

PIERRE GRELOT

DALLA MORTE ALLA VITA

STUDI DI TEOLOGIA BIBLICA

MARIETTI

(www.mariettieditore.it)

II

L'UOMO DI FRONTE ALLA MORTE *

« Cos'è la morte? ». « La morte è la separazione dell'anima dal corpo ». Questa risposta del catechismo, sebbene tradizionale in Occidente da molti secoli, non mette coloro che l'hanno appresa fin dall'infanzia nella disposizione di comprendere la teologia della morte come viene presentata nella Sacra Scrittura. Questa risposta del catechismo costituisce un esempio di definizione « oggettiva » che non considera gli elementi esistenziali e psicologici violentemente presenti nell'esperienza o nella paura della morte in qualsivoglia periodo storico. Il pensiero biblico si orienta su questo punto in una direzione diametralmente opposta: per illuminare il mistero della morte, la Scrittura lo considera in una prospettiva esistenziale, senza punto preoccuparsi di elaborare definizioni di carattere metafisico. Inoltre, l'antropologia che la formula del catechismo riflette, remotamente collegata alla filosofia greca mediata da una scolastica post-tridentina tinta di cartesianesimo¹, tende ad analizzare razionalmente la struttura dell'essere umano attribuendogli due componenti essenziali: il corpo materiale e l'anima spirituale; la morte è la dissoluzione di questo « composto umano », che si diversifica dal « composto animale » proprio nel senso che l'anima, che ne è la « forma », è spirituale e perciò immortale. Quest'ultimo punto, secondo tale concezione, costituisce l'oggetto di una tesi filosofica dimostrabile razionalmente, che prova teoricamente l'esistenza di una vita oltre la morte prima ancora che la rivelazione ne venga

* Il saggio è apparso in « Supplément de La Vie spirituelle » 77, 1966, 143-193. Si può trovare un primo abbozzo di queste riflessioni in VTB¹, 1970, 795-807, ove non abbiamo però sviluppati sistematicamente tutti gli elementi in modo da dare un'esauriente esposizione del problema.

¹ La sua fonte principale è da individuare nella *Summa theologiae*, I, q. 75-89. Ma altro è l'origine storica di una dottrina, altro la sua storica reinterpretazione, altro infine la particolare sensibilità del lettore moderno in relazione al linguaggio che la esprime, poiché le sfumature del pensiero tomistico inevitabilmente gli sfuggono, essendo egli spontaneamente portato a mediare la dottrina con le categorie della filosofia contemporanea.

a chiarire la forma². Anche a questo riguardo il pensiero biblico è orientato in ben altra direzione, oltretutto molto più concreta, come sta a dimostrare il vocabolario impiegato quando si parla dell'uomo e della morte. Su questo punto avremo comunque modo di tornare.

Noi scavalchiamo senz'altro, per necessità metodologica, la formulazione normalmente adottata. Con questo non si vuole affermare che sia assolutamente impossibile esprimere i contenuti di una teologia autenticamente biblica attraverso delle categorie mentali e un linguaggio che si ispirino alla filosofia greca o alla psicologia razionale degli scolastici. Ancora una volta è opportuno richiamare che in un teologia autenticamente biblica solo la Scrittura ha il ruolo di *fonte*, mentre gli strumenti espressivi usati a titolo ausiliario devono essere subordinati ai dati che essa fornisce. È dunque anzitutto necessario esaminare questi dati e valutarli correttamente nei libri dei due Testamenti. Al termine di tale esame, è possibile che alcune concezioni tradizionali debbano essere rivalutate, a condizione però di comprenderle nella linea che emerge dai dati biblici. D'altra parte, non è da escludere che le preoccupazioni dei filosofi e degli psicologi contemporanei si ricongiungano più direttamente al messaggio biblico di quanto non avvenga per la teologia scolastica. Ovviamente, la teologia biblica della morte ha, per sua natura, una forma genetica³. La morte di Cristo ne costituisce il centro, ma, per comprenderla, è necessario valorizzare tutto l'apporto veterotestamentario in proposito. E questo, non solamente perché la morte di Cristo viene così ad occupare il ruolo che le è proprio nello sviluppo della rivelazione e nella storia della salvezza; ma anche e in primo luogo perché la personalità di Cristo ha assunto in sé l'A. T., che ne ha configurato l'immagine⁴, di modo che l'atteggiamento di Cristo di fronte alla morte, e la sua stessa esperienza della morte, sono stati delineati da questo apporto preliminare, che non viene « abolito », ma portato a compimento.

² Si veda A.-D. Sertilanges, *Les grandes thèses de la philosophie thomiste*, Paris 1928, 208-213.

³ Cfr. P. Grelot, *La Bible, Parole de Dieu*, Tournai-Paris 1965, 365 ss.

⁴ *Ibidem*, 254-259.

A. Antico Testamento⁵

I. LA RAPPRESENTAZIONE DELLA MORTE

1. Teologia della morte e antropologia

L'uomo non può avere della morte che una conoscenza negativa, in contrasto con la vita terrena e la sua felicità. « Dolce è la luce, ed è piacevole agli occhi vedere il sole » (Eccle 11, 7). La morte è l'ingresso nelle tenebre. « Due stanno meglio di uno: ... perché se cadono, l'uno risolve l'altro » (Eccle 4, 9-10). La morte è la ineluttabile separazione da coloro che si sono amati. Colui che muore, entra in un silenzio che esclude ogni possibilità di comunicare; ma, per quelli che rimangono, questa separazione è tutt'altro che indolore: « Giacobbe ritirò i piedi nel letto e spirò e fu riunito ai suoi antenati. Allora Giuseppe si gettò sulla faccia del padre, pianse su di lui e lo baciò » (Gen 49, 33 - 50, 1). È nota la scena di David che apprende la morte di Assalonne: « Il re, in preda a violenta commozione, salì al piano superiore della porta, e scoppiò in pianto. Diceva nel pianto: Figlio mio! Assalonne figlio mio! figlio mio Assalonne! Fossi morto io al tuo posto, Assalonne figlio mio, figlio mio! » (2 Sam 19, 1).

Cosa avviene dunque nell'essere umano nel momento in cui egli subisce, per così dire, questo stradicamento? Come spiegarlo in termini chiari? A questo riguardo l'antropologia biblica⁶ ci soccorre nella misura in cui permette di ricollegare ai diversi aspetti dell'uomo vivente l'esperienza stessa della morte. Formati alla scuola della filosofia greca, potremmo essere tentati di sottovalutare tale antropologia apparentoci essa piuttosto rudimentale, e, del resto, è possibile rinvenire valutazioni di questo genere in non pochi e recenti manuali di teologia scolastica. Ma, in effetti, essa è tutt'altro che rudimentale, ma decisamente concreta e particolarmente attenta all'unità personale dell'uomo che Dio ha creato a propria immagine (Gen 1, 27): « Jahve plasmò l'uomo con la polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita; così l'uomo divenne un'anima vivente » (Gen 2, 7). Si potrebbe meglio dire: « una persona vivente », essendo l'anima⁷ per l'appunto

⁵ J. Pedersen, *Israel: Its Life and Culture*, tt. 1-2, Copenhagen 1926, 460-474; W. Eichrodt, *Theologie des A. T.*, tt. 2-3, 143-156; P. van Imschoot, *Theologie de l'Ancien Testament*, t. 2, 42-82; J. Guillet, *Thèmes bibliques*, Paris 1951, 140-159; G. von Rad, art. *Zdow*, in TWNT, t. 2, 844-850; *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 1, 242 ss., 335-338, 349-353; H. Ringgren, *La religion d'Israël*, Paris 1966, 252-261.

⁶ W. Eichrodt, *op. cit.*, tt. 2-3, 84-89; P. van Imschoot, *op. cit.*, t. 2, 1-38; J. Pedersen, *op. cit.*, t. 1-2, 89-181; A.-R. Johnson, *The vitality of Individual in the Thought of Israel*, Cardiff 1949; G. Pidoux, *L'homme dans l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1953.

⁷ D. Lys, *Néphesh: Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales*, Paris 1958, in VTB², art. *Ame*, 39, 43. Per un confronto con il pensiero greco, si veda l'opera classica di E. Rohde, *Psyché: Le culte de l'âme chez les Grecs et leur croyance à l'immortalité*, Paris 1928.

questo principio di vita che costituisce la persona e ne garantisce l'identità. Ritoveremo questo punto più avanti, quando parleremo della morte. Ci sono però altre dimensioni dell'essere umano, e in primo luogo una dimensione fisica per cui egli è « carne », come ogni essere animale; la « carne »⁸ è nell'uomo quel principio fragile, caduco, tratto dalla polvere della terra e destinato a tornare alla polvere. Rischiamiamo l'evocazione genesiaca della creazione degli animali: « Iahve Dio plasmò ancora dal suolo tutte le bestie selvatiche e tutti i volatili del cielo » (Gen 2, 19). L'origine corporale dell'uomo e degli animali è dunque la stessa. Come meravigliarsi, allora, che anche il loro destino corporale sia simile? Perché questa polvere della terra divenisse carne, s'è reso necessario l'intervento di Dio che la animasse per mezzo di un « soffio vitale » immettendovi un alito proveniente da lui. La respirazione è la misteriosa manifestazione di quel soffio che, nell'essere vivente, partecipa del Respiro di Dio e che è propriamente parlando lo « spirito » nel senso semitico del termine⁹.

Siamo ben lontani dall'antropologia greca; ma è partendo da questa visione che ci è possibile comprendere la meditazione biblica sulla morte. Questo « soffio », infatti, Dio può ritirarlo quando vuole; allora l'« alito vitale » cessa, per l'uomo come per l'animale. L'Ecclesiaste ci presenta una chiara riflessione sulla fine ineluttabile dell'esistenza: « Ricordati di colui che ti ha creato nei giorni della tua gioventù, prima che vengano i giorni tristi..., e la polvere ritorni alla polvere donde è venuta, e il soffio vitale torni a Dio che l'ha dato » (Eccl 12, 1-7). La reminiscenza del racconto del Genesi è evidente. Tale è il destino dell'uomo, ma anche quello dell'animale. Ed è qui che si situa il mistero; consapevole della sua dignità in quanto creato ad « immagine di Dio », l'uomo può pensare che la sua superiorità sull'animale non venga meno. Invece no: « C'è una sorte unica per i figli dell'uomo e le bestie: come muoiono queste, così muoiono quelli, e il fiato è unico per tutti, né l'uomo si differenzia in ciò dalle bestie: tutto infatti è vanità. Tutti vanno ad un sol luogo; tutti vengono dalla polvere, tutti ritorneranno alla polvere. Chi può sapere se il fiato dell'uomo sale in alto, mentre quello delle bestie scende in basso, nella terra? » (Eccl 3, 19-21). Si è molto discusso su questo scetticismo dell'Ecclesiaste, che porrebbe in questione la spiritualità dell'uomo. I limiti delle conoscenze religiose dell'Ecclesiaste in materia di retribuzione sono evidenti; tuttavia, è necessario evitare l'errore di attribuire a questo testo una problematica che gli è estranea¹⁰. Si parla qui, e correttamente, di « soffio » dell'uomo, funzione del corpo vivente, che è effetti-

⁸ D. Lys, *La chair dans l'Ancien Testament* (« Bâsar »), Paris 1967; cfr. in VTB³, art. *Chair*, 146-149.

⁹ Idem, *Rûach: Le souffle dans l'Ancien Testament. Enquête anthropologique à travers l'histoire théologique d'Israël*, Paris 1962; W. Bieder, art. *Πνεῦμα*, in TWNT, t. 6, 357-373; cfr. in VTB, art. *Esprit*, 388 ss.

