personali di tutti gli studiosi e studenti che si interessano delle *scienze dell'educazione e della formazione*.



«Abituati a pensare che la morte non è nulla per noi,
perché ogni bene e ogni male risiedono nella facoltà di sentire,
di cui la morte è appunto privazione...
Il più terribile dei mali dunque, la morte, non è niente per noi,
dal momento che, quando noi ci siamo, la morte non c'è,
e quando essa sopravviene, noi non siamo più».
(Epicuro)

SALVATORE RIVIECCIO

Nato a Torre del Greco il 12 settembre 1973. Ha conseguito la Licenza in Sacra Teologia presso la Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale di Napoli, la Laurea in Scienze dell'Educazione presso la LUMSA di Roma, il Diploma di specializzazione in "Psicologia Scolastica", i Master in "Psicologia delle organizzazioni sociali, sanitarie e scolastiche", in "Psicopedagogia e didattica della disabilità" e in "Mediazione Familiare" presso il Dipartimento di Scienze dell'Educazione dell'Università degli Studi di Salerno, il Corso di Perfezionamento in "I linguaggi della comunicazione" e il Master di 2° livello in "Dirigenti nelle istituzioni scolastiche" presso l'UNISU di Roma.



Ha già pubblicato: *(in collaborazione) Con Francesco, uniti nell'amore per ogni creatura. Guida per i pellegrini di Assisi*, Eurocomp 2000 Graus Edizioni, Napoli 2003; *(in collaborazione) Maria, di speranza fontana vivace*, Grauseditore, Napoli 2004; *Il linguaggio religioso di fra' Cristoforo. Verità e comunicazione*, Grauseditore, Napoli 2008.

Già docente presso la Scuola Media Statale "Alfieri-Manzoni", "G. Pascoli" di Torre Annunziata e "L. Milani" di Portici, attualmente presso il Liceo Scientifico "Pitagora" di Torre Annunziata e l'ITI "M. Curie" di Ponticelli - Napoli.

Sigle

DS - *Denzinger symbolorum*, P. HÜNERMANN (a cura di), Bologna 1995.

G1 - *Gloria. Un'estetica teologica. I, La percezione della forma*, Milano 1975.

G2 - *Gloria. Un'estetica teologica. II, Stili Ecclesiastici*, Milano 1978.

G7 - *Gloria. Un'estetica teologica. VII, Nuovo Patto*, Milano 1977.

TD3 - *Teodrammatica. III, Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1983.

TD5 - *Teodrammatica. V, L'ultimo atto*, Milano 1985.

TL3 - *Teologica. III, Lo Spirito della verità*, Milano 1992.

HC - *Homo creatus est. Saggi teologici. V*, Brescia 1991.

GLNT - *Grande lessico del Nuovo Testamento, I-XVI*, F. MONTANINI - G. SCARPAT - O. SOFFRITTI (a cura di), Brescia 1965-1992.

Indice

Introduzione	10
Capitolo I	
<i>Perché filosofia e teologia si interrogano sulla morte?</i>	18
1. La domanda filosofica	18
1.1. La questione del senso	25
1.2. La coscienza della morte	29
2. La domanda teologica	34
Capitolo II	
<i>L'indagine biblica: il Nuovo Testamento</i>	41
1. La visione dell'uomo nel Nuovo Testamento	42
2. La morte nel Nuovo Testamento	49
Capitolo III	
<i>Karl Rahner: La morte come conseguenza del peccato?</i>	67
1. Lo stato adamitico prima della morte	69
2. La morte come colpa e come fenomeno naturale	70
3. Il significato della morte velata	73
4. La morte come castigo?	82
5. Verso un'escatologia più reale: alcuni rilievi critici	91
Capitolo IV	
<i>Hans Urs von Balthasar: Testimonianza della morte come rivelazione</i>	101
1. La morte di Cristo	102
1.1. Cristo, testimone fedele del Padre	103
1.2. La testimonianza suprema del cristiano	119

<i>2. La morte di Cristo e la morte del credente</i>	128
<i>2.1. L'angoscia del cristiano di fronte alla morte</i>	128
<i>2.2. La morte per il cristiano</i>	133
Rilievi conclusivi	139
Bibliografia	154
<i>1. Fonti</i>	154
<i>2. Studi filosofico-teologici sulla morte</i>	154
<i>3. Studi biblici</i>	157
<i>4. Opere di Karl Rahner</i>	160
<i>5. Opere di Hans Vrs von Balthasar</i>	161
<i>6. Articoli e studi vari</i>	162

Introduzione

La domanda dell'uomo sulla morte va oltre ogni limite di tempo e viene a porsi in qualsiasi ambito della ricerca umana e culturale, religiosa e sociale, teologica e filosofica, scientifica ed esistenziale.

Il tema della morte interpella tutti, indipendentemente dall'età. Farne oggetto di riflessione, per meglio capirlo e accettarlo, significa disporsi a capire meglio il destino creaturale dell'uomo e quindi ad amare la vita nel suo essere mistero, dono, compito.

Socrate, nel 399 a.C. poco prima di morire dopo essere stato condannato a morte perché accusato di corrompere i giovani, così si esprime:

«È l'ora di andare, io a morire e voi a vivere. Chi di noi vada verso il destino migliore è oscuro a tutti, fuorché a Dio. Morire, infatti, può essere solo una di queste due cose: o l'insensibilità completa del nulla, come un profondissimo sonno ristoratore, senza fine; o la migrazione dell'anima dalla terra in un altro mondo, retto dalle supreme leggi della giustizia universale. In ogni caso non mi fa paura, perché una grande verità mi conforta: nessun male può essere fatto all'uomo giusto. Il giusto non può patire nulla di male, né in vita, né in morte. Non in vita, perché gli altri possono ucciderlo ma non alterarne l'armonia interiore. Non dopo la morte perché, se c'è un al di là, egli avrà il suo premio».

Queste affermazioni del grande filosofo, restano scolpite per sempre nella coscienza umana perché contengono tutto ciò che è possibile pensare sulla morte. Ogni uomo, prossimo o meno al

grande viaggio, potrebbe ripetere le sue parole.

Altri, dopo di lui, di fronte all'oscura barriera della morte hanno pronunciato espressioni di coraggiosa fiducia in una vita senza fine. Quattrocento anni dopo Socrate, Gesù di Nazareth, anche lui condannato ingiustamente, nel momento di lasciare questo mondo, si rivolge a Dio con espressioni mai udite: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito». Da quel momento, il concetto di morte compie un salto di significato: da “scomparsa” e “distacco” si trasforma in “incontro, ritorno, abbraccio”.

Il 3 aprile del 2005 anche Giovanni Paolo II, una delle figure carismatiche più complete del nostro tempo, pronunciò quel nome e disse nella sua agonia: «Lasciatemi tornare al Padre».

In questo mio studio ho voluto semplicemente ripresentare la questione tanatologica secondo una prospettiva esperienziale che preveda approcci, contributi e analisi di svariata misura e spessore. Per non perdermi nel *mare magnum* delle pubblicazioni e delle teorie, ho operato una scelta metodologica ben precisa: partire dalla riflessione filosofica (la morte come “problema”, “senso”, “fenomeno”, “evento ermeneutico”) e proseguire attraverso la visione biblica e la riflessione teologica sulla morte di K. Rahner e H.U. von Balthasar, gesuita-teologo, impegnato a Basilea nel ricostruire la cultura cattolica dopo il predominio nazista.

Ho osservato, nel primo capitolo, che “fede e ragione” hanno tante cose da comunicarsi proprio nell'ambito della riflessione sulla morte. Infatti, la “domanda filosofica” e la “domanda teologica”, nel

nostro caso portata avanti da Vincenzo Vitiello e da Bruno Forte, si coappartengono nel verificare l'esperienza della morte come realtà che costituisce una categoria universale (insieme al dolore) valida per tutti gli esseri viventi che abitano il nostro pianeta. Credenti e non credenti, innanzi alla morte, sono tutti "pensatori", perché l'esperienza del "limite" e della "fine" ci "provoca" e stimola la nostra riflessione sul significato della vita. Il discorso teologico sulla morte, poi, non può prescindere dall'esperienza del morente, e, particolarmente illuminante per la cultura occidentale, dal "morire di Cristo". Qui si comprende che fede e teologia formano certamente un insieme, anche se non sono la stessa cosa. La fede è il "sì" di tutto l'uomo al messaggio di Dio, che egli ascolta dalla bocca della chiesa come parola di Dio stesso. La teologia, invece, è una ricerca, condotta con metodo, per comprendere in maniera riflessa ciò che è stato appreso come messaggio di Dio e accettato con fede.

La morte è la cosa più sconvolgente nella vita dell'uomo. Non per niente la *Sacra Scrittura* caratterizza la situazione dell'uomo dicendo che egli siede nelle tenebre e nell'ombra di morte (cf *Lc* 1,79).

L'esperienza della storia, che è la nostra, ha fatto cadere su di noi, anche troppo, quest'ombra di morte. E, perciò, forse può sembrare un'impresa, che desti ribellione, il voler descrivere questa morte con l'aria di essere esistenzialmente disinteressati, usando un noioso e complicato congegno di concetti metafisici e formule teologiche; il

parlare di essa, quasi fosse la cosa più innocua che riguarda l'uomo, un oggetto conveniente, sul quale si possa sbizzarrire la cavillosità filosofica e teologica. Tale impressione è inevitabile. Ma se non vogliamo soltanto subire passivamente la "morte in noi e attorno a noi" con cupa rassegnazione, ma piuttosto dobbiamo e vogliamo andare incontro al destino della morte da uomini, con cuore vigile e occhio circospetto, e se noi come cristiani dobbiamo sapere che «è bello per me morire in Gesù Cristo» (Ignazio d'Antiochia), allora anche una teologia della morte, illuminata dalla rivelazione e che non rifugga dal sobrio lavoro di concetto, ha senso ed è buona, pure se apparentemente essa sembra trasformare l'esperienza e l'impressione della morte reale in un intreccio fantastico di concetti e di verità presupposte e rivelate. Così, nel secondo capitolo, alla luce d'una certa antropologia biblica, ho tracciato la visione biblica della morte in rapporto, soprattutto, all'esperienza di Cristo e dei credenti. In tal modo viene ad affermarsi una "parola di speranza" che interrompe e supera il "silenzio della morte".

Nel terzo capitolo, poi, senza perdermi in lunghi preamboli sulla riflessione teologica contemporanea a proposito della morte, mi sono soffermato sul contributo fondamentale di Karl Rahner, a cui si deve moltissimo per il suo tentativo di "umanizzare la morte" e di stabilire una relazione antropologico-esistenziale con l'approccio dogmatico al tema in questione. Se la morte è "conseguenza del peccato originale", dunque, occorre "trovare", e non semplicemente "provare", un rapporto vero, autentico, concreto, tra Adamo e noi. È qui che Rahner dimostra, sapientemente e non senza limiti, di

poter coniugare assieme rivelazione, dato teologico e pensiero filosofico.

Il quarto capitolo, invece, ripercorre il lavoro di Hans Urs von Balthasar sulla morte. A lui si deve, secondo noi, il ripristino d'una prospettiva trinitaria e martiriologica. Il discorso sulla morte riceve un orientamento teologico-rivelativo più sistematico e, allo stesso tempo, più aderente alla vita spirituale e teologale dei cristiani. Nell'indagine teologica di questi due grandi autori contemporanei si può trovare un aiuto per l'esigenza della fede di capire di più il senso di ciò che in Cristo ci è stato rivelato (*fides quaerens intellectum*) e di conoscere di più l'amore che ci ha raggiunto, affinché l'atto del credere sia sempre più consapevole e libero e di conseguenza maggiormente capace di testimonianza. Viene qui studiata la possibilità di formulare una teologia della morte come rivelazione, ossia una teologia che veda nell'amore trinitario, donato all'uomo nella morte in croce di Cristo, il fondamento della credibilità della rivelazione stessa. Tale possibilità, del resto, mi sembra che si collochi tra le prospettive più affascinanti aperte dal teologo di Basilea, il quale affermò, come "intenzione fondamentale" della propria opera, quella di dimostrare la realtà di Cristo come la cosa insuperabilmente maggiore, "*id quo maius cogitari nequit*", precisamente perché «è l'estremo amore di Dio nella gloria del suo morire, affinché tutti oltre se stessi vivano per lui» (H.U. VON BALTHASAR, *Il filo di Arianna*, Milano 1979, 7).

Le riflessioni di Rahner e Balthasar sono protese a rendere

ragione della speranza cristiana (cf *1Pt* 3,15) per contribuire, così, contro ogni fideismo ricorrente, all'incremento d'una autentica testimonianza cristiana in quel "mondo" che Dio ha tanto amato da dare il suo Figlio unigenito (cf *Gv* 3,16). In questa ampia prospettiva credo che il contributo di questi due autori tende a mostrare la rivelazione come la comunicazione che Dio fa di sé in quanto amore trinitario, evidenziando come questo amore, e solo questo, abbia in se stesso la sua credibilità.

La morte, infatti, si può dire che riguardi contemporaneamente Dio e l'uomo: qui Dio assume nel suo Verbo incarnato la condizione mortale per esprimere il suo amore "sino alla fine"; qui l'uomo, che non riesce a rinvenire nessun senso al proprio finire, nella morte di Gesù di Nazareth incontra paradossalmente una morte pienamente umana e pienamente «sensata». La sequela del Crocifisso Risorto si affaccia, così, al suo orizzonte come possibilità d'una esistenza significativa.

Ho pensato di esporre il lavoro comprendendo le conseguenze della morte di Cristo nei confronti di ogni morte umana così che la rivelazione mostri in ciò la sua *significatività*, e conseguentemente la possibilità che la vita e la morte del credente, postosi alla sequela di Cristo, divengano testimonianza della verità comunicataci nel mistero pasquale. Se tentassimo, fin da principio, un'esposizione sistematica della teologia della morte, sarebbe oltretutto inevitabile che l'insegnamento ecclesiastico vero e proprio venisse spinto troppo in seconda linea e che teoremi teologici privati si

ponessero ancora più sconvenientemente in primo piano di quanto deve accadere e accade ugualmente. Perciò, in questa mia breve riflessione, parlo di *prospettive*, senza alcuna pretesa di compiere una ricerca esaustiva sulla “*quaestio mortis*”.

In ultimo, per quanto concerne la bibliografia, ho riportato – in linea essenziale – solo quegli studi consultati e coerentemente letti ai fini d’una riflessione più accademica e scientifica. I rilievi conclusivi, poi, vogliono aprire a nuove suggestioni, senza ripetere i risultati delle singole parti.

Ringrazio il *prof.* Pasquale Giustiniani per avermi spronato alla pubblicazione, per le stesse indicazioni bibliografiche, le correzioni, e per la stesura del testo, la verifica delle singole parti, i suggerimenti.

Ringrazio ancora il *prof.* Antonio Panariello per i suoi opportuni interventi finalizzati ad un’esposizione chiara e scorrevole.

Capitolo I

Perché filosofia e teologia si interrogano sulla morte?

Il tema della morte nella storia del pensiero filosofico e teologico deve informare e introdurre allo stato attuale del problema. Possiamo soddisfare il duplice interrogativo solo se ci domandiamo in primo luogo perché, anche oggi, è necessario discutere ricorrendo alla filosofia e alla teologia, pur consapevoli che la morte, in se stessa, non ha alcun significato. Solo la dimostrazione della permanente attualità dello sforzo d'una comprensione filosofico-teologica della morte può offrire un motivo razionale del fatto che ci occupiamo della morte anche dal punto di vista storico-filosofico. Se non si stabilisse un tale legame con la nostra propria situazione, la considerazione del tema della morte si ridurrebbe a una pura registrazione erudita di speculazioni un tempo importanti, ma oggi semplici sopravvivenze.

1. La domanda filosofica

Se vogliamo mostrare, con riguardo al presente, perché ha senso porre il problema filosofico della morte, dobbiamo chiarire innanzitutto come la filosofia s'interroghi sulla morte.

Il pensiero filosofico circa la morte ruota soprattutto attorno alle seguenti domande:

1. Che cos'è la morte? Significa essa, volendo dare come esempio una risposta tradizionale, il processo di separazione di corpo e anima? Il risultato di questo processo, la morte, significa forse il "disanimarsi" del corpo ovvero, la morte deve considerarsi una fine inevitabile, biologicamente necessaria della curva vitale, in cui si dovrebbero allora distinguere la cosiddetta morte "naturale" di vecchiaia e quella prematura, provocata da incidenti o malattie? La morte significa fine dell'identità personale dell'uomo? Ciò si deve intendere come dissoluzione nel puro e semplice non-essere o solo come fine dell'essere qui e ora, come la soppressione dell'esistenza individualmente determinata nel tempo e nello spazio, culminante nella morte nell'Uno-Tutto, quindi in ciò in cui pure aveva la sua origine?

2. Esiste per l'uomo una speranza al di là dei limiti della morte? Come si può pensarla? Questo secondo interrogativo dipende strettamente dal primo. Chi s'interroga su che cosa sia la morte, non s'interroga soltanto sull'evento del morire, ma anche su ciò che avviene dell'uomo, dove sarà o non sarà una volta morto. E viceversa:

«ogni idea di sopravvivenza e d'immortalità, sia che si decida in senso positivo o negativo, implicherà necessariamente anche una determinata visione della morte; ciò vale per ogni scetticismo e sospensione del giudizio, come per ogni rifiuto della problematizzazione»¹.

1 E. STROKER, *Der Tod im Denken Max Schelers*, in *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern-München 1975, 199.

3. Come dobbiamo comportarci verso la morte? L'uomo è conscio della sua mortalità; nel mezzo della vita, egli è pertanto segnato dalla morte. Non possiamo neppure vivere senza che la nostra vita sia codeterminata dal nostro atteggiamento nei confronti della certezza che dobbiamo morire. L'interrogativo sulla morte, pertanto, si riferisce non solo alla fine puntuale della nostra vita, ma è sempre presente nell'attuazione dell'esistenza. Ciò che facciamo od omettiamo, gli scopi che ci proponiamo, quello che consideriamo importante o privo di valore, l'intensità con cui viviamo, tutto questo dipende sempre anche dal modo in cui comprendiamo noi stessi in rapporto alla morte che ci sta davanti. Dovremmo rimuovere possibilmente dalle radici il sapere di essa o dovremmo sempre più renderci consapevoli che ogni significato che realizziamo, ogni felicità che proviamo, sono segnati dalla caducità? Dovremmo realizzare la vuota coscienza della nostra mortalità per prepararci nella vita, entro i limiti mortali, all'autentico e vero essere dell'uomo, che incomincia al di là di questi limiti o dovremmo, al contrario, essere sempre coscienti d'imparare ad utilizzare il tempo che ci rimane?

La morte è, in generale, un male da temere o la promessa della liberazione dell'uomo? Rivela essa in modo radicalmente definitivo l'assurdità di tutta la nostra esistenza o è l'appello continuamente presente nella nostra vita a cogliere l'essenziale e giungere all'autentico essere se stessi (Heidegger)? Quale che sia la decisione in ordine a questi punti, è chiaro che essa implica in ogni caso una risposta alle questioni esplicitamente poste ai punti 1 e 2.

Pertanto dovremmo dire che ciò che pensiamo della morte determina in modo assolutamente fondamentale la nostra vita. Ma ciò che pensiamo della morte si decide nella nostra risposta alle domande su che cosa essa sia e che ci si aspetta da essa. In questo modo si è mostrato anche che il tema della morte, nonostante includa problemi teoretici di natura fondamentale, è una questione in prima e ultima istanza di filosofia pratica, di un pensiero quindi che riguarda il vivere dell'uomo, i motivi da cui scaturiscono i suoi comportamenti, i quadri di riferimento della sua autocomprensione e autorealizzazione. Una filosofia, che metta tra parentesi il tema della morte, non può più essere definita una filosofia della prassi, ma è "astratta" nel significato peggiore del termine, dal momento che trascura un dato di fatto decisivo per qualsivoglia prassi, lo si ammetta o meno.

4. Da dove e come sappiamo della morte? Questi interrogativi che, con il filosofo tedesco Max Scheler, possiamo dire, mirino a una "teoria conoscitiva della morte", solo nella filosofia del XX secolo sono diventati un tema esplicito, nonostante che, ad esempio già con Hegel, si siano fatte importanti affermazioni in ordine a tale problematica.

È nel saggio *Morte e Sopravvivenza* che Scheler approfondisce il tema della morte. Il saggio appartiene agli scritti inediti di Scheler e fu pubblicato dalla moglie negli Scritti postumi a Berlino nel 1933. Durante la sua vita Scheler aveva accennato diverse volte ad un'imminente trattazione di questi argomenti; le prime redazioni

risalgono al 1911-1912, mentre le due appendici sono state scritte nel 1916. Scheler, dopo aver analizzato il comportamento dell'uomo moderno rispetto alla morte e alla sopravvivenza, sostiene che la civiltà europea occidentale ha abbandonato la fede nell'immortalità perché l'uomo moderno ha modificato la concezione della propria vita e della propria morte. Da questa considerazione emerge che il problema non consiste tanto nel rapporto tra l'uomo e la possibilità di una sopravvivenza dopo la morte, quanto nella relazione che egli instaura con la realtà della morte stessa:

«L'uomo moderno non crede più nella sopravvivenza e nella vittoria sulla morte con un'altra vita nella misura in cui non ha più davanti allo sguardo la propria morte, non vive più "in presenza della morte"; più chiaramente nella misura in cui il suo tenore di vita e il suo e il suo modo di gestirla rimuove dalla zona chiara della coscienza *il fatto intuitivo*, da sempre in essa presente, che la nostra morte è sicura; finché non ne rimane che il puro sapere *astratto* di dovere un giorno morire. Orbene, quando la morte perde la sua immediatezza, e la sua presenza viene ridotta al saltuario affiorare di un sapere astratto, *anche l'idea di un superamento della morte nella sopravvivenza non può che avvizzire*»².

L'essere umano non considera più la possibilità di una vita nell'aldilà perché non attribuisce alcuna importanza all'evento inevitabile della propria morte ma è convinto che la conoscenza della morte dipenda dall'esperienza che un uomo possiede riguardo la morte di altri esseri viventi. Questo genere di conoscenza deriva da un'induzione e quindi da un'osservazione empirica che se non si

2 M. SCHELER, *Morte e Sopravvivenza in Il Dolore, la morte, l'immortalità*, Torino 1983, 79.

verificasse, impedirebbe all'essere umano di diventare consapevole non solo della morte in generale ma, addirittura, della propria morte. Scheler contesta decisamente quest'idea perché è persuaso che la morte appartenga costitutivamente alla coscienza di ogni essere vivente e non dipenda dall'esperienza esterna che si fa di essa. Possiamo affermare che questo è il passaggio fondamentale per comprendere il concetto scheleriano della morte.

In che modo il morire e la morte ci si impongono in tutta la loro serietà al punto che non possiamo più evitare un confronto con essi, il quale afferra alle radici dell'esistenza? Ciò avviene con l'anticipazione della propria morte (Kierkegaard³, Heidegger⁴), pronta a esporsi alla paura davanti alla morte o quest'incontro con la morte accade con la perdita delle persone amate, che ci sono strappate dalla morte (G. Marcel⁵)? Infine, nell'ambito d'una teoria

3 Per approfondire occorre far riferimento alle seguenti edizioni dell'opera di S. KIERKEGAARD, *Diario*, C. FABRO (cur.), 12 voll., Brescia 1982; R. GARAVENTA (cur.), *Accanto a una tomba*, Genova 1999; C. FABRO, *Timore e Tremore in Opere*, Firenze 1972.

4 È stato il filosofo che ha tematizzato la morte in maniera adeguata, fino al punto tale da rappresentare il fulcro essenziale del suo pensiero nella sua opera fondamentale *Sein und Zeit*. Secondo lui la morte è una *dimensione costitutiva fondamentale dell'esistenza vivente*. La nostra esistenza porta la morte nel suo seno e per di più non soltanto (né principalmente) perché noi possiamo realmente morire in ogni istante. Da questo deriva il tema dell'angoscia di fronte alla morte che porterà l'autore a definire la morte come: *la possibilità dell'impossibilità di esistere*. Si consideri: U. M. UGAZIO, *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano 1976; PH. ARIÈS, *Storia della morte in occidente*, Milano 1998.

5 Il pensiero di Gabriel Marcel permette una lettura della situazione radicale della morte presente nell'amore. Amore e morte, queste due realtà appaiono nella filosofia moderna, anzi oltre ad essa nella letteratura di tutti i tempi,

della conoscenza della morte c'è da domandarsi anche come sia possibile che un tale incontro con la morte possa cessare e tale cessazione possa diventare un sintomo caratteristico di un'intera epoca, come ha affermato ad esempio Max Scheler per tutto il nostro tempo. A una tale teoria della conoscenza della morte appartiene anche la questione se si possa, in generale, "capire" la morte.

Wilhelm Kamlah, filosofo tedesco 1905-1976, ad esempio, ha risposto con un chiaro no. Secondo la sua concezione, si può fare uso del *praedicator* "capire" o quando si tratta di capire il discorso orale o scritto o quando si tratta di capire il comportamento, in particolare, l'agire dell'altro. Possiamo capire la parola "morte" solo nel senso della comprensione del discorso, non del comportamento. La morte, infatti, non è «un'attività, un comportamento, ma un puro evento», un qualcosa che «accade totalmente senza la nostra collaborazione, come ad esempio l'inatteso amore d'una donna, che dà felicità, o un infarto». Lo possiamo spiegare come un processo naturale in modo causale e intenderlo anche nel senso «che la morte dell'individuo è utile alla conservazione della specie».

Per Kamlah la comprensione scientifico-naturalistica si regge

profondamente unite, o, ancora più fortemente, come aspetti parziali della medesima realtà. Siamo fatti per amare. L'amore dà la vita e vince la morte: «Se c'è in me una certezza incrollabile, essa è quella che un mondo che viene abbandonato dall'amore deve sprofondare nella morte, ma che là dove l'amore perdura, dove trionfa su tutto ciò che vorrebbe avvilire, la morte è definitivamente vinta». Si consideri: G. MARCEL, *Posizione e approcci concreti al mistero ontologico*, in *Manifesti metodologici di una filosofia concreta*, Bergamo 1972, 69.

solo sino a che abbiamo davanti agli occhi la natura come oggetto distanziato della ricerca e viene meno non appena tentiamo d'indagare filosoficamente la vita umana come la nostra vita. A chi si vede messo a confronto con la morte d'una persona amata ma, soprattutto, con la propria morte, non basta più sapere che la morte dell'individuo promuove la conservazione della specie. Accadimenti come la morte non possiamo capirli, ma li dobbiamo accettare: «Non c'è niente da capire, ma solo da accettare»⁶.

1.1. *La questione del senso*

I quattro aspetti suddetti rappresentano le sfaccettature di un'unica questione fondamentale in cui si compenetrano. La possiamo caratterizzare come la questione del senso della morte. Essa costituisce il nocciolo dell'interrogazione filosofica sulla morte. Chi, ad esempio, pone proprio tale questione, ossia se la morte può essere compresa, con tale interrogativo mira al senso della morte. In ogni atto di comprensione, infatti, ci si apre un senso, mentre nella non comprensione esso si chiude e che anche la risposta, che nella morte non c'è nulla da capire, scaturisce dal problema della comprensione, è anch'essa guidata dal problema più originario del senso della morte. In ogni caso, dobbiamo considerare che ogni questione di senso non mira soltanto a una comprensione, bensì

6 W. KAMLAH, *Kann man den Tod "verstehen"?* *Passionsbetrachtungen eines Philosophen*, in *Neue Zürcher Zeitung* (venerdì 9 aprile 1976) 27s.; ora anche in *Meditatio mortis*, Stuttgart 1977, 12s.

anche alla possibilità o impossibilità di un'affermazione, d'una risposta affermativa. Noi esperiamo come sensato ciò che possiamo al tempo stesso capire e affermare⁷. Perciò, se c'interrogiamo sul senso della morte, c'interrogiamo proprio sull'unità di ciò che, nella tesi di Kamlah sulla morte, viene diviso: comprensione e accettazione, comprensione e affermazione. Dove non possiamo pensare questa unità, il fenomeno di volta in volta interrogato scivola nell'assurdo. Ad ogni modo, deve essere assolutamente chiaro che, a questo punto della nostra ricerca, non intendiamo ancora in alcun modo presentare argomenti a favore dell'una o dell'altra delle due convinzioni, ossia se la morte sia un evento sensato oppure un'assurdità.

È solo questione di un'asserzione formale: dove ci s'interroga filosoficamente sulla morte, si tratta sempre del senso possibile o impossibile della stessa. Ciò vale per tutte le questioni di teoria della conoscenza della morte, in cui è in discussione l'accesso comprensibile al fenomeno della morte. Ciò vale innanzitutto quando il problema in discussione è come dobbiamo comportarci nella nostra vita nei confronti della morte e, insieme, come dobbiamo comportarci con la nostra stessa vita. Che la questione del senso della morte sia collegata agli interrogativi sulla sua natura e su che cosa ci aspetti alla nostra morte, non necessita di nessuna particolare chiarificazione.

7 Cf più precisamente, G. SCHERER, *Strukturen des Menschen. Grundfragen philosophischer Anthropologie*, Essen 1976, 58s; ID., *Il problema della morte nella filosofia*, Brescia 2005.

Questi interrogativi sono filosoficamente possibili solo finché la filosofia si pone il problema del senso della totalità del reale e resta cosciente del fatto che tale questione, “ontologica” nel significato più ampio del termine, deve essere vista in stretta connessione con l’interrogativo fondamentale dell’antropologia filosofica: «che cos’è l’uomo?». Cerchiamo di chiarire ancor di più l’interdipendenza delle questioni in ordine alla totalità del reale, all’uomo e alla morte. In primo luogo, occorre affermare che il problema dell’uomo non può essere approfondito in modo soddisfacente se si trascura la sua mortalità. L’uomo è, infatti, l’unico essere conosciuto che non soltanto aspira all’autoconservazione e aziona i meccanismi biologicamente condizionati di difesa dalla morte, ma è cosciente della morte come della fine che incombe inevitabilmente sulla sua esistenza in questo mondo. Nella sua coscienza di se stesso, in cui si contrappone agli altri come un io distinto da tutti, è cosciente tra l’altro della sua temporalità.

Ciò significa che l’uomo non vive al pari dell’animale nell’istante, ma si deve attivamente confrontare con le possibilità e il peso del suo passato. Al tempo stesso, egli si offre a un futuro ancora sempre aperto e indeciso. Esso è delimitato dalla certezza “mortale”, precisamente dalla morte. Essere coscienti di se stessi significa sempre anche essere coscienti della propria temporalità. Essere coscienti della propria temporalità implica essere coscienti della propria morte. Questa è sempre presente quand’anche nella forma della rimozione, della tentazione di andare oltre tale consapevolezza o di rendere in qualche modo inoffensiva la serietà della morte.

L'esistenza umana è progettata e vissuta sempre nell'orizzonte della coscienza della morte. Nella vita umana è in questione la morte e questa interpella la vita in se stessa. Per questo motivo è impossibile affrontare i problemi dell'antropologia filosofica senza tematizzare il dato fondamentale della coscienza della morte come dimensione dell'autocoscienza umana e, quindi, la morte stessa nel suo significato decisivo.

Ma l'uomo non può interrogare se stesso senza comprendere nell'interrogazione al tempo stesso tutto il resto: la natura e la storia, la società e la collettività. Egli, nella sua esistenza concreta, ha a che fare con tutto questo, sicché l'interrogazione che scaturisce dal suo interesse al senso della propria esistenza si allarga necessariamente al problema del tutto in quanto tale. Il tutto è in gioco nell'esistenza dell'uomo stesso. In quanto uomini non possiamo evitare la domanda: qual è il senso del tutto? perché c'è qualcosa e non il nulla (Schelling)? com'è determinabile l'unità prima e ultima entro cui si muove l'infinita molteplicità delle cose, degli eventi e delle relazioni, nella quale ci troviamo noi stessi? Qui si tratta della questione fondamentale della nostra prassi vitale in generale. Infatti, la possibilità di considerare la nostra stessa esistenza come dotata di senso dipende soprattutto dal fatto se possiamo attribuire all'essere un qualche senso. Pertanto la questione della totalità del reale implica il fine cui dobbiamo orientare il nostro agire e il che cosa possiamo sperare nella realizzazione della nostra esistenza. Eppure, come non possiamo tematizzare adeguatamente la questione di chi siamo, strettamente congiunta al senso del tutto, se

ci dimentichiamo della nostra mortalità, ugualmente la questione del senso del tutto è per così dire inficiata dalla questione della morte. «Ogni conoscenza del Tutto incomincia dalla morte, dalla paura della morte»⁸.

1.2. La coscienza della morte

Nella coscienza della morte dell'uomo non è presente soltanto il senso della nostra stessa esistenza umana, ma il senso del reale e del possibile in generale. Nel problema della morte s'incrociano le linee dell'antropologia e dell'ontologia, della ricerca d'una definizione dell'uomo e del senso dell'essere.

Ancora un po' dobbiamo parlare della dimensione teoretico-conoscitiva della filosofia. La filosofia interviene con la pretesa d'una conoscenza razionale. Perciò, essa è costretta ad interpretare ciò che si deve intendere per "ragione". Come conoscenza razionale essa deve elaborare innanzitutto un concetto di ragione. Se procedesse altrimenti, avrebbe già rinunciato a fondare un sapere della totalità dell'essere. Poiché la ragione appartiene a questa totalità, questa totalità è data alla filosofia solo nel pensiero della ragione. Perciò, se la filosofia vuol pensare la totalità, deve pensare la ragione. Essa deve chiarire com'è possibile in generale che l'essere si mostri nel pensiero e in esso si fondi la sua originaria manifestatività, da cui già da sempre ha origine il pensiero. Infatti,

8 F. ROSENZWEIG, *La stella della redenzione*, Casale Monferrato (AL), 1985, 3.

noi non siamo semplicemente qui, ma la nostra esistenza si mantiene già da sempre nell'apertura di noi stessi e del mondo. Si possono dare anche l'errore e l'inganno solo se noi uomini siamo in una illuminazione (*Gelichtetheit*) originaria, la nostra ragione è già presso l'essere e questo si mostra in essa. Ma tutto questo significa che la filosofia ricerca un sapere che fondi se stesso. Se la filosofia riflette sulla ragione, riflette su ciò in virtù del quale essa stessa esiste e accade. In una tale autofondazione pensante è inclusa una riflessione sulle possibilità e i limiti del sapere umano. Alla filosofia spetta, quindi, una funzione critica verso se stessa ma anche verso la pretesa di verità delle religioni, delle visioni del mondo, delle ideologie e delle scienze. Ciò non vuol dire che la filosofia si erga a giudice di tutto questo o che consideri falso tutto quanto viene detto da quelle. Ma essa domanda a ciascuna di quelle che avanzano una tale pretesa di verità, come viene loro e come fondi il suo supposto o reale sapere. Per non procedere in modo avventato, è ancor sempre necessario prospettarsi la molteplicità delle possibilità conoscitive umane e la legittimità delle forme più diverse dell'esperienza nonché della ricerca condotta metodicamente. Ciò è di grande significato anche proprio per i problemi connessi alla morte.

Il nostro sapere della morte e di tutto quanto è ad essa connesso si esaurisce forse in ciò che hanno da dire in proposito le scienze attuali, in particolare le scienze della natura? oppure, le esperienze che troviamo nelle religioni, nella letteratura e nell'arte, hanno un significato incalcolabile per una presa di posizione riguardo alla

morte razionalmente fondata? Troppo facilmente non ci accorgiamo che le informazioni delle scienze attuali sulla morte sono acquisite entro i limiti di determinati metodi che si fanno guidare da prospettive e aspetti definiti. Pertanto non ci possono comunicare la totalità del sapere, che ci è necessario se vogliamo rapportarci alla nostra mortalità sulla base d'una conoscenza fondata.

Per la stessa filosofia è di significato fondamentale comprendere la questione della propria autofondazione come questione della ragione e, insieme, dell'uomo stesso. Essa è alla base dei singoli problemi teoretico-conoscitivi. Tra questi i problemi epistemologici, che nell'attuale dibattito filosofico hanno assunto uno spazio notevole, rappresentano solo un aspetto parziale. Per quanto importanti, perdono di rilevanza filosofica non appena si lascia smarrire la connessione in cui, per il loro contenuto, si trovano con le antiche, e sempre da riproporre, questioni fondamentali della filosofia sopra citate. La filosofia può conservare la propria identità se anche in futuro, nell'interesse dell'uomo, pensa a comprendere se stessa nella totalità del reale, in cui deve essere sempre presente anche la conoscenza della nostra mortalità.

Si teme, inoltre, che un sistema, il quale pretende di aver compreso il tutto, possa culminare nella pretesa del sapere assoluto e nella soppressione della storicità, della libertà e dell'apertura a un futuro non ancora fissato. Da un pensiero che voglia comprendere la totalità, discende troppo facilmente una prassi sociale totalitaria. Considerazioni di questo tipo che, ad esempio, sono state avanzate

dai fautori del razionalismo critico, debbono essere prese molto seriamente, soprattutto quando vengono offerti esempi storici della pericolosità dei “sistemi chiusi”. Nondimeno resta il fatto che l’uomo è caratterizzato dal suo rapporto con la totalità del reale. Egli non può fare altro che mantenersi in modo consapevole e attivo in questo rapporto. Anche chi sostiene che questa totalità è per noi inconoscibile, si mantiene per ciò stesso in questo rapporto.

Ogni cosa di cui ci occupiamo e ogni parola che pronunciamo stanno in connessioni più vaste, che implicano o hanno a fondamento una qualche presa di posizione verso la totalità dell’essere. Nessuno può vivere e agire senza esprimere con questo vivere e agire una determinata convinzione circa il senso o non senso della propria esistenza nella totalità del reale. Per lo più non riflettiamo su questo, sicché la nostra comprensione del tutto, forse altamente incerta, preda di pregiudizi o manipolata, non è più consapevole. Il compito critico della filosofia consiste anche nel rendere attenti a questo stato di cose, per fare della relazione dell’uomo con il tutto, nella quale egli da sempre si trova, un tema della ragione riflessiva. Se ciò non avviene, facilmente tale rapporto decade in stranezze ideologico-manipolatorie, superstizioni scurrili e affermazioni indimostrate. Resta il fatto, quali che siano le difficoltà teoretiche che si possono riscontrare in questo tentativo e i rischi per la prassi che occorre considerare, dobbiamo tentare di pensare l’intero, il tutto, l’unità suprema. In ogni caso, se la rappresentazione dev’essere completamente abbandonata, le asserzioni della ragione filosofante sulla totalità potrebbero essere

sempre rappresentate in un sistema chiuso del sapere oggettivabile. Ciò è impossibile per il fatto che quell'intero oggetto d'indagine, cui siamo rinviiati, non può essere pensato al modo degli oggetti intramondani, giacché è esso stesso a comprenderli tutti e renderli possibili. Ma ciò che tutto comprende e rende possibile non può essere pensato come un oggetto in più "accanto" alla molteplicità degli oggetti. Con questo "accanto" esso sarebbe solo uno dei tanti, sebbene il più grande e il più alto.

Il centro e l'unità che tutto coordina, tutto raccoglie, tutto dispone nell'intero del mondo, deve pertanto essere completamente distinto dai singoli oggetti e non essere al tempo stesso delimitabile come lo è un oggetto rispetto a quello vicino. Ma il delimitare in modo sensibilmente rappresentativo o concettualmente intellettivo sono i modi in cui noi uomini costituiamo il nostro sapere oggettivante. Ma in questa sfera dell'oggettività non si può incontrare la totalità di cui parla la filosofia. Essa può soltanto diventare un tema del pensiero poiché trascende l'ambito degli oggetti delimitabili. Come questo sia possibile, quali modalità conoscitive siano in atto in questo trascendimento, come debba essere pensato il rapporto dell'essere indefinibile con la molteplicità degli oggetti, tutto questo non può essere esposto nei limiti di questo lavoro. La possibilità di un'argomentazione razionale su questo piano non sarà certamente ammessa da chi ha conseguito un suo concetto di razionalità nell'ambito degli oggetti delimitati, decisione preliminare, secondo cui la realtà si esaurisce in quest'ambito o che il sapere umano è a casa sua solo in esso, è anch'essa una vera e

propria affermazione sulla totalità che, a sua volta, non appartiene più al sapere oggettivabile ma costituisce una determinazione della totalità o del nostro sapere di essa. Una tale affermazione implica, infatti, una comprensione dell'essere in generale e prova ancora una volta l'inaggrabilità del problema dell'intero. Se consideriamo che la questione dell'intero e quella della morte si compenetrano, diventa chiaro che, qualsiasi risposta un pensiero tenti di dare al problema della morte, caratterizza tale pensiero nella sua interezza e in tutte le sue dimensioni.

2. *La domanda teologica*

Proviamo a individuare l'interrogativo che la teologia pone sul pensiero della morte attraverso le pagine raccolte da Francesco Tomatis, docente di filosofia contemporanea, metafisica e teologia filosofica allo Studio teologico interdiocesano di Fossano, contenente le relazioni e i dibattiti, svolti durante il convegno su "La vita e il suo oltre. Dialogo sulla morte", tenutosi a Mondovì (Cuneo) il 27 marzo 1999⁹.

Il tema si sviluppa in forma di dialogo fra il teologo Bruno Forte e il filosofo Vincenzo Vitiello. I due espongono le loro posizioni sull'argomento, procedendo ciascuno alla sua maniera. L'uno, il teologo, narra che "Dio si è fatto uomo e ha predicato, è morto in croce

9 Cf B. FORTE - V. VITIELLO, *La vita e il suo oltre. Dialogo sulla morte*, Roma 2001. Si consideri pure B. FORTE - S. NATOLI, *Delle cose ultime e penultime. Un dialogo*, Milano 1997.

ed è risorto”; l’altro, il filosofo, obietta che questa narrazione, nel dire questo deve dire al tempo stesso che tutto questo è, ma può anche non essere, altrimenti noi costringiamo Dio, Lo leghiamo. È il leitmotiv del ragionamento di Vitiello: la “possibilità possibile” in Dio, e di Dio verso l’uomo. È qui che Forte, in disaccordo con Vitiello, fa la differenza tra *l’argomentare* del suo interlocutore che chiude e il suo *narrare* che ti dà dati affidabili che lasciano aperta la scelta della libertà umana di fronte a Dio che si è legato, facendosi uomo per il suo Amore.

Il teologo Forte, osservando che il mito moderno del progresso tende a svuotare la tragicità della morte, ignorandola, ci invita a considerare il tema della morte e della vita eterna. Un tema che egli definisce “trasgressivo”. Egli fa il tentativo di “pensare dalla morte verso la vita”, richiamandosi alle tre grandi trasgressioni di Dio culminate nell’ora della Croce di Cristo. La prima grande “trasgressione di Dio” è l’esodo di Dio da sé nell’incarnazione del Figlio, Gesù, venuto nella fragilità della condizione umana. Tutta la vita di Gesù è un esodo da se stesso, senza ritorno, verso la propria morte per gli altri, noi. E infine abbandonato sulla Croce, nel silenzio del Venerdì santo, lancia il grido dell’abbandono. Ma l’abbandono non è l’ultima parola, ad esso si unisce la comunione: «Padre, nelle tue mani affido il mio spirito» (Lc 23,46). Morire in Dio è un evento pasquale, si passa dal tempo di questa vita visibile al tempo dell’abbandono nelle sue mani. Questa è la visione della morte alla luce della suprema trasgressione del Figlio, abbandonato alla comunione con il Padre e risorto alla vita. È la terza trasgressione di

Dio, in Gesù, che realizza il *reditus ad Deum* dell'umanità. Il grande, sommo mistero cristiano, l'evento della croce e resurrezione di Gesù: Dio, l'Altro, accoglie in sé la fragilità della nostra vita mortale e facendola sua la redime.

Vitiello rileva che il problema della morte, nel nostro tempo, è quasi sempre messo da parte. Egli osserva che l'oblio della morte è una caratteristica dell'animo umano, che Pascal individua nella *distrazione dalla morte*, proseguendo la tradizione da Agostino che considera la nostra "misera" nell'"esser-tra" questa vita e oltre e dice: «hic esse valeo nec volo, illic volo nec valeo, miser utrubique». Nell'età moderna c'è il *via dalle tombe* di Goethe. Benedetto Croce, poi, riduce la morte a momento dialettico della Vita universale. Giovanni Gentile osserva che non possiamo avere altra conoscenza che quella della morte altrui. Vitiello conclude che soltanto a partire dall'*utrubique* si capisce il senso del nostro essere "miser". L'insistenza di Vitiello: non possiamo legare Dio con nessun laccio, neppure con i lacci dell'amore. Dio è anche maggiore dell'amore stesso. L'amore di Dio per l'uomo non è una necessità, è una possibilità. Così la fedeltà di Dio al patto: la fede che salva. Il pensiero di Dio, come infinito, come pienezza inarrivabile consente di pensare il rapporto Dio-uomo fondato non sulla rivelazione, ma sulla *absconditas* di Dio. L'infinita *possibilità di Dio* raggiunge l'uomo; raggiunge l'uomo l'*absconditas divina*.

Forte invita Vitiello ad esprimere anche il contenuto positivo dell'Altro, per chi pensa che "all'aldilà della morte" vi sia un Altro

misterioso e indicibile che ci accoglie. All'affermazione di Vitiello: non dobbiamo legare Dio neanche con il laccio dell'amore, Forte risponde che non dobbiamo neanche impedire, in nome della nostra logica, che Dio leghi se stesso. La rivelazione è questo legamento di Dio per noi. E l'Altro, ultimamente dettosi nella rivelazione della Croce, diventa l'ultimo orizzonte.

Vitiello obietta al teologo di dire tutto dell'Altro, nulla lasciando all'alterità dell'Altro. Osserva che Forte *narra* e non deduce, non dimostra. Pertanto, conclude il filosofo, se non si vuole ri(con)durre la narrazione a logica, bisogna evitare anche di rendere *necessario* ciò che *narriamo*. Dal canto suo, don Bruno afferma di non poter dire in nome della libertà che nel momento in cui Dio si è legato, facendosi uomo, lui non si è legato. Lui si è legato. Solo può dire di essere libero di legarsi o no per lui. A questo punto, il filosofo dichiara la sua interpretazione del cristianesimo. Egli si riporta alla miseria dell'*utrubique* di Agostino: né sulla terra del puro sentire, né nel cielo della verità. La finitezza umana, precisa, è questa *ou-topia*, è questo non aver luogo. E richiamandosi a una statua di Cristo crocifisso dalle braccia mutilate, in una chiesa di Treviri, Vitiello la vede come icona della nostra impotenza, del *grado zero* della nostra esistenza. Questa miseria è la nostra unica possibilità possibile. Davanti a questo nostro essere, facciamo esperienza della serietà e severità, dell'asprezza della fede cristiana. Al cristiano è richiesta l'impossibile *imitatio Christi*. Per avvicinarsi ad essa, è necessario "sostare" ai piedi della Croce, dove l'esistenza nella sua essenziale finitezza si rivela pienamente. E questa finitezza bisogna custodirla,

salvarla, non redimerla. Salvare questa esistenza finita è allora un modo di ringraziare. Il nostro grazie non si abbassi a richiesta di “vita eterna”. Non si abbassi Dio a consolatore. È troppo umano fare della religione una consolazione. Forte insiste: crede nella vita eterna non per *demonstratio ex parte hominis*, ma perché l’Altro, dicendosi e venendo a noi, si è impegnato per noi, per tutti. Il vero fondamento della fede nella vita eterna è la fedeltà di Dio che in ebraico è anche Verità. Se il Venerdì santo è l’ora della morte in Dio per amore del mondo, la domenica di risurrezione è l’ora della vita in Dio, del mondo nuovo in Dio che lo ama. E se possiamo dire di Dio quello che Lui ci ha consentito di dire, noi possiamo parlare di qualcosa che viene al di là della morte. È quello che la fede cristiana chiama *Novissima*, *tà èschata* in greco: giudizio, inferno, purgatorio e paradiso.

Quello che Vitiello propone, osserva Forte, è un’apocatastasi: il risultato di un mondo dove alla fine tutto comunque va a finire bene. In realtà tutto questo è veramente la negazione della serietà e della tragedia del vivere, quello che conferisce spessore alle nostre scelte. Senza questa possibilità di scelta, Dio sarebbe il nostro necessario destino, tutto si risolverebbe in “commedia”, non sarebbe “tragedia”. Tragico non è il cristianesimo senza redenzione, ma il cristianesimo con redenzione, perché offre la possibilità tragica d’una dannazione eterna, oltre che d’una salvezza eterna. Sapere che c’è la *vita eterna*, e che essa può essere inferno o paradiso, è tutt’altro che consolatoria parola, che risolve le contraddizioni della vita, è sfida, è tormento, passione, è ancora una volta serietà

e tragedia.

Da questo confronto tra filosofia e teologia ci sembra di poter raggiungere un punto in comune: da un apparente non senso della morte si può ricavarne un significato in termini di “compimento” e di “evento”. Di fronte al non senso, all’apparente absurdità della morte, il cristianesimo propone una pienezza, se non addirittura una sovrabbondanza di senso totalmente inedita¹⁰. Questo potenziale di significatività che gli viene dalla rivelazione lo mette sulla via della credibilità. A dire il vero, al mistero della morte non può che corrispondere un altro mistero: quello della morte temporale per la vita eterna. La morte è a un tempo compimento ed evento. In regime cristiano l’uomo non è un essere per la morte (M. Heidegger) ma per la vita: ciò significa affermare e contemporaneamente superare la morte. La vita ha un senso perché la morte ha un senso: è una “pasqua”, un passaggio che sfocia nella vita eterna¹¹. L’aspetto più sorprendente della rivelazione cristiana sulla morte è che Dio ha fatto della morte dell’uomo il mistero dell’amore di Cristo per il Padre e nello stesso tempo il mistero dell’amore del Padre per Cristo e attraverso di lui per tutti gli uomini. La morte umana è divenuta

10 Cf PH. ARIÈS, *L’uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari 1980; ID., *Storia della morte in Occidente*, Milano 1980; ID., *Les images de l’homme devant la mort*, Paris 1983.

11 Su questo aspetto, cf R. LATOURELLE, *L’uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982, 408-433; A. CHARRON-G. DURAND (curr.), *Essais sur la mort*, Montréal 1985; H. BOURGEOIS, *La mort*, Paris-Ottawa 1988. Importante, pure, il contributo di G. ANCONA, *Il significato escatologico cristiano della morte*, Roma 1990; ID., *La morte. Teologia e catechesi*, Cinisello Balsamo (MI) 1993; R. S. ANDERSON, *La fede, la morte e il morire*, Torino 1993.

evento di salvezza per Cristo e per il mondo. Cristo, dunque, non nega la morte ma le dà il suo senso più profondo. Inoltre, la risurrezione di Cristo è il fondamento dell'attesa della risurrezione finale e la garanzia indubitabile che il destino del mondo non è la morte, ma la vittoria sulla morte: «La vocazione ultima dell'uomo e del mondo, rivelata a Pasqua, è la vita, non la morte!»¹². A questo punto, la fatica del concetto, la filosofia, cede il passo, o meglio la parola, alla fede, cioè, alla teologia. Si può continuare a “discutere” sul problema della morte e di un suo possibile “senso” solo se viene garantito un futuro per l'uomo. Questa speranza è contenuta nella rivelazione biblica.

12 B. FORTE, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 319.

Capitolo II

L'indagine biblica: il Nuovo Testamento

Nell'affrontare l'analisi della concezione neotestamentaria della morte, dobbiamo evitare di pensare la *nuova economia* in antitesi con *l'antica economia*; dobbiamo invece puntare l'attenzione sulla dimensione di *compimento* che il Nuovo Testamento introduce¹³. Esso, infatti, riceve a piene mani l'eredità dell'Antico Testamento e la sfrutta, arricchendola ulteriormente. Tutto questo, però, non riduce il fatto nuovo introdotto nel pensiero biblico del Nuovo Testamento, che dona una forte spinta al processo evolutivo del pensiero sul destino dell'uomo dopo la morte: *l'evento Cristo*. Il mistero pasquale del Cristo compie in maniera irreversibile la speranza annunciata dall'Antico Testamento e le dona un nuovo carattere escatologico: alla categoria dell'attesa, che sembra essere la categoria dominante nel pensiero ebraico, si sostituisce la categoria del *compimento*. La salvezza non si presenta più come un bene proiettato nel futuro in modo esclusivo; un bene escatologico nel senso temporale del termine, ma come un bene che si realizza nell'*oggi* di Gesù Cristo. Siamo in presenza di un *kairòs* che annuncia il nuovo *eschaton dell'uomo*.

Questa nuova realtà che si prospetta al credente la verifichiamo

13 Sul rapporto tra il primo e il secondo Testamento, cf l'ultimo documento della PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Il popolo ebraico e le sue Sacre Scritture nella Bibbia cristiana*, Città del Vaticano 2001.

ora sulla scorta dei dati neotestamentari che illuminano, in qualche modo, l'escatologia del singolo individuo nella situazione della morte. In particolare, fermeremo la nostra attenzione al corpus paolino e al vangelo di Luca che pare abbiano alcune affermazioni esplicite in merito, anche se per l'evangelista Luca i dati sembrano più problematici. Diamo, comunque, anzitutto uno sguardo generale alla teologia della morte del Nuovo Testamento.

1. La visione dell'uomo nel Nuovo Testamento

Prima di considerare la concezione della morte del N.T., è bene guardare ai concetti antropologici in esso contenuti, quale nesso importante per il problema¹⁴.

14 Per questa parte, cf B. SCHEKLE, *Teologia biblica del N.T.: creazione, uomo, cosmo*, Bologna 1968; M. BORDONI, *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969, 142-150; F.P. FIORENZA - J.B. METZ, *L'uomo come unità di corpo e anima*, in *Mysterium Salutis*, IV, Brescia 1970, 258-265; A. ROLLA, *Monismo e dualismo antropologico nella Bibbia*, in *Antropologia biblica e morale*, Napoli 1972, 13-36; R. PESCH, *Antropologia biblica*, in *Sacramentum Mundi*, I, Brescia 1974, 206-272; G. HARDER, *Anima*, in *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, L. COENEN - E. BEYREUTHER - H. BIETENHARD (a cura di), Bologna 1991, 110-119; S. LYONNET, *L'antropologia di san Paolo*, in *L'antropologia biblica*, Roma 1978, 753-787; F. MONTAGNINI, *Aspetti originali dell'antropologia paolina*, in *L'uomo nella Bibbia*, Milano 1980, 171-180; R. BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985, 186-235; H. SCHLIER, *Linee fondamentali d'una teologia paolina*, Brescia 1985, 82-90; E. SCHWEIZER, Σαρξ, in *GLNT*, XI, 1327-1363; Σῶμα, in *GLNT*, XIII, 699-757; Πνεῦμα, in *GLNT*, X, 946-1097. Fondamentale il contributo di A. BONORA, *Morte*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, P. ROSSANO - G. RAVASI - A. GIRLANDA (a cura di), Cinisello Balsamo (MI) 1988, 1012-1025. Per una sintesi al tema biblico sulla morte, cf P. GRELOT, *Morte*, in *Dizionario di teologia biblica*, X. LEON-DUFOUR (a cura di), Genova 1990, 731-742.

Sostanzialmente, il N.T. presenta un'antropologia non dissimile da quella dell'A.T. In esso si ritrovano gli stessi concetti biblici fondamentali, anche se vengono espressi alla maniera della lingua greca. I più significativi sono: σάρξ (carne), σῶμα (corpo), πνεῦμα (spirito), ψυχή (anima).

Il termine σάρξ è presente nel N.T. per ben 147 volte, soprattutto in Paolo che lo usa 91 volte; e la sua accezione è molto vasta. Nelle testimonianze extra-paoline significa la *sostanza corporea* dell'uomo (cf *Lc* 24,39; *Gv* 6,51-56) e a volte anche quella degli animali (cf *Ap* 19,17-18), la *natura umana* (cf *Gv* 1,14; *1Pt* 3,18) e con l'aggiunta dell'aggettivo πᾶσα (ogni) significa il *genere umano* (cf *Lc* 3,6; *At* 2,17; *Mt* 24,22; *Gv* 17,2). Di particolare importanza, poi, è il significato con cui σάρξ indica la *fragilità* fisica e morale dell'uomo, la sua inclinazione al male, la fonte delle passioni impure:

«Il Signore sa liberare i pii dalla prova e serbare gli empi per il castigo nel giorno del giudizio, soprattutto coloro che nelle loro impure passioni vanno dietro alla carne e disprezzano il Signore» (*2Pt* 2,9-10; cf *Mt* 26,41; *1Gv* 2,15-16)¹⁵.

Le testimonianze paoline sono molto più numerose. Questo uso notevole del termine σάρξ è dovuto all'importanza che Paolo annette alla parola, in funzione dello sviluppo della sua dottrina; soprattutto nel contrasto tra σάρξ e πνεῦμα. I significati da esso assunti sono molteplici e diversi. Anche in Paolo πνεῦμα indica la *carne in senso proprio* (cf *1Cor* 15, 39; *Rm* 2, 28), la *natura umana*

15 Cf W. MORK, *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1971, 39-41; SCHWEIZER, Σαρξ, 1363-1380.

(cf *Rm* 4,1; *1Cor* 15,50; *Ef* 2,14-15; *Col* 3,22), il *genere umano* (con $\pi\acute{\alpha}\sigma\alpha$) (cf *Rm* 3,20; *Gal* 2,16), ma a questi significati si aggiungono quelli di *parentela* (cf *Rm* 4,1; 11,14; *1Cor* 10,18), *pensiero* (cf *1Cor* 1,26; *2Cor* 1,17) e, soprattutto, il significato in cui $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ indica l'uomo che è in *contrasto con Dio* (cf *Rm* 8, 4-8.12-13; 13,14; *Ef* 2,3; *Col* 2,18; *Gal* 5,16-26), evidenziato attraverso l'antitesi $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$ - $\pi\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$:

«Quelli infatti che vivono secondo la carne, pensano alle cose della carne; quelli invece che vivono secondo lo Spirito, alle cose dello Spirito» (*Rm* 8,5)¹⁶.

b. Il termine *pneùma*¹⁷ riprende, sostanzialmente, anch'esso i significati della *rûah* veterotestamentaria. Esso indica il *soffio vitale*, in quanto alimento dell'organismo umano (cf *Lc* 8,55; *Ap* 11,11), la sede delle disposizioni intime dell'animo (cf *1Pt* 3,4), dei *sentimenti* (cf *Mc* 8,12; *Gv* 11,33; 13,21; *At* 17,16), della *conoscenza* (cf *Mc* 2,8), il *desiderio* (cf *Mt* 5,3). Ma in Paolo, che lo usa per ben 146 volte, *pneàma* indica anche *l'apertura dell'uomo a Dio*, la sua dimensione verticale e quindi in contrasto con $\sigma\acute{\alpha}\rho\xi$:

«Vi dico dunque: camminate secondo lo Spirito e non sarete portati a soddisfare i desideri della carne; la carne infatti ha desideri contrari allo Spirito e lo Spirito ha desideri contrari alla carne; queste cose si oppongono a vicenda, sicché voi non fate quello che vorreste» (*Gal* 5,16-17; cf 5,18-23; 6,8; *Rm* 8,3-13 e altri).

16 Cf BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, 222-235; MORK, *Linee di antropologia biblica*, 42-46; H. SCHLIER, *Linee fondamentali*, 82-90.

17 Come già nell'A.T., così anche nel Nuovo, il termine compare attribuito a volte all'uomo, a volte a Dio.

Tuttavia, il contrasto non sta ad indicare una dicotomia antropologica, ma una tensione tra due elementi che determina gli atteggiamenti esistenziali di tutto l'uomo. L'antagonismo tra lo Spirito e la carne non è altro che l'antagonismo tra l'uomo che si lascia penetrare dalla forza dello Spirito orientandosi così a Dio, e l'uomo che punta su se stesso, sul proprio io, che vive orientandosi unicamente al proprio essere creaturale. Lungi però il pensare che lo Spirito sia una pura capacità umana. Esso designa una potenza esterna che, per un dono di Dio, entra nell'uomo e lo libera dal dominio della carne. Lo Spirito soprannaturalizza la naturalità dell'uomo, donando la "vita" a ciò che è orientato verso la "morte"¹⁸.

c. Molti dei significati di σάρξ vengono riproposti nel N.T. con l'uso del termine σῶμα, con il quale è inteso anche *l'insieme di carne e ossa* dell'uomo (cf Mt 5,29-30; Gc 2,16), il *cadavere* in generale (cf Mt 27,52; Lc 17,37; 23,52-55; At 9,40), la *sede delle preoccupazioni terrene* (cf Mt 6,25)¹⁹. In Paolo, poi, il termine, usato 91 volte, assume un significato molteplice abbastanza particolare. Σῶμα è in Paolo «il concetto più ampio e comprensivo che caratterizza l'essere umano»²⁰ ed è particolarmente complesso, al punto tale da presentare notevoli difficoltà d'interpretazione. Esso indica la *presenza esterna* del corpo (cf 1Cor 5,3; 2Cor 10,10), la *dimensione sessuale* dell'uomo (cf Rm 1,24; 4,19; 1Cor 6,13-16; 7,4) e soprattutto la *persona* (cf 1Cor 13,3; Rm 6,12 ss.; 12,1; Fil

18 Cf FIORENZA - METZ, *L'uomo come unità*, 260-265; MORK, *Linee di antropologia biblica*, 121-136; SCHWEIZER, πνεῦμα, 999-1061.

19 Cf SCHWEIZER, Σῶμα, 692-699.

20 BULTMANN, *Teologia del Nuovo Testamento*, 186.

1,20) che può disporre di sé ed essere oggetto delle proprie azioni:

«Non regni più dunque il peccato nel vostro corpo mortale, sì da sottomettervi ai suoi desideri; non offrite le vostre membra come strumenti di ingiustizia al peccato, ma offrite voi stessi a Dio come vivi tornati dai morti e le vostre membra come strumenti di giustizia per Dio (*Rm* 6,12-13)»²¹.

Da tutto ciò appare che l'uomo non ha un corpo, ma è un corpo. L'uomo come $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ è l'uomo in quanto capace di possedere se stesso, di sperimentarsi come soggetto di un avvenimento che lo coinvolge dall'esterno; in altri termini, è l'uomo che può prendere le distanze da se stesso e, per questo, capace di determinarsi per la "vita" o per la "morte". Manca in $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ la dimensione di debolezza e di chiusura verso Dio che spesso caratterizza $\sigma\acute{\alpha}\rho\kappa\acute{\iota}$; esso non è in se stesso né bene né male, «ma soltanto perché egli è $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ sussiste per lui la possibilità di essere buono o cattivo, di avere un rapporto con Dio»²². Questa concezione del $\sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ è criticata da R. H. Gundry, il quale afferma che Paolo non usa mai questo termine per indicare la persona intera e ciò apre alla possibilità di un dualismo antropologico²³.

d. Rimane da analizzare l'ultimo termine: $\psi\upsilon\chi\eta$ ²⁴ Esso non

21 *Ivi* 186-195.

22 *Ivi* 191.

23 R. H. GUNDRY, $\Sigma\hat{\omega}\mu\alpha$ in *biblical Theology with Emphasis on pauline Anthropology*, Cambridge 1976, 34-80;184-203.