¹⁰ Si veda l'analisi di E. Podechard, *L'Ecclesiaste*, in « Etudes bibliques », Paris 1912, 312-316; più brevemente, W. Zimmerli, *Prediger*, in ATD 16/1, Göttingen 1962, 177 s.

vamente eguale nell'uomo e nell'animale. Quando Dio ritira questo « soffio », il corpo torna alla polvere da cui proviene (cfr. Sal 104, 29). L'uomo, « anima vivente », fa allora, come del resto l'animale, l'esperienza della morte. Non ha senso sognare per lui un soffio uscito dall'etere ardente, principio costitutivo del cielo astrale, che ritornerebbe lassù quando la morte lo libera: questa concezione ambigua dell'immortalità, caratteristica dello stoicismo¹¹, potrebbe essere presente all'Ecclesiaste che comunque la rifiuta, e a ragione¹². L'anima dell'uomo è altra cosa da questo, ed è proprio l'anima che sperimenta la morte. In non pochi salmi questo è affermato senza sottintesi¹³. Indichiamo soltanto un esempio: « Quale potente vivrà senza vedere la morte? Scamperà la sua anima agli artigli dello Sheol? » (Sal. 89, 49). La dissoluzione della carne e il venir meno del soffio non sono che la esteriore manifestazione di un dramma di cui l'anima stessa è protagonista.

2. Esperienza della morte e cosmologia mitica

Non si può affrontare questo problema senza che ci si trovi subito nella necessità di chiarire la concezione biblica degli Inferi, dello sheol¹⁴, avvicinati in tutto all'Ade greca. In effetti, per poter evocare un'esperienza che l'individuo non può direttamente attestare, il linguaggio deve far ricorso all'immaginazione. È quanto avviene anche qualora si voglia parlare di Dio. Quando prende coscienza di sé di fronte a Dio, l'uomo biblico sa che tra lui e Dio si frappone una barriera insuperabile. Il campo di azione dell'uomo è la terra, la terra di cui è fatto, e di cui i figli di Adamo hanno ricevuto il dominio (Sal 115, 16; cfr. Gen 1, 18). In essa Dio è attivamente presente, essendo la terra sua creazione; ma egli si nasconde nel cielo, poiché là egli risiede (Sal 115, 16a): il cielo è il suo trono, e la terra è lo sgabello dei suoi piedi (Is 66, 1). All'occhio umano, il suo intimo essere resta impenetrabile: se lo vedesse direttamente, l'uomo morirebbe (Es 33,

¹¹ F. Cumont, *Lux perpetua*, Paris 1949, 114; A.-J. Festugière, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris 1932, 70-72.

¹² Tale accostamento richiede ovviamente delle riserve d'uso, in ragione dei diversi periodi storici cui risalgono rispettivamente la composizione dell'Ecclesiaste e la fondazione del Portico (Zenone il Cipriota, metà del quarto secolo).

¹³ Cfr. D. Lys, *Néphesh*, 179-181. L'uso del termine è evidentemente più ampio rispetto a quello da noi qui considerato; tale accezione, tuttavia, (l'io vivente) comprende in certo qual modo tutte le altre. L'utilizzazione di *nif* per designare il monumento funerario (soprattutto in nabatéen) potrebbe spiegarsi semanticamente partendo dal fatto che l'anima del defunto è considerata presente nella tomba, dove una stele eventualmente la rappresenta.

¹⁴ E. Dhorme, *Le séjour des morts chez les Babyloniens et les Hébreux*, in RB, 1907, 59-78; *L'idée de l'au-delà dans la religion hébraïque*, in RHR, 1941, riprese in « Recueil E. Dhorme », Paris 1951, 643-670; N. J. Tromp, *Primitive Conceptions of Death and the Nether World in the Old Testament*, Rome 1969.

20). Non è difficile comprendere il senso di questa cosmologia mitica¹⁵ secondo cui il cielo e la terra assolvono delle funzioni simboliche precise. A questo proposito, non è da attribuire agli antichi una eccessiva ingenuità, che li avrebbe condotti a localizzare materialmente la presenza di Dio¹⁶. La loro concezione dell'universo non è evidentemente eguale alla nostra; ma è solamente a titolo simbolico che tale concezione entra nella teologia propriamente detta, per esprimere la trascendenza e l'inaccessibilità divine (cfr. 1 Tim 6, 16). L'immagine di un mondo sotterraneo, di un abisso infernale, viene a completare questa cosmologia mitica. Si tratta propriamente di cosmologia, giacché, secondo gli antichi, la terra immergeva le sue radici fino al fondo dell'abisso delle acque sul quale poggiava. Ma, a questo riguardo, come a riguardo del cielo, la cosmologia assume un valore mitico, avendo essa essenzialmente la funzione di dare concreta traduzione ad un momento dell'esperienza che sfugge radicalmente ai sensi, circoscritti al mondo terreno: l'esperienza della morte.

Quando l'uomo muore, il suo corpo viene sepolto nella terra, posto nella tomba, nella fossa, nella buca, che la logica dell'immaginario¹⁷ identifica agevolmente con le profondità stesse dell'abisso infernale (cfr. Is 14, 15-19). E così l'uomo (ritorna alla polvere) da cui era stato tratto da Dio (Gen 3, 19). La decomposizione che si verifica nella tomba, dove il cadavere è abbandonato ai vermi (cfr. Is 66, 24; Giuditt 16, 17), permette di descrivere realisticamente il letto di putredine e il giaciglio di vermi su cui il defunto riposa (Is 14, 11). Tuttavia, a sperimentare questa discesa allo sheol, non è solamente la *carne* fragile dell'uomo, ma la sua stessa persona, la sua *anima*: staccandosi dall'esistenza terrena cui vorrebbe aggrapparsi con tutte le sue forze, essa entra in un nuovo modo di esistenza di cui è tutt'altro che semplice parlare con precisione. Cosa diventano questi individui che « giacciono nella polvere » (Is 26, 19)? Non sono che l'ombra di se stessi, dei *refâ'im* (traduciamo: Ombre, Is 26, 19; 14, 9; Sal 88, 11) prigionieri nel « paese da cui non c'è ritorno », come dicevano già gli Accadi¹⁸

¹⁵ Prendiamo qui il termine « mitico » in senso tecnico, del tutto accettabile in esegesi biblica (cfr. *La Bible, Parole de Dieu*, 124-126). Così considerato, il mito permette di sistematizzare le rappresentazioni simboliche evocatrici di realtà inaccessibili ai sensi, e questo sia dal punto di vista statico di una proiezione spaziale, sia dal punto di vista dinamico di un dramma nel quale l'uomo si trova più o meno direttamente coinvolto. A tal riguardo, non mancheranno esempi chiarificatori nelle pagine che seguono.

¹⁶ È ovvio che ingenuità c'era in chi ricorreva a tale linguaggio. Ma, anche in questo caso, essa non escludeva la percezione concomitante dei valori simbolici che vi erano connessi. In tutti i modi, la dottrina biblica in quanto tale non comporta questo specifico contesto culturale, e ci vuol proprio la sciocca vanità di uno scientismo tutto da dirozzare per giungere ad affermare con aria di trionfo che i cosmonauti, attraversando lo spazio, non hanno incontrato né Dio né gli angeli. L'apologetica atea di Nikita Kruscev ha superato qui i limiti di una saccenteria che si possa tollerare.

¹⁷ La logica formale ha lo scopo di precisare i rapporti tra i diversi concetti della mente dell'uomo. Ma le rappresentazioni archetipe dell'immaginazione hanno esse pure dei reciproci rapporti, strettamente legati alle emozioni che suscitano. Ecco quindi le associazioni che noi rapportiamo qui alla « logica dell'immaginario ». Tali associazioni appartengono alle substrutture del pensiero e del linguaggio, né più né meno di quanto vi appartengono le associazioni di idee astratte. Nel campo che stiamo esaminando, dobbiamo perciò prestare ad esse un'attenzione particolare.

¹⁸ Sull'*arallu* babilonese si veda *infra*: *La rivelazione della felicità nell'A. T.*, p. 85.

(cfr. Giob 10, 21; 16, 22). Essi si trovano nelle tenebre e nell'ombra fitta (Sal 88, 12; Giob 10, 21-22) che contrasta con la luce gradevole agli occhi del vivente (Eccle 11, 17), nel luogo di perdizione (Sal 88, 12; Giob 26, 6; 28, 22), e nella terra dell'oblio (Sal 88, 13), dove non conta ciò che l'uomo possedeva durante la vita (Sal 49, 18). Si addormentano in un sonno profondo (Sal 13, 4; Giob 14, 12), da cui soltanto Dio li potrebbe risvegliare (cfr. Is 26, 19). Facendo ritorno alle profondità dell'universo materiale da cui il corpo umano è uscito, essi sprofondano, per così dire, nell'abisso dell'inesistenza (Sal 39, 14; Giob 14, 10), esclusi dal ricordo di Dio e recisi dalla sua mano (Sal 88, 6), incapaci di lodarlo e di sperare in lui (Is 38, 18; Sal 6, 6; 88, 12 s.; 115, 17). La loro è insomma una vita allo stato larvale, con cui i viventi non devono entrare in contatto; si sa che la religione dell'A. T. proibisce severamente sia il culto superstizioso dei morti, caratteristico degli Egizi¹⁹, sia la loro evocazione per mezzo di necromanti (cfr. Lev 19, 31; 20, 6-27; ma si veda pure 1 Sam 28 e 2 Re 21, 6, che presentano a tal riguardo casi di trasgressione della Legge).

I teologi moderni sono spesso tentati di adottare davanti a questi testi un atteggiamento decisamente negativo. Istintivamente, ne criticano il contenuto e ne denunciano le insufficienze, in nome di una dottrina dell'immortalità dell'anima, in cui eredità (influenza) del platonismo è forse più sensibile dell'eredità (influenza) neotestamentaria. C'è qui, secondo loro, la testimonianza storica di uno stadio della rivelazione completamente superato. A noi pare invece che sarebbe di gran lunga cosa migliore sforzarsi di comprendere anzitutto la portata esatta dei testi, ricorrendo ad una interpretazione *esistenziale* che ne rispetti il contenuto²⁰. Infatti, ciò che i testi esprimono non è la struttura metafisica dell'uomo considerato nella sua generalità astratta, ma la condizione esistenziale dell'uomo-nel-mondo. Legato con

¹⁹ E senza dubbio in Egitto che il culto dei morti e le credenze relative all'aldilà hanno avuto il maggior sviluppo. In un tal contesto, la corrente di pensiero pessimista e critica che considerava la morte come il peggiore dei mali, finì per essere relegata in secondo piano ad opera di quella che apriva invece agli uomini (al faraone in primo luogo, poi ai suoi familiari e infine a tutti) una prospettiva di immortalità felice, sia in funzione della religione del Sole, sia in connessione al culto di Osiride, dio agreste e ctonico. Si veda l'opera fondamentale di H. Kees, *Totenglauben und Jenseitsvorstellungen der alten Ägypter*, Berlin 1956; A. Erman, *La religion des Égyptiens*, Paris 1952, 242-335; S. Morenz, *La religion égyptienne*, Paris 1962, 239-274. La dottrina biblica del Dio unico e trascendente, radicalmente distinto dalla creazione, esigeva il netto rifiuto di queste credenze, intimamente legate ad una mitologia che divinizzava le realtà cosmiche e che comportava perciò la genetica falsificazione del rapporto tra l'uomo e il divino. Nell'A. T., la rivelazione della retribuzione *post mortem* s'è dunque affermata attraverso tutt'altra via, come del resto avremo modo di vedere.