24 A. SAND, *Psyche*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER (curr.), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Brescia 1998; H. SEEBAS, *Nepesh*, in G. J. BOTTERWECK-H. RINGGREN (curr.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1977; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Brescia 2002; C.

corrisponde al concetto di “anima”, così com’è espresso nella cultura greca²⁵, cioè come principio opposto al corpo e quindi spirituale e immortale ma, corrisponde all’ebraico *nefesh*.

Un esempio chiarirà meglio la questione. Esiste un detto di Gesù, riportato dai tre vangeli sinottici, che potrebbe dare adito a conclusioni dualistiche. Nella versione del Vangelo di Matteo si legge: “non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo ma non hanno il potere di uccidere l’anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l’anima e il corpo” (10,28). Tralasciando per motivi di tempo le varie interpretazioni esegetiche, possiamo giungere alla condivisa certezza che “la corretta accezione del termine psychè (anima) in questo contesto, conduce al significato di vita, la vita eterna presso Dio, messa a confronto con la vita incerta

WESTERMANN, *nefesh-‘soul’*, in E. JENNI-C. WESTERMANN (cur.), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody 1997; J.B. EDART, “anima”; “corpo”, *Dizionario di Temi Teologici Biblici*, Milano, in corso di pubblicazione.

25 La concezione platonica della morte che emerge dal *Fedone* ha in sé un profondo significato morale: l’anima in questa vita è prigioniera del corpo e solo dopo la morte di quest’ultimo filosofo, o meglio la sua anima, può raggiungere la vera sapienza, che consiste nella contemplazione delle idee. In questo senso, la vita del filosofo è una preparazione alla morte e il compito della filosofia è quello di mantenere l’anima il più possibile libera dalle catene del corpo (ovvero dai suoi desideri). Scrive Platone: «infinite sono le inquietudini che il corpo ci procura [...] ci sono le malattie che, se ci capitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e passioni e paure e immaginazioni di ogni genere, e insomma di tante vacuità e frivolezze, che veramente, finché siamo sotto il suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa veruna» (*Fedone*, 66c). Poiché l’anima immortale costituisce la vera natura dell’essere umano, è necessario che ogni uomo abbia cura della propria anima, la quale avrà un diverso destino a seconda che appartenga a un individuo buono o malvagio.

e caduca che ora conosciamo e riguardante non certo una singola componente della persona, ma l'uomo nella sua interezza". Il corpo in questo caso indica la vita che fa a meno di Dio, che sceglie il male, che si affanna in occupazioni inutili o perniciose per la persona.

Molto interessanti sono alcuni versetti del Vangelo di Marco la cui traduzione italiana suona così: "perché chi vorrà salvare la propria vita (psychè) la perderà; ma chi perderà la propria vita (psychè) per causa mia e del Vangelo, la salverà. Che giova infatti all'uomo guadagnare il mondo intero se poi perde la propria anima (psychè)? E che cosa potrebbe mai dare un uomo in cambio della propria anima?" (8,35-37). È curioso come la versione della Cei traduca la stessa parola greca psychè prima con vita e poi con anima! In verità bisognerebbe tradurre sempre con vita intesa secondo quella concezione unitaria tipica della Bibbia. Se invece si traducesse con anima anche il versetto precedente si arriverebbe al paradossale ed evidentemente erroneo invito di Gesù a far perdere la propria anima per lui! Commenta Gianfranco Ravasi: "la dichiarazione di Gesù riguarda l'anima nella sua struttura piena e vitale, tocca la vita morale della persona"²⁶.

Anche San Paolo utilizza questo tipo di contrapposizione cambiando però i termini: non si parla di corpo e anima bensì di carne e spirito. La carne "non è la carnalità in senso sessuale, né la carne fragile, finita e caduca della creatura umana. È, invece, per Paolo un principio negativo e deleterio che si annida nella coscienza

26 G. RAVASI, *Breve storia dell'anima*, Milano 2003, 99.

dell'uomo, diventando terreno di peccato". Lo spirito, invece, "non è tanto il principio della vita psicofisica, ma è lo Spirito divino che si effonde nella persona rendendola figlia adottiva di Dio"²⁷. Addirittura Paolo, discostandosi dalla mentalità ellenistica, parla di "corpo spirituale" o di "uomo celeste" (cf *1Cor* 15,44.49) riferendosi alla persona rinnovata nella fede in Gesù Cristo: un paradosso per i Greci che ritenevano il corpo come mera materialità. Insomma sia Gesù, sia Paolo condividono la sensibilità biblica che considera l'uomo in maniera unitaria.

Concludendo, diciamo che nel N.T., a parte un rivestimento linguistico, non compare alcuna concezione greca dell'antropologia. Esso conserva la visione biblica dell'uomo, colto nella sua interezza e concretezza. Le varie accezioni antropologiche non servono ad altro, se non a cogliere l'uomo nei suoi aspetti relazionali diversi, e a indicare le forze esteriori che influiscono sulle stesse relazioni esistenziali, senza perdere di vista l'intera persona umana situata all'interno d'una dimensione religiosa. Sulla base di queste premesse antropologiche, vediamo ora la concezione neotestamentaria della morte.

2. La morte nel Nuovo Testamento

Per il Nuovo Testamento la morte è un dato di fatto indiscutibile e il suo contrasto con la vita, che rappresenta un bene prezioso ed

27 *Ivi*, 133.

insostituibile (cf *Mc* 8,36; *Lc* 12,16-21; 16,19-31; ecc.), salta subito agli occhi (cf *Mc* 5,38-49; *Lc* 7,11-17; *Gv* 11,33-36; ecc.). Tuttavia, sembra che la morte fisica venga relegata ai margini. Nel N.T., infatti, la morte è compresa soprattutto all'interno d'una visione religiosa globale e rappresenta il segno concreto della disobbedienza dell'uomo a Dio, il segno distruttore del peccato (cf *Mt* 10,28; *Lc* 13,1-5.16; *Rm* 5,12-24; 6,23; 7,11; *1Cor* 15,21; *2Cor* 7, 0; *Gc* 1, 15; *1Gv* 5, 16)²⁸.

a) L'esperienza paolina²⁹

La concezione paolina della morte è nettamente segnata dalla prospettiva storico-salvifica. Paolo, infatti, pur muovendosi all'interno della tradizione veterotestamentaria e giudaica, non può fare a meno di interpretare la morte secondo un'ottica cristologica. Il Cristo è per lui l'evento fondamentale, il momento definitivo della salvezza per tutti gli uomini; per cui, rappresenta il criterio d'interpretazione di ogni realtà esistenziale e di tutta la storia umana. Interpretata secondo un criterio "economico", la morte si

28 Cf P. BARBAGLI, *La morte nel Nuovo Testamento*, in *Rivista di vita spirituale*, 4-5(1972) 375-401; BORDONI, *Dimensioni antropologiche*, 150-160; X. LÉON-DUFOUR, *Di fronte alla vita e alla morte. Gesù e Paolo*, Torino-Leumann 1982; P. GRELOT, *Mort*, in *Dictionnaire de Spiritualité*, X, Paris 1980, 1750-1758.

29 Citiamo qui solo alcune opere generali sulla teologia paolina: L. CERFAUX, *Cristo nella teologia di san Paolo*, Roma 1969; ID., *Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1969; H. CONZELMANN, *La teologia di Paolo*, in ID., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972, 197-358; G. EICHOLZ, *La teologia di Paolo. Le grandi linee*, Brescia 1977; O. KUSS, *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della chiesa primitiva*, Milano 1974; U. VANNI, *Dalla morte «Nemico» alla morte «Guadagno». Lo sviluppo della concezione della morte in Paolo*, in *Studia Missionalia* 31(1982) 37-51.

manifesta, per Paolo, come il risultato più drammatico del peccato. Tra morte e peccato esiste un intimo legame creato dal “vecchio Adamo” e partecipato a tutti gli uomini che di Adamo sono stirpe:

«Quindi, come a causa di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e con il peccato la morte, così anche la morte ha raggiunto tutti gli uomini, perché tutti hanno peccato» (*Rm 5,12*; cf *1Cor 15,21*)³⁰.

La morte, allora, entra in tutte le decisioni inautentiche dell'uomo che lo pongono in contrasto con Dio. Il peccato è la via della morte, la sua direzione, è «il pungiglione della morte» (*1Cor 15,56*); l'uomo, cioè, che è schiavo del peccato s'incammina verso la morte, si orienta ad essa e la riceve come ricompensa, come “salario” (cf *Rm 6,16.21.23*). E in più l'uomo, in tale cammino inautentico, è accompagnato da una realtà complice in tutto questo: la concupiscenza (cf *Rm 7,7*), che lo spinge a peccare e, per questo, a trasformare il suo corpo in «corpo votato alla morte» (*Rm 7,24*). Anche la Legge, che cerca di frenare questo strumento di morte che è nell'uomo, collabora nella seduzione del peccato, donando la conoscenza stessa del peccato (cf *Rm 3,20*), diventandone la sua forza (cf *1Cor 15,56*) e condannando a morte il peccatore in modo sicuro ed esplicito (cf *Rm 5,13 s.*). Essa non è strumento di vita, ma di morte (cf *2Cor 3,7*). In questa concezione della morte

30 Circa la problematica ermeneutica e teologica di *Rm 5, 12*, cf il contributo e la bibliografia presenti in G. COLZANI, *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 2000, 477-518. Utile anche l'esegesi operata da U. VANNI, *Lettere ai Galati e ai Romani*, Cinisello Balsamo (MI) 1989, 131-135. Si consideri pure B. FORTE, *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo (MI) 1993, 88-105.

come conseguenza del peccato si ritrova la vera realtà dell'uomo, bisognoso d'una redenzione che lo ponga in relazione con Dio; si nota lo "sforzo prometeico" dell'uomo, destinato a fallire perché manca della garanzia del divino. La morte non è più una tranquilla realtà naturale da accettare con serenità, ma è un motivo di terrore per ogni vivente, perché porta con sé sofferenza e dolore. Allora, non si spera altro che questo «ultimo nemico» (1Cor 15,26) venga sconfitto definitivamente, sì che l'uomo possa trovare la giusta e ultima posizione di fronte a Dio³¹. Per cui Paolo dirà:

«se per la caduta di uno solo la morte ha regnato a causa di quel solo uomo, molto di più quelli che ricevono l'abbondanza della grazia e del dono della giustizia regneranno nella vita per mezzo del solo Gesù Cristo» (Rm 5,17; cf 15,15-16.18-21).

Cristo realizza l'ultima speranza dell'uomo. La morte trova, in questo evento singolarissimo, la sua soluzione nella vita. Nella prospettiva "economica" paolina, Cristo costituisce, dopo il peccato, il secondo polo teologico della sua riflessione sulla morte. Quest'ultima, infatti, è vista alla luce di Colui che l'ha affrontata di persona e, grazie a questa prospettiva cristologica, acquista una dimensione più positiva che la contempla come «guadagno» (Fil 1,21).

Dalla morte di Cristo scaturisce la vita e si manifesta grazie alla

31 Come si può notare, la teologia paolina della morte è di stampo ebraico e come tale risente degli stessi influssi. In particolare, l'influsso della catechesi sul rapporto *legge-peccato* (cf Gen 2-3) con conseguente visione *giuridico-penale* della morte. Cf BORDONI, *Dimensioni antropologiche*, 151; A. PITTA, *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato (AL) 1998, 212-214.

risurrezione di Gesù dai morti (cf *2Tm* 1,10), in favore di tutti gli uomini (cf *Col* 1,18; *1Cor* 15,20) e il credente, in particolare, può gridare:

«Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione?» (*1Cor* 15,55).

Questa vittoria della vita è opera del Padre. Infatti, per la salvezza dell'uomo:

«Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (*2Cor* 5,21; cf *Rm* 8,3 s.; *Gal* 3,13 s.).

Ma, «la vittoria di Cristo sulla morte incomincia ad avere il suo effetto salvifico quando l'uomo, partecipando al mistero di Pasqua, muore al peccato e incomincia a vivere con Cristo»; quando, cioè, s'immerge nelle acque del battesimo che opera, appunto in Cristo morto e risorto, il passaggio dalla morte alla vita:

«Non sapete che quanti siamo stati battezzati in Cristo Gesù, siamo stati battezzati nella sua morte? Per mezzo del battesimo siamo dunque stati sepolti insieme a lui nella morte, perché come Cristo fu risuscitato dai morti per mezzo della gloria del Padre, così anche noi possiamo camminare in una vita nuova» (*Rm* 6,3-4; cf 6,5-11; *Col* 2,12-13; *Ef* 2,5-6).

Di conseguenza, l'uomo vive "in Cristo" tutte le realtà terrene che hanno il sapore della morte come le tribolazioni e le sofferenze (cf *Rm* 8,17; *2Cor* 4,17-18). Si tratta, sostanzialmente, di un rapporto "mistico" del cristiano che Paolo esprime soprattutto con la formula

tipica “essere in Cristo”³².

Questa interpretazione della morte in chiave cristologica non è esclusiva di Paolo, ma è proprietà di tutto il Nuovo Testamento e per questo, vediamo anche cosa dicono in proposito i Vangeli.

b) Il dato evangelico

La lezione storico-salvifica sulla morte, fatta da Paolo, è ripresa dagli evangelisti. Anche in essi, cioè, la morte è assunta in una visione religiosa che la manifesta come il segno della disobbedienza dell'uomo a Dio. È presente anche una considerazione fisica della morte³³, ma è certo che questa non assume una grande importanza. La morte è, nella sua essenza più profonda, una realtà teologica globale che interessa l'uomo nella sua totalità di fronte a Dio.

Seguendo, allora, la tradizione teologica veterotestamentaria, gli evangelisti conducono a pensare la morte come il risultato più tragico del peccato. È vero che il Signore è il padrone assoluto di tutto, come della vita e della morte; ma ciò non significa che il Signore è colui che crea la morte. Dio è, piuttosto, colui che crea e dona la vita:

«Dio non è Dio dei morti, ma dei vivi; perché tutti vivono per lui» (*Lc 20, 38*; cf *Mt 22,32*; *Mc 12,27*);

per cui la morte, come la malattia che colpisce l'uomo, è opera di

32 Per l'approfondimento della mistica paolina, si confronti il noto studio di A. WIKENHAUSER, *La mistica di San Paolo*, Brescia 1958.

33 Cf *Mt 9,18* = *Mc 5,22-23* = *Lc 8,41-42*; *Lc 20,28* = *Mt 22,24* = *Mc 12,18-19*; *Lc 7,12*; *Gv 11,14*; e altri.

Satana (cf *Mt* 8,14-17; *Lc* 13,11.16; *Mc* 9,14.29; *Mt* 12,22; e altri)³⁴.

In questo processo di teologizzazione della morte, che il Nuovo Testamento porta a compimento, assume grande rilevanza la morte spirituale che considera il rapporto sbagliato dell'uomo nei confronti di Dio. Colui che accoglie l'annuncio del Regno di Dio, già presente nella predicazione e nelle azioni di Gesù, non ha più da temere la morte fisica, anche quella violenta, ma la morte eterna e definitiva:

«E non abbiate paura di quelli che uccidono il corpo, ma non hanno potere di uccidere l'anima; temete piuttosto colui che ha il potere di far perire e l'anima e il corpo nella Geenna» (*Mt* 10,28 = *Lc* 12,4-5).

Colui, invece, che non è secondo la logica del Regno è paragonato a un morto; solo il "ritorno" può riportarlo alla vita:

«bisognava far festa e rallegrarsi, perché questo tuo fratello era morto ed è tornato in vita, era perduto ed è stato ritrovato» (*Lc* 15,32).

Al di fuori del Regno ci sono solo «quelli che stanno nelle tenebre e nell'ombra della morte» (*Lc* 1,79; cf *Mt* 4,16 che riprendono *Is* 8,23; 9,1; 42,7). La morte, quindi, incombe su tutti gli uomini, perché il peccato è entrato nel mondo. Ma il peccato è vinto da Gesù Cristo e con esso la morte! Alla luce di Cristo, la morte dell'uomo trova la sua soluzione teologica; essa non è più il segno della condanna, ma il segno della salvezza. Il mutamento di prospettiva è dato dal fatto

34 Per l'interpretazione di questi brani evangelici (soprattutto quelli riguardanti gli esorcismi), cf X. LEON-DUFOUR (cur.), *I miracoli di Gesù*, Brescia 1980, 49-59.

singolare della risurrezione di Gesù dai morti. Indubbiamente Gesù ha affrontato la sua morte non con stoica serenità, ma nel tremore e nell'angoscia (cf *Mc* 14,32 ss.; *Mt* 26,36 ss.; *Lc* 22,39-46)³⁵, nelle suppliche e nel pianto, con lo sguardo rivolto al Padre. Ne dà testimonianza l'autore della Lettera agli Ebrei:

«nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche con forti grida e lacrime a colui che poteva liberarlo da morte» (*Eb* 5,7);

e per questo:

«fu esaudito per la sua pietà; pur essendo Figlio, imparò tuttavia l'obbedienza dalle cose che patì e, reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna per tutti coloro che gli obbediscono, essendo stato proclamato da Dio sommo sacerdote alla maniera di Melchisedek» (*Eb* 5,8-10).

Il Padre lo ha sottratto al potere della morte mediante la risurrezione, manifestando così la sua vittoria sul male umano più temibile.

Questa nuova realtà, carica di speranza per la vittoria della vita, è anticipata nei vangeli da alcune parole e da alcuni gesti profetici di Gesù. La vittoria di Cristo sulla morte è, ad esempio, anticipata simbolicamente nei miracoli di risurrezione dei morti (cf *Mt* 9,18-19.23-26 = *Mc* 5,21-24.35-43 = *Lc* 8,40-42.49-56; *Lc* 7,11-17; *Gv* 11,1-41) e in alcune espressioni, come quella di Gesù sulla croce (cf *Lc* 23,41-43) che sarà oggetto particolare di studio in uno dei

35 A proposito dell'angoscia di Gesù di fronte alla sua morte, cf P. GRELOT, *Nelle angosce la speranza. Ricerca biblica*, Milano 1986, 198-207.

paragrafi seguenti.

In questa logica teologica, inoltre, gli evangelisti hanno contemplato la morte di Gesù come un momento essenziale e decisivo della sua missione, che caratterizza anche la sua messianicità (cf *Mt* 16,21; *Mc* 8,31; *Lc* 9,22: annunci della passione), tanto da costituirne un momento culmine³⁶.

A questo punto, dopo aver considerato il messaggio globale dei primi tre vangeli, consideriamo brevemente il quarto vangelo.

Gli stessi concetti, sia pure formulati in contesti diversi e con un linguaggio tipico della sua teologia, vengono espressi in Giovanni³⁷. Anche per questo evangelista, infatti, la morte è un fatto che possiede un senso religioso e teologico. Si parla, a volte, di morte come un fatto fisico (cf 11,4.13), ma il senso prevalente è, come già detto, religioso.

Conservando la fedeltà alla tradizione religiosa precedente, Giovanni annuncia l'origine della morte nel peccato. Essa proviene dal diavolo, "l'omicida fin dal principio" (8,44) e si estende a tutti coloro che non credono in Cristo. Ma, come per gli altri evangelisti, la morte è vista anche alla luce di Cristo. Il vangelo di Giovanni

36 Sarebbe interessante riproporre lo studio sulla comprensione di Gesù della sua morte, ma meriterebbe una ricerca a parte e, inoltre, non rientra nel nostro scopo di ricerca.

37 Per la teologia giovannea e per le tematiche particolari che qui proponiamo, cf R.E. BROWN, *Giovanni*, I-II, Assisi 1979 (con abbondante bibliografia alla fine di ogni capitolo); J. MATEOS - J. BARRETO, *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982; S.A. PANIMOLLE, *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, I-III, Bologna 1978-1984.

la contempla come uno strumento di vita quando Gesù la fa sua nell'*ora* della salvezza (cf 12,23-24)³⁸. La croce sconfigge il maligno e dona all'uomo la salvezza. Dall'apparente sconfitta si passa, con la morte di Gesù, a una reale vittoria della vita sulla morte, mediante la risurrezione. E l'uomo ha da appropriarsi di questa vita in diversi modi. Anzitutto la fede; è tipico, infatti, in Giovanni l'accostamento tra fede e vita e incredulità e morte. Questi binomi, poi, decidono della sorte eterna dell'uomo: la vita o la morte diventano stabili ed eterne, nella misura in cui l'uomo si decide positivamente o negativamente in riferimento a Cristo:

«In verità, in verità vi dico: se uno osserva la mia parola, non vedrà mai la morte» (8,51; cf 3,16.18a.36a);

«se infatti non credete che io sono, morirete nei vostri peccati» (8,24b; cf 5,40).

L'ascolto della parola di Cristo e la fede nel Padre sono determinanti per il passaggio dalla morte alla vita:

«In verità, in verità vi dico: chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato, ha la vita eterna e non va incontro al giudizio, ma è passato dalla morte alla vita» (5,24)

perché in Cristo è la vita. Egli è la risurrezione:

«Io sono la risurrezione e la vita; chi crede in me anche se muore, vivrà;

38 Per quanto concerne il concetto giovanneo di *ora*, rimandiamo ai vari commentari a Giovanni; in particolare citiamo: G. FERRARO, *Cristo di fronte alla sua «ora»*, in *Parole di vita*, 3 (1984) 12-24; M. GALIZZI, *È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo*, in *ivi* 32-41.

chiunque vive e crede in me, non morrà in eterno» (11,25-26);

l'uomo può vivere se mangia il pane, la carne e beve il suo sangue:

«Io sono il pane vivo, disceso dal cielo. Se uno mangia di questo pane vivrà in eterno» (6,51; cf 6,58)

«Chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna e io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (6,54);

e se, quest'ultimo tema è sviluppato molto nelle lettere attribuite a Giovanni, vive nell'amore:

«Noi sappiamo che siamo passati dalla morte alla vita, perché amiamo i fratelli. Chi non ama rimane nella morte. Chiunque odia il proprio fratello è omicida, e voi sapete che nessun omicida, possiede in se stesso la vita eterna» (1Gv 3,14-15; cf 4,7-10; e altri).

In sostanza, anche in Giovanni la morte è letta in chiave cristologica. La morte del Cristo ha un valore redentivo che qualifica in maniera diversa, grazie alla sua risurrezione dai morti, la stessa morte del cristiano. Questo nuovo rapporto tra Cristo e il credente è vissuto in modo mistico-sacramentale.

c) Altri testi del Nuovo Testamento

Sostanzialmente, il resto degli scritti neotestamentari propone una riflessione sulla morte in linea con la letteratura evangelica e paolina, anche se il materiale reperibile in esso è piuttosto esiguo³⁹.

39 Segnaliamo in particolare per questa parte ZEDDA, *L'escatologia biblica*,

Naturalmente il mistero di morte e del Cristo è centrale nelle riflessioni dettate da questi scritti, anche se le tematiche conseguenti questo mistero sono distribuite, negli scritti, a seconda degli interessi parenetici degli autori. C'è da osservare che la dimensione escatologica è in riferimento, abbastanza costante, agli eventi ultimi: parusia, risurrezione finale, giudizio, castigo, premio. Si può dire che la dimensione collettiva dell'escatologia emerge notevolmente.

La riflessione sulla morte trova, comunque, il suo spazio. Essa ha origine dal diavolo (cf *Eb* 2,14), ma come questi è stato sconfitto da Cristo, così tutti coloro che gli erano soggetti sono liberati da questa schiavitù (cf *Eb* 2,15). La morte non ha più potere perché Cristo è risuscitato dai morti e di questo destino partecipano tutti coloro che sono in Gesù (cf *At* 4,1-2; 17, 18.31-32; 23,6; 24, 15-21; 26,6-8). Cristo è la vita per tutti, in quanto primogenito dai morti (cf *Ap* 1,5.18).

Sembra, tuttavia, che la soluzione totale al problema della morte venga rinviata alla fine dei tempi. Le visioni dell'Apocalisse, infatti, la manifestano ancora all'opera:

«Ed ecco, mi apparve un cavallo verdastro. Colui che lo cavalcava si chiamava Morte e gli veniva dietro l'inferno. Fu dato loro potere sopra la quarta parte della terra per sterminare con la spada, con la fame, con la peste e con le fiere della terra» (*Ap* 6, 8).

II, 247-256; 259-295; 429-557.

Essa sarà sconfitta definitivamente nell'ultimo giorno (cf *1Cor* 15,26), quando, insieme agli Inferi sarà gettata nello stagno di fuoco (cf *Ap* 20,13-14) e con essi saranno gettati tutti coloro che non sono scritti nel libro della vita (cf *Ap* 20,15). Solo in quel tempo gli uomini saranno liberi; quando si manifesterà la Gerusalemme celeste, perché Dio:

«tergerà ogni lacrima dai loro occhi; non ci sarà più la morte, né lutto, né lamento, né affanno, perché le cose di prima sono passate» (*Ap* 21,4).

La prospettiva escatologica, come si può notare, è di natura collettiva e riferita soprattutto agli ultimi tempi.

Una nota a parte, tuttavia, la merita la lettera agli Ebrei⁴⁰. Nel suo essere un messaggio ai cristiani, ricco di contenuti teologici, tra cui spicca il ruolo sacerdotale di Cristo, non trascura di annunciare l'orientamento escatologico della vita cristiana tutto incentrato ed espresso cristologicamente. Gli ultimi capitoli della lettera, infatti, sottolineano, all'interno d'una logica comprensibile dalla lettura globale dello scritto, l'esperienza escatologica del cristiano:

«...non abbiamo quaggiù una città stabile, ma cerchiamo quella futura» (13,14).

La "ricerca" d'una "città futura", d'una situazione qualitativamente diversa da quella terrena, resa possibile e realmente esistente

40 Cf R. FABRIS, *La morte di Gesù nella lettera agli Ebrei*, in G. DANIELI (cur.), *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana biblica*, Brescia 1984, 177-189; M. MASINI, *Lettera agli Ebrei. Messaggio ai cristiani*, Brescia 1985; S. ZEDDA, *L'escatologia biblica*, II, Brescia 1972-1975, 247-256.

nell'evento di Cristo, è il nuovo statuto escatologico di coloro che non vivono più secondo la "promessa", ma che godono già del compimento dell'opera di Dio. La fede in Cristo è la situazione qualitativamente nuova rispetto ai credenti dell'A.T., anche rispetto ai grandi patriarchi; di essi si dice:

«Nella fede morirono tutti costoro, pur non avendo conseguito i beni promessi, ma avendoli solo veduti e salutati di lontano, dichiarando di essere stranieri e pellegrini sopra la terra» (11,13).

Il cammino cristiano, quindi, si caratterizza in primo luogo per il fatto di essere un andare verso Cristo (cf 13,14); Egli è la "città futura" che Dio ha preparato, per coloro che credono, mediante la sua risurrezione e in virtù d'una promessa di eterna alleanza (cf 13,20). Il tempo escatologico definitivo è inaugurato unicamente dall'evento Cristo; tutto ciò che era prima di lui era sotto il segno del simbolo (cf 11,17-19) e dell'imperfezione (cf 11,39-40).

Ma l'esperienza cristiana è in secondo luogo un essere già presenti a Cristo. Il dinamismo escatologico del già e non-ancora è visibilmente presente in questo cammino:

«Voi vi siete invece accostati al monte di Sion e alla città del Dio vivente, alla Gerusalemme celeste e a miriadi di angeli, all'adunanza festosa e all'assemblea dei primogeniti iscritti nei cieli, al Dio giudice di tutti e agli spiriti dei giusti portati alla perfezione, al Mediatore della Nuova Alleanza e al sangue dell'aspersione dalla voce più eloquente di quello di Abele» (12,22-24).

Sacramentalmente i cristiani vivono tale dimensione e in

prospettiva di gioia e serenità vivono anche il momento della loro morte corporale, certi di partecipare allo stesso destino di Gesù Cristo (cf 13,20). Tutto ciò è possibile perché Gesù Cristo, a sua volta, ha partecipato dello stesso destino degli uomini. La morte umana trova qui il suo momento risolutivo:

«Poiché dunque i figli hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte ha il potere, cioè il diavolo, e liberare così quelli che per timore della morte erano soggetti a schiavitù per tutta la vita» (2,14-15).

I due versetti, sistemati secondo le leggi del parallelismo biblico, esprimono sufficientemente le modalità della redenzione operata da Gesù Cristo. Per vincere la morte e colui che della morte ha il potere (diavolo), Gesù Cristo ha scelto di assumere, in tutti i suoi aspetti, eccetto il peccato, la condizione umana che comporta, comunque, le conseguenze del peccato. La solidarietà di Gesù nella morte è realmente estrema e carica di tutte le sue implicazioni, non solo fisiche, ma anche religiose così come è rivelato nell'A.T. E tale solidarietà, spinta fino all'abbandono, rende possibile la trasformazione del senso della morte umana perché essa è vinta nella risurrezione. La necessità della morte fisica non viene meno, ma il suo orientamento negativo che le deriva dal dominio di Satana è cambiato totalmente nel senso positivo d'una realtà che in Cristo apre la porta al "riposo" della beatitudine di Dio (cf 4,11).

La determinazione cristologica è sempre significativa per la nuova situazione che il cristiano vive in rapporto a Dio. L'accesso al

Padre è reso possibile unicamente per mezzo di Cristo e nella fedeltà verso Cristo che, nel suo efficace e perfetto sacrificio sacerdotale, ne ha inaugurato la via:

«Avendo dunque, fratelli, piena libertà di entrare nel santuario per mezzo del sangue di Gesù, per questa via nuova e vivente che egli ha inaugurato per noi attraverso il velo, cioè la sua carne» (10,19-20).

Si può dire che tutta l'istruzione parenetica di *Eb* 10,19-30 poggia su questi motivi che l'Autore ha già svolto precedentemente e con particolare sufficienza. L'esortazione ad avvicinarsi a Dio, secondo la struttura teologale della fede, speranza e carità, si basa proprio sul sacrificio sacerdotale di Cristo. Per mezzo del suo sangue (la sua morte) Gesù ha determinato, a favore degli uomini, la reale possibilità di entrare nel santuario per poter incontrare lo stesso Dio⁴¹. Offrendo in sacrificio la sua carne (la sua morte), Egli è passato al cielo, come l'antico sacerdote passava attraverso il velo per accedere al Santo dei santi, e ha inaugurato per gli uomini la via nuova e vivente⁴². L'invito è ad entrare nel santuario dietro Cristo sommo sacerdote e a prepararsi al giorno del Signore (cf 10,25), nella speranza dell'incontro con Lui⁴³. Si tratta, in sostanza,

41 Sulla ricorrenza e sul significato del termine "sangue" nella Lettera agli Ebrei, cf FABRIS, *La morte di Gesù nella lettera agli Ebrei*, 178-179.

42 Una conferma di tale lettura esegetica è data dalla tradizione sinottica dove la rottura del velo del tempio coincide con il momento della morte di Gesù, cf *Mc* 15,38 = *Mt* 27,51 = *Lc* 23,45.

43 Cf R. FABRIS, *Le lettere di Paolo*, III, Roma 1980, 706-709; H. STRATHMANN, *La lettera agli Ebrei*, in *Le lettere a Timoteo e a Tito. La lettera agli Ebrei*, (commento di J. Jeremias e H. Strathmann), Brescia 1973, 240-244; A. WINTER, *Lettera agli Ebrei*, in *Lettere apostoliche. Apocalisse*, Assisi 1969, 85-89.

d'una predicazione fondata su motivi teologici che rileggono la morte di Gesù secondo il modello sacerdotale e rituale-sacrificale, considerandola nella sua mediazione salvifica particolarissima⁴⁴. È certo che la morte umana riceve un nuovo significato: nella prospettiva della morte di Gesù, essa costituisce un momento antropologicamente e religiosamente significativo, determinato dall'accesso alla comunione filiale con il Padre. È superfluo ribadire, in conclusione, come la lettera agli Ebrei è coerentemente in linea con il resto degli scritti del N.T. nella lettura cristologica dell'escatologia in generale e della morte cristiana in particolare. Il tenore contenutistico della lettera, inoltre, non poteva non prevedere tali aspetti che, comunque, vengono presentati in linea per lo più generica, pur avendo uno spazio particolare nella trattazione.

Il nostro *excursus* sulla morte nel N.T. si può, brevemente, così sintetizzare: il sentimento naturale di paura di fronte alla morte non è cosa di cui l'uomo debba vergognarsi, perché, nella morte, l'uomo prova la sua più profonda solitudine (Cristo stesso fece esperienza di questo sentimento, cf *Mc* 15,34); la morte, benché naturale, considerata storicamente, è conseguenza del peccato (cf *Rm* 5,12); l'opera di Cristo è distruttrice della morte (Cristo, paradossalmente, distrugge la morte con la sua morte); si parla di un certo modo di morire che chiama il morire con il Signore (cf *Ap* 14,13; 2,11); la morte è smontare la tenda di campagna, spogliarsi del vestito, allontanarsi dal corpo (tutte queste affermazioni

44 Cf FABRIS, *La morte di Gesù nella lettera agli Ebrei*, 182-188.

servono a illustrare e affermare una realtà che sopravvive, nella nudità dell'elemento corporeo, dopo la morte, cf *2Pt* 1,13-14); nel battesimo moriamo al peccato e siamo così consacrati, destinati, a quel modo di morire che è morire nel Signore (cf *Rm* 6,3-11); la vita cristiana, come preparazione alla morte nel Signore, dev'essere una morte continua; l'uomo, dopo la sua morte, non ha più, di fatto, la possibilità d'una nuova decisione⁴⁵.

45 Cf su quest'aspetto, C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo (MI) 1986, 437-444.

Capitolo III

Karl Rahner: la morte come conseguenza del peccato?

È desolante dirlo, ma la morte è in maniera inesorabile, il *destino di tutti gli uomini*⁴⁶. Karl Rahner, tra gli autori contemporanei, è quello che più ha approfondito la problematica sulla morte come conseguenza del peccato originale, creando un intreccio tra escatologia e antropologia⁴⁷. Egli parte dall'idea che l'uomo sia unità singolare in cui concorrono libertà di spirito e di materia. La morte è indice di fine e di compimento, di separazione dell'anima dal corpo⁴⁸. L'uomo termina la sua vita temporale, fisica mediante la "separazione" tra corpo e anima, ed in questo processo si compie pure il personale compimento dall'interno, nel quale l'uomo porta alla definitività il risultato dell'atto della propria vita. La morte in quanto fine imposta dall'esterno della sua vita fisica viene caratterizzata nelle fonti della fede come separazione tra corpo e anima; in quanto compimento personale nelle stesse fonti prende il nome di fine dello *status viatoris*. La spiegazione più esatta

46 S. ZUCAL, *La teologia della morte in Karl Rahner*, Bologna, 1982, 7, (la frase citata si trova nella prefazione che è scritta dallo stesso K. Rahner).

47 Cf su questo aspetto, K. RAHNER, *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965; ID., *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1969; ID., *Nuovi saggi*, VII, Alba 1981; S. ZUCAL, *La teologia della morte in K. Rahner*, (op.cit.); R. DE LA PEÑA, *La muerte en la antropología de K. Rahner*, in *Revista Española de teología* 31(1971), 189-212, 335-360.

48 Per questa parte, cf soprattutto K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1972.

dell'espressione di separazione tra corpo e anima, secondo Rahner, ha provato che questa separazione non si può concepire come un completo *esser-tolto* dal mondo subito dalla realtà spirituale dell'uomo, bensì come un aprirsi e un esser in rapporto al mondo da parte di questa realtà spirituale nella sua unità intrinseca, rapporto non più mediato da una forma corporea limitata nello spazio e nel tempo. Con ciò, però, si era maggiormente chiarita (anche se forse non è stato fatto rilevare espressamente) l'intima unità e collegabilità delle due fondamentali asserzioni sulla morte. Se anche nella morte continua a sussistere nell'uomo un'intima riferibilità del principio personale, anzi proprio in essa si compie, è più facile comprendere che il ricavato totale della vita umana, la quale in quanto spirituale-personale si è compiuta pure nella realtà materiale, anche nella morte rimane conservata e un giorno nella resurrezione della carne si mostrerà nuovamente in una corporeità concreta.

Secondo la documentazione della Scrittura, il primo uomo era stato creato con la possibilità di non morire: l'uomo dell'ordine reale muore, avendo perduto nell'unico progenitore, nel primo uomo, staccatosi liberamente da Dio, la giustizia originale, vale a dire la sua intima unione con Dio, gratuita e tale da trasformare tutto il suo essere spirituale penetrando fino nella sua corporalità. La morte concreta dell'uomo è pertanto espressione che rende visibile questa discordia dell'uomo con Dio nel profondo del suo essere, subentrata agli albori della storia etico-spirituale dell'umanità. Poiché egli ha perduto la vita divina nella unità di grazia con Dio,

decade pure ciò che determina la sua terrena esistenza; il suo esser votato alla morte è la manifestazione della sua discordia con Dio.

1. Lo stato adamitico prima della morte

Se la morte è una conseguenza del peccato originale del primo uomo, ne consegue Rahner, con ciò è implicitamente detto che questi prima della sua colpa non soggiaceva alla necessità di morte. Con questa asserzione di fede, però, non è detto, evidentemente, che l'uomo dell'Eden avrebbe semplicemente continuato a vivere all'infinito la sua vita fisica terrena, se non avesse peccato. È evidente che egli avrebbe terminato la sua vita che, rimanendo naturalmente nella sua forma corporea, avrebbe operato e maturato questa sua vita dall'interno verso un compimento. In altre parole: 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 resurrezione del corpo. Questa fine dell'uomo dell'Eden, la "morte" senza morte, sarebbe stata puro, manifesto, attivo compimento di tutto l'uomo dall'interno, senza esser passato attraverso la morte in senso vero, vale a dire come privazione subita dall'esterno, della corporeità reale. Questa conoscenza non è importante soltanto per la morte dell'uomo dell'Eden, divenuta irreale, essa ci ammonisce piuttosto che la nostra morte non può

essere in tutto semplicemente una conseguenza della colpa, tale che non dovrebbe esistere.

2. La morte come colpa e come fenomeno naturale

Già se pensiamo che pure l'uomo dell'Eden, anche finché fu al di qua della colpa e dello stato di inimicizia con Dio, avrebbe terminata la sua vita terrena, e se pensiamo che anche dopo la colpa subentra una definitività e un compimento della vita terrena attraverso ciò che noi sperimentiamo come la nostra morte, riconosciamo che la morte, evidentemente, non può essere soltanto effetto dell'insensata colpa dell'uomo. Rahner tiene a precisare che, secondo la vera dottrina di fede, la stessa morte, vista in se stessa, è anche un avvenimento naturale, vale a dire che scaturisce immediatamente dalla natura fisico-spirituale dell'uomo. La teologia cattolica sostiene, contro quella della Riforma e quella giansenista, che la morte è anche un fatto naturale. Il motivo teologico decisivo, per trascurare altre questioni, è appunto questo: la morte non deve essere soltanto conseguenza, espressione, punizione del peccato, ma anche con-morire con Cristo, partecipazione e appropriazione a sé dell'atto della sua morte salvifica. Se però la morte deve potere essere anche questo, e quindi il contrario del peccato, e se non può essere entrambe le cose nel senso della paradossalità inerente alla teologia dialettica, dove peccato e grazia, disperazione e fiducia, giudizio e donazione di grazia per misericordia, in ultima analisi, sono sempre la stessa cosa, allora alla morte deve appartenere

un'essenza naturale, che, da un lato, può essere entrambe le cose e dall'altro, si fa l'una o invece l'altra solo in ragione del modo in cui viene affrontato e subito dall'uomo come persona questo elemento naturale della sua essenza, risultando soltanto così, giacché anche questo affrontare e subire è un momento intrinseco della stessa morte, ciò che porta complessivamente il nome di morte.

Nella morte come avvenimento concreto nel singolo uomo, incalza Rahner, per il quale essa è decisamente bene o male, ci deve essere ancora qualcosa di comune, quasi di ancora neutrale che permetta di dire che tutti gli uomini in senso vero (anche se non esaurisca l'intero avvenimento della morte) muoiono della stessa morte, cosicché rimane velato di che morte in realtà il singolo muoia, se di quella di Adamo o di quella di Cristo. Partendo da qui dunque, la teologia stessa esige una ontologia della morte, per quanto poco, dal motivo accennato, la morte sperimentata realmente possa venir identificata in partenza in modo ingenuo col postulato carattere naturale della morte. Ma pure se dalla morte concreta detraiamo la maniera radicalmente diversa, e tuttavia propria della stessa morte, in cui essa viene superata, il fenomeno residuo che avanza (la fine della vita temporale nell'abbandono della concreta forma corporea) non è ancora semplicemente identico col carattere naturale della morte. Il fenomeno della morte naturale infatti, che esiste, non si inserisce semplicemente e senza difficoltà nella costituzione concreta dell'uomo posto nell'ordine soprannaturale. L'uomo dell'ordine concreto, infatti, sia che si trovi in grazia o meno, vive in un ordine nel quale la morte non dovrebbe

verificarsi: nella destinazione alla grazia e al fine soprannaturale della partecipazione alla vita di Dio, in ogni uomo è dato in maniera ontologico-reale un “esistenziale” che contraddice alla morte.

E in rapporto a ciò l’uomo concreto (indifferentemente dal fatto che ciò possa o meno venir reso conscio mediante riflessione) non può sperimentare la morte, nonostante la sua naturale componente essenziale, come qualcosa di ovvio e, già in precedenza a quell’atteggiamento nel quale egli la supera, come una mèta intimamente agognata senza residui; come qualcosa di ovvio verso il quale la sua *natura* tenda spontaneamente di per sé. Questa dottrina cattolica d’una naturale componente essenziale nella morte, pertanto, fondamentale per Rahner, non significa già per la morte concreta subita da ogni singolo umano un’interpretazione della morte come mero processo naturale, in modo tale che la morte venga neutralizzata e resa così irrilevante per l’esistenza spirituale soprannaturale, come generalmente intende l’obiezione protestante contro questa interpretazione.

Si aggiunga inoltre che la morte è in concreto un avvenimento di salvezza o di perdizione che concerne tutto l’uomo, non soltanto perché storicamente questo “processo naturale” fu provocato dal peccato di Adamo, ma perché essa nell’uomo concreto, proprio perché azione dell’uomo, è sempre anche un manifestarsi del suo peccato personale, oppure del suo personale rivivere per fede la sorte del Signore⁴⁹. In quanto la morte, anche nell’uomo

49 Per questa parte, cf *ivi* 32-46.

privo della grazia, è ciò che non dovrebbe essere poiché anche nell'uomo peccatore continua a sussistere come esistenziale ontologico-reale la destinazione alla grazia e alla vita eterna ed in essa è data una dinamica verso un compimento dell'uomo intero nella trasformazione-trasfigurante senza abbandono della forma corporea. Per questo la morte è sempre in contraddizione con la costituzione totale dell'uomo, quando essa non viene trasformata nell'avvento della grazia trasfigurante di Cristo. Proprio attraverso la partecipazione all'atto della morte di Cristo, essa non è mai puro avvenimento naturale, sebbene essa debba essere anche ciò, perché altrimenti non potrebbe essere avvenimento di salvezza o di perdizione e, tuttavia, essere unica in tutti gli uomini.

3. Il significato della morte velata

Se ora ci si chiedesse ulteriormente che cosa sia più precisamente della essenza naturale della morte, che rende possibile a questa essenza naturale, mediante la morte come atto dell'uomo, di trasformarsi in avvenimento di salute o di perdizione, a seconda che venga superata nella fede o nell'incredulità, potremmo rispondere, con Rahner: è il carattere velato della morte.

La morte si presenta alla pura esperienza come la fine di tutto l'uomo. Naturalmente non nel senso che l'uomo non sia semplicemente più in modo assoluto, oppure rimanga di lui soltanto quello che per la nostra conoscenza empirica è il cadavere, cosicché l'anima cesserebbe completamente di essere. Una simile

interpretazione dell'esperienza della fine della morte si fonderebbe proprio sul presupposto che tutto ciò che non è più sperimentabile dai nostri sensi non esiste più assolutamente, un presupposto che è logicamente errato e per svariati motivi del tutto inaccettabile nel nostro caso, perché (per motivi che qui non si possono, né si debbono illustrare) il principio spirituale, semplice e personale dell'uomo, la sua anima, per motivi di carattere ontologico ed etico, deve e può continuare a sussistere. La morte si presenta, invece, come fine alla nostra esperienza, nel senso che la totalità dell'uomo innanzitutto viene in certo qual modo a una conclusione di quella temporalità, che è caratteristica alla vita umana. E questa asserzione è valida pure per l'anima, in quanto almeno da un lato la morte ci appare innanzitutto come fenomeno dell'uomo intero e, dall'esperienza, risultante sempre unico, e non soltanto del suo corpo, e dall'altro non abbiamo, perlomeno esistenzialmente, il diritto di tener lontano dall'anima questo compiersi, che si è maturato, dell'unico uomo, per il fatto che la sua esistenza "sopravvive alla morte".

Quello di fine, però, (parlando in generale) è un concetto variabile, puramente analogico, che nei diversi gradi dell'essere e del divenire ha e deve avere un carattere del tutto diverso in base alla specifica costituzione dell'essere che spetta ai diversi enti, a seconda del loro grado di partecipazione all'essere, cosicché sarebbe ontologicamente falso ed errato applicare senza distinzione il concetto di fine corrispondente a un grado dell'essere alla fine di un altro grado dell'essere.

Se ora fosse possibile qui esporre una ontologia di questo concetto nella sua variabilità analogica e se inoltre, sulla base d'una antropologia metafisica, fosse chiara la singolarità del grado dell'essere specificamente umano, allora circa la singolarità della fine umana, della morte, risulterebbe quanto segue: la fine dell'uomo, vista soltanto dall'angolo di visuale dell'uomo, è l'unità insopprimibile, non più oltre riducibile, dell'antitesi dialettica, ontologico-reale; la fine dell'uomo come persona spirituale è compimento attivo dall'interno, un attivo portarsi a compimento, generazione crescente, che conserva il risultato della vita, e totale prendersi in possesso da parte della persona, è un aver realizzato se stessa e una pienezza della realtà personale. E la morte dell'uomo come fine di un essere vivente biologico-materiale è allo stesso tempo, in maniera indissolubile e concernente la totalità dell'uomo, rottura dall'esterno senza garanzia che questa morte lo colga in quel preciso momento in cui egli ha concluso dall'interno la sua vita.

La morte è taglio delle Parche, ladro nella notte, svuotamento dell'uomo, è un renderlo impotente oggetto di scherno, è appunto fine. Questa unità di fine piena e vuota, attiva e patita, essersi presi completamente in possesso e totale essere tolti a se stessi è la descrizione del fenomeno morte che dobbiamo semplicemente accettare come giusta. La soppressione o la riduzione dell'uno o dell'altro aspetto della morte sarebbe un errore materialistico o spiritualistico, che o avvilisce la morte dell'uomo, sebbene egli sia persona spirituale, al livello del finire della bestia, oppure non vuole che la personalità dell'uomo, sebbene egli sia essere naturale, sia

suscettibile di morte. Karl Rahner lo ripete espressamente nell'analisi del fenomeno della morte: non si tratta dell'interrogativo se l'uomo dopo la morte "continui ad esistere" o no. In partenza già possiamo presupporre come certo che continui ad esistere. Si tratta bensì di chiedere come rimanga questo essere che nella morte continua ad esistere, nella misura in cui questo «come» possa venir desunto proprio dal fenomeno della morte. Qui rimane quella irriducibile unità dialettica, a cui si dà il nome di *carattere velato* (*Verhülltheit*) della morte.

Se la morte appare allo stesso tempo come unità di azione e sorte, di fine e compimento, di morte voluta e morte subita, come pienezza e vuoto, se sembra significare vuota parvenza, riduzione ad ombra o fantasma, in un certo senso depersonalizzazione, smarrimento, tramonto e contemporaneamente la pienezza del totale prendersi in possesso della persona, essere in sé e puro essere per sé della persona e se queste due realtà fanno parte del fenomeno della morte umana, allora da parte dell'uomo non si potrà mai dire esistenzialmente in modo univoco, se questo attingere se stessi (che deve far parte necessariamente della morte quale fine d'una persona spirituale), che nella morte si compie definitivamente, sia l'esperienza d'una estrema nullità, se l'atto supremo, con cui l'uomo dispone completamente di sé, sia l'assoluto abbandono di se stesso, se, in vista della definitività – anche della decisione morale dell'uomo – effettuantesi nella morte, il cadere dell'apparenza ed il venire alla luce di ciò che costituisce la pura essenza sia nella morte veramente la comparsa di suprema e

definitiva malizia e conseguentemente di radicale nullità dell'uomo.

Insomma: se la pienezza di vita raggiunta nella morte non sia il vuoto e la nullità dell'uomo, finora soltanto velate oppure, viceversa, se il vuoto che si palesa nella morte sia solo l'apparenza (che inganna noi, non ancora morti) d'una vera pienezza, vale a dire, se la fine d'una temporalità intrinseca, l'abbandono d'una forma chiaramente spazio-temporale sia soltanto la morte di un egoismo metafisico, l'attingere se stesso da parte dello spirito, la liberazione della pura essenza della persona, l'incontro con lo spirito e l'universale. Sulla base dell'esperienza umana non si potrà mai dire, se in tal modo la morte sia veramente il puro compimento o la pura fine dell'uomo che anche nella morte rimane.

La morte per l'uomo, dal punto di vista della sua terrena esperienza, è veramente velata. E in quanto questo aspetto velato della morte scaturisce dalla dialettica ontologico-reale dell'unità fra spirito e materia nell'essere umano, esso è un tratto fondamentale della sua natura. A questa unità dei due aspetti della morte nel suo insopprimibile carattere velato per l'uomo mortale (non per l'uomo morto) noi attribuiamo, in quanto fondamento naturale, il fatto che la morte concreta possa essere avvenimento di salvezza o di perdizione, castigo del peccato o atto della fede.

La morte per questo carattere velato può essere castigo ed espressione del peccato, in quanto questo velato compimento dell'uomo, privato della grazia, avviene contro il suo permanente "esistenziale" soprannaturale, che di per sé dall'interno tende

sempre ed ovunque a un compimento aperto, palese, che includa pure la corporeità dell'uomo, un compimento tangibile e sperimentabile. Se prima abbiamo detto che pure Adamo nell'Eden in un certo qual modo sarebbe morto in quanto la sua terrena esistenza si sarebbe integrata verso una definitività, possiamo ora precisare concettualmente in che cosa consiste la differenza fra questo compimento dell'uomo dell'Eden e la fine dell'uomo decaduto in Adamo. La "morte" di Adamo sarebbe stata non-velata cosicché la sua fine sarebbe stato il compimento, e la conservazione della realtà, effettuata personalmente in vita, sarebbe stata sperimentata senza velame e direttamente. Nel fatto che l'uomo dopo Adamo attua il compimento. della morte attiva nella vuota fine della morte subita, e in tal modo la morte-azione si vela nella morte-passione, si esprime palesemente la mancanza della grazia divina, e per questo la morte è un castigo del peccato.

In tal modo però, la morte può essere non solo conseguenza penale del peccato, ma anche culmine del peccato stesso, peccato mortale nel senso più vero della parola. Essendo cioè la morte velata, l'uomo, se agisce rettamente, può ricevere soltanto da Dio la creazione definitiva e concreta di questa situazione velata. Per il suo aspetto velato l'uomo potrebbe e dovrebbe, perciò, interpretare la situazione realmente esistenziale della morte, in quanto è azione sua, come il culmine di quell'atteggiamento "da Avvento" (la forma preliminare della fede) nel quale l'uomo in libertà assoluta rassegna sé e la sua realtà a disposizione del Dio incomprendibile, senza avanzare la pretesa di sapere da sé, quello

che la libertà sovrana di Dio dispone di lui in questa morte velata, e perciò a lui non univocamente comprensibile. Da qui si potrà capire come la morte possa essere peccato mortale.

Abbiamo già detto che pure per motivi teologici la morte non può venir interpretata solo come una fine distruggitrice, subita passivamente, che irrompe dall'esterno, ma che essa è pure l'azione dell'uomo proveniente dall'interno. Questo essa non lo può essere se viene interpretata come avvenimento puntuale alla fine della vita, ma soltanto, come potrebbe venir dimostrato benissimo in una ontologia della fine di un essere spirituale, se essa viene interpretata come la fine compiuta, effettuata dall'intero atto della vita stessa, cosicché la morte possiede una presenza assiologica nell'intera vita umana. L'uomo effettua la sua morte come un compimento mediante l'atto della sua vita, e pertanto la morte è presente in questo atto, cioè in ogni libero atto nel quale l'uomo dispone liberamente della totalità della sua persona. E così, in questi atti della vita, la morte può essere peccato mortale in maniera esplicita e consapevole, oppure implicita ed inespressa.

Il peccato mortale consiste nella volontà che tende all'autonomia del morire, che non consente all'apertura della morte verso Dio, nascosta proprio nel suo carattere velato, e che non si arrende consenziente alla divina disposizione (come conseguenza penale del peccato originale e partecipazione alla morte redentrice di Cristo), data di fatto assieme alla grazia e all'"esistenziale" soprannaturale. In termini più concreti: la comprensione peccaminosa della morte

nell'atto della vita, secondo Rahner, può riferirsi espressamente e direttamente all'evidenza come tale della morte umana in quanto fenomeno naturale, oppure a quegli elementi dell'uomo, costituenti il suo patrimonio essenziale naturale, la cui particolare dialettica ontologica raggiunge proprio nella morte la sua estrema tensione. Nel primo caso l'uomo nega esplicitamente in maniera esistenziale la radicale problematicità ed enigmaticità della morte in quanto velata. E questo a sua volta può accadere in due modi. La negazione avviene attraverso la disperazione: il carattere velato della morte che mette in dubbio tutto l'essere dell'uomo, viene considerato come assoluto perché l'uomo da sé non vede alcuna possibilità di scoprire la morte velata, e un tale discoprimiento non lo vuole neppure accettare da altrove. Oppure l'uomo nega la problematicità velante della morte cercando di interpretare positivamente da sé, in una comprensione esistenziale del suo essere, il senso definitivo della sua morte.

Questo tentativo di un'interpretazione autonoma della morte, porta necessariamente al secondo caso. In una simile interpretazione autonoma della morte, il carattere velato della stessa viene negato, essendo contestata la dialettica degli elementi costitutivi dell'uomo, nella quale è fondata, a favore delle due parti. Relativamente a ciò, in questo secondo caso sono possibili due modi di comprensione peccaminosa della morte; innanzitutto uno "spirituale": la pura spiritualità dell'uomo si libera, attraverso la morte, della materialità e corporeità in cui è rinserrata. La morte, dal punto di vista soltanto dell'uomo, è già un puro divenire-spirito.

In che modo poi questa spiritualità debba venire ulteriormente interpretata, non è necessario che a questo proposito venga esaminato più da vicino. Che questa spiritualità venga concepita in certo qual modo ancora come individuale, oppure come spiritualità universale, come soggetto morale inattaccabile dalla morte, come soggettività che diviene pura nella morte e come puro essere per sé, come un soggetto che penetra con lo sguardo dell'intelletto e sopprime la nullità e l'inganno dell'individualità spazio-temporale, o comunque ancora lo si intenda, la materialità dell'uomo viene considerata sempre come completamente soppressa nella morte e la spiritualità come tale da attingere di per sé il suo puro e vero fondamento indipendente dalla realtà materiale. Morire in quanto smaterializzazione sarebbe in se stesso sempre e necessariamente redenzione, di fronte alla quale la vita fisica sarebbe veramente morte. La morte sarebbe solo l'occasione mediante la quale la persona spirituale prova la sua intangibilità, senza che da essa venga toccata e messa in dubbio. Oppure (l'altra maniera dell'autointerpretazione autonoma della morte) la morte viene considerata come biologica, come un processo spontaneo della natura: essa sarebbe l'artificio della natura per avere più vita, accesso alla universale vita della natura che è di peso soltanto se l'uomo le contrappone l'egoismo pseudo-spirituale per la sua forma biologica individuale, invece di immettersi rassegnato nell'eterno corso della vita biologica. La morte sarebbe di per sé ritorno alla natura universale materiale eternamente viva, e un voler conservare la propria forma individuale sarebbe invece soltanto

irrigidimento, e confronti di quella spirituale. A seconda poi della maniera più specificata in cui viene interpretata la realtà materiale, si determina pure il rapporto più preciso della morte.

4. *La morte come castigo?*

Rahner tiene a chiarire la seguente espressione: “la morte è un castigo del peccato originale”. E lo fa a partire da un approfondimento sul carattere velato della morte in ordine alla salvezza. Il carattere velato della morte è innanzitutto un suo elemento che l’accompagna come avvenimento naturale, essa risulta immediatamente dalla sua natura, dalla sua costituzione essenziale in quanto essere fisico-spirituale. Se essa ciò nondimeno deve apparire come castigo del peccato, e se questo castigo (come evidentemente deve essere tuttavia) non può consistere soltanto nella privazione di un bene, che pure resta tale e come tale deve venir riconosciuto, la cui privazione però non può venir esistenzialmente sperimentata come perdita vera e propria perché, come dono “soprannaturale”, non lo si può sperimentare in una pura natura come bene esistenzialmente desiderabile, allora dell’esenzione da morte di Adamo, la quale ora viene a mancare a causa del peccato, benché sia non meritata e soprannaturale, deve esserci un *bisogno* che fa avvertire la soppressione di tale esenzione da morte come diretta contro la dinamica dell’uomo concreto e le conferisce proprio il carattere di un castigo. Ed è effettivamente così.

L’uomo dopo la caduta di Adamo non è mai pura natura,

in grado, dopo la scomparsa della vocazione soprannaturale alla partecipazione alla vita di Dio, di capirsi e concludersi in se stessa. L'uomo, dopo la caduta originale, possiede ancora questa vocazione come dovere e compito, come una determinazione reale del suo essere, come «esistenziale» soprannaturale. E in questo "esistenziale" soprannaturale è contenuta ancora una tendenza verso quel compimento dell'uomo che sarebbe stata la fine come pura e sperimentabile maturazione dell'uomo dall'interno poiché il dono della immortalità dell'uomo che possiede questo *esistenziale* soprannaturale muore della morte velata, della morte contrassegnata dalla rottura sterno e dalla completa privazione d'ogni potere, egli fa della morte, che neppure ora propriamente dovrebbe esserci. Egli sperimenta una morte (anche se ora non la può interpretare come tale) la cui oscurità è espressione e conseguenza, castigo della perdizione che gli proviene dal peccato di Adamo. Per precisare ulteriormente questa asserzione, dobbiamo porci ancora la seguente domanda.

La morte come castigo del peccato originale significa in certo qual modo un nuovo, vindice intervento di Dio che infligge apposta questo castigo, senza che esso abbia un intimo, sostanziale rapporto col peccato, o è invece la morte espressione che scaturisce dalla essenza stessa del peccato, espressione essenziale di questo peccato? In altre parole: la morte è castigo perché è conseguenza e manifestazione del peccato nella realtà fisica dell'uomo, o, viceversa, è essa espressione e manifestazione del peccato, perché è castigo? A questo proposito, Rahner riscopre la teologia tomista

dello stato di grazia dell'origine. La morte è espressione del fatto che la realtà terrena non è più, o non è di nuovo, completamente compenetrata dalla grazia; che la grazia nella sua azione plasmante la realtà terrena deve in certo qual modo cominciare in maniera così *primitiva* che non può fin da principio sopravanzare la morte e superarla con un compimento puramente trasfigurante dell'uomo. E poiché questo rapporto fra realtà terrena e grazia, che nella morte velata si manifesta e raggiunge il suo culmine, *di per sé* non dovrebbe sussistere, è subentrato soltanto attraverso la colpa originale e contraddice *all'esistenziale* soprannaturale dell'uomo, appunto per questo la morte è l'espressione di questo rapporto, è pure castigo della colpa originale, castigo essendo conseguenza ed espressione connaturale della situazione che subentrò col peccato originale.

La morte è l'aspetto visibile della colpa. Sotto questo profilo è pure possibile penetrare il rapporto fra la morte e la concupiscenza, la seconda espressione e il secondo castigo della lontananza dell'uomo da Dio, causata dal peccato d'origine. Se concupiscenza, come conseguenza della colpa originale, altro non è se non lo stato di opposizione della natura contro la persona dotata della grazia o per lo meno dell'«esistenziale» soprannaturale, se essa sta a significare che la vita divina trova un ostacolo nella realtà terrena dell'uomo, la quale non permette a questa vita divina di prender configurazione e forma in maniera pura e perfetta in tutte le realtà dell'uomo fino nella sua corporalità e nei moti d'essa, allora è facilmente comprensibile che il dover morire,

quindi la impossibilità di informare e manifestare direttamente e tangibilmente il compimento di grazia dell'uomo anche nella sua corporeità che va compendosi, altro non è se non l'espressione più precisa della concupiscenza derivante dal peccato originale. La morte è il culmine della concupiscenza e la concupiscenza è la manifestazione della costante presenza della morte in tutta la vita dell'uomo come il velame dell'umano compimento.

La morte non solo è l'espressione e forma di manifestazione di quella lontananza da Dio nella quale è incorsa la sorte universale in Adamo. Considerando attentamente le asserzioni neotestamentarie sulla morte (cf *Rm* 1,32; 7,9.10; 8,13; 6,16.21.2.3; 7,5; 8,2; *Gc* 1,15; similmente in *Giovanni*), dovremo dire piuttosto che per il Nuovo Testamento la morte è pure conseguenza del peccato grave (non cancellato) personale, e anzi, alla stessa maniera che nel peccato originale, come espressione intrinseca, essenziale, come manifestazione di questi peccati personali nella realtà integrale, anche fisica, dell'uomo. Che questa proposizione non sia in contraddizione col fatto che anche coloro che sono giustificati e i santi, privi di peccati gravi personali muoiono, dovrebbe risultare evidente da quanto è stato detto in precedenza. La morte, infatti, spiega Rahner, non è soltanto un avvenimento subito passivamente che, in quanto tale, coglie tutti, sia giusti che peccatori, nello stesso modo e nella stessa maniera, bensì, come compimento realizzato attivamente durante la vita, è pure l'atto dell'uomo e pertanto differente nei giusti e nei peccatori, anche se il concreto evento esterno, che noi nella vita quotidiana chiamiamo morte; presenta

la stessa natura e così appunto, sotto la maschera occultatrice della morte, il vero e proprio fenomeno centrale *morte*, nonostante e per questa stessa maschera, può essere completamente diverso.

A questa proposizione della morte come espressione e conseguenza penale pure dei peccati personali, si riallaccia poi senz'altro anche la dottrina biblica paolina, secondo la quale sussiste una correlazione tra la morte e la legge di Dio, se intesa come staccata dalla grazia. Se, infatti, la legge di Dio fuori della grazia di Cristo si trasforma di fatto (anche se contro la sua originaria ed intima intenzione) in dinamica del peccato (*1Cor* 15,56), è comprensibile che la pura legge, provocando essa stessa la peccaminosa protesta dell'uomo contro di sé, provochi la morte come conseguenza di questo peccato, causi la morte e non solo la morte dell'anima, ma anche la morte semplicemente, la quale implica pure la fine fisica dell'uomo in quella forma particolare in cui noi effettivamente la sperimentiamo.