²⁰ E ormai tempo di applicare al linguaggio mitico una *Entmythologisierung* corretta, non attraverso una riduzione razionalizzante che ne critichi il contenuto senza averne prima colto chiaramente l'intenzione profonda, ma attraverso una interpretazione esistenziale che parta per l'appunto da questa intenzione per porre a confronto il mito con la nostra esperienza umana. Giacché la rivelazione biblica, indipendentemente dal linguaggio utilizzato, è sempre relativa a quest'esperienza, di cui illumina il senso. Il progetto di Bultmann, diretto contro le riduzioni razionalizzanti della teologia liberale ma da quelle troppo dipendente nella sua pratica realizzazione, può e deve essere recuperato in un'ermeneutica cattolica coerente con i propri principi (cfr. *La Bible, Parole de Dieu*, 230). Il recupero del progetto bultmanniano ci permetterà di escludere le interpretazioni razionalizzanti di certa teologia astratta che sfocia inevitabilmente nella reificazione dei valori esistenziali di cui essa si serve.

tutte le sue fibre all'universo terrestre, con il quale si rapporta in modo essenziale, l'uomo si vede situato tra il cielo e gli inferi. Questa situazione è significativa: da un lato, egli ha davanti la trascendenza schiacciante di Dio, principio di ogni vita e signore della sua stessa vita; dall'altro, egli intravede il progressivo ineluttabile procedere della sua esistenza terrena verso il non-essere della morte. Ci si può meravigliare che, stando così le cose, la meditazione biblica sulla vita umana ritorni costantemente sul tema della sua fragilità (Is 40, 6-7; Sal 39, 5-7a; 90, 3-10; Giob 14, 1-2)? Cos'è dunque un'esistenza così precaria, che aspira profondamente alla pienezza e alla continuità, mentre è destinata all'inesistenza (Sal 89, 48)? Chi può spiegare il mistero di questa creatura contesa tra il cielo e lo sheol, tra Dio e la morte, tra l'essere e il nulla (per esprimere la stessa idea in termini ontologici), e che di questo dramma ha coscienza?

3. Concezione drammatica della morte

Una volta colto questo fondamentale orientamento del pensiero biblico, diviene agevole evidenziarne le connessioni con l'aspetto drammatico che la riflessione umana sulla morte comporta necessariamente. Se la rivelazione è estranea alle speculazioni della metafisica astratta in materia di antropologia, qui, in compenso, essa assume l'angoscia metafisica, essendo tale angoscia connessa con la presa di coscienza dell'esistenza tragica, come è possibile constatare nelle correnti di pensiero più diverse, dal buddismo e la gnosi antica agli esistenzialismi moderni²¹. Il mistero della morte, infatti, non perde la sua drammaticità quando se ne faccia un semplice caso particolare di un fenomeno più generale che interessa tutto il mondo animale, al quale l'uomo appartiene in effetti per il suo corpo. Quando si tratta dell'uomo, la morte non può essere ridotta ad una fatto « naturale » come gli altri, conseguenza di leggi fisiche fisse in base alle quali il suo essere corporale deve dissolversi. Qualcosa nell'uomo si ribella a questa fatalità, ed è appunto questo *qualcosa* che lo costituisce come persona. Raccogliamo questa confidenza nella meditazione sulla morte di un'atea (non come riflessione sulla propria morte, ma sull'esperienza della morte di un'altra persona): « Non c'è una morte naturale... Tutti gli uomini sono mortali: ma per ogni uomo la sua morte è una disavventura e, anche se egli la accetta e vi consente, una violenza assurda »²².

Di fatto, nella rivelazione biblica, soltanto la vita è un dono di Dio. Senza dubbio, nella sua provvidenza sovrana, Dio ha stabilito che l'uomo deve morire: « Tu sei polvere, e in polvere devi tornare » (Gen

²¹ Si troveranno interessanti osservazioni nell'articolo di F. Refoulé, *L'« existence tragique » et la compréhension chrétienne de l'existence*, in « Supplément de La Vie spirituelle » 71, 1964, 347-375.

²² Simone de Beauvoir, *Une mort si douce*, in *Les Temps modernes*, 1964, 1985 (ripreso nell'ultima pagina della pubblicazione in volume).

3, 19). Egli è in diritto di dire agli uomini, quando sia giunta questa ora: « Tornate, figli dell'uomo » (Sal 90, 3). Ma ciò non toglie che l'uomo, in virtù della tensione che Dio stesso ha posto nel suo essere, senta la morte come una necessità contro natura, quando si tratta della morte di persone care o della propria. Così lo sheol, luogo della morte, o meglio, rappresentazione mitica della condizione della morte, non può essere considerato « oggettivamente », nella prospettiva di una ontologia statica. L'uomo vi intuisce invece una *Potenza* misteriosa, una *Presenza* malefica, che si oppone all'esigenza più profonda del suo essere. Non è per pura finzione poetica che gli autori sacri personificano la Morte e gli Inferi: essi esprimono in questo modo una realtà di ordine esistenziale, una esperienza interiore di cui né l'analisi scientifica né la riflessione filosofica potrebbero esaurientemente rendere conto²³. E così, gli uomini sono destinati alla morte come bestiame che si ammazza: « Sono destinati come gregge allo sheol, la morte li pasce e li domina » (Sal 49, 15). Prima ancora di giungere allo sheol, essi ne sperimentano su di sé una sorta di anticipazione. La malattia, la peste, la carestia e la guerra costituiscono infatti delle vere e proprie esperienze rivelatrici al di là delle quali si intravede la potenza dello sheol²⁴.

Mi avvolsero frangenti di morte
e torrenti rovinosi mi hanno sgomentato.
Le funi dello sheol mi cinsero,
mi colsero lacci di morte (Sal 18, 5-6).

Le acque mi hanno stretto intorno fino alla gola,
l'abisso mi ha circondato;
i giunchi erano avviticchiati alla mia testa,
alle estremità dei monti.
Io ero disceso nel paese, le cui spranghe
mi avrebbero rinchiuso per sempre (Giona 2, 6-7).

Mi circondano lacci di morte
e le spire dello sheol mi hanno raggiunto;
ho incontrato oppressione e dolore!
E invocavo il nome di Jahve:
« Deh, Jahve, scampa la mia vita! » (Sal 116, 3-4).

Salvami, o Dio, perché mi sale
l'acqua alla gola!
Sono immerso nel fango profondo
né c'è punto d'appoggio.
Son capitato nel profondo delle acque
e la corrente mi trascina giù (Sal 69, 2-3).

²³ Sarebbe forse opportuno porre qui a confronto tale visione drammatica della morte sia con la concezione heideggeriana dell'esistenza umana come essere-per-la-morte, sia con i dati della psicanalisi freudiana. Ma questo ci porterebbe a superare i limiti del presente lavoro.

²⁴ Il carattere malefico di queste Potenze aizzate, che si abbattono sull'uomo scatenando tutte le calamità, non impedisce all'A. T. di subordinarle strettamente al Dio unico, poiché non c'è spazio per nessun dualismo metafisico. Queste Potenze non sono che i suoi « messaggeri di male » (Sal 78, 49), cui egli concede il potere di agire sull'uomo al fine di portare a compimento i suoi disegni. Questo si applica in primo luogo allo Sterminatore (Es 12, 23; 2 Sam 24, 16; 2 Re 19, 35), che sembra rappresentare la calamità della peste (cfr. Sal 78, 50; Ab 3, 5).

Ecco dunque lo stato d'animo dell'uomo alle prese con una *Forza* ostile che lo vuole fare prigioniero. Ma « chi scamperà la sua vita dagli artigli dello sheol »? (Sal 89, 49). Quindi, l'evocazione drammatica della discesa agli Inferi, che si rinviene in numerosi passi dell'A. T. (Num 16, 33; Is 14, 9-15; Ez 32, 18-32; Sal 55, 16) non può essere considerata come una scena artificiosa dovuta alla finzione poetica. Essa costituisce invece la descrizione in termini simbolici di un'esperienza che ogni vivente può in qualche modo anticipatamente intuire. Peccatore, egli si vede già nelle profondità dell'abisso, da dove rivolge a Dio la sua sofferta invocazione (Sal. 130, 1). Egli sa, sente di essere la posta di un vero duello tra due forze avverse: quella della vita, che gli viene da Dio e che lo mette in comunicazione con Dio, e quella che non si lascia definire positivamente, se non come antitesi della prima, e dunque come l'antitesi di Dio stesso. Vedevamo in precedenza l'uomo biblico prendere coscienza di sé, come conteso tra Dio e la polvere originale da cui proviene, tra l'essere e il nulla. Il quadro si completa con la coscienza acuta della realtà di questo Nulla, che non è una astrazione, ma una Potenza aizzata, infernale (nel senso che noi attribuiamo a questo termine), alla quale Dio abbandona coloro che si sono resi indegni di vivere:

Io li riscatterò dalla mano dello sheol,
li libererò dalla Morte.
Dove sono i tuoi contagi, o Morte?
dove il tuo sterminio, o sheol? (Os 13, 14).

La necessità della morte per l'uomo non è comprensibile che nella prospettiva del giudizio divino. Essa è in effetti così antitetica al disegno misericordioso del Creatore che si deve vedervi l'impronta del mistero del Male, presente attivamente nel mondo. Ma il Male reclama giustamente il giudizio di Dio, poiché esso rappresenta in definitiva un'impresa assurda di costruzione del mondo e di realizzazione dell'uomo al di fuori dell'ordine voluto dal Creatore. Tutto questo ci invita alla riflessione sul rapporto tra la morte e il peccato.

II. LA MORTE E IL PECCATO

1. *Il peccato, potenza di morte*

« Dio aveva creato l'uomo per l'incorruttibilità e lo aveva fatto a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per l'invidia del diavolo » (Sap 2, 23). Questa riflessione del libro della Sapienza ci rinvia al capitolo 3 del Genesi, che lega indissolubilmente l'esperienza umana della morte alla realtà del peccato e, più profondamente, all'azione della Potenza che suscita nell'uomo il peccato. Giacché, facendo emergere la vita umana dagli elementi materiali nei quali l'uomo

ha le sue radici, Dio non lo pose in un universo da cui il Male fosse in ogni modo assente. Le immagini del Paradiso terrestre non devono a questo riguardo ingannarci. Esse esprimono, è vero, in termini mitici²⁵, l'immortalità per la quale l'uomo è stato e resta creato²⁶: l'Albero della vita, nutrimento degli immortali, si trovava al centro del Giardino (Gen 3, 9), ed è di conseguenza di un precetto divino che l'uomo non può accedervi (Gen 3, 24). Ma nel Paradiso, proprio quando l'uomo è chiamato a misurarsi con la prova decisiva della libera scelta di fronte all'«albero della conoscenza del Bene e del Male», il Serpente era presente (Gen 3, 1-6). Qui le immagini mitiche sono chiarissime, nonostante le discussioni che può suscitare a livello esegetico il problema del significato preciso da attribuire al Serpente²⁷: simboleggiano esse le forze ctoniche, legate nell'antico Oriente ai culti della fecondità, o la personificazione del caos primordiale, in lotta con il Creatore che deve ridurlo all'impotenza per ordinare il mondo (cfr. Sal 74, 14; 89, 10-11)? In una teologia per la quale il Dio unico è solo nell'ordine e per la quale gli antichi dei cosmici sono stati detronizzati, la logica dell'immaginario non può che legare insieme questi simbolismi del Serpente: al di là di esso si profila l'Avversario del disegno divino, «il Leviatan, serpente che guizza, il Leviatan serpente tortuoso, il serpente marino» (Is 27, 1), che presenta i tratti mostruosi della Tiamat babilonese²⁸.

Di fronte a Dio si erge dunque la Potenza stessa dell'abisso, la Potenza infernale da cui non può venire che la morte. Quando, aprendosi alla libertà, l'uomo si trova *ipso facto* sottoposto alla prova²⁹, questa Potenza viene a gravare su di lui con tutto il suo potere per allontanarlo dal Creatore e, con ciò, sottrarlo all'immortalità per trascinarlo con sé verso la morte e il nulla. Nato dalla polvere, egli dunque tornerà alla polvere (Gen 3, 19). L'antagonismo tra la vita e la morte è così penetrato fin nel profondo della sua coscienza, assumendo la configurazione

²⁵ Su questa qualificazione del linguaggio biblico, si veda *supra*, nota 15.