Un altro argomento al quale Rahner presta attenzione nell'ambito del problema morte e peccato, è il rapporto, attestato dalla Bibbia, fra la morte causata dal peccato e il demonio (cf *Eb* 2,14; *Gv* 8, 44; *Sap* 2,24; *Gen* 31; *DS* 788). Come la morte è conseguenza del peccato, alla stessa maniera essa appare nella Scrittura come espressione del campo d'egemonia del demonio quale principe di questo mondo. La potestà del diavolo sulla morte è fondata innanzitutto nel fatto che il peccato di Adamo che introdusse la morte nel mondo, fu determinato dalla tentazione del demonio. Questo

richiamo, tuttavia, non è sufficiente a comprendere in maniera adeguata la relazione esistente fra morte e diavolo. Due sono le domande che si pone Rahner. La prima, se la morte già nel mondo subumano non sia forse espressione del fatto che la creazione ha sperimentato una caduta negli angeli. Questo interrogativo, tuttavia, resta aperto, non potendo né presupporre, né esigere la premessa atta a soddisfarlo, quale sarebbe la precisa esposizione del rapporto fondamentale universale fra gli spiriti e il mondo materiale e d'una possibile ripercussione nel creato materiale della trasfigurazione, attraverso la grazia, di tutto il mondo degli angeli. La seconda domanda è la seguente: la relazione fra morte umana e demonio è fondata soltanto nell'unico storico fatto della tentazione del primo uomo per opera del serpente, che precipitò Adamo nel peccato e portò la morte nel mondo, oppure sussiste un rapporto immediato fra la morte del singolo, per lo meno in quanto è morte causata dal peccato, e la potenza diabolica di Satana?

Un tale rapporto diretto può ben venire ammesso, se da un lato è vero che pure i peccati del singolo si manifestano in vindice maniera nella sua morte, e se d'altra parte si può ammettere che ogni peccato grave, in un certo qual modo, è pure strettamente connesso in ogni uomo a un esser tentato dal diavolo. Al di là di quanto si è detto però, Rahner considera questa tentazione fra la morte e Satana un po' più dalle fondamenta, non appena si pone come il fatto che gli angeli fundamentalmente per loro essenza, nonostante, anzi, causa la loro "pura" spiritualità possiedono un rapporto sostanziale al mondo della materia e non esercitano

su di essa soltanto un'azione sporadica e saltuaria, in base a una risoluzione propria. Se sussiste questo rapporto fondamentale, bensì incorporeo, ma appunto per questo cosmico-universale, di natura sostanziale fra l'angelo e il mondo, a ragione potremo dire: l'angelo vuole il compimento del mondo, poiché in questo compimento si manifesta ed esprime pure il suo proprio. In quanto, dunque, la morte non implica soltanto conclusione e termine, ma pure compimento, l'angelo deve volere la morte nel mondo e nell'autorealizzazione del suo essere è dato un principio dinamico, che sospinge il mondo verso questo compimento nella morte.

Per tutto il tempo e fino a che l'angelo rimase nella grazia, questo suo essere in grazia avrebbe potuto e voluto manifestarsi come tale. Nel mondo in quel puro compimento, che avrebbe caratterizzato la fine esente da morte dell'uomo dell'Eden. In un ordine di grazia universalmente conservata degli angeli, anche il mondo sarebbe stato superiore alla morte. Poiché l'angelo caduto vuole il compimento del suo essere senza grazia in maniera sovranamente autonoma, se esso vuole pure il compimento del mondo senza grazia. In quanto la morte è in maniera assoluta quel compimento che suggella il mondo (lo spirito vivente nella materia) e che soltanto in virtù della grazia può essere innalzato a compimento puro e svelato, l'angelo caduto deve volere la morte in maniera assoluta. In essa si esprime la volontà del diavolo di portare a compimento senza grazia il proprio essere e il mondo. In quanto questa espressione del compiersi dell'essere dell'angelo nella deliberata colpevolezza, è possibile come realtà dell'uomo,

in quanto essere spiritualmente libero e dotato di grazia, soltanto attraverso il consenso dell'uomo, nel quale consenso questi stesso vuole il suo autonomo compimento senza grazia, la volontà tesa verso il proprio compimento da parte dell'angelo caduto, se la sua espressione nel mondo, sono già tentazione dell'uomo a questo autonomo compimento senza grazia e pertanto tentazione alla morte, e precisamente sempre e dovunque venga presa una tale umana decisione. In quanto il rapporto dell'angelo al mondo è soprattutto "dominio", ciò è vero anche per la morte. In essa si manifesta il dominio dei demoni in quanto questi, essendo privi di grazia, sono i padroni e principi del mondo. Il diavolo è colui che, stando ad *Eb 2,14*, possiede la potenza della morte.

La morte è ciò che di più universale ci sia, e ogni uomo dichiara che morire è ovvio e naturale. Per Rahner, riconoscendo che l'uomo, in quanto essere spirituale, è immortale, non si comprende bene perché abbia paura di fronte alla morte, a meno che non si degradi la paura di morte dell'uomo a mera espressione dell'istinto puramente vitale, fisico di autoaffermazione, adulterando in tal modo il problema dell'angoscia di morte. A questo punto subentra la teologia; il dogma. È con ragione che l'uomo ha paura della morte. Egli, infatti, non dovrebbe morire, egli possiede tuttora in se stesso come realtà o esigenza dovuta quella vitalità della vita divina che, se potesse manifestarsi in maniera pura e svelata in questo mondo terreno, avrebbe superato a priori la morte.

Il fatto che l'uomo muore e non solo si compie, è conseguenza

del peccato all'inizio della storia universale dell'umanità, e di tutti quei peccati nei quali l'uomo ha fatto proprio il peccato del suo progenitore. Questa conseguenza non è soltanto un castigo inflitto da Dio che dall'esterno irrompa sull'uomo senza avere un intrinseco rapporto oggettivo con la mancanza punibile, anche se naturalmente la morte come passione e demolizione dall'esterno, come ladro nella notte (quale è sempre), sta sotto la libera disposizione di Dio, ed in tal modo ha sempre anche il carattere di un giudizio di Dio irrompente dall'esterno. Il vuoto, la disperata ineludibilità, l'elemento di distruzione, l'assenza ontologica, l'insolubile fusione di suprema azione e infima passività, di chiarezza ed estrema problematicità, tutte queste particolarità della morte, della quale veramente moriamo, non sono altro che manifestazioni del peccato, che analogamente possiede, in maggiori e più celate dimensioni, le stesse particolarità. Ma poiché la creatura appartenente a Dio dall'intimo del suo essere indietreggia inorridita dinanzi all'estremo mistero del vuoto, della disperata inevitabilità e della nullità, dinanzi al mistero dell'iniquità, e poiché essa, santa o peccatrice, finché è in vita, è sempre mossa dalla forza della vita divina, la quale la chiama ed in essa agisce, questa creatura sente un orrore segreto, e che da sola non sa spiegarsi, dinanzi alla morte come l'affiorare alla superficie dell'esistenza visibile di quella morte, che è la sola vera. Se essa volesse dissimulare a se stessa proprio esistenzialmente questo orrore, interpretandolo così da eliminarlo per assorbimento nell'atto del vivere, sia con la fuga nella superficialità, sia con la fuga nella disperazione, sia in un tragico eroismo, allora più che

mai trasformerebbe questa morte in ciò che in lei provoca un inconfessato terrore, cioè nell'inizio della morte eterna⁵⁰.

5. Verso un'escatologia più reale: alcuni rilievi critici

La proposta di K. Rahner a proposito della morte e del rapporto tra il morente e la sua fede in Cristo guadagnò molta attenzione tra l'uditorio teologico. È la tesi della *prolixitas mortis*: la vita non è altro che l'ambito del continuo incombere e approssimarsi del morire. È come dire: il morire ingloba l'intero corso della vita. Il tentativo di Rahner è quello di superare il carattere impersonale e di pura passività del morire. Ogni momento della vita è un "tratto della via" verso la mèta finale e "già lo porta" essenzialmente in se stesso, "come dalla traiettoria di un colpo possiamo dedurre il suo bersaglio. La vita quindi è una vera morte, e ciò che sogliamo chiamare morte è la fine di quel lento morire che si verifica durante tutta la nostra esistenza e raggiunge il suo termine definitivo all'istante della morte". S'arriva a parlare di "morte velata" e di "pancosmicità dell'anima" per superare la dicotomia del rapporto anima-corpo nell'istante della morte che sopraggiunge. Poiché vige un rapporto profondissimo tra l'anima e il corpo, tale relazione non può essere cancellata totalmente dalla morte. La morte può modificare questo rapporto ma non annientarlo. «È *attraverso* la morte, non *dopo* la morte, che viene ad esserci la definitività

50 Cf le considerazioni di J. AUER-J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1996, 85-173.

attuata dell'esistenza dell'uomo maturata liberamente. Esiste ciò che è divenuto validità liberata di ciò che una volta era temporale, il quale divenne in spirito e in libertà, e perciò fu tempo, al fine di essere, e non propriamente al fine di perdurare ulteriormente nel tempo. Poiché altrimenti esso esisterebbe in un modo che non sarebbe affatto definitività, bensì avrebbe davanti a sé un futuro aperto di tipo temporale, in cui tutto potrebbe ancora una volta diventare indefinitamente altro»⁵¹.

La "morte velata" (*der verhüllte Tod*) è il prodotto dell'insufficienza del carattere naturale della morte stessa: essa avviene nell'individuo come *fine (Ende)* e/o *compimento (Vollendung)* ed è attesa come tale dall'individuo medesimo che la riceve e la subisce, donando senso al proprio morire. Si vive il tentativo di *spiritualizzare* la morte, d'andare oltre il suo significato biologico. La morte diviene l'evento che *sigilla* la nostra "radicale povertà". «Vi è una povertà ontologica, costitutiva dell'uomo in quanto tale: di essa la morte è la più evidente manifestazione. È una povertà non misurabile esteriormente, non definita dal numero di cose possedute, ma spirituale. Come spirituale è la morte. Non certo nel senso che non abbia una portata biologica, ma nel senso che l'uomo, a differenza degli animali, sa di dover morire. Questo scomodo privilegio di cui gode l'uomo fa della morte non un momento relegabile nell'attimo terminale dell'esistenza (caratterizzato dallo spegnimento delle funzioni cerebrali, dalla cessazione del battito

51 K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (MI) 1990, 555.

cardiaco, ecc.) ma un evento dello spirito che accompagna l'intera vita umana. La coscienza della mortalità porta l'uomo a interrogarsi sul senso d'una vita mortale. Dunque, a cercare di conoscere se stesso nella via della domanda, dell'interrogazione: "Quando l'uomo vuol conoscere se stesso, deve interrogarsi sulla morte" (Eberhard Jüngel). Non si tratta tanto di parlare della morte, noi, infatti, non abbiamo parole che siano all'altezza, ma di far spazio a quella "parola originaria" (Yves Ledure) che è la morte, e che rende l'uomo un essere parlante, che s'interroga, che cerca senso, che attribuisce significati all'esistere [...]. La morte ci svela nella nostra più radicale nudità, ci pone a confronto con l'enigma che noi siamo a noi stessi. E così ci pone di fronte alla verità della nostra esistenza, verità che consiste nella nostra unicità»⁵².

La morte, in conclusione,

«deve essere ridotta esattamente a un confine che nessun uomo può porre, perché nessun uomo può eliminarlo. La morte deve essere e deve diventare ciò che l'ha resa Gesù Cristo: la delimitazione dell'uomo soltanto da parte di Dio, il quale là dove noi siamo totalmente impotenti, non abusa della sua potenza. Là dove non possiamo fare nulla egli è presente per noi»⁵³

Questi tentativi di riempire di significato la drammaticità del morire hanno il pregio di saldare la morte alla libertà della persona ben oltre le aspettative tradizionali della fine dello stato di via.

52 E. BIANCHI, *Per morire vivendo. L'amore per la vita e il morire*, in *Italia caritas*, 7(2001) 5.

53 E. JÜNGEL, *Morte*, Brescia 1972, 190.

La morte è presentata come un atto personale e spirituale, come momento decisivo dell'auto-attuazione. Tuttavia, non mancano dubbi e perplessità sulla proposta trascendentale di Rahner: quale posto (o senso) riveste l'esperienza della pasqua di Gesù, quindi anche della sua passione, del venerdì santo, nella vita del morente? Non si riduce a un aspetto troppo personale e antropologico il senso del morire cristiano? È poi tanto diversa la proposta di Rahner dalla visione esistenziale di Heidegger che legge l'uomo come *essere per la morte*? Non si riduce, poi, il dramma stesso della morte? Non è la morte un atto contro la vita umana? E, quindi, un evento non libero, che l'uomo certamente non si sceglie? La morte coglie, molto spesso, l'uomo senza preavviso, senza il suo contributo: e l'uomo è allora passivo innanzi all'imminenza della sua morte, del suo morire⁵⁴. A queste critiche di stampo teologico e d'ispirazione cristiana s'aggiungono pure quelle del mondo laico.

Un esempio proviene dalla filosofia "della pienezza" o "dell'azione" di H. Bergson. Egli accusa certe filosofie della totalità (idealismo, razionalismo, scientismo, tecnicismo, evolucionismo) di "pregiudizio demiurgico". E in questa critica fa rientrare anche l'impostazione cristiana a proposito della creazione, del senso dell'esistenza, del valore del tempo, dell'idea del nulla e della morte. Per Bergson, il pensiero del nulla è semplice nulla di pensiero. L'errore comune

54 Cf le critiche a Rahner da parte di E. BRUNNER, *L'eternità come futuro e tempo presente: teologia della speranza*, Bologna 1973, 150-153. Si consideri pure la reazione di E. JÜNGEL, *Morte*, Brescia 1972, 130-133. Fondamentale la critica di E. SCOGNAMIGLIO, *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, Padova 2002, 39-47.

alle filosofie totalitarie è quello d'ipostatizzare il nulla. A rigore di logica, invece, il nulla non è né proferibile né pensabile⁵⁵.

La teoria della morte secondo Rahner o i tentativi d'una sua spiritualizzazione (E. Bianchi, H.U. von Balthasar...) hanno per fondamento l'ideologia o l'idolo del nulla. Bergson è per l'immediato, per il semplice, per il senso comune delle cose. Pensare all'uomo come orientato da sempre verso la morte significa svilire il concetto stesso della vita e perdere il valore del presente e della vitalità dell'istante! Significa pure cadere nella visione pessimistica e determinista dell'esistenza. Il *divenire*, lo *scorrere* del tempo, è un positivo situarsi dell'esistente e non una condanna o una maledizione del fato! L'uomo non è, solo, un pellegrino sulla terra! Né la durata dell'uomo è un'inutile digressione priva di senso.

Certe escatologie che vogliono recuperare la dimensione antropologica dell'attesa e della speranza finiscono per ridurre la storia dell'uomo, e il tempo, a un vero e proprio castigo o a una noiosa attesa del giudizio ultimo. È una prospettiva che anche noi oggi dimentichiamo: il divenire non è un morire a fuoco lento, ma

55 Cf H. BERGSON, *L'évolution créatrice*, Paris 1907, 300-310; ID., *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932. Per capire il concetto di tempo e di storia in Bergson è utile la lettura di queste altre opere: ID., *Matière et mémoire*, Paris 1896; ID., *Le rire*, Paris 1900; ID., *Introduction à la métaphysique*, Paris 1903. Il *nulla* di cui si parla è il *volgare* "non essere", cioè il concetto opposto a quello di "ente". Il *nulla* può, in senso mistico e rivelativo, esprimere l'alterità di Dio nel suo darsi al mondo al di là dell'essere misurato dalle nostre misure e al di là del bene e del bello a noi familiari, nonché del divino a noi noto. Qui il *nulla* è da considerare come volto di Dio, o meglio, Dio si dà come "volto del nulla". Cf B. FORTE, *La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano*, Milano 2001, 22-24.

è già un realizzarsi all'infinito. Come si può pensare di vivere per la morte? A fare di tutta l'esistenza una decisione perenne e definitiva per la morte? Dove sta la gioia del cristianesimo? La bellezza della vita sulla terra? L'escatologia rischia seriamente di divenire *tragica* e di cedere alla tentazione degli idoli della metafisica: il nulla, la negazione, il caos, il possibile, il vuoto, il male.

Anche se Bergson segue un percorso minimamente paragonabile a quello cristiano, il suo pensiero permette liberarci da una visione ristretta dell'esistenza umana e da una concezione negativa del tempo presente e della corporeità. Non bisogna essere tragici, poiché è sufficiente rimanere seri. È provocatoria la sua domanda: la morte è un vero problema o è pseudoproblema? Non potrebbe la morte essere solo un malinteso? Perché il divenire è già determinato, cristianamente, come il passaggio "dal tutto al nulla"? E perché la morte non dovrebbe essere un passaggio dal "tutto al tutto"? Il realismo di Bergson vuole essere una vittoria sul pessimismo e s'impegna a vedere la morte come un momento del divenire vitale dell'uomo che è tutto pienezza. Ciò implica, per la vita, una transustanziazione continua, ossia, una continuazione di mutamenti radicali⁵⁶. Il gioioso istante bergsoniano, che ci fa cogliere la pienezza dell'istante, il tutto del finito, è una categoria necessaria per riformulare in modo più credibile e più storicamente impegnato il pensiero escatologico per il terzo millennio. Infatti, hanno trovato non facile accoglienza pure le teorie sulla decisione finale e sull'analisi

56 Cf V. JANKÉLÉVITCH, *Henri Bergson*, Brescia 1991, 257-321; F. WORMS, *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris 1997, 187-290.

metafisica della morte (Glorieux, Troisfontaines, Boros).

La morte corrisponde al momento fisico della “separazione” dell’anima dal corpo. Tale momento rappresenta il tempo, la situazione, o meglio, la condizione in cui ogni ambiguità è dissolta e la persona vive pienamente una presenza totale a sé. È nella morte che avviene un completo atto di libertà, quello della decisione finale. Soprattutto la proposta di Boros è letta come un ritorno al platonismo, un concentrare il senso dell’esistenza non durante tutto l’arco della vita, ma direttamente e seriamente solo nel momento finale della morte. Con il subentrare della morte s’apre, per l’uomo, la possibilità per il suo primo atto pienamente personale. Essa è il luogo privilegiato del divenire della coscienza, della libertà, dell’incontro con Dio e della decisione sul suo destino eterno⁵⁷. Se è vero che questo tentativo ha per obiettivo quello di reimpostare il problema escatologico dell’antropologia attorno al tema del compimento finale, tentativo che viene apprezzato e riconosciuto con serietà in ambito teologico, sembra che indirettamente si raggiunga, per conseguenza, un obiettivo secondario o alternativo, quello della perdita della *densità del presente*, cioè dell’incontro con Dio o assoluto nel tempo, nella storia che scorre.

Un’escatologia credibile deve prendere sul serio il problema della morte in relazione all’individuo, a Dio, al mondo, alla comunità e al senso della storia. Nessuno di questi referenti può essere escluso o dimenticato. Occorre vivere la fedeltà alla storia dell’uomo ma pure

57 Cf L. BOROS, *Esistenza redenta*, Brescia 1965, 102-105; ID., *Mysterium mortis. L’uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969, 29-31.

alla storia della rivelazione nella realtà del presente, a partire da ciò che abbiamo. Altrimenti, ogni teologia resterà una mera utopia, una vuota speranza. È dal nostro presente che si deve impostare una ricerca escatologica, da quello che respiriamo, dai frammenti di vita e di pienezza, di limite e di rottura che ci attraversano dal di dentro e dal di fuori di noi stessi. La morte non va pensata ma rifiutata, non la si può gestire perché sopravviene a noi in modo indesiderato: non esiste sulla faccia della terra nessun individuo che sia morto con gioia, neanche Cristo. Si può morire con speranza, come si può vivere con amore o senza fede, ma non si può morire con gioia.

La morte può ricevere significati di amore, di donazione, di vita, di fiducia, di spirito, ma non è in se stessa un evento gioioso o auspicabile per la propria esistenza⁵⁸. La morte è un nemico, una negatività estrema dalla quale conviene non farsi toccare. La morte ci colpisce e ci rende quasi sempre spettatori e non protagonisti, perché è la vita che ci rende attori protagonisti e non spettatori passivi. La morte è sempre un passivo, una pendenza, una necessità e mai una possibilità pura. Anche la morte di Cristo, pur nella sua libertà, è una morte donata per possibilità mediata dalla volontà

58 Per uno sguardo più mirato sulla teologia della morte, cf *Il mistero della morte e la sua celebrazione*, Alba (Cuneo) 1958; F. ORMEA, *Superamento della morte. Contributo al dialogo tra credenti e non credenti*, Torino 1970; G. GRESHAKE, *Ricerche per una teologia del morire*, in *Concilium*, 10 (1974) 103-122; ID., *Breve trattato sui novissimi*, Brescia 1982; C. MOLARI, *Riflessioni teologiche sulla morte*, in *Studi e memorie*, Bergamo 1974, 95-111; P. RICCA, *Il cristiano davanti alla morte*, Torino 1978; F.J. NOCKE, *Escatologia*, Brescia 1984; R. DE LA PEÑA, *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988, 283-315; J. SÁDABA, *Saber morir*, Madrid 1992; J.-J. TAMAYO-ACOSTA, *L'escatologia cristiana*, Roma 1996, 331-353.

del Padre e non per possibilità pura, cioè personalmente scelta da lui come figlio di Dio e come figlio dell'uomo⁵⁹.

L'escatologia, dunque, deve potersi liberare da tutto ciò che è falsamente possibile e da tutto ciò che è falsamente necessario, per recuperare tutto quello che è autenticamente possibile e tutto quello che è genuinamente necessario. Il discorso escatologico, allora, non potrà partire dalla morte, dal problema della morte, ma dalla vita, dal significato dell'esistenza: «Allora Almitra parlò dicendo: "Ora vorremmo chiederti della morte". E lui disse: "Voi vorreste conoscere il segreto della morte. Ma come potrete scoprirlo se non cercando nel cuore della vita? Il gufo, i cui occhi notturni sono ciechi al giorno, non può svelare il mistero della luce. Se davvero volete conoscere lo spirito della morte, spalancate il vostro cuore al corpo della vita"»⁶⁰.

La vita ci spinge in avanti, come la risurrezione di Cristo, e la morte non è iscritta nei codici della natura⁶¹, ma nella potenzialità stessa della pasqua. Il principio speranza, dunque, è nella vita e non nella morte, in Cristo e non nell'uomo, nella volontà salvifica di Dio

59 Se Cristo è realmente «la via, la verità e la vita» (Gv 14,6), egli non può scegliere in maniera pura la morte: chi è vitale vuole trasmettere vita a tutti e sempre, come chi è libero desidera liberare tutti, anche le pietre. Innanzi alla morte è bene cogliere il dato immediato: essa è tragedia, lutto, interruzione d'ogni comunicazione, silenzio, separazione, lacerazione, chiusura, impedimento di qualsiasi incontro!

60 K. GIBRAN, *The Prophet*, Milano 1985, 109.

61 Cf E. CASSIRER, *Determinismo e in determinismo nella fisica moderna*, Firenze 1970, 34-36; G. TUPINI, *L'impotenza di Dio*, Cinisello Balsamo (Milano) 1995, 113-115.

e non nella volontà sopravvivente dell'uomo che stenta a vivere! Vogliamo tenere presente l'unità fondamentale della storia: «Tutto il dinamismo del cosmo e della storia umana [...], il movimento per la creazione di un mondo più giusto e fraterno, per il superamento delle disuguaglianze sociali tra gli uomini, gli sforzi così urgenti nel nostro continente [America latina] per liberare l'uomo da tutto ciò che lo spersonalizza: miseria, ignoranza, fame, così pure la presa di coscienza della dignità umana (cf GS 22), hanno la loro origine, sono trasformati e raggiungono la loro perfezione nell'opera salvifica di Cristo. In lui e per mezzo di lui la salvezza è presente nel cuore della storia degli uomini e non c'è atto umano che, in ultima istanza, non si definisca e si decida nei suoi confronti»⁶².

62 Discorso tenuto nell'aprile del 1968 a Melgar (Colombia) dal dipartimento per le missioni del CELAM e riportato in G. GUTIÉRREZ, *Densità del presente*, Brescia 1998, 39. Sul problema della morte come male, cf H. HÄRING, *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, Brescia 2001.

Capitolo IV

*Hans Urs von Balthasar: testimonianza della morte come rivelazione*⁶³

Se la morte di Cristo ha cambiato radicalmente la realtà che più contraddiceva l'uomo nella sua esigenza di senso, allora nella sequela di Cristo, tutta l'esistenza umana, sotto il segno di questa morte vitale, riacquista un nuovo significato. Se per il credente seguire Cristo vuol dire seguire la sua stessa missione, allora essa stessa «lo abilita alla sperimentazione di gesti antropologicamente significativi»⁶⁴. Per rendere più evidente questa trasformazione, ci sembra necessario illustrare come la morte di Cristo trasfiguri la vita e la morte di chi si è posto nella sequela evangelica, rendendole

63 Su questo aspetto, cf P. MARTINELLI, *Il mistero della morte in Hans Urs von Balthasar*, Roma 1996, 397-422.

64 R. FISICHELLA, La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di Teologia Fondamentale, Bologna 1988, 357; BENEDETTO XVI, *Messaggio per il Centenario della nascita di H.U. von Balthasar*, in *L'Osservatore Romano*, 8 ottobre 2005: «l'esempio che von Balthasar ci ha lasciato è piuttosto quello di un vero teologo che nella contemplazione aveva scoperto l'azione coerente per la testimonianza cristiana nel mondo. Lo ricordiamo in questa significativa circostanza come un uomo di fede, un sacerdote che nell'obbedienza e nel nascondimento non ha mai ricercato l'affermazione personale, ma in pieno spirito ignaziano ha sempre desiderato la maggior gloria di Dio»; AA.VV., *Hans Urs von Balthasar. Cento anni dalla nascita in Communio*, 203-204(2005); G. MARCHESI, *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Brescia 1997; AA.VV., *La missione teologica di Hans Urs von Balthasar. Atti del Simposio internazionale di teologia*, Lugano 2005; L. ARTUSI, *Hans Urs von Balthasar. Un'anima per la bellezza. Origini dell'estetica teologica nell'Apocalisse dell'anima tedesca*, Firenze 2006.

testimonianza dell'amore trinitario.

1. *La morte di Cristo*

Per comprendere il senso dell'esistenza cristiana determinata dalla croce di Cristo⁶⁵ è necessario chiarire cosa intende Balthasar con la parola "testimonianza"⁶⁶ e come questa richieda, per il credente, l'essere afferrato, sacramentalmente nel battesimo, e posto all'interno dell'autotestimonianza di Dio "in Cristo", nel suo corpo che è la chiesa. Così, chi si pone alla sequela del Crocifisso risorto, viene reso, per grazia, capace di amore disinteressato e gratuito, di assunzione libera di forme di vita specifiche che esprimano una dedizione radicale, e capace di arrivare fino al martirio.

65 Il riferimento bibliografico fondamentale è TD 5, 285-291, laddove si parla di «vivere nella morte\ vita di Cristo».

66 Per il significato della testimonianza cristiana nel pensiero di Balthasar si veda: G1, 567-635; G7, 347-485. Ottimo lo studio di M. NERI, *La testimonianza in H U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Bologna 2001, 325-380. Neri propone una teologia della testimonianza, elaborata a partire dalla teologia della rivelazione e della fede di Balthasar. Non si accontenta di citare l'autore, ma coglie la provocazione del teologo di Basilea in vista di uno sviluppo critico di tutte le conseguenze: «Non si tratta di un lavoro su Balthasar ma di un lavoro con Balthasar» (p. 30). In un saggio introduttivo al libro, Pierangelo Sequeri mostra tutto il valore, per la teologia fondamentale, della ricerca compiuta, mettendo in evidenza la mancanza di una teoria rigorosa della coscienza credente; egli vede proprio nella categoria della testimonianza la mediazione necessaria per concepirla. Il recupero del coinvolgimento esistenziale nell'atto di fede per evitare uno sbilanciamento intellettualistico dell'immagine della fede, permette di concepire la testimonianza come la forma elementare della comunicazione della fede. Neri considera che «la figura della testimonianza rappresenti il principio teologico-fondamentale sintetico e organizzatore della scansione estetico-drammatica della teologia balthasariana» (p. 31).

1.1. Cristo, testimone fedele del Padre

Partiamo dall'affermazione fondamentale: Gesù Cristo, morendo sulla croce, è il testimone fedele dell'amore del Padre (cf *Ap* 1,5) «poiché ha adempiuto fedelmente la propria missione di glorificare il Padre e, glorificandolo, di testimoniargli»⁶⁷. A lui, che a sua volta lungo tutta la sua vita ha vissuto sotto la testimonianza della paternità divina, lo Spirito dà testimonianza, insieme all'acqua e al sangue (cf *1Gv* 5,6-8). Ogni altra *testimonianza cristiana* non può che avere la sua ragione e la sua forma in quella trinitaria. La vita del cristiano, afferrata da quello stesso Spirito, diventa essa stessa testimonianza; essa lo può in quanto viene inserita nel mistero della *chiesa* che nasce, come sua *sposa, dal fianco aperto sulla croce*⁶⁸: «la chiesa è appunto un prodotto dell'assoluta obbedienza di Cristo giunta fino alla croce»⁶⁹.

Cerchiamo ora di dipanare questa immagine sintetica mediante l'interpretazione che Balthasar fa della teologia giovannea della

67 A. VON SPEYR, *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, I, Milano 1983, 43.

68 Questo tema, presente certamente in modo ampio nella tradizione patristica e medioevale, ci sembra che Balthasar lo trovi espresso molto efficacemente nella teologia bonaventuriana, come si afferma in *Gloria. Un'estetica teologica. II: Stili ecclesiastici*, Milano 1978, 251: «Sulla croce si compiono le nozze tra Dio e la creatura [...]. Sulla croce Cristo, aspettandoti, china il capo per baciarti, tende le braccia per abbracciarti; le sue mani sono aperte per remunerarti, il corpo è disteso per donarsi interamente, i piedi sono inchiodati per tenerlo fermo, il fianco ti si è aperto per lasciarti entrare. È “il giorno delle nozze”, “né egli avrebbe potuto avere una sposa immacolata prima di averla formata dal suo fianco, [...] queste nozze dovevano celebrarsi nella sua passione”».

69 TD3, 331.

testimonianza; nel quarto evangelista, in particolare, si sottolinea il ruolo dello Spirito nella testimonianza che il Figlio dà al Padre e che la chiesa, a sua volta, è chiamata a dare. Innanzitutto è il Battista che vede «lo Spirito discendere dal cielo» (Gv 1,32) e fermarsi su colui che è “l’agnello di Dio che porta via il peccato dal mondo”; questo vuol dire che per questi la testimonianza in avvento di Gesù è riconosciuta già nel suo compimento: testimonianza mediante morte vicaria con apertura del cuore, che l’altro Giovanni solennemente testimonierà: «colui che ha visto questo, lo testimonia e la sua testimonianza é vera; egli sa che dice il vero» (Gv 19,35). Tra queste due testimonianze si colloca l’autotestimonianza trinitaria della morte del Figlio:

«Nel compimento del suo compito, nell’apertura del suo cuore egli potrà comunicare al mondo lo Spirito a un tempo con acqua e sangue, così che tutt’e tre, acqua, sangue e Spirito saranno una comune testimonianza da lui e per lui (1Gv 5,7s): sarà testimonianza di Dio (5,9)»⁷⁰.

Sotto questa testimonianza di Dio a se stesso inizia la testimonianza cristiana:

«Attorno al “testimone fedele” Gesù stanno quelli che rendono testimonianza per lui, i quali tutti rinviano alla sua testimonianza valida di per sé e di pieno valore»⁷¹.

Così anche la testimonianza cristiana non può che configurarsi trinitariamente. Di conseguenza tale impegno dei credenti non è

70 TL3, 322.

71 *Ivi*.

facoltativo, ma rappresenta la continuità del “testimone fedele”:

«Cristo può diventare operativo nella storia solo mediante la fede dei suoi discepoli»⁷².

Il riverbero più immediato di ciò è che la testimonianza non può più risultare un impegno propriamente individuale o privato, ma è data innanzitutto davanti al mondo mediante l'unità del corpo ecclesiale per la quale Gesù prega prima di morire (cf *Gv 17*). Ecco un passaggio dove la testimonianza della morte di Cristo si raccorda efficacemente alla dedizione del singolo nel corpo ecclesiale:

«Quando Gesù avanza l'esigenza della testimonianza di vita di chi crede in lui, non bisognerebbe mai dimenticare che una simile testimonianza nell'imitazione ha senso soltanto se il senso della testimonianza di vita di Gesù viene inteso come rivelazione dell'amore paterno e trinitario. L'«obbedienza fino alla morte di croce» di Gesù (*Fil 2,8*) ha senso soltanto come rendere presente l'amore divino nel mondo e per esso, e la promessa della crocifissione di Pietro è l'ultima conseguenza della sua confessione d'amore. Perciò l'unica testimonianza di vita secondo l'espressa volontà di Cristo è anzitutto la realizzazione dell'amore fraterno intraecclesiale, mediante cui la chiesa tutta intera davanti al mondo e per esso dà la testimonianza per la credibilità dell'amore di Dio in Cristo»⁷³.

L'unità fra gli uomini nel nome di Cristo, che vince ogni divisione, diviene testimonianza in quanto essa stessa non può che essere esito del mistero pasquale (cf *Ef 2,14-18*)⁷⁴. Si può affermare che la

72 TD4, 423.

73 TL3, 324.

74 Cf TD3, 389-410: «la chiesa come unificazione».

comunione delle persone divine, comunicatasi nella morte di croce, fonda la relazione nuova tra i credenti; in tal modo il rapporto con Cristo ha il suo luogo di verifica nell'immanenza nella chiesa:

«la comunità trinitaria di Gesù (vissuta in modo estremo nella solitudine della croce) è il punto di origine della comunità ecclesiale, essa rimane questo radicalmente, teologicamente e anche per i seguaci di Gesù. Perciò chi rimane nel rapporto di fede a Gesù e alla sua relazione con il Padre, rimarrà di conseguenza nel rapporto di amore verso i fratelli nella fede»⁷⁵.

La conseguenza più importante per il nostro discorso è a tale proposito il fatto che la testimonianza data a Cristo, fosse anche compiuta da un singolo, si struttura per sua natura in modo ecclesiale: «Testimonianza, *martyrium*, vengono resi per Cristo, ma in nome della chiesa e in quanto sua vera rappresentanza: colui che rende la testimonianza, con il sangue o meno, ma sempre con l'impegno della sua esistenza, parla, agisce e "gesticola" non per sé, ma in *persona ecclesiae*. La chiesa si concentra in questo singolo che si presenta in scena in suo nome, con espresso incarico oppure no, forse là dove ormai solo pochi osano presentarsi, o addirittura lui soltanto»⁷⁶.

Data questa condizione essenziale, occorre ora più profondamente indagare sul motivo per cui si intende la vita del cristiano è testimonianza della morte di Cristo come rivelazione dell'amore trinitario. È questa riconducibile solo all'evento che pone fine

75 *Ivi* 415; cf anche *ivi* 414.

76 *Ivi* 417.

all'esistenza del credente sotto la violenza del persecutore, o piuttosto *martyrion* definisce un esistenziale cristiano? Questa la risposta di Balthasar:

«Che la testimonianza del credente per Cristo prenda in consegna tutta la sua esistenza, Cristo l'ha detto nel modo più chiaro: chi non pospone tutto, anche la sua vita, "non è degno di me" (*Mt 10,37ss*). Tra l'impegno della vita in totale e il *testimone di sangue* non occorre fare affatto distinzione; valutato in base al Vangelo, il martire così chiamato più tardi non è più importante di quello, l'intera esistenza del quale è una *quotidiana mortificazione* (*Rm 8,36; 2Cor 4,10s*)»⁷⁷.

Da qui si può dedurre che «il *martyrion* non è tanto una questione di morte quanto una questione di vita in ogni istante, che la morte per Cristo è solo la situazione limite d'una lotta vitale, quotidiana per Cristo»⁷⁸.

Se seguire Cristo vuol dire innanzitutto essere inseriti nella sua stessa missione, allora vivere la propria esistenza determinata dal *pro nobis* della croce significa una vita intesa come testimonianza dell'amore trinitario di Dio che si è manifestato nel mondo. In tal senso occorre riconoscere alla testimonianza cristiana un carattere di credibilità della rivelazione⁷⁹: infatti, se la vita cristiana è concepita

77 TL3, 323.

78 H.U. VON BALTHASAR, *Martirio e missione*, in Id., *Nuovi punti fermi*, Roma 1980, 277s.

79 Sull'utilizzazione di questa come categoria teologico-fondamentale si veda R. LATOURELLE, *Testimonianza*, in *Dizionario di Teologia fondamentale*, R. LATOURELLE-R. FISICHELLA (curr.), Assisi 1990, 1312-1331; R. FISICHELLA, *Il martirio come testimonianza: contributi per una riflessione sulla definizione di martire, Portare Cristo all'uomo*, II, Roma 1985, 747-767; Id., *Martirio*, in LATOURELLE-FISI-

come una “vita dalla morte” di Cristo e da lui determinata, allora la capacità cristiana di porre dei gesti significativi è il segno che tale rivelazione è possibile e ha la capacità di finalizzare pienamente la vita dell’uomo.

2. Affinché questa testimonianza sia effettiva, il nostro autore sottolinea che la vita cristiana deve configurarsi come *una esistenza che si lascia espropriare* dall’amore di Dio che per amor nostro si è lasciato espropriare di ciò che aveva di più intimo⁸⁰. Si può dire che il modo con il quale il soggetto credente può appropriarsi dell’amore che gli è stato rivelato nella morte di Cristo è quello di lasciarsi afferrare da questo evento:

«Un assioma come il seguente: “Nessuno di noi vive per se stesso, perché se noi viviamo, viviamo per il Signore; se noi moriamo, moriamo per il Signore” (Rm 14,7s), fa trasparire la base creaturale dell’esistenza umana, ma il suo pieno significato è raggiunto nell’autoespropriazione di Dio nella morte di Cristo, la quale ci ha co-espropriati prima di ogni decisione personale, perché noi siamo radicalmente destinati all’amore assoluto trinitario»⁸¹.

Da questo brano è possibile anche scorgere come il *lasciarsi afferrare* dall’amore trinitario non è ultimamente un’opera del credente, come se fosse a lui possibile trasferirsi in Cristo, ma è

CHELLA, *Dizionario di Teologia fondamentale*, 669-682.

80 G7, 359: «Nessuno può ricevere in se stesso Dio appropriandosi di lui, perché Dio è per essenza trasferimento di quanto gli è proprio su altri e lo si conosce e possiede soltanto quando ci si espropria e si trasferisce ad altri ciò che ci è proprio».

81 *Ivi* 399s.

piuttosto un riconoscere di essere già stati posti in lui (cf *Col* 1,13): l'amore di Dio per noi si compie prima di ogni nostro possibile assenso, infatti Cristo morì «mentre noi eravamo ancora peccatori» (*Rm* 5,6). In questo senso l'impostazione di Balthasar rileva l'evidenza dell'affermazione giovannea che «Egli ci ha amati per primo» (*1Gv* 4,19).

La condizione di trovarsi, così, preceduti dall'amore trinitario nella morte di Cristo diviene, per colui che tale amore riconosce, desiderio di *con-passione*. Con le parole di san Bonaventura si potrebbe definire questo mistero con le seguenti espressioni: «L'abisso della passione di Cristo invoca l'abisso della compassione cristiana», poiché gli autentici cristiani «per il forte dolore della compassione per la passione del Signore vengono trasformati nell'immagine del Crocefisso»⁸². Il mistero del con-patire insieme a Cristo diviene, perciò, un assumere la forma di Cristo nella propria esistenza, il divenire realmente, pur misteriosamente, una immagine dell'amato Crocefisso. È ciò che Paolo afferma nella sua lettera ai Galati: «sono stato crocefisso con Cristo e non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me» (*Gal* 2,20); a tale proposito il nostro autore afferma che qui si tratta di «un fare spazio nell'io a questo amore, una determinazione della propria esistenza che si lascia conformare a quella del Crocefisso»⁸³.

Vi è un gesto sacramentale che esprime efficacemente questa sequela come espropriazione e conformazione. Esso è

82 G2, 252.

83 G7, 365.

indubbiamente il *battesimo*, il cui significato è quello di esser con-sepolti con Cristo, di essere afferrati dalla sua stessa morte redentiva e rivelatrice⁸⁴.

Paolo ha descritto il battesimo come entrata in questa esistenza come «battesimo nella sua morte» (*Rm* 6,4); la chiesa primitiva ha preso davvero del tutto sul serio questo senso del battesimo. Secondo *1Cor* 10,2 è il passaggio nel Mar Rosso, secondo *1Pt* 3,21 è l'attraversare del diluvio l'immagine del battesimo. I due passi rimandano a *una vita conservata attraverso la morte*: vita che viene acquistata mediante un *descensus* in ciò che porta morte. I Padri interpretano il sacramentale atto di morte secondo i testi del vangelo come *un atteggiamento determinante tutta l'esistenza cristiana, un "essere morti" con Cristo* ed essere nascosti con lui nella vita di Dio (*Col* 3,3). Per l'attesa e l'assunzione dello Spirito negli Atti degli apostoli rimane decisivo il fatto che il dono della Pentecoste [...] indica due direzioni: all'apertura missionaria della chiesa verso il mondo e all'imitazione di Cristo nella persecuzione e nella morte (come *Martyrion*)⁸⁵.

Seguendo ulteriormente la simbologia del battesimo, come immersione nella morte di Cristo, incontriamo un ulteriore spunto

84 Balthasar sottolinea il carattere ecclesiale di questa logica dell'amore come si afferma in *G7*, 363: «Il credente deve essere ancora espropriato del proprio consenso all'espropriazione dell'amore, e questo accade nell'evento sacramentale: il battesimo prende il sì della sua fede entro il sì della chiesa intera che a sua volta dice il suo sì soltanto in forza del sì del suo Signore crocefisso (*Ef* 5,25ss)».

85 TL3, 242. Anche in questo caso ci sembra di cogliere un certo riferimento implicito alla teologia del martirio di Dionigi: cf *G2*, 185s.

di significatività della rivelazione che non ci è lecito tralasciare. Il battesimo, in quanto è essere con-sepolti con Cristo, è anche “rinascita” e introduzione, perciò, nel corpo mistico. A tale proposito una chiara luce scende dalla croce verso il contraddittorio mistero della sessualità e della generazione umana. Se esse risultavano segnate indissolubilmente dalla morte, tanto che Heidegger poteva dire che «l’uomo appena nato, è già abbastanza vecchio per morire»⁸⁶, tutto ciò ora viene superato: «Anche qui la donna porta in grembo e partorisce i figli non per la morte biologica, ma per il corpo della chiesa di Cristo, che attende la resurrezione perché le sue membra battezzate hanno la morte di Cristo già in se stesse e quella biologica l’hanno per essenza già dentro di sé»⁸⁷. E con Cirillo di Gerusalemme Balthasar può affermare che nella inclusione nella morte di Cristo, che avviene sacramentalmente nel battesimo, il mistero della morte biologica viene a tal punto trasfigurato e di conseguenza acquista il suo significato proprio anche la fecondità biologica umana, perché è già fecondità per la vita eterna acquistataci dalla morte di Cristo:

«Qualunque sia la chiamata e la scelta di Dio, la verità cristiana fondata nel battesimo resta la medesima: nella croce del Signore *la vecchia morte nella sua forma biologica ed oscurata dal peccato è superata*, a condizione che accettiamo di venire inclusi nella morte di Cristo che esprime ed effonde la vita, e non affatto al termine della nostra esistenza ma all’inizio, che forgia tutto quel che segue e lo rende fecondo in vista della vita eterna... «Quel che in un altro contesto ha detto

86 M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977, 300.

87 H.U. VON BALTHASAR, *La persona, il sesso e la morte*, in HC, 142.

Salomone si adatta benissimo a voi: “c’è un tempo per partorire e un tempo per morire”. Solo che per voi è il contrario: un tempo per morire e un tempo per venir partorito. Uno stesso tempo procura entrambe le cose: la vostra nascita coincide con la vostra morte» (Cirillo di Gerusalemme, Il Cat. mist., 4)»⁸⁸.

3. Ma questo essere afferrati nella morte di Cristo vuol dire per il cristiano anticipare *in un certo modo la propria morte al centro della propria vita*: il cristiano è colui che rappresenta nel tempo lo stato di glorificazione di Cristo. Per cui egli porta nel proprio corpo i segni della passione del Signore⁸⁹:

«Nella sequela di Cristo insorge il paradosso che i credenti hanno la loro abitazione già pronta nel cielo, anzi - misteriosamente nascosti con Cristo - posseggono la loro vera vita nascosta nel cielo (*Col 3,3*), sono pervenuti «nella città del Dio vivente, nella Gerusalemme celeste» (*Eb 12,22*), ma sulla terra vivono come *pellegrini e stranieri*, attendendo “in Cristo” di essere “presso Cristo” definitivamente. In tal modo *la morte*, dal suo luogo come evento fisico alla fine della vita terrena, *si sposta nel mezzo della loro esistenza*, non dimezzando la vita, ma al contrario congiungendo i due aspetti della loro libertà: congiungendo la decisione-scelta per Dio nella fede che non vede (senza la quale

88 *Ivi*, 144.

89 Ci sembra interessante il commento di Balthasar, attraverso le parole di Bonaventura, alle stigmate di Francesco di Assisi: la sua esperienza carismatica, la sua *impressione* delle stimmate di Cristo nella sua carne, che ha caratterizzato gli ultimi due anni della vita del santo di Assisi, non possono che essere letti come un prosieguo della determinazione trinitaria di Cristo; come il Logos in Dio è la espressio della impressio paterna, così la santità risulta essere una esistenza che nella propria carne porta impressi i segni espressivi della gloria di Dio. Esse non possono essere assolutamente considerate come frutto di uno sforzo mistico e ascetico personale ma come esito ineducibile della grazia che proviene dalla morte di Cristo: cf G2, 248.

decisione nessuno può divenire partecipe della libertà assoluta) con la libertà della creatura all'interno di quella di Dio»⁹⁰.

Così facendo anche il modo con cui il cristiano vive la caducità del proprio corpo mortale risulta trasformato e determinato dalla dedizione che Cristo ha fatto di sé mediante il proprio corpo⁹¹. Il cristiano è colui che rinuncia, dunque, a se stesso, ad ogni proprio progetto, per mettersi al servizio dell'amore che si è manifestato in Cristo. Con ciò siamo indotti a pensare alla posizione del cristiano all'interno del mondo. Il cristiano è colui che vive contemporaneamente verso la croce e dalla croce verso la risurrezione. Questi due movimenti che caratterizzano l'esistenziale cristiano sono dati insieme nella vita di colui che si lascia determinare dallo Spirito del Crocifisso risorto:

«La tensione che costituisce l'essenza dell'esistenza cristiana (ma che in ultima analisi concerne i popoli del mondo) è persino più grande e più paradossale della tensione presente nella vita del Gesù terreno; il cristiano infatti vive dell'unità di croce e risurrezione di Cristo (dunque dell'unità di già e di non ancora) in attesa paziente della gloria futura. La tensione è così forte che sembra consumare

90 TD5, 94.

91 *Ivi*, 405: «La morte stessa imposta al corpo, benché evento fisico, può in molti modi venire accostata a quello che dev'essere un evento spirituale (e in un certo senso pure per forza sarà: restituzione della corporeità al suo datore, che ha plasmato la polvere della terra in umano strumento (*Gen 2,7*). Il cristiano modificherà, a partire da quest'ultimo sacrificio da compiere consapevolmente, il suo rapporto con il corpo: anche in buona salute e in attività, fare dell'estrema dedizione della corporeità il significato profondo dei suoi atti: egli viene a tanto stimolato se guarda alla dedizione mortale della carne verginale di Gesù, là è il presupposto per il dono dell'Eucarestia che Dio stesso porge: *seme* e *sangue* per la vita eterna».

l'esistenza cristiana fino all'auto confutazione esistenziale: *muero porque no muero* [...]. L'esistenza escatologica è in ultima analisi l'esistenza di un amore che fa della croce e della beatitudine un'unica fiamma indivisibile»⁹².

Una declinazione particolarmente felice ci sembra quella del modo con cui il cristiano viva *la finitezza del proprio tempo*: la temporalità di chi vive nella sequela del Crocefisso, non risulta più tanto determinata dal proprio morire ma dal morire di Cristo stesso; anche per il cristiano il proprio tempo viene inserito nel tempo unico del Cristo:

«Partecipazione al tempo di Gesù significa dunque oggettiva espropriazione di ogni autonomia di vita contro ogni propria volontà e ripugnanza, significa radicale inserimento nel tempo finale di Gesù che contiene morte, giudizio e risurrezione – a “riconciliazione di Dio con il mondo” (2Cor 5,18) – come realtà di fatto ormai compiuta *per noi e per me*»⁹³.

Ma se il credente è reso partecipe della vittoria di Cristo sulla morte, allora anch'egli, all'interno della sua vita, potrà non essere più succube d'una fine peccaminosa; egli può disporre della morte all'interno del suo essere disposto da Cristo: «dove la morte appartiene all'uomo e non più l'uomo alla morte, là il mondo del tempo è spezzato e il mondo eterno è penetrato. Anche l'eternità come tempo di Dio appartiene al credente e *il suo tempo terreno non cade fuori dal tempo eterno*»⁹⁴. Ed in tal modo, allora, tutto

92 G7, 436; sulle conseguenze dell'esistenziale cristiano di contemporanea risurrezione e morte come simultaneità di gioia e angoscia cf TD4, 359.

93 *Ivi*, 168.

94 L'espressione è propriamente della von Speyr, cit. in TD5, 97.

ciò che accade nel cristiano in questo tempo finito è racchiuso nel *senso trinitario del tempo eterno di Cristo*⁹⁵.

4. Ci sembra che Balthasar veda esplicitarsi questo vivere “dalla morte” di Cristo che rende testimonianza all’amore trinitario in svariate forme di dedizione radicale in cui si impone la capacità significativa della rivelazione. Innanzitutto va tematizzata come caratteristica fondamentale *l’amore gratuito e disinteressato al prossimo*. Esso è posto e assicurato dalla morte di Cristo:

«Questo amore *orizzontale* ha per contrassegno lo stesso realismo dell’incarnazione *verticale* (cf *Gc* 2,1-17; *1Gv* 3,17), anzi l’amore orizzontale riceve la sua impronta cristiana soltanto dal realismo dell’autoespropriazione di Dio e dell’autotraspro-priazione di Cristo fino alla croce. Questo amore è posto, con la sua serietà e la sua interiore beatitudine, sotto una legge assoluta: è l’estremo amore, l’amore escatologico»⁹⁶.

95 HC, 53: «La nostra caducità così carica di problemi si radica già a priori nel suo tempo eterno infinito e in ultima analisi privo di problemi, a partire dal quale assume un significato diverso la nostra apparente vanità: può essere utile ricordare che vano (*ver-geblich*) in origine vuol dire che qualcosa viene dato via (*ver-geben*) in dono senza la prospettiva di ritornare in possesso. Proprio in questo senso la croce fu puramente e semplicemente qualcosa di vano e così pure la nostra esistenza di cristiani. A questa vanità terrena nel discorso della Montagna Gesù aggiunge la promessa del *salario* celeste; se non ci piace questa parola al suo posto possiamo mettere i *frutti* oppure *il senso ultimo*. Pertanto per il credente nulla di quel che è terreno può essere semplicemente vano: né la sofferenza, la malattia, l’ingiustizia, il dolore, né la morte stessa; a partire da Cristo tutto si carica di un senso eterno... Il cristiano non sa nulla di un tempo vuoto cui dovrebbe sfuggire [...] Le acque della temporalità portano già da sempre con sé nel loro corso le pepite del tempo eterno».

96 G7, 388.

Infatti, se l'amore di Cristo, compiutosi nella sua morte di croce, è stato un amore per ogni uomo, allora ogni persona risulta essere «un fratello per cui Gesù è morto»⁹⁷: «ogni singolo che può essere umanamente interpellato con il tu viene elevato al rango di un tu per Dio stesso poiché il vero tu di Dio, il suo *Figlio unico, eletto e amato*, è morto per questo tu umano, portando le sue colpe, e può, perciò, identificarsi con ogni singolo uomo nell'ultimo giudizio»⁹⁸. In questo senso Balthasar può parlare perfino del carattere sacramentale del fratello. Si può, infatti, affermare che la morte di Cristo per ogni uomo dona a ogni singolo un valore infinito: infatti, «l'estensione dell'amore cristiano è misurata dall'estensione dell'amore di Cristo: il nome di fratello non può essere negato a nessun uomo (1Gv 4,20)»⁹⁹. Tale affermazione è possibile solo al cristianesimo e all'amore trinitario manifestatosi in Cristo. Infatti, solo nel cristianesimo si «può attribuire al tu umano un valore infinito perché Dio gli ha attribuito e realmente conferito un tale valore nella sua elezione e morte di croce; il che a sua volta è possibile soltanto se il rapporto stesso io-tu-noi ha una dignità assoluta, divina: nell'essere trinitario dell'amore»¹⁰⁰.

97 Vedi le dense pagine di *Ivi* 387-433: «Il fratello per cui Cristo è morto».

98 *Ivi*, 393.

99 *Ivi*, 408.

100 *Ivi*, 395. In ciò trova conferma la dinamica propria della libertà finita nella infinita, la quale arriva a “fidarsi” di Dio quando comprende di essere un “tu” per Dio, e questo è chiaramente possibile in quanto sono nel Figlio, come si evince da TD2, 271: «ora so che io per lui (nel Figlio) sono un bene assolutamente da lui affermato, il che mi viene assicurato con il dono ormai ricevuto dell'essere e della libertà. Solo quando io so che rappresento per Dio un bene e un tu, io posso interamente fidarmi del dono regalatomi dell'essere e della li-

Qui assistiamo a una grande e importante riscoperta del valore teologico ed esistenziale dell'«altro». Chiunque esso sia, grazie alla croce, non è più un estraneo e nel rapporto con lui si gioca la verifica dell'autenticità di rapporto con Cristo stesso: «Una cosa è certa, che egli è andato veramente fino in fondo, fino a versare il suo sangue della nuova alleanza per tutti (Mc 14,24). In tal modo tutto si è trasformato. D'ora innanzi, infatti, l'altro da me nell'umanità, amico o nemico, è «il fratello per cui Cristo è morto» (1Cor 8,12; Rm 14,15); e chi si rende colpevole verso i fratelli, pecca contro Cristo (1Cor 8,12)»¹⁰¹.

Ci sembra che questa dedizione ai fratelli che ha il suo motivo adeguato e la sua forma nella croce di Cristo sia per Balthasar anche un criterio per *giudicare il vero desiderio dell'anima cristiana di conformarsi alla morte del Signore*; il desiderio estatico, ardente e perfino nostalgico di morire, spesso documentato nella mistica cristiana non senza vistose ambiguità¹⁰², non sembra essere autentico se questo non è innanzitutto assunzione di quel morire

bertà, e affermare e approvarmi anch'io come realmente affermato e approvato dall'eternità».

101 *Ivi* 392.

102 Questo tema si riferisce nel suo fondamento biblico al desiderio espresso da Paolo in *Fil* 1, 23s. Balthasar, a ragione, su questo tema vede un velo di ambiguità steso immediatamente nell'epoca patristica, influenzata da categorie extrabibliche. Qui ci sono dentro un po' tutti, da Gregorio di Nissa, Ambrogio, Bernardo, Bonaventura, Raimondo Lullo, fino anche a Teresa di Gesù, in conclusione si veda il giudizio sintetico in TD5, 290: «Non si riesce a vedere perché questo esistenziale di vita cristiana, che in Paolo e nei Padri trova espressione concreta e non mistica, debba essere combinato con una dottrina di gradi psicologici (*mistici*) di esperienza, dove il contrappeso paolino, cioè l'urgenza più intensa dell'esecuzione del compito terreno, semplicemente si perde».

quotidiano a se stessi che è la propria dedizione gratuita ai fratelli:

«Il vero sigillo distintivo cristiano della morte di Cristo nell'abbandono di Dio inciso in una vita umana sarà da cercare molto meno nella direzione d'una estatica dell'amore che non in una croce da portare di giorno in giorno»¹⁰³.

A questo punto, dopo aver percorso alcune caratteristiche di colui che si pone alla sequela del crocifisso, persuaso dall'amore trinitario in esso comunicato, possiamo domandarci se esista una immagine sintetica, una figura che rappresenti globalmente questa posizione umana. A proposito di tale questione ci sembra che il nostro autore identifichi *nello stato di vita consacrata, secondo i consigli evangelici*, quella forma di esistenza che esprime compiutamente l'essere afferrati dal mistero pasquale. Questa forma concreta di vita, infatti, risulta intelleggibile solo a partire dall'avvenimento della croce; e, perciò, di esso diviene peculiare testimonianza. In essa si comprende paradigmaticamente cosa significhi che l'esistenza cristiana debba essere un'anticipazione della morte\ vita di Cristo, un *dare la vita* senza riserve:

«La verginità cristiana sta o cade col mistero della croce, con l'apertura della ferita sul fianco e la nascita della chiesa da essa come *corpo e sposa di Cristo*. Essa sta o cade col completo spargersi fuori di sé della potenza spirituale, e questo non si verifica altrimenti, come dimostra il Signore sulla croce, che nelle completa obbedienza. L'obbedienza è la povertà dello spirito per amore, e la verginità, che è una povertà del corpo per amore, diventa feconda solo laddove

103 TD5, 290.

ha per presupposto il sacrificio spirituale»¹⁰⁴.

In sintesi, i consigli evangelici rappresentano per Balthasar, al di là delle specifiche modalità di attuazione, la condizione essenziale che garantisce la vera sequela del Crocifisso risorto senza riduzioni o accomodamenti. Questa modalità di fondazione dello stato di vita del cristiano ci sembra particolarmente suggestiva in quanto viene collocata all'interno del segno pasquale e quindi può essere compresa efficacemente come testimonianza della rivelazione trinitaria.

1.2. La testimonianza suprema del cristiano

Ma l'elemento supremo che più manifesta la testimonianza cristiana, il non appartenere più a se stessi ma "a Colui che è morto e risorto", ci sembra essere l'accettazione della persecuzione «a causa di Cristo» (cf *Mt* 5,11; 10,39) fino alla disponibilità al martirio¹⁰⁵.

104 H.U. VON BALTHASAR, *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984, 204; vedi anche le suggestive affermazioni sulla relazione croce-verginità e fecondità cristiana in ID., *Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'uomo*, Milano 1970, 244. Ciò ovviamente non è a discapito della dignità del sacramento del matrimonio; ci sembra che Balthasar veda una particolare testimonianza di credibilità della rivelazione nello stato di vita consacrata in quanto tale forma di vita è comprensibile solo direttamente dal mistero pasquale; tale forma di vita è infondata precedentemente.

105 Cf H.U. VON BALTHASAR, *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 2008. Il "caso serio" è il martirio: questo è il criterio che separa il "cristiano anonimo", il cristiano che vive la sua fede in modo "analogico", dal cristiano che segue Cristo fino alla croce, e oltre, alla perenne fecondità della risurrezione. La questione è se si deve considerare il martirio come una modalità contingente della testimonianza, dovuta alle sfavorevoli circostanze esterne (intolleranza, mancanza di

Questo aspetto è ritenuto dal nostro autore così decisivo per l'avvenimento della fede da divenire il criterio di lettura della *storia della chiesa*: essa, infatti, «è concomitata dalla testimonianza dei martiri, perché il mistero della croce l'accompagna fin dal principio in tutte le fasi della sua evoluzione»¹⁰⁶.

Qui è necessario chiarire brevemente almeno tre dimensioni: tale disponibilità a dare la vita intesa come *risposta* all'amore trinitario rivelato nella croce; come qualificazione ultima dell'*amore cristiano*; ed infine come *attestazione della verità della rivelazione* e quindi come segno di credibilità della rivelazione stessa.

1. La disponibilità al martirio costituisce innanzitutto la risposta vera che il credente possa dare al fatto che Dio per noi “non ha risparmiato il proprio Figlio” (*Rm* 8,31). Ciò implica che tale disponibilità costituisca l'unico criterio mediante il quale il credente decide della propria vita. Esso è assolutamente irrinunciabile; pena la perdita del cuore stesso dell'esistenza e della testimonianza cristiana. Tale decisione assume anche una valenza gnoseologica in quanto attesta che il cristiano ha colto il significato dell'evento

libertà), oppure come una sua dimensione essenziale, come la croce lo è dell'annuncio cristiano. Dal punto di vista pastorale, sembra di notare in generale una frattura tra testimonianza cristiana e vita quotidiana, tra spiritualità ed etica, tra fede, lavoro e famiglia. Nella coscienza di molti, sembra che la testimonianza cristiana sia circoscritta alla parrocchia o a qualcosa di particolare in ambiti molto specializzati, senza toccare il tessuto laico della vita. Ciò che è più carente non è la testimonianza nella pastorale ordinaria, ma nella vita ordinaria. S. ZAMBONI, *Chiamati a seguire l'agnello. Il martirio, compimento della vita morale*, Bologna 2007.

106 TD4, 416.

pasquale ed il suo carattere significativo, ossia come l'amore trinitario ivi donato sia rivolto alla propria persona. Si ricorderà come Balthasar non abbia evitato anche le polemiche più dure nei confronti di ogni tentativo di porre alla dedizione cristiana un significato differente dalla croce di Cristo:

«la mia disposizione a morire per Cristo - con la grazia di Dio - è l'unica risposta adeguata (che implica tutta la condotta di vita), al fatto *che egli si è degnato di morire per amor mio*. Se questo fatto diventa discutibile, diventa discutibile naturalmente anche la mia risposta. Ma questa intanto è per me un criterio, in quanto mettendo a repentaglio totale la mia vita, io attesto di aver compreso la verità cristiana come la rivelazione più alta possibile dell'amore eterno»¹⁰⁷.

2. Questa affermazione così categorica del primato del martirio a causa di Cristo induce a una chiarificazione anche nei confronti del "dare la vita per i fratelli" (1Gv 3,16). La priorità del martirio rivela, innanzitutto, come per il nostro autore l'amore del prossimo, che come abbiamo visto pure definisce l'esistenza espropriata del cristiano, tuttavia, "calcedonianamente"¹⁰⁸, non sia semplicemente identificabile con l'amore di Dio¹⁰⁹; il richiamo generico all'amore

107 VON BALTHASAR, Cordula ovvero il caso serio, 93.

108 Cristo è visto da Balthasar come la sintesi dell'amore di Dio e del prossimo ma secondo le determinazioni del concilio di Calcedonia, indivise e inconfuse, soprattutto contro l'assimilazione del primo al secondo che darebbe origine a un *ateismo cristiano*: cf G7 395.

109 Questa la critica, in forma indubbiamente ironica, alla teoria del cristiano anonimo di Rahner espressa in questo passaggio di *Cordula*, 95-98: «Se la "parola d'ordine" del periodo della Riforma è stata fede (sappiamo a che cosa essa ha portato: i cristiani per un secolo si sono martirizzati a vicenda), «l'amore del prossimo potrebbe essere oggi la parola originaria e la parola chiave che realmente muove» (K. RAHNER, *Schriften* IV, 297). Se ciò fosse vero il problema

per il prossimo non può sostituire la disponibilità al martirio.

Affermando questo non si nega ovviamente nulla del valore concreto dell'amore per gli altri; anzi, ad esso è data la sua vera natura: «l'amore tipicamente cristiano (e in ultima analisi divino-trinitario) è quello che deriva dall'obbedienza a Cristo ed è, perciò, amore in quanto compie insieme con Cristo la stessa obbedienza»¹¹⁰. Ci sembra che con l'affermazione del "caso serio" veniamo a ritrovare nella vita del cristiano quella dinamica di obbedienza e di amore che già avevamo osservato nella vita di Cristo¹¹¹.