²⁶ Su questo punto, si veda W. Goossens, art. *Immortalité corporelle*, in DBS, t. 4, 298-313; cfr. le nostre *Réflexions sur le problème du péché originel*, 106-117.

²⁷ Si veda la puntualizzazione del problema nell'opera di J. Coppens, *La connaissance du Bien et du Mal et le péché du paradis*, Louvain 1948.

²⁸ L'immagine di Leviatan proviene dalla mitologia cananea. Si ritrova il suo nome (Lotan) a Ugarit nel poema epico di *Baal et la Mort* (cfr. la trad. di A. Caquot e M. Sznycer, in *Les religions du Proche-Orient: Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris 1970, 420 s.). La rappresentazione della creazione o degli interventi di Dio nella storia in termini di una lotta contro il mostro che personifica il caos (cfr. Sal 74, 13-14; 89, 9-10; Giob 7, 12; Is 51, 9-10) è così mutuata da un prototipo cananeo. Ma la sua provenienza ultima da ricercare in Mesopotamia, dove il mito della creazione è incentrato sul combattimento di Marduk contro Tiamat, personificazione del grande Abisso (cfr. l'opera classica di H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit*; Göttingen 1921; testo del *Poème babylonien de la création* di R. Labat, in *Les religions du Proche-Orient*, 36-70). Invece, in Gen 1 c'è una radicale demitizzazione dell'atto creatore: in principio, «le tenebre erano sulla superficie dell'abisso (*tehom*), corrispondente ebraico della Tiamat babilonese) e lo Spirito di Dio aleggiava sulla superficie delle acque» (Gen 1, 2). Ma non c'è ombra di lotta: Dio parla e l'universo prende consistenza. Questa elaborazione teologica, che ha lo scopo di abbassare l'Abisso primitivo al livello delle cose, conserva pur tuttavia una sua qualificazione mitica, collegata alle immagini ad esso associate, così come la conservano i valori emozionali suscitati nell'uomo dalla semplice sua evocazione. Ne vedremo in seguito l'utilizzazione nella letteratura apocalittica.

²⁹ Sull'esegesi di Gen 3, si veda A.-M. Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture*, 37-70.

di una scelta tra l'obbedienza, che conduce alla vita e il peccato di sopravvalutazione di sé che provoca la morte, con il miraggio della speranza fallace di « diventare come dèi » per mezzo della « conoscenza del Bene e del Male » (Gen 3, 4-5). C'è dunque una stretta connessione tra questi due aspetti del mistero del Male, egualmente satanici, che sono il peccato e la morte. A ragione san Paolo afferma: « Per opera di un solo uomo il peccato è entrato nel mondo e attraverso il peccato, la morte » (Rom 5, 12). Gli Inferi, in quanto antitesi del Dio vivente, si manifestano in questo mondo sia attraverso l'uno sia attraverso l'altra³⁰. Si può anche dire che la morte, in quanto logica conseguenza del peccato, costituisce per l'uomo una vera *esperienza di dannazione*: discendendo agli Inferi, l'uomo si sottrae alla presenza beatificante di Dio, alla comunione con Dio che costituisce in questo mondo la dimensione spirituale del suo essere, e nello stesso tempo si sottrae al possesso del mondo, cui le sue mani avidi tentano di aggrapparsi.

La riflessione biblica sul mistero della morte differisce fondamentale-mente da quella dei Sapiienti mesopotamici, che pure affrontano questo problema. È noto il racconto dell'antica epopea di Gilgamesh³¹. Il leggendario eroe non ha lasciata intentata nessuna impresa pur di raggiungere la celebrità, fino a che la morte dell'amico Enkidu conduce Gilgamesh, ormai ossessionato dalla morte, a forzare le porte dell'al di là per chiedere il segreto dell'immortalità del suo antenato Uta-Napish-tim, il Noè babilonese che gli dèi hanno assunto con sé per renderlo immortale. Durante il viaggio, Gilgamesh incontra Siduri, il bettoliere degli dèi, che garbatamente canzona il suo affanno³²:

O Gilgamesh, dove corri?

Non troverai la vita che cerchi.

Quando gli dèi hanno creato l'umanità,
hanno ad essa riservato la morte
trattenendo per sé, nelle proprie mani, la vita.

Tu, Gilgamesh, riempiti il ventre;

gozzoviglia giorno e notte!

Fa' di ogni giorno un giorno di festa;

giorno e notte danza e suona!

Indossa candide vesti,

lavati la testa e bagnati nell'acqua!

Guarda l'amante che ti prende la mano;

sul tuo seno la tua amica prenda il suo piacere!

E questo il destino dell'umanità...

³⁰ Questa interpretazione morale del combattimento tra bene e male è un elemento specifico della rivelazione biblica e si presenta connessa alla concezione della Legge come espressione della volontà di Dio nei confronti dell'uomo. Il peccato, in quanto inadempimento della Legge, costituisce un atto di ribellione spirituale con il quale l'uomo si oppone a Dio; è questo il motivo per cui esso comporta la morte, in virtù di un giudizio divino. Si veda *supra*: *Teologia biblica del peccato*, pp. 17 ss.; più tecnica l'esposizione di E. Beaucamp, art. *Péché*, in *DBS*, t. 6, 407-471.

³¹ Nella traduzione inglese: A. Heidel, *The Gilgamesh Epos and Old Testament Parallels*, Chicago 1949; E. A. Speiser, *The Epic of Gilgamesh*, in J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, 72-99. Nella traduzione francese: G. Conteanu, *L'épopée de Gilgamesh, poème babylonien*, Paris 1939; R. Labat, *L'épopée de Gilgamesh*, in *Les religions du Proche-Orient: Textes et traditions sacrés babyloniens, ougaritiques, hittites*, Paris 1970, 145-226.

³² Testo dell'antica versione babilonese, Tavoletta X, 3. 1-14.

Effettivamente, Gilgamesh varcherà le « acque della morte » e il suo antenato gli indicherà il modo di entrare in possesso della « pianta della vita ». Ma durante il suo ritorno, la pianta gli sarà rapita da un serpente. All'eroe non resterà ormai che morire. Il pessimismo della disperazione non lascia all'uomo che una alternativa: abbandonarsi all'edonismo, secondo il consiglio di Siduri. La morte appartiene ad un ordine del mondo radicalmente incomprensibile, ma così voluto dagli dèi.

È da rilevare che i libri sacri attribuiscono un linguaggio pressoché uguale agli empi il cui atteggiamento provoca inevitabilmente il giudizio divino³³:

Si gode e si sta allegri,
 si uccide il bestiame grosso e si scanna il bestiame minuto,
 si mangia carne e si beve vino.
 « Si mangi, si beva, perché domani moriremo! » (Is 22, 13).

Più ampiamente il libro della Sapienza:

Gli empi se la attirano (= la morte) con gesti e con parole:
 spasimano per lei pensandola amica
 e stipulano un patto con essa:
 poiché sono degni di esserne parte!
 Così, da sconsigliati, dicono tra loro:
 « Breve e triste la nostra vita,
 non c'è rimedio alla fine dell'uomo
 né si conosce alcuno che liberi dall'Ade.
 Siamo nati casualmente
 e saremo, dopo, quasi non fossimo esistiti:
 l'alito che spira nelle nostre narici è vapore
 e il pensiero è una scintilla nel palpito del nostro cuore.
 Se questa si spegne, il corpo si riduce a cenere
 e lo spirito si disfa come aura tenue.
 Il nostro nome vien dimenticato con il tempo
 e nessuno ricorderà le nostre opere.
 Vien meno la nostra vita come traccia di nuvola,
 si dissipa come nebbia,
 colpita dai raggi del sole
 e oppressa dal suo calore.

³³ L'antico testo mesopotamico non ha mancato di influenzare anche l'Ecclesiaste, pur non essendo possibile stabilire da chi ne sia stata mediata la conoscenza. Dopo aver rilevato che la sorte dei morti non è invidiabile, perché « essi non avranno mai più parte a ciò che si svolge sotto il sole », l'Ecclesiaste conclude con un invito che riflette una sapienza primitiva: « Su, mangia allegramente il tuo pane, e di buon umore bevi il tuo vino, perché a Dio è piaciuta la tua opera. Siano sempre bianche le tue vesti e al tuo capo non manchi il profumo. Godi la vita con la donna che ami per tutta la durata della tua fuggevole esistenza, che a te è elargita sotto il sole. Questa è infatti la tua sorte nella vita e nei travagli che sostieni sotto il sole » (Eccle 9, 7-9). I numerosi parallelismi tra i due testi non sono senza dubbio una semplice coincidenza (cfr. E. Fodechard, *L'Ecclesiaste*, 414 s.). Si tenga presente che la sapienza dell'Ecclesiaste, senz'altro limitata, poggia su due principi: 1) le gioie della vita sono un dono di Dio, ed è questo il motivo per cui è lecito goderne; 2) nondimeno, l'uomo dovrà rendere conto delle proprie azioni, essendo egli sottomesso al giudizio di Dio ed essendo chiamato all'osservanza della sua Legge. Per questo le gioie della vita devono essere rapportate ad una norma fondamentale di comportamento: « Rallegrati, giovane, nella tua adolescenza, il tuo cuore stia in allegria nei giorni della tua giovinezza. Va dove ti conducono gli impulsi del tuo cuore, segui ciò che piace agli occhi; ma tieni presente che di tutto questo Dio ti chiederà conto » (Eccle 11, 9). Siamo molto lontani dall'edonismo incondizionato di Siduri. La concezione religiosa dell'esistenza contribuisce a modificare radicalmente la valutazione delle gioie della vita, anche se ancora niente si percepisce al di là di esse.

La nostra vita, infatti, è un'ombra che fugge,
 la nostra fine non ritorna sui suoi passi:
 vien sigillata, e nessuno ritorna!
 Su, dunque! Profittiamo dei beni dell'ora
 e serviamoci delle creature come se fossimo giovani, ardentemente.
 Saziamoci di vino pregiato e di profumi,
 dei fiori primaverili non ne manchi uno;
 inghirlandiamoci di boccioli di rosa, prima che avvizziscano,
 non ci sia prato che la nostra voluttà non attraversi.
 Lasciamo dunque segni di allegria,
 poiché questa è la nostra porzione e questa la sorte... » (Sap 1, 16-2, 9).

Questa concezione materialistica dell'esistenza, logica a suo modo ma tale da ignorare i disegni divini, costituisce un vero e proprio « patto con la morte ». Situata nella disperazione radicale, mentre circoscrive l'orizzonte dell'uomo al mondo materiale, come se questo potesse bastargli, la morte rende naturale la dissoluzione della persona che ritorna alla polvere primordiale. Viene in mente il nichilismo di Valéry nella sua meditazione sulla morte in *Il cimitero marino*:

Sono scomparsi in un vuoto impenetrabile.
 La terra rossa ha inghiottito i cadaveri.
 Il dono della vita è passato nei fiori¹⁴...

Seduzione del Nulla! È un influsso diabolico al quale facilmente si lascia andare l'uomo che si vede come reciso da Dio. Per ridare significato all'esistenza, non gli resta che abbandonarsi alle gioie effimere di una vita condannata alla morte, i cui giorni si dissolvono come ombra... Quale sarà l'atteggiamento del credente di fronte a questa situazione di cui anch'egli, al pari dell'empio, è vittima?

2. Il credente di fronte alla morte

Non è facile definire l'atteggiamento del credente, dal momento che si incontrano e si scontrano in lui, nei confronti della morte, due sentimenti contraddittori. Da una parte, i libri sacri ci presentano, non senza enfasi, la serenità dei giusti che muoiono, in età molto avanzata, assistiti dalla numerosa prole. Essi accettano pressoché incondizionatamente di « riunirsi ai padri ». Sanno che « è stabilito che si muoia e, come l'acqua versata a terra che non si può più raccogliere, così Dio non ridà la vita » (2 Sam 14, 14). « Questa è la sorte segnata da Dio per ogni vivente: perché rigettare la legge dell'Altissimo? » (Eccli 41, 4). Valutata in funzione della vita presente, questa necessità iscritta nella

¹⁴ *Le cimetière marin*, str. 15, in *Poésies complètes*, Paris 1933, 189.

creazione può apparire, a seconda dei casi, come un amaro inevitabile evento o come speranza di liberazione:

O Morte! quanto è amaro il tuo ricordo
per chi ha riposto la pace nelle sue sostanze,
per l'uomo contento e fortunato in tutto,
per chi ha ancora la forza di sfruttare il piacere!

Ahi, Morte! quanto è gradito il tuo decreto
all'uomo indigente e minorato nelle forze;
all'uomo che urta e inciampa in ogni cosa,
che è diffidente e senza speranza... (Eccli 41, 1-2).

Ma solo che cambi l'ottica e l'uomo metta a confronto la necessità della morte con la sua innata volontà di vivere o si sforzi di dare una spiegazione al mistero della morte alla luce della fede in Dio, e subito tutto gli diviene oscuro. La sua stessa sottomissione alla volontà di Dio non gli permette di sottrarsi all'esperienza dell'inquietudine e dell'angoscia. Il libro di Giobbe esprime con accenti indimenticabili l'ansia dell'uomo alle prese con il male, mentre si avvicina con lucida coscienza alla morte:

I miei giorni sono stati più veloci di un corriere,
sono fuggiti senza vedere alcun bene;
sono spariti come barca di giunco,
come aquila che si getta sulla preda... (Giob 9, 25-26).

L'uomo, nato da una donna,
ha vita breve e piena di affanni,
Come un fiore sboccia e appassisce;
fugge come l'ombra e non si arresta.
Sopra di lui tu tieni gli occhi aperti
e lo citi in giudizio con te?
Chi trae cose pure dall'immondizia?
Nessuno.

Se dunque i suoi giorni sono decretati
e il numero dei suoi mesi lo tieni tu,
e hai messo un termine che non si può varcare,
distogli da lui lo sguardo e lascialo stare,
finché non compia, come un salariato, la sua giornata.
Perché c'è una speranza per l'albero:
anche tagliato, si rinnova
e i suoi polloni non cessano.

Se la sua radice invecchia nella terra
e il suo tronco muore nel suolo,
all'odore dell'acqua rigermaglia
e getta fronde come pianta nuova.
Ma l'uomo muore e resta inanimato,
il mortale spira; e dov'è mai?
Potranno mancare le acque al mare
e un fiume seccarsi e inaridire;
ma l'uomo giacerà senza rialzarsi;
finché dura il cielo non si sveglierà
e più non si desterà dal suo sonno... (14, 1-12).

I miei giorni sono passati,
 i miei disegni sono sfumati,
 i desideri del mio cuore;
 cambiano la notte in giorno,
 la luce è più vicina delle tenebre.
 Che cosa spero? Lo sheol è mia dimora:
 nelle tenebre stendo il mio letto.
 Dico al marciume: « Tu sei mio padre »;
 « Madre mia, sorella mia » alla putredine.
 Dove è dunque la mia speranza?
 Chi vedrà la mia fortuna?
 Con me scenderà nello sheol
 o cateremo insieme nella polvere? (17, 11-16).

Chi non si riconoscerrebbe in questo pianto amaro? Non si tratta soltanto dell'apprensione che inevitabilmente sorge nell'uomo quando viene a trovarsi di fronte all'ignoto. C'è qui anche la lucida visione di una situazione cui l'uomo non può sfuggire: da un lato, una sete inestinguibile di felicità e di vita; dall'altro, la certezza di essere inghiottito nell'oscurità della morte. Lo sheol non è solo l'antitesi di Dio, è anche una Potenza ostile all'uomo. Ma perché Dio permette ad essa di portare a compimento in tutta libertà la sua azione? La radicale impurità dell'uomo (Giob 4, 17; 14, 4; 15, 14; 25, 4)³⁵ giustifica l'inesorabile giudizio al quale egli si vede sottoposto? Perché Dio ha destato nella sua interiorità un desiderio destinato a rimanere irrealizzato, una speranza che la morte viene violentemente a stroncare?

III. LA MORTE E LA SPERANZA UMANA

1. *La speranza di un trionfo di Dio sulla morte*

Questa angoscia esistenziale si apre nell'A.T. alla speranza di un trionfo di Dio sulla morte. Dio, sorgente e signore della vita, non lascia privi di realizzazione i suoi progetti. È vero che appartiene all'ordine delle cose che la morte dispieghi tutto il suo potere nei confronti di coloro che, con il peccato, hanno stretto con essa un patto: costoro sono rifiutati da Dio, dal momento che si sono liberamente allontanati da lui ad imitazione dei progenitori. Ma il giusto che « cerca il volto di Dio » (Sal 27, 8), che « cela nel suo cuore i detti di Dio » (Sal 119, 11), come può essere da Dio abbandonato ad un destino così tragico? E tuttavia, la rivelazione della vita eterna non poteva avvenire che nel contesto delle promesse di salvezza che anticipatamente e progressivamente svelavano ai credenti in quale direzione avrebbe trovato realizzazione il

³⁵ Cfr. *supra*: *Teologia biblica del peccato*, pp. 21 ss.

disegno divino. Infatti, tale rivelazione non appare nei libri sacri che molto tardi, quale suprema maturazione dell'escatologia profetica³⁶.

Le prime tracce devono essere individuate nella certezza che la potenza di Dio è superiore a quella della Morte e degli Inferi. Quando un uomo è salvato da una malattia o in genere da un pericolo, non ha egli già modo di sperimentare concretamente questo trionfo della forza di Dio che gli permette di continuare a vivere? I salmi di ringraziamento abbondano di testimonianze in questo senso:

Jahve, mio Dio, ho gridato a te
e mi hai guarito.

Jahve, hai fatto risalire dallo sheol la mia vita

mi hai fatto rivivere salvandomi dallo scendere nel pozzo (Sal 30, 3-4).

Tu hai preservato la mia vita

dalla Fossa della distruzione,

perché ti sei gettato dietro le spalle

tutti i miei peccati,

Poiché non è lo sheol a lodarti,

né la Morte a inneggiare a te;

quanti discendono nella Fossa non spereranno nella tua fedeltà.

Chi è vivo, chi è vivo ti può lodare,

come faccio io oggi... (Is 38, 17-19).

Io ero disceso nel paese, le cui spranghe mi avrebbero rinchiuso per sempre:

ma tu hai fatto risalire dalla Fossa la mia vita,

o Jahve, mio Dio (Giona 2, 7).

Queste esperienze hanno anche lo scopo di dare fiducia agli stessi peccatori, a condizione però che ci sia da parte loro la disposizione alla penitenza³⁷:

Orsù, ritorniamo a Jahve!

Poiché egli ci ha straziato e ci risana,

ha percosso e ci fascia.

Ci farà rivivere entro tre giorni:

al terzo giorno ci farà risorgere,

così che viviamo davanti a lui... (Os 6, 1-2).

Se è giusto che Dio permetta alla morte di abbattersi sull'umanità peccatrice, anche qualora si tratti del suo popolo, egli non può tuttavia permettere che le Potenze infernali abbiano l'ultima parola nel duello gigantesco che le oppone a lui fin dalle origini. Nondimeno, la sua vittoria finale non si realizzerà che al termine di una storia drammatica.

³⁶ Si veda *infra*: *La rivelazione della felicità nell'A. T.*, pp. 102-107; *La promessa della resurrezione e della vita eterna*, pp. 110-114; cfr. inoltre: *Le biens promis par Dieu à Israël*, in *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, 133-166; *L'eschatologie de la Sagesse*, in *op. cit.*, 187-199.

³⁷ Osea cita qui una liturgia penitenziale, in una prospettiva chiaramente critica. Egli non contesta il ragionamento di coloro che attendono da Dio la liberazione dalla morte, ma mette in questione l'autenticità e la profondità della loro conversione. Si vedano i commentari di H. W. Wolf, *Dodekapropheton 1. Hosea*, in BKAT, t. 14/1, Neukirchen 1961, 148 ss., e di A. Deissler, *La sainte Bible* (Pirot-Clamer), t. 8/1, Paris 1961, 73 s.

Una volta che il Peccato ha fatto il suo ingresso nel mondo, è necessario che dispieghi il suo potere nella storia, non soltanto a livello della vita individuale, ove con rigidità si realizza il giudizio divino (« Morirà la persona che pecca »: Ez 18, 4), ma anche a livello della stessa solidarietà sociale in cui tutti gli individui si trovano coinvolti, lo vogliono o no: è questo il motivo per cui nessun uomo può sfuggire alla legge comune. Anche Israele, parabola vivente dell'umanità, conosce questo triste destino, che così nettamente contrasta con le promesse dell'alleanza sinaitica: « Se temi Jahve, tuo Dio, ogni giorno della tua vita, ed osservi i precetti e i comandamenti che io oggi ti ordino, *avrà un'esistenza longeva*, tu e i tuoi figli e i figli dei tuoi figli... » (Deut 6, 2). Ma Israele, con le sole sue forze, non è in grado, come del resto tutti gli altri popoli, di dar compimento alla Legge. E così si ritroverà nella condizione di una « pianura piena di ossa », secondo la drammatica visione di Ezechiele. « Queste ossa sono tutta la casa di Ezechiele. Eccoli, vanno dicendo: Le nostre ossa sono inaridite, svanì la nostra speranza, ormai siamo finiti... » (Ez 37, 11).

Ma questo è solo il primo stadio. Dio non si compiace della morte del peccatore, anzi, egli vuole che si converta, che muti condotta e viva (Ez 33, 11). Jahve che alle origini aveva chiamato l'uomo alla vita dalla polvere della terra, è più forte della stessa morte: egli può restituire alla vita le ossa inaridite, immettendovi il suo alito, con un miracolo del suo Spirito, e farle drizzare in piedi, come grande, immenso esercizio (Ez 37, 4-10). Impressionante immagine della vittoria divina sulla morte, che trova rigoroso sviluppo nei testi biblici. In effetti, le promesse escatologiche non riguardano soltanto la restaurazione temporale di Israele dopo la dura prova dell'esilio, ma sfociano altresì in una nuova creazione, più perfetta della prima, una creazione dai cieli nuovi e dalla nuova terra, in cui l'uomo ritroverà la condizione del Paradiso primitivo (cfr. Is 65, 17-25). Allora, le tracce del peccato presenti nel modo vecchio, verranno definitivamente cancellate, e con esse la morte:

Egli strapperà in questo monte
il velo che velava la faccia
di tutti i popoli
e la coltre che copriva le genti;
quindi eliminerà la morte per sempre (Is 25, 7-8).

Sarà la vittoria finale su Leviatan, il mostro infernale (cfr. Is 27, 1). La triste condizione del mondo sottoposto al giudizio divino, prenderà la configurazione del travaglio del parto; dalle ossa inaridite della vecchia umanità, Dio farà sorgere un popolo nuovo:

Vivranno di nuovo i tuoi morti, risorgeranno i tuoi cadaveri.
Si sveglieranno ed esulteranno
quanti giacciono nella polvere,
perché la tua rugiada è rugiada di luci;
la terra metterà fuori i Refá'im (Is 26, 19).

Siamo tornati alle immagini mitiche che abbiamo visto esprimere efficacemente l'esperienza dell'uomo alle prese con la morte. Nel contesto delle promesse divine, tali immagini servono ad esprimere la speranza dell'uomo vittima della morte ma sicuro di trovare, al di là della stessa morte, una vita nuova in un universo trasformato.