Perciò, il porre la disponibilità al martirio a causa di Cristo come ultimo criterio dell'esistere cristiano trasferisce il credente all'interno dello stesso darsi di Cristo per i fratelli: «*la donazione della vita per i fratelli* sta perfettamente sotto la legge della donazione del Figlio. Questa donazione può e deve comprendere

del caso serio si sposterebbe completamente. La decisione per me non dovrebbe affatto essere presa di fronte alla croce di Cristo, quando si esige da me una "fede nuda", una "sola fides" ma dovrebbe essere presa quando la deve prendere ogni uomo: nel rapporto con il prossimo, nell'aut aut tra egoismo e amore [...] Karl Rahner ci libera da un incubo con la teoria del "cristiano anonimo", il quale in ogni caso, è dispensato dal criterio del martirio, e ciò nonostante ha pieno diritto alla designazione di cristiano, qualora, consapevole o no, renda l'onore a Dio [...] Lo si può dimostrare teologicamente mettendo in luce la "radicale identità" (Schriften VI, 282) dell'amore di Dio e dell'amore del prossimo, intesa come messaggio centrale di Gesù [...] Una tale costruzione è fatta soltanto con l'aiuto dei due elementi: "ordinamento morale" ed "elevazione soprannaturale", senza esplicita menzione della cristologia».

110 G7, 232.

111 La doppia dinamica di obbedienza e amore nella vita di Cristo, che si manifesta nell'obbedienza fino alla morte di Croce è riscontrabile soprattutto in *Gloria*.

anche il martirio al limite della confessione; e questo implica innanzitutto la comunione di destino con il Signore: *l'odio del mondo*, l'essere cacciati dalle comunità religiose, la persecuzione *a causa del mio nome* (Gv 15,18ss; 16,2); e questo perché chi ama in questa obbedienza *non è del mondo* ma è scelto per uscirne (Gv 15,19; 17,14.16). Questo destino è del tutto appropriato e normale, e nessun credente se ne potrà meravigliare perché la sua legge di vita è *opposta* a quella del mondo»¹¹².

Solo la disponibilità al martirio ci sembra qualifichi e distingua per il nostro autore la dedizione cristiana da ogni altra equivoca filantropia, ove, invece, la misura di tale amore rimarrebbe nelle mani del soggetto; qui sta «la differenza qualitativa tra l'amore fraterno e ciò che nel mondo viene chiamato con lo stesso termine o con simile»¹¹³.

In conclusione, la disponibilità al martirio qualifica l'amore cristiano al prossimo in quanto lo inserisce nell'amore trinitario manifestatosi nell'obbedienza di Cristo fino alla morte; in tal modo il credente stesso può essere definito come colui «che impegna la propria vita per i fratelli, perché egli è debitore della vita al Crocifisso»¹¹⁴.

3. Ma se la disponibilità al martirio costituisce la risposta adeguata a Colui che “ha dato se stesso per me” (Gal 2,20),

112 G7, 233. Cf anche TD3, 117s. 56.

113 Ivi 233s.

114 VON BALTHASAR, *Cordula. Ovverosia il caso serio*, 127.

qualificando così come partecipazione all'amore trinitario anche il "dare la vita per i fratelli", allora tale posizione esistenziale assume anche la qualità di attestazione veritativa della rivelazione trinitaria: ciò che qui si contempla è essenzialmente *un accettare la morte per rendere testimonianza alla morte vicaria di Cristo*. Questo distingue la morte del martire da qualsiasi altra morte eroica accaduta lungo il corso dei secoli¹¹⁵. Se, infatti, l'accettazione del martirio non fosse che una espressione di coerenza, essa non potrebbe essere in ultima analisi una attestazione di credibilità della rivelazione ma solo affermazione d'una convinzione soggettiva di verità: «neppure il martirio di sangue, la tortura sono una dimostrazione della verità obiettiva di ciò per cui ci si sacrifica»¹¹⁶. Il martirio cristiano è singolare perché è testimonianza della singolare morte di Cristo; con quest'ultima dedizione egli attesta un evento assolutamente unico, che Paolo definisce con una espressione assolutamente unica: «sono stato crocifisso con Cristo e non sono più io che vivo ma è Cristo che vive in me» (*Gal 2,20*). Perciò, la vita del cristiano è quella di uno che "deve se stesso a un altro"; di conseguenza «questa è la caratteristica del martire cristiano: egli è "crocifisso con Cristo", il sacrificio della sua vita è un atto di conveniente risposta, di naturale riconoscenza. Egli non muore per un'idea, sia pure la più elevata, per la dignità dell'uomo, la libertà, la solidarietà

115 Cf VON BALTHASAR, *Martirio e missione*, 255-278, in particolare *ivi* 255-261; sulla differenza tra il martire cristiano e il martire nell'Antico Testamento vedi anche VON BALTHASAR, *Cordula. Ovverosia il caso serio*, 27s.

116 H. U. VON BALTHASAR, *Testimonianza e credibilità*, in *Communio*, 113(1990) 20-27.

con gli oppressi (tutto questo può essere presente e giocare un suo ruolo), egli muore con qualcuno che è precedentemente già morto per lui»¹¹⁷.

In tal senso il discorso di Balthasar ci sembra estremamente coerente con il significato stesso della croce. Potremmo dire che qui si può vedere come il “significato” espresso nell’evento unico della morte di Gesù di Nazareth trova nei credenti che si mettono a servizio dell’amore trinitario, altri “significanti” mediante i quali esprimersi nuovamente, senza che questo relativizzi quella singolarità, anzi ne è una ulteriore conferma; infatti, il martirio “testimonia la fede intatta, integrale del Nuovo Testamento nel *pro nobis* del Credo: «per noi e per la nostra salvezza si fece uomo, per noi fu crocifisso, morì e fu sepolto»¹¹⁸. Questa capacità significativa della morte di Cristo genera così infiniti significanti di quell’unico amore trinitario rivolto all’uomo fino a produrre una misteriosa corrispondenza, nonostante ogni distanza, tra Cristo e la sua chiesa, tra il redentore e colui che è stato redento; da questo «dipende tutta la comprensione del martirio della chiesa primitiva»¹¹⁹.

Questa posizione porta, conseguentemente, a sperimentare nel martire i paradossi del mistero pasquale, in cui la propria debolezza mortale diventa comunicazione della forza trinitaria e fecondità insospettata:

117 VON BALTHASAR, *Martirio e missione*, 261s.

118 *Ivi* 267.

119 *Ivi* 265.

«un martirio vero e non costrittivo ha dalla croce una fecondità sovranaturale»¹²⁰.

A tanto non sembra essere più obiezione nemmeno la fragilità del testimone che proprio per l'essersi affidato completamente a Cristo crocifisso e risorto diviene ancor più trasparente della potenza di Dio.

A questo punto occorrerebbe accennare alle diverse modalità con cui il martire viene chiamato a partecipare della singolarità della morte di Cristo e di cui i martirologi ci danno esempi variegati; anche se di ciò si “balbetterà” qualcosa tra breve, nelle pagine dedicate al morire del cristiano, ci sia concesso qui di accennare semplicemente al suo carattere di mistero insondabile; comunque essa possa essere avrà la sua condizione di possibilità in Colui che è morto al *nostro posto*:

«Ci saranno dei martiri che, in forza della espiazione vicaria della croce, potranno andare alla morte con coraggio e con giubilo, ma essi sono debitori di questo stato d'animo all'angoscia e allo scoraggiamento di colui che nell'Orto degli Ulivi ha lottato terribilmente. Quanti poi saranno coloro che verranno introdotti nel mistero di questa terribile angoscia e abbandono, lo sa Dio solo»¹²¹.

Non potremmo, tuttavia, ritenere sufficiente questa presentazione del martirio, se non rilevassimo anche quel raggio di luce, che quest'ultimo testo implica, dalla morte vicaria di Cristo che si espande e “bagna” coloro che vengono “introdotti nel mistero di

120 TD3, 402.

121 TD4, 466.

questa terribile morte”, quel mistero insondabile del dolore e della morte senza ragione, di quello inconsapevole, quello che Charles Péguy chiamerebbe *Il mistero dei santi innocenti*¹²², e che sempre ha costituito lo scoglio insuperabile di ogni umana pretesa di spiegazione della vita. La passione di Cristo, così “inutile”, apre verso la speranza che anche ogni dolore senza senso non sia accaduto invano: «se è vero che il dolore del crocifisso può trasformare il dolore del mondo, così inintelligibile a se stesso, in un dolore di corredenzione, allora i dolori più impossibili, strazi, torture, prigionie e lager, possono veramente arrivare a una grande vicinanza alla croce: alla sua perfetta notte, nella quale ha potuto essere gridato un inconcepibile perché?»¹²³. Questa luce, forse più accecante che illuminante, ci sottrae decisamente la possibilità di tracciare confini tra coloro che consapevolmente o inconsapevolmente hanno dato,

122 La composizione è del 1912 e fu scritta per commemorare il 423° anniversario della liberazione di Orléans ad opera della sua eroina preferita: S. Giovanna d'Arco. Per la visione dello “stile” del poeta francese vedi G3, 375-476. Su questo punto *ivi* 456-469: «Il cuore di Dio»; in particolare questi due passaggi; *ivi* 466: «il poeta nel *Mystère des saints innocents* cerca di rimettere a punto ancora una volta l'immagine della notte [...] Ai bambini innocenti Dante aveva destinato nella rosa paradisiaca la zona più bassa. Péguy assegna loro il rango più alto. Dio stesso enumera a favore di questa sua designazione dieci ragioni. Una di esse è che i bambini che proteggono con il loro sangue la fuga del bambino Gesù “lo rappresentano per così dire” e arrivano ad essere martiri senza allontanarsi dalla prima innocenza primordiale. Ciò che, tranne la madre del Signore, nessuno ha mai tradotto in atto»; e direttamente a commento di Péguy in *ivi* 468: «Se Péguy si richiama di continuo ai misteri della comunione dei santi a favore dei peccatori, una simile rappresentanza appartiene, del tutto naturalmente per lui, alla intimissima forma della sua vita come della sua arte [...] Nella comunione dei santi le missioni stanno le une nelle altre e si danno spinta e rilievo a vicenda».

123 TD5, 425.

danno e daranno testimonianza a quella singolare morte “pro nobis”; tutto ciò non potrà che rimanere avvolto nel cuore trafitto di colui che solo sa “cosa c’è in ogni uomo” (Gv 2,25).

Con tutto ciò ci piace rilevare come il pensiero di Balthasar, partito e radicato nella singolarità di Gesù di Nazareth, arrivi a contemplare come associato a quell’evento anche la morte più ignota.

Ma con queste considerazioni ci siamo portati all’interno dell’ultimo aspetto della nostra ricerca: il morire cristiano, anche nel suo carattere fisico, nella morte di Cristo, tematizzando la quale concluderemo la nostra ricerca.

2. La morte di Cristo e la morte del credente

La significatività della rivelazione comunicataci nel mistero pasquale si mostra anche nei confronti della posizione dell’uomo in rapporto al suo morire fisico: ciò si manifesta nella liberazione dell’uomo dall’angoscia della morte e nello sguardo cristiano che vede anche la solitudine di quel momento abbracciata dalla *Communio Sanctorum* che nasce dalla morte di Cristo.

2.1. L’angoscia del cristiano di fronte alla morte

L’aspetto che individua la prossimità del mistero della fine dell’esistenza è l’angoscia legata alla morte. Secondo il criterio

dettato dalla significatività, la risposta che la passione di Cristo fornisce a questa non è una sua abolizione ma piuttosto la sua risignificazione. Se in Cristo perfino il grido ultimo di angoscia “dice” e rivela Dio ed il suo amore per noi, ora occorre vedere come esso trasformi l’angoscia nella condizione del credente. Per prima cosa ciò vuol dire l’abolizione senza equivoco della angoscia propria del peccato; essa è stata abolita per il valore vicario della morte di Cristo; il motivo stesso della paura è stato per il redento semplicemente estinto. Ma è pur vero che l’esperienza dell’angoscia è data ancora nell’esperienza cristiana. Tuttavia essa muta di significato in quanto ne è mutata l’origine: se in precedenza l’angoscia di fronte alla morte era frutto d’una mancanza di comunicazione e dell’imminenza della fine, l’angoscia che può essere data a partire dalla croce è invece esito dell’autocomunicazione di Dio in Cristo:

«Croce significa anche angoscia. Se all’uomo ogni forma di angoscia derivante dal peccato - e in essa rientra tutto ciò che lo ributta e lo rende sterile e inetto - è fondamentalmente tolta e perciò vietata, si apre allora a partire dalla croce qualcosa di completamente diverso: la grazia e il permesso, nella misura in cui la grazia lo dona, di poter all’interno dell’angoscia di Cristo provare la stessa angoscia insieme con lui»¹²⁴.

Per poter affermare ciò si deve poter distinguere nettamente tra l’angoscia del peccato e quella derivante dalla croce. Le proprietà caratteristiche della prima sono: l’avversione, la fuga, l’irrigidimento della vita, la sterilità, lo smarrimento, la caduta nel precipizio,

124 H. U. VON BALTHASAR, *Il cristiano e l’angoscia*, Milano 1987, 47.

l'angustia, la reclusione, il rintanarsi e l'esilio. Completamente opposte sono le caratteristiche che Balthasar attribuisce all'angoscia che scaturisce dalla croce; esse sono misteriosamente "un rivolgersi e porsi a disposizione, è vita, fecondità, rifugio e sicurezza, dilatazione, liberazione". Tali affermazioni contengono certamente dei caratteri estremi, soprattutto se si considera che per il nostro autore, in definitiva anche le caratteristiche dell'angoscia derivante dal peccato si manifestano come funzioni di quella derivante dalla morte di Cristo. Proprio per questo Balthasar sente la necessità di condensare in tre leggi l'esperienza dell'angoscia cristiana che scaturisce dalla croce di Cristo in opposizione a quella che scaturisce dal peccato.

Tali leggi consistono, innanzitutto, nell'affermazione della potenza della redenzione di liberare dall'angoscia propria del peccato; ogni altra esperienza di angoscia nasce dalla misteriosa partecipazione concessa per grazia dal Salvatore a quella provata da Gesù sulla croce; scaturisce, perciò, dalla Comunio¹²⁵. Ma affinché questa esperienza sia possibile occorre, poi, una reale conversione del cuore; l'uomo, che anche nel Nuovo Testamento è uomo peccatore e che come tale è sempre minacciato da una angoscia derivante da tale condizione, si apre a tale possibilità solo

125 Così Balthasar enuclea la prima legge dell'angoscia cristiana, in *ivi* 52: «Il Cristianesimo vuole e può redimere l'uomo dall'angoscia del peccato, se l'uomo si apre alla Redenzione e alle sue condizioni; al posto dell'angoscia del peccato esso gli dona l'accesso senza paura a Dio nella fede, carità e speranza, le quali però derivando dalla croce, possono per se stesse provocare una nuova, carismatica, coespatrica forma di angoscia, scaturiente dalla solidarietà cattolica».

nella sincerità del proprio atto di fede che lo dispone nella reale sequela di Cristo¹²⁶. Di conseguenza, l'angoscia che può provare il credente è sperimentata, comunque, come partecipazione e non come identificazione con l'angoscia di Cristo. Infine, tale partecipazione cristiana non potrebbe mai accadere se non dentro una particolare grazia divina; il che vuol dire esistenzialmente che il soggetto non sperimenta oggettivamente l'angoscia del peccato¹²⁷ ma gli è dato di partecipare all'oscurità del Figlio di Dio sulla croce solo all'interno della gioia oggettiva della redenzione:

«Il mistero dell'oscuramento nell'angoscia della croce si deve inserire, teologicamente, nel più ampio mistero della redenzione cristiana dal peccato e dall'angoscia del peccato, e quindi della gioia cristiana. Non può esserci autentica partecipazione, voluta come tale da Dio, alla notte del crocifisso in nessun'altra maniera che come un fatto episodico fra una luce e l'altra, fra una gioia e

126 Questa l'enunciazione sintetica della seconda legge, in *ivi* 52: «In quanto siamo peccatori e possiamo sempre nuovamente diventarlo anche come credenti, l'oggettiva azione redentrice della croce non ha semplicemente tolto da noi l'angoscia del peccato, anzi questa è posta davanti a noi anche nel Nuovo Testamento. Possiamo lasciarcela alle spalle nella misura in cui ci appropriamo della fede viva, cioè operante nella nostra vita, che ci è offerta a partire dalla croce. Tuttavia anche qualora venga concessa la grazia di sperimentare l'angoscia della croce rimane pienamente rispettata la distanza fra colui che è unito alla sofferenza e colui che originariamente soffre redimendo, e di questa distanza il cristiano ne è conscio».

127 Questa in sintesi l'enunciazione della terza legge dell'angoscia cristiana, in *ivi* 64: «Dio non dona a nessun credente la partecipazione (mistica o anche abituale) all'angoscia di croce del suo Figlio, senza prima avergli donato tutta la forza della missione e della gioia cristiana, tutta la luce della fede, carità e speranza, senza cioè avergli prima tolto l'angoscia del peccato. Ritenere possibile o addirittura mirare a una *sintesi* di entrambe non corrisponde alla sana dottrina cristiana».

l'altra, fra una forza e l'altra. È non soltanto improbabile, ma intrinsecamente impossibile che Dio introduca un uomo dall'angoscia del peccato nell'angoscia della croce, senza che egli abbia prima sperimentato la piena beatitudine della pacificazione cristiana»¹²⁸.

Perciò, è possibile affermare che nel modo con il quale il cristiano è chiamato ad affrontare la propria angoscia mortale non vi è niente di eroico e tanto meno di stoico. Il cristiano può in questo senso permettersi di provare tutto il realismo di questi sentimenti:

«Quando abbiamo paura della morte, perché non sappiamo che cosa comporti, pur convenendo che essa ci rapisce come totalità, non dobbiamo dimenticare che Uno lo ha già anticipato, Uno che non morì come un individuo fra tanti, ma che soffrendo e morendo aveva già in sé la nostra morte»¹²⁹.

128 *Ivi* 58s. A tutto ciò si può fare eco con due considerazioni. La prima sta nel fatto che il cristiano si trova ad essere a tal punto espropriato di se stesso e trasferito in Cristo, da mettere a disposizione anche il proprio stato emozionale come si afferma in *ivi* 85: «Nel protendersi fuori da tutto, per porsi a disposizione della totalità di Dio senza riserve, il credente consegna a Dio insieme a tutto il resto anche il suo stato emozionale: le fede che ama e spera è ultimamente indifferente anche nei confronti di angoscia o non angoscia»; inoltre anche il fatto che se l'angoscia cristiana è data sempre dentro l'alveo d'una gioia oggettiva, essa stessa non può che essere data in vista di questa gioia, come uno strumento in vista di essa, come si dice ancora in *ivi* 86: «Il ricevere da parte di Dio una sofferenza cristiana, anche un'angoscia cristiana, è in fondo, nell'ottica di Dio, un aumento di luce e di gioia, *tenebra luminosa*, poiché è sofferenza per la gioia, angoscia per l'esultanza: segno della sempre più grande fiducia di Dio in colui che ha fede. E ciò che questi sente come angustiante, opprimente, in verità non è altro che feconda dilatazione delle vie per cui passa la nuova vita, espansivo fremito nell'intimo di fede, speranza e carità. E forse soggettivamente angoscia di morte, oggettivamente è beatitudine più grande, partecipazione alla perpetua estasi trinitaria».

129 H.U. VON BALTHASAR, *Vita dalla morte. Meditazioni sul mistero pasquale*, Brescia 1985, 22.

2.2. La morte per il cristiano

Ma se l'angoscia per il proprio finire viene trasfigurata che ne sarà del momento stesso in cui l'uomo chiude nella definitività i suoi occhi al mondo? A tale riguardo Balthasar ci mostra come il cristiano guardi e sperimenti il *proprio morire fisico* solo alla luce della trasfigurazione che di questa ha fatto il morire di Cristo. Infatti, egli nel culmine di questa sua missione superò la cattiva morte del peccato mediante la morte vivente del suo amore; in tal modo «per coloro che hanno la fede viva la cattiva morte ha perduto il suo pungiglione e il *morire fisico può convertirsi nel passaggio alla vita eterna già presente da sempre*»¹³⁰.

Questo vuol forse dire che la morte per il cristiano perde il carattere proprio del castigo insito all'esperienza del peccato? Qui ci sembra che il criterio della significatività abbia un punto intenso di verifica; occorre vedere se questo stesso carattere possa venire trasformato e divenire capace di senso e di comunicazione; per Balthasar, in effetti, il carattere di punizione della morte¹³¹ si trasfigura anch'esso: «*il carattere di castigo viene esperito vicariamente per i peccatori* e in tal modo rovesciato quanto al suo valore nel contrario del peccato,

130 TD5, 116.

131 La morte come castigo aveva già in sé un carattere di misericordia in quanto era il segno che la condizione di peccato non può essere per sempre. Singolare e profonda la motivazione trinitaria addotta da Balthasar al permanere di questo carattere; il castigo era del Padre, egli non viene ad abolire ma a dare compimento anche qui, come si afferma con Adrienne von Speyr in questo passaggio in TDS, 293: «Ora indubbiamente la morte conserva il suo carattere di punizione fino alla fine del mondo, giacché il Figlio non è venuto a togliere l'opera e le norme del Padre; ma per giustificarle a partire dall'amore trinitario».

nell'amore, così che l'amore per Cristo diventa un morire con lui»¹³². Tale "scambio" è possibile in quanto il credente mette a disposizione il proprio morire, realizzando la grande possibilità data all'uomo di "rinunciare a voler morire solo per sé la sua morte già riferita alla morte di Cristo", divenendo così espressiva della stessa vicarietà di Cristo. Per questo si può persino affermare che per Balthasar vi sia un'assoluta identità tra questa rinuncia a disporre la propria morte e l'atto di fede stesso: «La ratificazione della relazionalità della nostra morte a quella di Cristo è allora semplicemente identica con l'atto di fede in cui riferiamo tutto il nostro essere, sia che viva o che muoia, via da noi al vivere/morire di Cristo»¹³³. In definitiva, in quest'ottica, il morire risulta essere l'ultima consegna di se stesso che il credente compie nei confronti di colui che "pro nobis" si è "consegnato" alla morte di Croce.

In tale espropriazione anche della morte fisica per amore si rivela il paradosso dell'unità tra la solitudine del morire vicario e la *communio sanctorum*: la solitudine della morte del primo Adamo è trasfigurata dalla solitudine vicaria del secondo fino ad allacciarla indissolubilmente alla comunicazione con tutti i santi. Il mistero di

132 TD5, 117. Ma lo stesso principio era già stato individuato anche per la partecipazione all'angoscia del redentore; come si afferma in ID., *Il cristiano e l'angoscia*, 49: «Da quando il Signore sulla croce espiando ha fatto confluire l'angoscia di ogni singolo peccato, anzi l'unità dell'angoscia del mondo nell'unità della sua angoscia umano-divina, non è più pensabile cristianamente una penitenza isolata per una isolata colpa personale. Ogni forma di penitenza, anche se è penitenza per una determinata trasgressione è cristiana solo se è passata per la croce e di là ha ricevuto la forma della universalità e indistinguibilità del singolo. Altrimenti sarebbe ancora penitenza veterotestamentaria».

133 TD5, 294.

questa unità, fuori dalla croce impensabile, si esprime e si compie in alcuni gesti fondamentali: l'intera vita sacramentale della chiesa in fondo è un continuo riferimento alla croce, ma in modo particolare *l'unzione degli infermi* esprime esplicitamente il cristiano morire nella morte Cristo ed inseparabilmente l'inizio della risurrezione¹³⁴. In tal modo, perciò, sebbene l'uomo continui a morire solo, egli è, comunque, abbracciato dalla oggettiva comunione ecclesiale: la chiesa è presente anche proprio nell'ineliminabile solitudine del morire.

Una presenza emblematica emerge in questa compagnia ecclesiale all'umano congedarsi dal mondo: quella di colei che era presente "quando il Figlio morì" e proprio per questo «è pure presente sempre dove c'è uno che muore; ella non separa nel suo amore tra il Figlio dell'uomo e i suoi fratelli [...] La perenne fecondità dell'amore di lei diventa percepibile precisamente là dove un morente ha paura di non incontrare più nessun amore, perché è alla fine della sua vita in cui ha troppo poco amato, creduto e sperato" [...] Maria "sa attraverso la morte del Figlio che cosa significa morire". Il nuovo Adamo non opera senza la nuova Eva,

134 G1, 545: «L'unzione dei malati è un segno umanamente comprensibile, aiuto e guida nella morte e nel giudizio, viatico a colui che parte, consistente in ciò che di più prezioso la comunità può dare: preghiera e implorazione per il perdono dei peccati (Gc 5,14-15); ma come diventa diverso tutto questo se la fine dell'uomo diventa inizio in Cristo, marchio sacramentale d'una idoneità alla vita eterna, abilitazione a morire e a risorgere cristianamente, forma di Cristo nella più chiara conformazione, morire umano come segno del morire di Dio in Cristo che per noi, al tempo stesso, sta a significare la manifestazione della vita eterna!».

sia questa Maria o l'intera a lei aderente comunità dei santi, tutte due insieme donano "alla morte il carattere della misericordia". Questa oscurità potrà essere una partecipazione a quella che il Signore sulla croce e la sua madre (come rappresentante di tutti i santi) accanto a lui hanno dovuto subire. La chiusa dell'Ave Maria è senz'altro importante per chiunque, non importa quale sarà la sua morte, o più dura o più dolce¹³⁵.

Con ciò siamo arrivati alla fine anche di quest'ultima parte della nostra ricerca. Attraverso la categoria della *significatività*, che specifica teologicamente quella di *segno*, abbiamo analizzato i testi di Balthasar circa la relazione tra la morte di Cristo come rivelazione ed il soggetto credente. In Gesù abbiamo contemplato il compiersi d'una morte umana pienamente comunicativa, a tal punto che tutti i tentativi di imprimere un significato alla morte, falliti sul teatro del mondo, sono invece ad essa totalmente attribuibili. Questo stesso avvenimento nella sua irripetibile singolarità si è manifestato capace di abbracciare, da sotto, ogni altro morire. L'uomo che si pone alla sequela di un tale amore è reso partecipe, mediante la sua incorporazione nel mistero della chiesa, di questa morte vittoriosa e della sua stessa capacità comunicativa. Una vita così trasformata si pone a tale servizio dell'amore manifestatosi sulla croce da arrivare, per grazia di Dio, fino alla disponibilità del martirio. E da ultimo, perfino l'angoscia davanti alla morte e la solitudine del morire fisico vengono definitivamente risignificati dalla rivelazione. L'atto di fede a tale riguardo si manifesta come

135 TD5, 296s. I testi virgolettati sono di Adrienne von Speyr.

una rinuncia a morire per se stesso per ritrovarsi nella comunione dei santi, espressiva della morte vicaria di Cristo.

Ci sembra significativo ricordare a questo punto che proprio alla fine della trilogia balthasariana, nel breve scritto *Epilogo*, c'è un brano che ci sembra riassuntivo d'una teologia della morte come rivelazione, che nel mostrare la sua significatività giunge anche al suo compimento. Esso ci sembra ancora una volta indicativo della posizione di questo tema nel pensiero del nostro autore: se la morte di Cristo è stata la massima manifestazione dell'amore trinitario, allora il con-morire cristiano diventa il luogo definitivo in cui incontrare questo amore ed il luogo in cui egli stesso è chiamato a diventarne eco, trascendendo la propria finitezza verso l'infinito amore di Dio:

«Poiché la morte di Cristo, nel piano della salvezza di Dio, è vertice verificativo del suo amore dimostrato al mondo, tale morte viene nell'incarnazione dell'eterno Figlio assunta fin dal principio come l'espressione dell'amore di Dio verso la creatura ed in particolare verso i peccatori. Morte come amore è un'idea inconcepibile all'interno dell'Antico Patto. Dopo di lui, coloro che in lui credono possono assumere una simile comprensione della morte: morire, al di là della fine naturalmente estorta, *come consegna piena, che tutto lascia, nelle mani del Padre*. Qui viene eseguita l'opera suprema del corpo e resa manifesta la sua estrema dignità. Essa oltrepassa e, in quanto espressione di infinito amore, contiene la pretesa per una accoglienza nella eterna vita di Dio. Ed esattamente non solo come corpo vivo, ma proprio come morto. L'inversione di valore della morte in una suprema azione della vita rivela esattamente che la morte, in

quanto totale affidamento a Dio, viene trasformata nel *corpo pneumatico*, sopra il quale “la morte non ha più potere” (*Rm 6,9*), poiché egli l’ha *inghiottita* nella sua propria vivezza (*1Cor 15,54*)»¹³⁶.

Una morte così trasformata in se stessa, comunque sia, disposta da Dio, sarà sempre una morte piena di vita: il mistero pasquale ha così penetrato ogni cosa che non sarà più possibile sperimentare una morte senza che questa non sia già, almeno incoativamente, in se stessa risurrezione.

136 H. U. VON BALTHASAR, *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994, 157.

Rilievi conclusivi

Portare a conclusione un lavoro vuol dire, paradossalmente, viverne il momento più faticoso. Tirare le somme, infatti, è verificare con una “certa” freddezza quali risultati sono stati raggiunti, quale fedeltà è data al procedimento metodologico, con il rischio di scoprire dei possibili tradimenti. Ma questa è la logica evidente che caratterizza ogni itinerario scientifico. Noi ci proviamo con la consapevolezza di chi, al di là di ogni pretesa, ha cercato di dire ciò che pensa e ciò che sente, aprendo così la porta al tema della morte che da sempre, nella storia dell’umanità, costituisce la tematica più tremenda e nello stesso tempo più affascinante.

“Aprire la porta” alla morte è indubbiamente un’esigenza antropologica rilevante. Nessuno, certo, avrà il coraggio d’ignorare che la morte, sempre nascosta dietro l’angolo, sempre presente in modo misterioso e inquietante, possiede una notevole forza generatrice d’ansia e d’angoscia esistenziale; una grande carica di tristezza per la fine di ogni ideale, per la rottura di tanti rapporti, soprattutto quelli di ordine affettivo (il lato tremendo della morte). Ma nessuno, al contempo, avrà il coraggio di rinunciare a pensarla come a una realtà presente nella filosofia della propria vita; come a ciò che è così presente nello spessore della realtà tanto da qualificarla positivamente; come a ciò che legittimamente entra in un progetto umano autentico (il lato affascinante della morte).

Questo passaggio avviene quando non la si considera banalmente

come un semplice incidente biologico, come decesso, ma come una realtà intrinseca alla struttura ontologica dell'essere umano. Sotto questo profilo è una realtà che possiede una evidente rilevanza antropologica.

La riflessione heideggeriana della morte conferma, in un certo modo, tale punto di vista. In essa, infatti, se ne rileva lo spessore significativo che possiede in riferimento a un'esistenza umana progettata nella forma dell'autenticità. In un progetto esistenziale di questo tipo, la morte è ciò che dona senso all'esistenza perché ne è una sua incombenza sin dalla nascita; l'uomo è chiamato a confrontarsi continuamente e realisticamente con essa sino ad assumerla nella propria dimensione di umanità autentica. È il progetto di un "essere-per-la-morte" che contempla la morte come il principio ermeneutico del suo vivere; come ciò che rivela, in ogni istante, il significato più vero e profondo del suo impegno; è il progetto che rifiuta il suicidio e accetta l'attesa della morte. È indubbio, comunque, che l'immanentistica visione esistenzialista va colmata mediante una considerazione personalistica della morte umana. Essa, in questo senso, è un momento di adempimento di tutto un progetto di personalizzazione che l'uomo intraprende sin dal momento in cui nasce. È un momento estremamente serio e critico che, in quanto momento di compimento, è seriamente e criticamente presente nelle varie fasi di tutta la vita (K. Rahner).