2. *L'attesa della resurrezione*³⁸

Non è solamente alla comunità di Israele in quanto tale che si riferisce l'immagine della resurrezione, poiché nella resurrezione è lo stesso problema della morte dei giusti che trova una soluzione. Nella teologia del giudizio divino corrispondente allo stadio dello sviluppo della rivelazione finora considerato, la morte dei giusti non poteva apparire che come un vero e proprio scandalo. Senza dubbio, il principio della solidarietà umana poteva spiegare molte cose, sia sul piano orizzontale, ossia in riferimento ai membri di una medesima comunità, sia sul piano verticale, vale a dire in riferimento alle generazioni che si succedono. Ma come conciliare la morte dei giusti con la retribuzione che Dio stesso si riserva di dare ad ogni persona, come attesta Ezechiele: « Tutti mi appartengono: la vita del padre come quella del figlio; ecco, morirà la persona che pecca » (Ez 18, 4)? Se Dio vendica il sangue degli innocenti, come può permettere che i giusti muoiano? Che senso può avere la loro morte?

Una prima risposta al problema era stata data dalla profezia del Servo sofferente³⁹ (Is 52, 13 - 53, 12). Dal momento che una reale solidarietà lega il Giusto ai peccatori, perché il Giusto non dovrebbe liberamente accettare di sottoporsi allo stesso destino dei peccatori, al fine di ottenerne la salvezza? E, in effetti, egli si lascerà prostrare dalla sofferenza (53, 10), sarà percosso a morte e strappato dalla terra dei viventi (53, 8). Egli « ha portato i nostri affanni, si è addossato i nostri dolori e noi l'abbiamo ritenuto come un castigato, percosso da Dio e umiliato » (53, 4). Consegnandosi alla morte (53, 12), egli ha offerto se stesso in sacrificio di espiazione (53, 10); ha portato il peccato di molti intercedendo per i peccatori (53, 12), subendo un castigo che procurò a noi la salvezza (53, 5). Il respiro escatologico di questo testo fa del Servo di Jahve il misterioso artefice della salvezza promessa da Dio all'umanità peccatrice: è nella persona di Cristo che la profezia troverà la sua piena realizzazione. Ma come è possibile che questa stessa pro-

³⁸ Oltre alle opere di carattere generale citate alla nota 5, si vedano R. Martin-Achard, *De la mort à la résurrection d'après l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris 1956; B. J. Alfrink, *L'idée de la résurrection d'après Dn 12, 1-2*, in « *Biblica* » 1959, 355-371; D. J. Russel, *The Method and Message of Jewish Apocalyptic*, London 1964, 353-390; P. Grelot, *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif*, in *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, in « *Lectio Divina* » 50, Paris 1969, 18-39.

³⁹ La bibliografia relativa al Servo di Jahve aumenta di anno in anno. Si vedano le indicazioni date in *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, Tournai-Paris 1962, 377 ss. È inutile osservare che la bibliografia qui citata si è da allora notevolmente arricchita; cfr. *supra*, p. 20, nota 39.

messa non abbia apportato sollievo e luce ai giusti dell' A. T. disposti ad accettare ogni sofferenza per la loro fede? La critica ha indicato alcune caratteristiche reminiscenze di Is 53 nei capitoli 11 e 12 di Daniele ⁴⁰, dove il profeta del tempo dei Maccabei evoca i dottori del popolo che, con i loro insegnamenti, « istruiranno molti » (Dan 11, 33 e 12, 3), ma saranno sottoposti a persecuzione, finché alla fine soccomberanno (11, 33). In relazione a costoro, il problema della morte dei giusti si pone in modo pressante. Come la forza della fede li ha potuti sostenere nella persecuzione fino a far loro proferire la morte al rinnegamento del loro Dio? Quale speranza può averli spinti fino a questo punto? La speranza di essere offerti in sacrificio di espiazione, per ottenere la misericordia di Dio nei confronti del popolo. E, ancora, la speranza di potere, dopo tante prove, « vedere la luce e saziarsi della conoscenza » di Dio (Is 53, 11), come del resto era scritto nella profezia del Servo.

Ma qui il problema della morte dei giusti va a congiungersi strettamente con quello della retribuzione individuale, al punto che i due problemi si illuminano reciprocamente. Il messaggio profetico del libro di Daniele contiene per l'appunto un elemento nuovo che rende possibile il superamento di quella difficoltà che l'autore del libro di Giobbe non era stato in grado di superare. La teologia apocalittica del libro di Daniele proietta sulla persecuzione dei giusti una luce che ne permette la comprensione all'interno del disegno salvifico di Dio. Di estrema importanza è, in proposito, la grande visione del c. 7 ⁴¹. Il combattimento tra Dio e le Potenze emerse dal mare assume una configurazione simbolica che ripropone caratteristiche immagini non sconosciute alla letteratura biblica precedente, dal Genesi all'Apocalisse di Isaia 24 - 27. Di fronte al Vegliardo dai candidi capelli che siede sul trono nel cielo per il Giudizio prendono consistenza due serie antitetiche di simboli. Da una parte, i mostri emersi dal mare (7, 2-8): nella logica dell'immaginario, il « grande mare » è figura dell'abisso primordiale, la voragine delle acque che confina con lo sheol e che altrove rappresenta le Potenze di morte. Infatti, l'ultimo dei mostri demoniaci, nel furore della sua ribellione a Dio, non solamente proferisce espressioni blasfeme, ma muove guerra ai Santi e li vince (7, 8; cfr. 11, 36; 7, 21, 25; cfr. 11, 30-33). Di fronte, l'Uomo (letteralmente: il Figlio dell'Uomo) venuto sulle nubi del cielo, al quale il Vegliardo conferisce l'impero universale, evoca ad un tempo il regno escatologico di Dio e il « popolo dei Santi dell'Altissimo », prima perseguitato ma poi erede della sovranità celeste

⁴⁰ H. L. Ginsberg, *The Oldest Interpretation of the Suffering Servant*, in VT, Leiden 1953, 400-404.

⁴¹ A noi non interessano qui le discussioni relative alla figura del Figlio dell'Uomo e alla sua origine (cfr. *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 380 ss.). Queste discussioni non sempre tengono sufficientemente conto del fatto che questa figura non è che un simbolo. Ora, come la logica dell'immaginario può associare le varie rappresentazioni che si riferiscono ad una medesima realtà, così la stessa logica può attribuire ad un unico simbolo una polivalenza di significati.

(7, 22-27). La persecuzione di Antioco Epifane certamente non è un avvenimento fortuito privo di senso, ma sta a rappresentare la lotta di Dio con le forze del Male, nelle diverse configurazioni che queste possono assumere quaggiù. L'esito del combattimento non è incerto: Dio vincerà la Morte e il Male. In questa prospettiva, è evidente che l'apparente sconfitta dei Santi perseguitati e uccisi non è definitiva: Dio non abbandona a se stessi i suoi Santi, anche se per un certo periodo di tempo sembra permettere che essi divengano preda delle Potenze maligne. Dio che liberò i tre fanciulli dalla fornace e Daniele dalla fossa dei leoni, strapperà i suoi Santi dalle mani della Morte. Anche qui, la fornace e i leoni sono rappresentazioni simboliche al di là delle quali si ritrovano le stesse forze infernali.

Anche la grande apocalisse che conclude il libro termina con una evocazione del trionfo escatologico di Dio sulla Morte⁴². Dopo « il tempo di angoscia quale non si era verificato dal sorgere delle nazioni fino a questo tempo » (12, 1), ecco sorgere Michele, il gran Principe, l'artefice del combattimento divino. Allora, « molti di coloro che dormono nella terra della polvere (identificabile con lo sheol) si desteranno: questi alla vita e quelli al ludibrio eterno. I Saggi (un tempo sottoposti a persecuzione), brilleranno come lo splendore del firmamento e coloro che avranno attratti molti alla giustizia, saranno come le stelle in eterno e per sempre » (Dan 12, 2-3). L'universo trasformato che i testi profetici lasciavano intravedere, simile al Paradiso ritrovato dal momento che la Morte non può più esercitare la sua azione, si apre dunque ora al popolo dei Santi, purificato dal suo passaggio attraverso la morte (cfr. 11, 35). Si noterà che il trionfo di Dio sulla Morte risulta da una sorta di rovesciamento di situazione che suppone la precedente vittoria della Morte sull'umanità: nel suo disegno misterioso, Dio non intende esonere i giusti dalla legge comune, che comporta la necessità della morte. Ma, come sta a dimostrare il secondo libro dei Maccabei, il loro viaggio verso la morte è ora confortato dalla speranza dell'immortalità: « Tu ci strappi dalla vita presente; ma il re del mondo farà risorgere per una vita eterna noi che siamo morti per le sue leggi » (2 Mac 7, 9; cfr. 7, 14. 23. 36).

L'idea della resurrezione assume qui un grande rilievo; nello stesso tempo, anche il mistero dello sheol si manifesta in tutte le sue dimensioni. È il *luogo dell'assenza*, dove la vita viene tolta all'uomo nel momento in cui il suo corpo conosce la dissoluzione e la sua anima viene sottoposta a violenza giacché torna all'origine dell'esistenza e subisce l'influsso del nulla. Anche i giusti, in virtù della solidarietà con il popolo dei peccatori (cfr. 2 Mac 7, 32 ss.), saranno sprofondati in questo sonno di morte, fino a che Dio non li farà risorgere nel tempo da lui stabilito per il Giudizio (Dan 6, 26-27; 12, 2-3). Quanto ai peccatori e ai per-

⁴² Si veda in proposito il commentario di Dan 12, 1-3, *infra*, *La promessa della resurrezione e della vita eterna*, pp. 110-112; *La rivelazione della felicità nell'A. T.*, p. 102 s.

secutori, non c'è bisogno di immaginare castigo diverso da questo: precipitati nella morte, resteranno per sempre sottoposti al suo dominio; non ci sarà per loro « resurrezione alla vita » (2 Mac 7, 14. 31. 34 s.).

La morte, al cui fianco hanno scelto di porsi, li custodirà come preda: resteranno prigionieri degli Inferi, del ludibrio eterno (Dan 12, 2), in cui « il loro verme non morirà, il loro fuoco non si spegnerà » (Is 66, 24)... Una selezione si effettua dunque nei confronti degli uomini, a seconda dell'atteggiamento che essi hanno assunto nei confronti di Dio e della sua Legge. La gigantesca lotta tra Dio e la Morte, iniziata all'alba della storia nel momento della tentazione del Paradiso (Gen 3), conosce un duplice epilogo: Dio vince la Morte per strappare ad essa i suoi amici, ma le lascia in ostaggio coloro che hanno scelto di appartenere ad essa.