È fondamentale la riscoperta del processo d'umanizzazione della morte e non del falso progresso spirituale e d'eternizzazione che

molto spesso si tende a ripristinare come surrogato del Vangelo e della salvezza. Sono molteplici i punti di vista che si assumono innanzi al mistero della morte.

C'è l'atteggiamento dell'intellettuale che cerca certezze su ciò che verrà o ci sarà dopo la morte, vivendo, così, nel dubbio e nell'incertezza, e lasciandosi sfuggire di mano il valore della morte quale decisione ultima e definitiva per il Signore. C'è la prospettiva del povero e dell'umile, del semplice, che accetta la morte come una realtà a lui naturale e quale segno d'una ulteriore pressione sulla sua debole esistenza: qui non ci sono troppe domande e non si propongono troppi interrogativi sul senso o sul motivo stesso della morte, ma la si vive e basta. La morte è accettata come una necessità. Spesso si afferma l'atteggiamento stoico e fatalistico: ci si rassegna innanzi alla morte. Diventa forte, in questo caso, l'affermazione ragionata sulla necessità della morte: è un avvenimento fatale che deve inevitabilmente succedere nella vita. La morte, poi, sul piano etico, è considerata come il compimento perfetto della vita: chi la vive in questo modo è libero da ogni preoccupazione. L'esempio classico che si pone è quello di Socrate che "beve" la sua morte con la cicuta.

C'è, poi, l'affermazione della morte subita da parte di coloro che sono tormentati dal pensiero della morte e della vita nell'aldilà. La morte è un vero dramma, un atto agonico, una tragedia senza fine che non ammette soluzioni né dona riposo. L'ateo, invece, pensa alla morte come al fine della sua storia: l'unica immortalità che gli

resta è il giudizio della società su di lui. C'è, in ultimo, la prospettiva del credente, che vede nella morte il passo necessario per legarsi con Dio o con l'Assoluto.

“Aprire la porta” alla morte, quindi, è “aprire la porta” alla vita. Una eventuale “rimozione” ed “espropriazione” della morte, in definitiva, non è altro che “rimozione” ed “espropriazione” dell'essere. È evidente, allora, che contro una prassi culturale che rimuove la morte, che impone il silenzio su di essa, tabuizzandola, bisogna agire conseguentemente al “pensare” e “sentire” la morte. L'uomo deve poter sentire l'urgenza antropologica di dover e poter riappropriarsi della morte, di ridiventare il protagonista e di ripresiederne l'evento, sì che essa manifesti il suo volto estremamente umano. Eticamente è necessario proclamare il diritto dell'uomo a morire della propria morte, nel senso che l'uomo deve poter compiere, in questo momento estremo, un atto di suprema dignità che non gli può essere negato in alcun modo. E sotto questo profilo la morte umana non è un evento che deve coinvolgere solipsisticamente colui che muore, ma è un evento che deve coinvolgere tutta la comunità umana in generale, e quella cristiana in particolare, nel compito di accompagnare i morenti nel loro cammino terminale.

Si tratta, in sostanza, di rovesciare i criteri culturali contemporanei che fanno dell'atto del morire un atto da vivere nell'estrema solitudine, all'interno di un'atmosfera di congiura silenziosa (la morte ospedalizzata). L'umanizzazione della morte, cioè, include

necessariamente un rinnovato atteggiamento da parte di tutti coloro che vogliono prendere sul serio questo momento così difficile da affrontare; un atteggiamento che sa e vuole avvicinare la morte per scoprire paradossalmente il senso autentico della vita (H.U. von Balthasar).

“Aprire la porta” alla morte non è però solo un’esigenza antropologica. È anche un’esigenza teologica allo stesso modo rilevante. Il credente è continuamente sollecitato, non solo da se stesso, ma anche e soprattutto dalle domande di speranza che provengono dall’uomo e dalla cultura contemporanea, a comprendere sempre più autenticamente il contenuto dell’*eschaton* cristiano, sì da poter dare ragione della speranza che è in lui (cf *1Pt* 3,15). È un’istanza che costringe tutti coloro che, a titolo diverso, sono impegnati nell’annuncio, nella testimonianza e nell’insegnamento del messaggio cristiano a riproporre continuamente e fedelmente e con un linguaggio comprensibile i contenuti della speranza cristiana.

Quanto alla morte, anche per il credente, così come per ogni uomo, essa si presenterà sempre nelle sue dimensioni drammatiche di sofferenza e di paura, ma non per questo egli rinuncerà a pensarla come a ciò che svela il senso del suo essere creatura. Di fronte alla morte si manifesta amaramente la verità definitiva dell’uomo: individuo che ora non appartiene più né a se stesso né agli altri, ma che è mistero insondabile anche per tutti i suoi simili, e pure mistero del quale lui stesso non potrà mai essere padrone. Di fronte

alla morte, il credente avvertirà pure il peso del peccato che lo conduce inevitabilmente a vivere dolorosamente questo momento assurdo e tragico della fine della propria esistenza, ma su tutto si leverà l'annuncio sorprendente della fede cristiana: in Cristo morto e risorto, la morte è avvenimento di salvezza. Vivendo la nostra stessa esperienza di morte, il Cristo ha redento la morte; ne ha cambiato profondamente il senso trasformandola in un "passaggio escatologico" qualitativamente nuovo (opera della grazia di Dio). Chi *oggi* muore in Cristo è segnato da un destino nuovo di salvezza che lo coinvolge in tutta la sua persona. La novità dell'annuncio cristiano, la salvezza "nella morte" e non la vita "dalla morte", si fonda primariamente sul fatto che tutto l'evento Cristo (*Verbum caro factum*) è sotto il segno del Dio Trinità, sempre presente e operante nella sua esistenza concreta; perciò stesso la morte e la risurrezione di Gesù non soltanto sono sottratte al semplice destino umano e mondano, ma vengono innalzate a rivelazione dell'amore supremo di Dio.

Solo così la morte può essere trasfigurata e divenire cammino, trapasso... Non si tratta, però, di un'effimera "transumanza" o di "verdi pascoli" in cui albergare solo con lo spirito. La morte è molto di più. È un incontro nuovo con il Signore che si realizza in una nuova dimensione dell'esistenza. È l'unione della terra con il cielo, la congiunzione dell'aldiquà con l'aldilà, la vita nella pienezza dell'Amore. Morte e vita si compenetrano, per il credente, come i tralci d'una stessa vite: vivere può essere un morire continuo senza saperlo e morire è un continuare a vivere nella novità della

vita medesima. La morte forma un tutt'uno con la vita. Perciò, il martire, morto "prima di morire" e vivo "dopo la morte", trova il significato di tutto nella visione soprannaturale della creazione e della sua esistenza. La sua speranza è riposta totalmente nel Dio di Gesù Cristo che vive in eterno. E la morte potrà essere compresa solo a partire da colui che non muore, cioè dal Vivente, dal Dio dei vivi e non dei morti. Il significato che sopraggiunge per la morte è mosso dalla speranza.

Il "volto della morte" è pure la "morte del volto", di quel Crocifisso-Risorto che dona gioia al nostro esistere per la vita e il divenire nella morte. In ambito cristiano, allora, ci è consentito sviluppare qualsiasi tipo di considerazione sulla morte, tuttavia, preme non separare il pensiero teologale dalla visione pasquale della morte. È il "duello" tra Cristo e la morte che ancora oggi ci permette di dire una parola nuova sul senso della morte stessa. Attraverso l'esperienza della sua passione e della sua morte, Cristo ha assunto anche la nostra morte. Egli non ha desiderato morire ma l'ha scelta liberamente come conseguenza del suo totale orientamento verso Dio e i fratelli. La morte di Cristo è conseguenza del suo servizio (cf *Mc* 10,45) e del peccato della sua gente, di quanti ingiustamente lo hanno condannato! Morendo, egli tolse ogni potere al peccato (cf *Rm* 6,10) e discendendo agli inferi apportò la buona novella che la vita sarebbe stata loro restituita (cf *1Pt* 3,19; 4,6).

Comunque, solo nell'ottica del Cristo che "muore per noi" (cf *1Ts* 5,10) è possibile dare un volto fraterno alla morte stessa. E solo

nella prospettiva del Cristo che “risorge per noi” è possibile cantare la morte con gioia e gratitudine e pretendere che i fratelli e l'intero creato facciano la medesima cosa. Egli è la risurrezione e la vita (cf *Gv* 11,25), colui che ha ricevuto la chiave della morte e dell'Ade (cf *Ap* 1,18) e che per la sua sofferenza il Padre lo ha coronato di gloria (cf *Eb* 2,9). Cristo è divenuto il primogenito tra i morti (cf *Col* 1,18; *Ap* 1,5). La morte su di lui ha perso ogni potere (cf *Rm* 6,9) perché il Padre lo ha liberato dagli orrori dell'Ade (cf *At* 2,24) e dalla corruzione infernale (cf *At* 2,31).

Anche con la morte noi perseveriamo nella relazione comunionale e interpersonale. Noi saremo sempre con il Signore! Sappiamo, di là della morte, che il nostro futuro è dialogico. Per cui, non abbiamo bisogno di costruire un'escatologia immaginativa, ma solamente di riconoscere il senso dialogico della medesima. Anche nella morte continua il rapporto con Dio e con la comunità, con il mondo e con la storia. Non ci è dato sapere molto “sul come” ma ci è garantita la stabilità di tale rapporto. Alla domanda esplicita e netta “Cosa ci succede dopo la morte?”, possiamo rispondere così: “saremo con il Signore”. Dunque, il discorso escatologico deve rimanere “a-fisico”! Con la morte si entra nell'Eterno, e l'escatologia, per l'uomo che incontra la Trinità, è pienezza, maturazione. Il discorso escatologico ci può preparare al significato della “morte vissuta”. È la morte personalizzata che ci permette di prendere sul serio, con coscienza e maturità, l'incontro definitivo con il Signore. Tuttavia, non dobbiamo focalizzare l'attenzione sull'istante della morte, ma sul divenire della vita. L'uomo non è, contrariamente a quello che

M. Heidegger può notare sul piano fenomenico ed esistenziale, un “essere-per-la morte”, ma “l’essere-per-la vita”. Solo così possiamo personalizzare la morte e dare dignità a colui che muore. Non esiste in sé e per sé l’atto della morte, ma semplicemente il morire. È un processo che sintetizza tutto di noi stessi: la fede, la speranza, la carità, il male, il bene, la socialità... Non è necessario essere consapevoli di ciò che “ci sta accadendo”, perché quasi mai la morte ci permette di essere coscienti del nostro morire. È fondamentale, invece, essere coscienti di quello che abbiamo vissuto nel momento in cui l’abbiamo vissuto.

La morte è sempre drammatica, per cui, ci assale con i suoi dubbi e le sue paure. E noi possiamo vincere queste fobie solo con la vita, con l’amore che consapevolmente abbiamo celebrato. Nella Bibbia si parla della morte e del morire, mai, però, in termini espliciti del modo con cui si percepisce la propria fine. Qualcosa possiamo scorgere dalla morte di Cristo, dal suo grido, dalla sua consegna al Padre, dalla sua “risoluta disperazione” o “conflittuale speranza”: «Tutto è compiuto» (*Gv* 19,30); «Padre, nelle tue mani, consegno il mio spirito» (*Lc* 23,46); «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (*Mt* 27,46; *Mc* 15,34); «Padre, perdona loro, perché non sanno quello che fanno» (*Lc* 23,33). L’esperienza della morte di Gesù, vissuta con estrema consapevolezza, e con un’opzione totale per il Padre, corona tutta la sua vita, che è una *oblatio*, un *unicum* irripetibile, irripresentabile in nessun altra morte, neanche nella nostra. È vero che siamo “con-morti” e “con-risorti” con Cristo attraverso il battesimo, quindi, ciò che è accaduto

a lui accade anche a noi, però non è possibile mettere sullo stesso piano l'innocente che muore e il peccatore che muore. Allora, una conseguenza è chiara: nella morte siamo uniti a Cristo e raggiunti dal Padre così come lo siamo nella vita.

La morte non è, semplicemente, l'incontro decisivo con Dio che esclude altri momenti di relazione teandrica. In ogni esperienza di comunione tra Dio e l'uomo non vengono meno la misericordia di Dio, la vulnerabilità dell'uomo, pur se timorato di Dio, e la premura o grazia di Cristo. Nessuno ci proibisce di pensare che nell'ora della morte l'uomo mantiene il suo dialogo con Dio e lo amplifica in misura totale e definitiva. Però, quest'ampliamento della relazione, o amplificazione dell'ascolto e della risposta (il dialogo stesso), è soggetto a due dinamiche che interagiscono: l'energia della grazia e l'energia della natura, ovvero, il flusso della storia di Dio e il flusso della libertà dell'uomo. Oltre questo pensiero non possiamo andare.

La nostra morte sigilla l'instaurazione definitiva dell'esistenza nel regno di Dio, in quel ciclo infinito della Vita e dell'Amore che non avrà mai fine. Essa è un atto personalissimo e un evento che illumina il nostro peregrinare. Tuttavia, è da celebrare in seno alla chiesa, in modo collettivo e fraterno, per meglio percepirne la dimensione soteriologica e cosmica, nonché mistica e sacramentale. Non si muore mai da soli ma sempre uniti a Cristo e illuminati dallo Spirito e sostenuti dalla voce e dalla preghiera della chiesa. In verità, questo aspetto ecclesiale della morte è stato sottovalutato dalla teologia

contemporanea, e pure dalla ricerca di Rahner e di von Balthasar. L'escatologia del Novecento ha posto attenzione soprattutto al problema dello stadio intermedio, alla difficile coniugazione di "immortalità e risurrezione".

È la comunione dei santi a stabilire un contatto ecclesiale tra morenti e viventi, tra defunti e credenti in vita. C'è un universo simbolico e cosmico oltre il nostro orizzonte conoscitivo (semplicemente carnale) che solo la vita nello Spirito ci potrà svelare. Si tratta di ridefinire ogni cosa nell'universo di Dio e non solo in quello umano: anche la morte rientra in tale spazio cosmico. Essa è da cogliere "in Dio", nel suo spazio umano abitato già dalla carne del Risorto e nel suo spazio divino che è pienezza di vita. Se nell'aldilà non ci sarà più alcun tempo ma solo vita eterna, non è così per la dimensione dello spazio: nell'umanità del Verbo tutto sarà trasformato e tutto continuerà a esistere. Come defunti, staremo nello spazio di Cristo e in lui vedremo il Padre. Come risorti, avremo stabile dimora nella sua umanità e ne percepiremo l'importanza pure attraverso i sensi. Se il "morto" è "assolutamente assente", perché non è da nessun'altra parte, né in un altro luogo né nell'aldilà, egli però è nella comunione con l'Assoluto ed è, quindi, in un nuovo spazio, quello del Verbo.

Anche se al momento della morte la vita è conclusa, finita, definitiva, il defunto si ritrova presente in Cristo e di lui vive. Per cui, se non c'è un aldilà, c'è, invece, una vita eterna che è la vita stessa di Dio. Nella morte c'è la nostra esistenza che entra nella vita di Dio.

E la nostra esistenza in Dio e nella morte non sarà puro ricordo o semplice memoria, ma percezione nuova della nostra vita nella vita dell'Assoluto. In tal senso, Cristo è l'unico medico che in morte è vita vera, capace di porgere all'uomo la medicina dell'immortalità, cioè il pane spezzato nell'eucaristia che è il tossico in grado di far morire la nostra morte, affinché noi possiamo vivere in Gesù Cristo per sempre.

Ci aiuta a penetrare questo mistero pure il terzo prefazio dei defunti: Cristo «è la salvezza del mondo, la vita senza fine e la risurrezione dei morti»; nonché il quarto: «Sei tu, Signore, che ci dà la vita e ci sostieni con la tua provvidenza; e se a causa del peccato il nostro corpo ritorna alla terra, dalla quale lo hai formato, per la morte redentrice del tuo Figlio, la tua potenza ci risveglia alla gloria della risurrezione»; e, infine, il quinto: «La morte è comune eredità di tutti gli uomini, ma per un dono misterioso del tuo amore Cristo con la sua vittoria ci redime dalla morte e ci richiama con sé a vita nuova».

Attraverso il senso liturgico della morte, ci è donata la certezza che nei fedeli defunti si compie il mistero del Figlio di Dio morto e risorto; inoltre, viviamo, per questa fede, nella speranza che i nostri fratelli defunti si sono addormentati in Cristo e si risveglieranno con lui nella gioia della risurrezione. È necessario un orientamento battesimale: il credente, divenuto tale per il dono del battesimo, è iscritto per sempre nel libro della vita, inoltre, egli è tempio dello Spirito Santo, per cui il suo corpo non andrà in rovina né Dio se ne dimenticherà.

È quanto ci consegna il rito delle esequie attraverso il gesto simbolico dell'aspersione e dell'incensazione. Anche in quest'ambito, il senso dell'ultima raccomandazione e del commiato non ha valore di purificazione ma di incontro tra il defunto e la comunità. È un momento di comunione e di preghiera ecclesiale rivolto a un membro dell'unico corpo di Cristo che è la chiesa. È vero che c'è sempre, nella morte, una separazione, ma i cristiani, membri come sono di Cristo e una sola cosa in lui, non possono essere separati neppure dalla morte.

La morte rappresenta un grande paradosso: più che dividere e separare, unisce maggiormente il defunto a Cristo e in Cristo con la comunità. Dare motivi di speranza all'uomo significa offrire questo annuncio indubbiamente adatto a suscitare nell'uomo una vera e propria speranza dinamica che si deve tradurre in un impegno concreto nella direzione del bene, valorizzando il tempo presente. La Scrittura mostra, infatti, come la sorte dell'uomo nell'aldilà è determinata dalla qualità della sua vita e richiama costantemente a questo impegno attraverso la dimensione della vigilanza. Quest'ultima dovrà qualificarsi per il fatto di essere un'attesa attiva e operosa, che non dovrà lasciare spazio alcuno alla rassegnazione passiva che caratterizza chi non prevede alcun incontro. Essere vigilanti, infatti, vuol dire lottare contro il *sonno* e la *stoltezza* per essere continuamente avvolti dalla *luce* e segnati dalla *saggezza* del Cristo che viene (cf Mt 25,31). Vegliare vuol dire puntare l'attenzione su di un continuo superamento di ciò che è incerto e provvisorio.

«Pertanto, “finché abitiamo in questo corpo siamo esuli lontani dal Signore” (2Cor 5,6) e avendo le primizie dello Spirito, gemiamo dentro di noi (cf Rm 8,23) e bramiamo di essere con Cristo (cf Fil 1,23) [...]. Siccome poi non conosciamo né il giorno né l’ora, bisogna, come ci avvisa il Signore, che vegliamo assiduamente, affinché, finito l’unico corso della nostra vita terrena (cf Eb 9,27), meritiamo con lui di entrare al banchetto nuziale ed essere annoverati fra i beati (cf Mt 25,31-46), né ci si comandi, come a servi cattivi e pigri (cf Mt 25,26), di andare al fuoco eterno (cf Mt 25,41), nelle tenebre esteriori dove “ci sarà pianto e stridore di denti” (Mt 22,23; 25,30)»; (LG 48).

L’ultima parola che ci rimane da dire, allora, è la parola che la nostra fede ci fa proclamare: «Amen. Vieni, Signore Gesù» (Ap 22,20).

Bibliografia

1. Fonti

Denzinger symbolorum, P. HÜNERMANN (a cura di), Bologna 1995

Documenti del Concilio Ecumenico Vaticano II (1962-1965), in *Enchiridion Vaticanum 1*, Bologna 1996

La Bibbia. Nuovissima versione dai testi originali, Cinisello Balsamo (Milano) 1987

BERETTA, P. (cur.), *Nuovo Testamento. Greco - Latino - Italiano*, Cinisello Balsamo (Milano) 1998

2. Studi filosofico-teologici sulla morte

ABBAGNANO, N., *Morte* in *Dizionario di Filosofia*, Torino 1971, 597-599

ANCONA, G., *Il significato escatologico cristiano della morte*, Roma 1990

- *La morte. Teologia e catechesi*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993

ANDERSON, R.S., *La fede, la morte e il morire*, Torino 1993

ARIÈS, PH., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Bari 1980

- *Storia della morte in occidente*, Milano 1975

AUER, J. - RATZINGER, J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1996

BORDONI, M., *Dimensioni antropologiche della morte*, Roma 1969

BOROS. L., *Esistenza redenta*, Brescia 1965

- *Mysterium mortis. L'uomo nella decisione ultima*, Brescia 1969

BOURGEOIS, H., *La mort*, Paris-Ottawa 1988

CHARRON, A.-DURAND, G. (curr.), *Essais sur la mort*, Montréal 1985

FORTE, B.-VITIELLO, V., *La vita e il suo oltre. Dialogo sulla morte*, Roma 2001

GEVAERT, J., *Il problema dell'uomo: introduzione all'antropologia filosofica*, Torino 1992⁸

GIUSTINIANI, P., *Antropologia filosofica. Ripensare l'uomo*, Casale Monferrato 1991

GRESHAKE, G., *Ricerche per una teologia del morire*, in *Concilium*, 10 (1974) 103-122

- *Breve trattato sui novissimi*, Brescia 1982

HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Frankfurt 1977

JANKÉLÉVITCH, V., *Pensare la morte?*, Milano 1995

JÜNGEL, E., *Morte*, Brescia 1972

MARCHESI, G., *La cristologia di Hans Urs von Balthasar. La figura di Gesù Cristo espressione visibile di Dio*, Brescia 1997

MARTINELLI, P., *Il mistero della morte in Hans Urs Von Balthasar*, Roma 1996

MELCHIORRE, V., *Al di là dell'ultimo: filosofia della morte e filosofia della vita*, Milano 1998

MOLARI, C., *Riflessioni teologiche sulla morte*, in *Studi e memorie*, Bergamo 1974, 95-111

LORIZIO, G., *Mistero della morte come mistero dell'uomo. Un'ipotesi di confronto fra la cultura laica e la teologia contemporanea*, Napoli 1982

ORLANDO, P., *Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? La morte tra ragione e fede*, Napoli 1997

ORMEA, F., *Superamento della morte. Contributo al dialogo tra credenti e non credenti*, Torino 1970

PEÑA, DE LA, R., *La muerte en la antropología de K. Rahner*, in *Revista Española de teología*, 31(1971), 189-212, 335-360

- *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988

RICCA, P., *Il cristiano davanti alla morte*, Torino 1978

SÁDABA, J., *Saber morir*, Madrid 1992

SCHELER, M., *Morte e Sopravvivenza*, in *Il Dolore, la morte, l'immortalità*, Torino 1983, 79ss

SCHERER, G., *Il problema della morte nella filosofia*, Brescia 2005

RATZINGER, J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 1996

UGAZIO, U.M., *Il problema della morte nella filosofia di Heidegger*, Milano 1976

ZAMBONI, S., *Chiamati a seguire l'agnello. Il martirio, compimento della vita morale*, Bologna 2007

ZUCAL, S., *La teologia della morte in K. Rahner*, Bologna 1982

3. Studi biblici

BARBAGLI, P., *La morte nel Nuovo Testamento*, in *Rivista di vita spirituale*, 4-5(1972), 375-401

BIANCHI, E., *Per morire vivendo. L'amore per la vita e il morire*, in *Italia caritas*, 7(2001), 5ss

BONORA, A., *Morte*, in *Nuovo dizionario di teologia biblica*, Cinisello Balsamo (MI) 1998, 102-105

BROWN, R.E., *Giovanni*, I-II, Assisi 1979

BULTMANN, R., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1985

CERFAUX, L., *Cristo nella teologia di San Paolo*, Roma 1969

- *Il cristiano nella teologia paolina*, Roma 1969

CONZELMANN, H., *Teologia del Nuovo Testamento*, Brescia 1972

EICHOLZ, G., *La teologia di Paolo. Le grandi linee*, Brescia 1977

FABRIS, R., *Le lettere di Paolo*, III, Roma 1980

- *La morte di Gesù nella lettera agli Ebrei*, in DANIELI G. (cur.), *Gesù e la sua morte. Atti della XXVII settimana biblica*, Brescia 1984, 177-189

FERRARO, G., *Cristo di fronte alla sua «ora»*, in *Parole di vita*, 3 (1984), 12-24

GALIZZI, M., *È giunta l'ora che sia glorificato il Figlio dell'uomo*, in *Parole di vita*, 3(1984), 32-41

GHINI, E., *La lettera di Paolo ai Tessalonicesi*, Bologna 1979

GRELOT, P., *Nelle angosce la speranza. Ricerca biblica*, Milano 1986

- *Morte*, in LEON-DUFOUR X. (cur.), *Dizionario di teologia biblica*, Genova 1990, 731-742

HARDER, G., *Anima*, in COENEN L.-BEYREUTHER E.-BIETENHARD H. (curr.), *Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento*, Bologna 1991, 110-119

KUSS, O., *Paolo. La funzione dell'Apostolo nello sviluppo teologico della chiesa primitiva*, Milano 1974

LÉON-DUFOUR, X., *Di fronte alla vita e alla morte. Gesù e Paolo*, Torino-Leumann 1982

MASINI, M., *Lettera agli Ebrei. Messaggio ai cristiani*, Brescia 1985

MATEOS, J.-BARRETO, J., *Il vangelo di Giovanni. Analisi linguistica e commento esegetico*, Assisi 1982

- LÉON X.-DUFOUR (cur.), *I miracoli di Gesù*, Brescia 1980
- MONTAGNINI, F., *Aspetti originali dell'antropologia paolina, in L'uomo nella Bibbia*, Milano 1980, 171-180
- MORK, W., *Linee di antropologia biblica*, Fossano 1971
- LYONNET, S., *L'antropologia di san Paolo*, in *L'antropologia biblica*, Roma 1978, 753-787
- PANIMOLLE, S.A., *Lettura pastorale del vangelo di Giovanni*, I-III, Bologna 1978-1984
- PESCH, R., *Antropologia biblica*, in *Sacramentum Mundi*, I, Brescia 1974, 206-272
- PITTA, A., *Il paradosso della croce. Saggi di teologia paolina*, Casale Monferrato (AL) 1998
- ROLLA, A., *Monismo e dualismo antropologico nella Bibbia*, in *Antropologia biblica e morale*, Napoli 1972, 13-36
- SHELKLE, B., *Teologia biblica del N.T.: creazione, uomo, cosmo*, Bologna 1968
- SCHLIER, H., *Linee fondamentali d'una teologia paolina*, Brescia 1985
- SCHWEIZER, E., *Pneûma*, in *GLNT*, X, 946-1097
- *Sarx*, in *GLNT*, XI, 1327-1363
 - *Sôma*, in *GLNT*, XIII, 699-757

STRATHMANN, H., *La lettera agli Ebrei*, in *Le lettere a Timoteo e a Tito. La lettera agli Ebrei*, (commento di J. Jeremias e H. Strathmann), Brescia 1973, 240-244

VANNI, U., *Dalla morte «Nemico» alla morte «Guadagno»*. *Lo sviluppo della concezione della morte in Paolo*, in *Studia Missionalia*, 31(1982) 37-51

- *Lettere ai Galati e ai Romani*, Cinisello Balsamo (MI) 1989

WIKENHAUSER, A., *La mistica di San Paolo*, Brescia 1958

WINTER, A., *Lettera agli Ebrei*, in *Lettere apostoliche. Apocalisse*, Assisi 1969, 85-89

ZEDDA, S., *L'escatologia biblica*, I-II, Brescia 1972-1975

4. Opere di Karl Rahner

RAHNER, K., *Saggi di antropologia soprannaturale*, Roma 1965

- *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Roma 1969

- *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Brescia 1972

- *Il problema umano del senso di fronte al mistero assoluto di Dio*, in ID., *Nuovi saggi*, VII, Roma 1981, 133-154

- *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo (MI) 1990

5. Opere di Hans Urs von Balthasar

BALTHASAR, VON, H.U., *Cordula. Ovverosia il caso serio*, Brescia 1968

- *Il tutto nel frammento. Per una teologia della storia: ecco l'uomo*, Milano 1970

- *Gloria. Un'estetica teologica. I, La percezione della forma*, Milano 1975

- *Gloria. Un'estetica teologica. II, Stili ecclesiastici*, Milano 1975

- *Gloria. Un'estetica teologica. VII, Nuovo Patto*, Milano 1977

- *Il filo di Arianna*, Milano 1979

- *Teodrammatica. III, Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano 1992

- *Gli stati di vita del cristiano*, Milano 1984

- *Teodrammatica. V, L'ultimo atto*, Milano 1986

- *Il cristiano e l'angoscia*, Milano 1987

- *Homo creatus est. Saggi teologici, V*, Brescia 1991

- *Teologica. III, Lo Spirito della verità*, Milano 1992

- *La mia opera ed Epilogo*, Milano 1994

6. Articoli e studi vari

BERGSON, H., *Matière et mémoire*, Paris 1896

- *Le rire*, Paris 1900

- *Introduction à la métaphysique*, Paris 1903

- *L'évolution créatrice*, Paris 1907

- *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1932

BIZZOTTO, M., *Esperienza della morte e speranza. Un dibattito sulla morte nella cultura contemporanea*, Milano 2000, 45-49

BRUNNER, E., *L'eternità come futuro e tempo presente: teologia della speranza*, Bologna 1973

CASSIRER, E., *Determinismo e in determinismo nella fisica moderna*, Firenze 1970

COLZANI, G., *Antropologia teologica. L'uomo: paradosso e mistero*, Bologna 2000

LATOURELLE, R.-FISCHELLA, R. (curr.), *Dizionario di Teologia fondamentale*, Assisi 1990

FIORENZA, F.P.-METZ, J.B., *L'uomo come unità di corpo e anima*, in *Mysterium Salutis*, IV, Brescia 1970, 258-265

FISCHELLA, R., *Il martirio come testimonianza: contributi per una riflessione sulla definizione di martire*, *Portare Cristo all'uomo*, II, Roma 1985

- *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di Teologia Fondamentale*, Bologna 1988

FORTE, B., *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio e il compimento*, Cinisello Balsamo (MI) 1990

- *L'eternità nel tempo. Saggio di antropologia ed etica sacramentale*, Cinisello Balsamo (MI) 1993

- *La sfida di Dio. Dove fede e ragione si incontrano*, Milano 2001

FORTE, B.-NATOLI, S., *Delle cose ultime e penultime. Un dialogo*, Milano 1997

GIBRAN, K., *The Prophet*, Milano 1985

GUTIÉRREZ, G., *Densità del presente*, Brescia 1998

HÄRING, H., *Il male nel mondo. Potenza o impotenza di Dio?*, Brescia 2001

JANKÉLÉVITCH, V., *Henri Bergson*, Brescia 1991

LATOURELLE, R., *L'uomo e i suoi problemi alla luce di Cristo*, Assisi 1982

MARCHESI, G., *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Brescia 1997

NERI, M., *La testimonianza in H.U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, Bologna 2001

NOCKE, F.J., *Escatologia*, Brescia 1984

PEÑA, DE LA, R., *L'altra dimensione. Escatologia cristiana*, Roma 1988

POZO, C., *Teologia dell'aldilà*, Cinisello Balsamo (Milano) 1986

ROSENZWEIG, F., *La stella della redenzione*, Casale Monferrato (AL) 1985

SCOGNAMIGLIO, E., *Ecco, io faccio nuove tutte le cose. Avvento di Dio, futuro dell'uomo e destino del mondo*, Padova 2002

SPEYR, VON, A., *L'Apocalisse. Meditazione sulla rivelazione nascosta*, I, Milano 1983

TAMAYO-ACOSTA, J.-J., *L'escatologia cristiana*, Roma 1996

TUPINI, G., *L'impotenza di Dio*, Cinisello Balsamo (MI) 1995

WORMS, F., *Introduction à Matière et mémoire de Bergson*, Paris 1997

Il testo è stato pubblicato dalla



per conto della

PEGASO
University Library