3. *Attesa della vita eterna ed esperienza spirituale*

La configurazione mitica che questa dottrina assume, può far sorgere l'idea che si tratti di una semplice utopia, elaborata a consolazione degli oppressi e dei sofferenti⁴³. Ma se si analizzano attentamente le condizioni nelle quali la speranza della resurrezione e della vita eterna è andata progressivamente prendendo consistenza, è possibile constatare che la sua forza segreta è costituita da una determinata esperienza spirituale, e già prima del libro di Daniele se ne può percepire il presentimento. Di fondamentale importanza è a questo riguardo la testimonianza dei salmisti⁴⁴. Essi, infatti, non possono richiamarsi che ad una visione imperfetta della retribuzione dell'oltre-tomba. Eppure, essi sperimentano in qualche modo la vita con Dio (Sal 34, 9), la gioia di essere con lui e di compierne la volontà (Sal 112, 1; 119, 1-2, ecc.). Ciò non toglie, è vero, che la loro vita nel mondo presente non comporti la prova, l'affanno, la delusione: persecuzione dei giusti, apparente successo degli empi... Come l'autore del libro di Giobbe, essi sanno che non c'è giustizia, che la morte trionfa, che giusti e peccatori camminano insieme verso la morte. Per un po' rimangono disorientati e invidiano la prosperità dei malvagi (Sal 73, 2-3). Ma poi riescono a vedere oltre le apparenze. I beni terreni, per quanto abbondanti, non possono saziare il cuore dell'uomo, perché la morte inesorabilmente glieli toglie (Sal 49, 17-18),

⁴³ E su una valutazione di questo genere che si basa la critica marxista della religione. Il « Paradiso » religioso non è che la proiezione dell'individuo alienato nella sfera dell'immaginario, « l'espressione della miseria reale e nello stesso tempo la protesta contro tale miseria... », l'impotente aspirazione dell'uomo oppresso dalla sventura » (citazione da J. Calvez, *La pensée de Karl Marx*, Paris 1956, 89 ss.). D'accordo, Marx applica questo principio non soltanto alla speranza della vita eterna *post mortem*, ma anche all'esperienza spirituale *ante mortem*, con un *aprioristico* rifiuto della testimonianza della coscienza religiosa in nome di un razionalismo decisamente ottuso. Ma che valore può avere questa riduzione dell'esperienza spirituale da parte di un uomo che la considera dall'esterno, dal momento che egli non vuole in nessun modo parteciparvi? Non si tratta per l'appunto di una conclusione soggettiva di una opzione non razionale?

⁴⁴ Cfr. *infra*: *La rivelazione della felicità nell'A. T.*, pp. 92 s.; 98-102.

e tali beni, inoltre, non possono « riscattare l'anima dell'uomo » per sottrarla al dominio dello sheol (Sal 49, 8): l'empio, l'insensato, vi precipiterà per sempre (Sal 49, 15; 73, 18-20). Ma come immaginare che la vita di intimità con Dio, esperienza che trascende essenzialmente l'esistenza terrena, possa definitivamente essere perduta da chi ha scelto di aver parte ad essa?

Ma io fui sempre con te;
tu hai preso per mano la mia destra.
Nel tuo consiglio mi guidi
e poi alla gloria mi prendi.
Chi c'è per me su nei cieli?
E vicino a te di nulla mi compiacqui sulla terra.
Viene meno la mia carne e il mio cuore?
Rocca del mio cuore e mia porzione è Dio in eterno (Sal 73, 23-26).

Certo Dio redimerà la mia anima;
dalle unghie dello sheol, sì, mi scamperà (Sal 49, 16).

Perciò si rallegra il mio cuore ed esulta il mio intimo
sì, la mia carne riposa tranquilla.
Perché non abbandonerai la mia anima allo sheol,
non farai che il tuo fedele veda la corruzione.
Tu mi mostri il sentiero della vita,
pienezza di gioia al tuo cospetto,
delizie alla tua destra in eterno! (Sal 16, 9-11).

Questa espressione della speranza non chiarisce fino in fondo il mistero dell'oltre-tomba. E come lo potrebbe? L'esperienza comune non attesta forse al giusto che egli pure deve morire? La morte corporale può assumere però un senso diverso, a seconda della condizione spirituale di chi la subisce: ingresso nell'assenza eterna per coloro che, in questo mondo, allontanatisi da Dio, si sono resi schiavi della morte (cfr. Sal 49, 15), essa può costituire l'inizio di una eterna presenza per chi ha riposto in Dio i propri pensieri. Dio che « portò via con sé » Enoch ed Elia⁴⁵ (Gen 5, 24; 2 Re 2, 11), non può forse « riscattare l'anima » dei suoi servi sottraendola al potere degli Inferi, e finalmente « assumerla con sé » nella gloria (Sal 49, 16; 73, 24)? Come è possibile questo? È il disegno misterioso di Dio. Ma quando, al tempo dei Maccabei, un nuovo messaggio profetico recherà ai perseguitati la promessa di una resurrezione, il disegno divino sarà svelato nel contesto di una escatologia trasformata. A sua volta, l'esperienza spirituale dei giusti,

⁴⁵ Il rapimento di Enoch (Gen 5, 24) adatta al contesto biblico un tema di derivazione mesopotamica (cfr. la nostra esposizione: *La légende d'Hénoch dans les Apocryphes et dans la Bible: Origine et signification*, in RSR, 1958, 5-26, 181-210). Tale episodio esprime con un linguaggio mitico l'accesso dell'uomo giusto alla felicità del Paradiso. Il rapimento di Elia presenta caratteri diversi: è Elisco che, in visione contempla il rapimento del suo maestro. Ma l'idea di fondo è la stessa, giacché Elia sfugge alla sorte comune dal momento che egli non discende nello sheol. Il tema della vita eterna viene dunque abbozzato anche in questo caso.

per i quali il bene supremo è costituito dalla comunione con Dio, darà un contenuto concreto alle rappresentazioni mitiche utilizzate dalla escatologia giudaica.

In tale contesto devono essere intese le serene certezze che il libro della Sapienza echeggia in relazione al problema della morte dei giusti. La logica erronea degli empi che scherniscono e dileggiano i giusti è ben conosciuta (Sap 2, 10-20). Gli empi non conoscono i disegni di Dio (2, 22) e valutano il destino dell'uomo esclusivamente in funzione della vita terrena, alla quale per la loro concezione materialistica dell'esistenza aderiscono incondizionatamente: da questo punto di vista, Dio condurrà a liberazione i suoi (2, 18)? Davvero il loro ultimo destino è la felicità (Sap 2, 16)? Gli empi non ammettono la ricompensa delle anime innocenti (2, 22; cfr. 4, 14b-18). Ma « le anime dei giusti sono nelle mani di Dio, e il tormento non le tocca » (3, 1). Certo, anch'essi devono lasciare questo mondo e conoscere la prova, la sofferenza, la morte (3, 1-5). Ma è necessario guardare oltre la vita presente, fino al giorno del Giudizio in cui sarà svelato il destino definitivo degli uomini: gli empi avranno la morte eterna (4, 18-19; 5, 2-13. 17-23), mentre ai giusti sarà riservato l'ingresso nella vita eterna (5, 1. 15-16). L'esperienza della morte fisica, infatti, ha per questi ultimi ben altro senso: Dio li sottrae alla malvagità dei peccatori e a un ambiente dominato dalla depravazione (4, 10-14). La speranza di essere « rapiti » da Dio che i salmisti nutrivano, non era un'illusione: a ragione, dunque, si può ritenere che « la loro speranza è tutta immortalità » (3, 4).

Non raramente, nell'interpretare questi testi, si tende a ritenere che sia stata la concezione greca dell'immortalità dell'anima a fornire all'autore la possibilità di esprimere l'idea della retribuzione immediatamente dopo la morte⁴⁶. Ma questo è ben lontano dall'essere vero: è infatti dal Genesi che l'autore sacro attinge la sua concezione dell'incorruttibilità e dell'immortalità dell'uomo (cfr. 2, 23-24): l'anima umana è il principio personale che dà vita all'uomo in modo tale che l'uomo stesso è, nella totalità delle sue dimensioni, immagine di Dio (2, 22). Ma allorché l'anima dei peccatori discende allo sheol per restarvi definitivamente prigioniera, quella dei giusti si addormenta invece « nelle mani di Dio » (3, 1), « nella pace » (3, 3), nell'attesa della ricompensa finale (2, 22): essa risorgerà nell'ultimo giorno per fare ingresso nel mondo trasfigurato, secondo le rappresentazioni apocalittiche, prima fra tutte quella di Daniele (5, 1. 15-16). La liberazione dalla morte si realizza a livello escatologico e non dispensa i giusti dalla necessità di subire, come tutti gli uomini, la prova della morte e di « berne il calice », secondo una espressione che sarà ripresa dal N. T.⁴⁷. In una parola, in

⁴⁶ Su questo punto, si veda la nostra esposizione: *L'eschatologie de la Sagesse et les apocalypses juives*, in *De la mort à la vie éternelle*, Paris 1971, 187 ss.; cfr. *Sens chrétien de l'Ancien Testament*, 345 s. Si tenga presente che nell'ultima sezione del libro di Enoch (di cui l'autore del libro della Sapienza sembra essere a conoscenza), il soggetto della resurrezione è l'anima dei giusti.

⁴⁷ R. Le Déaut, *Goûter le calice de la mort*, in « *Biblica* » 1962, 82-86.

questo stadio della rivelazione l'antropologia tradizionale dell'A. T. non cessa di essere utilizzata, com'è del resto per la cosmologia mitica di cui abbiamo visto il significato simbolico. L'influsso alessandrino si nota soltanto nel sistematico silenzio a riguardo della resurrezione della carne, in quanto elemento poco comprensibile alla mentalità greca, ma irrinunciabile da parte di Israele. L'antropologia greca condusse il Sapiente a concepire la morte come liberazione dell'anima spirituale, in grado finalmente di far ritorno al suo principio: immortalità equivoca, impossibile da conciliare con la meditazione genesiaca, secondo la quale la morte costituisce la prova suprema (2, 5-6), un male che non appartiene all'ordine delle cose quasi che essa rientrasse da sempre nei disegni del Creatore. L'ingresso della morte nel mondo è dovuto « all'invidia del Diavolo » come conseguenza del dramma del Paradiso (Sap 2, 24). È questo il motivo per cui l'angoscia che la morte provoca nell'uomo richiede, per poter essere superata in virtù di una speranza che superi questa stessa angoscia, la realizzazione integrale del disegno salvifico che polarizza il corso della storia fino al Giudizio finale.

Seguendo, attraverso l'A. T., lo sviluppo di questa teologia della morte è possibile costatare la sua interna coerenza, pur nella mancanza di una esposizione sistematica che ne componga unitariamente i diversi aspetti. È tuttavia necessario riconoscere che la possibilità di soluzione del problema che nessuno può eludere né sul piano teorico né sul piano esistenziale, si situa a livello escatologico: solo qui la morte del Giusto assume il suo senso in quanto sacrificio di salvezza offerto per i peccatori (Is 53), nello stesso tempo che si apre a lui una prospettiva di resurrezione e di vita eterna (Dan 12 e Sap). In altre parole, la speranza che rende possibile il superamento dello scandalo della morte resta interamente condizionata ad un intervento futuro di Dio, quale compimento finale delle sue promesse. Quale configurazione assumerà questo avvenimento? Quando si verificherà A questo riguardo, l'A. T. non può fornire nessuna risposta: solo il N. T., infatti, darà completa soluzione al problema.

B. Nuovo Testamento⁴⁸

I. GESÙ DI FRONTE ALLA MORTE

1. Gesù vincitore sulle forze di morte

È necessario tener presente tutte le prospettive aperte dall'A. T., e particolarmente la configurazione da esse assunta nelle apocalissi giudaiche, perché riesca comprensibile l'atteggiamento di Gesù di fronte alla morte. Per esprimere il suo pensiero a tal riguardo, Gesù fa ricorso all'antropologia biblica più classica. L'essere dell'uomo nella sua esistenza terrena può essere considerato da due punti di vista. Per il suo corpo, egli è carne e sangue (Mt 16, 17); ma egli è pure *anima vivente*: un'anima che può essere perduta o salvata nella vita eterna (Mc 8, 35; Mt 16, 24-26; Gv 12, 25). Il ricco della parabola, riprendendo le espressioni degli empi di cui parla il libro della Sapienza, si preoccupa di assicurarsi tutte le ricchezze della vita presente: « Anima mia, hai molti beni in serbo per molti anni; riposati, mangia, bevi e rallegrati ». Ma Dio gli disse: « Insensato, questa notte stessa ti sarà domandata l'anima tua; e a chi andrà ciò che hai messo in serbo? » (Lc 12, 19-20). Allo stesso modo, le rappresentazioni dell'al di là dell'apocalittica e della tradizione rabbinica sono riprese da Gesù nei detti o nelle parabole. Il ricco che si è rifiutato di soccorrere Lazzaro, alla sua morte è sepolto e discende nell'Ade (Lc 16, 22). Ma lo sheol ebraico è diventato per lui luogo di tormento e di sofferenza nelle fiamme (Lc 16, 24): è « la fornace ardente dove c'è pianto e stridore di denti » (Mt 13, 42), il luogo delle tenebre (Mt 8, 12). Lazzaro, invece, riposa « nel seno di Abramo » (Lc 16, 22), dove egli trova consolazione già prima del Giudizio (16, 25). La prospettiva del Giudizio escatologico è sempre all'orizzonte: il momento in cui tra gli uomini si opererà una definitiva discriminazione: alcuni andranno al castigo eterno, altri alla vita eterna (Mt 25, 31-46; cfr. 22, 11-14). Dal libro di Enoch risulta che l'apocalittica del tempo dissociava già il destino dei peccatori sepolti negli Inferi in attesa di essere precipitati nella Geenna, dal destino dei giusti, posti con Enoch, Noè, Abramo e gli altri patriarchi nel « Giardino dei giusti », il « Paradiso degli eletti »⁴⁹. « Oggi, sarai con me nel Paradiso », dirà Gesù al buon

⁴⁸ R. Bultmann, art. *Θάνατος*, ecc., in TWNT, t. 3, 7-25; art. *Zdau*, in TWNT, t. 2, 850-877; J. Dupont, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges 1951, 107-232 (Le Christ, vie des croyants).

⁴⁹ Su questo punto particolare, si veda il nostro studio: *La géographie mythique d'Hénoch et ses sources orientales*, in RB, 33-69.

Ladrone⁵⁰ (Lc 23, 43). Il significato di questa cosmologia mitica è chiaro: essa è interamente subordinata al diverso epilogo della vita e della morte cui è destinata l'esistenza umana.

Ma, come già nell'A. T., le rappresentazioni dell'al di là sono legate ad una concezione drammatica dell'esistenza umana. La terra è campo di scontro di forze opposte. Da una parte, Dio e i suoi angeli; dall'altra, Satana, principe di questo mondo, e le sue legioni demoniache. L'Adè è una potenza malefica (cfr. Mt 16, 18), perché è il luogo di Satana, e la logica dell'immaginario lo associa ancora una volta alle acque sconvolte dell'Abisso⁵¹: così nell'episodio dell'indemoniato di Gerasa, quando i porci invasi dagli spiriti immondi precipitarono in mare (Mc 5, 12-13), oppure nell'episodio della tempesta sedata, quando Gesù trionfa sui flutti che minacciavano la vita dei discepoli (Mc 4, 37-41). In questa prospettiva, la morte umana non è un evento fortuito privo di senso, ma una manifestazione della potenza di Satana sul mondo peccatore, allo stesso modo che le malattie e le infermità. È precisamente per opporsi a questa potenza nelle sue diverse manifestazioni che Gesù interviene. La sua lotta contro Satana è indissociabile dalla lotta contro la Morte: le due realtà, infatti, si identificano. Da questo punto di vista, la Morte non è realtà anonima, pur non essendo agevole definirla nei suoi diversi aspetti. Essa non è un Male astratto, che l'immaginazione umana personificherebbe per darne una rappresentazione convenzionale. Se si rende necessario il ricorso al linguaggio mitico per evocarne la presenza e l'azione in questo mondo, il modo con cui Gesù l'affronta sta a dimostrare che egli attribuisce ad essa un'esistenza reale, così come la attribuisce all'intero dominio di Satana⁵².

Tra i vari gesti di Gesù, le resurrezioni non meno che le guarigioni miracolose assumono un significato particolarmente chiaro. Partendo dalla concezione biblica della malattia come dominio della Morte sull'uomo, si potrebbe già dimostrare che ogni guarigione operata da Cristo manifesta la presenza di una Forza capace di trionfare sulla Morte stessa, allo stesso modo che l'espulsione dei demoni manifesta la presenza del Regno di Dio nella persona di Gesù (cfr. Mt 12, 28). Ma che dire quando Gesù restituisce alla vita uomini già morti? Certo, le resurrezioni operate da Cristo non sono numerose (Mc 5, 21-43 e par.; Lc 7, 11-17; Gv 11); d'altra parte esse non operano che il ritorno ad un'esistenza ancora una volta soggetta alla Morte, e possono essere avvicinate a quelle operate da Elia (1 Re 17, 17-24) e da Eliseo (2 Re 4,

⁵⁰ Cfr. *infra*: « Oggi sarai con me nel Paradiso », pp. 115 ss.

⁵¹ Cfr. Ap 13; 21,1; in VTB¹, art. *Mer*, 740 ss.

⁵² L'interpretazione del linguaggio mitico usato da Gesù quando si rivolge a Satana (cfr. Lc 10, 18 e Apoc 12,9) non deve condurci alla negazione della realtà che pur si cela sotto un tale linguaggio. L'esperienza spirituale di Gesù in lotta contro Satana (per esempio nell'episodio della tentazione) costituisce l'elemento irriducibile che garantisce la concretezza di questa realtà; cfr. *Péché originel et redemption dans l'épître aux Romains*, in NRT, 1958, 455 s.

18-37)⁵³. Queste ultime resurrezioni, non meno delle prime, stanno a dimostrare che la vittoria di Dio sulla Morte, annunciata nelle Scritture, sta per avere inizio con il ministero di Gesù; così come appare dalla risposta che egli dà agli inviati di Giovanni Battista: « Andate a riferire a Giovanni quel che udite e vedete: i ciechi riacquistano la vista, gli zoppi camminano,... i morti risorgono... » (Mt 11, 5). L'inviato del Padre, che porta la vita agli uomini, si misura con la Morte stessa per sottrarle la sua preda, così come si misura personalmente con Satana (Mt 4, 1-11) e lo detronizza (Lc 10, 18), mentre dà ai suoi discepoli il potere di calpestare « ogni potenza del Nemico » (Lc 10, 19). Questi fatti hanno il medesimo significato: le Forze infernali cui il mondo era stato sottoposto fino a quel momento conoscono ora la loro sconfitta.

2. Gesù di fronte alla sua morte

Non è tuttavia in virtù di questi miracoli strepitosi che Gesù sconfigge definitivamente la Morte, ma piuttosto perché la affronta nel suo stesso dominio⁵⁴. Facendosi uomo, il Figlio di Dio ha pienamente assunto la condizione dell'umanità peccatrice, sottomettendosi al Giudizio di Dio e accettando la morte. « Poiché i figlioli (che pure sono fratelli di Gesù) hanno comune il sangue e la carne, anch'egli, alla stessa guisa, ne è divenuto partecipe, per ridurre all'impotenza, mediante la morte, colui che della morte aveva il potere, cioè il Diavolo, e affrancare quanti, per timore della morte, durante tutta la vita erano soggetti a schiavitù » (Ebr 2, 14-15). Questo commento della lettera agli Ebrei non fa che sintetizzare il dramma che, secondo i vangeli, caratterizza lo svolgimento dell'esistenza umana.

Il materiale da questi conservato, lascia intravedere, sia pur imperfettamente, il modo con cui Gesù ha preso coscienza (sul piano della conoscenza sperimentale) della necessità della propria morte, dandone l'annuncio nella predicazione. Egli dovette dapprima fare l'esperienza dell'insuccesso della sua missione in Galilea, dell'ostilità delle autorità giudaiche, degli intrighi orditi per farlo perire (Mc 3, 6). L'esecuzione di Giovanni Battista ordinata da Erode, verificatasi in quello stesso periodo, gli apparve come presagio del destino che lo attendeva: « Ebbene, io vi dico: Elia è già venuto, e lo han trattato come hanno voluto, secondo che sta scritto di lui » (Mc 9, 13); « non l'hanno riconosciuto, ma lo hanno trattato come hanno voluto; così anche il Figlio dell'uomo dovrà soffrire molto per causa loro » (Mt 17, 12). Presagio tanto più significativo in quanto le guardie di Erode cominciavano a seguire i mo-

⁵³ C'è su questo punto una essenziale differenza tra i casi riportati nei libri del Re e quelli riferiti dai vangeli. Elia ed Eliseo ottengono, in seguito ad insistenti preghiere, il ritorno in vita dei fanciulli morti. Gesù, invece, esprime un comando: « Bambina, te l'ordino, sorgi » (Mc 5, 41); « Giovanetto, a te dico: levati » (Lc 7, 14); « Lazzaro, vieni fuorì » (Gv 11, 43). La forza stessa di Dio è dentro di lui ed egli ne dispone liberamente.

⁵⁴ Cfr. L. Chodat, *Jésus devant sa mort dans l'évangile de Marc*, in « Lire la Bible » 21, Paris 1970.

vimenti di Gesù (Mt 14, 1-2) e gli erodiani, da parte loro, prendevano contatto con l'opposizione farisaica per concordarne l'eliminazione (Mc 3, 6). Queste circostanze avrebbero potuto spingere Gesù alla prudenza: « Parti, vattene di qui: Erode vuole ucciderti ». « Andate a dire a quella volpe: Ecco, io scaccio i demoni e opero guarigioni oggi e domani, e il terzo giorno sarà la mia fine. Ma oggi, domani e il giorno seguente, devo proseguire la mia strada, perché non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme » (Lc 13, 31-33).

Si comprende ora perché, dopo la svolta determinata dalla moltiplicazione dei pani, Gesù ritorni incessantemente, con un'insistenza via via crescente, sulla prospettiva della sua morte ormai imminente. La professione di fede di Pietro (Mc 8, 29) comporta l'esplicito riconoscimento del suo ruolo di Messia; ma, riflettendo inevitabilmente la concezione messianica comune all'intero popolo giudaico, tale riconoscimento non può penetrare il mistero profondo di questa morte, essendo tale mistero totalmente estraneo al messianismo classico. È questo il motivo per cui Gesù « cominciò a insegnar loro che il Figlio dell'uomo doveva molto soffrire, essere rigettato dagli anziani, dai gran sacerdoti e dagli scribi, essere ucciso e risorgere dopo tre giorni » (Mc 8, 31). La meraviglia suscitata da queste parole (Mc 8, 32), l'incapacità di capire dei discepoli (Mc 9, 32), il loro stupore e la loro paura (Mc 10, 32), non determinano Gesù ad attenuare il suo annuncio; anzi! Procedendo con lucida coscienza verso una morte sicura, egli si limita ad esplicitarne la dimensione redentrice: il Figlio dell'uomo è venuto « per dare la sua vita in riscatto per molti »⁵⁵ (Mc 10, 45); il buon Pastore, infatti, « dà la sua vita » per le pecore (Gv 10, 11). E così, l'ultima visita di Gesù a Gerusalemme è presentata dai sinottici come un viaggio verso la passione. « Devo ricevere un battesimo, e come sono angustiato finché non sia compiuto » (Lc 12, 49). Questo battesimo è un'immersione nelle acque della morte. È questo il destino che la volontà del Padre ha riservato a Gesù: « Potete bere il calice che io bevo o essere battezzati col battesimo con cui io sono battezzato? » (Mc 10, 38).

Ciò nonostante, con l'avvicinarsi di quest'ora, cresce in Gesù l'angoscia che ogni uomo prova di fronte a tale evento. Il quarto vangelo completa su questo punto l'apporto dei sinottici. Secondo il vangelo di san Giovanni, infatti, Gesù, nell'ultimo mese, si impone un comportamento prudenziale per non precipitare gli avvenimenti e per evitare che la sua morte assuma un carattere equivoco: questa si verificherà soltanto all'ora fissata dal Padre (Gv 7, 6-7; cfr. 7, 30-44; 8, 59; 10, 31-39)

⁵⁵ Si sono rilevati in questo passo non pochi parallelismi di espressione con la profezia del Servo sofferente: il Figlio dell'uomo è venuto « per servire » (cfr. la condizione del Servo, richiamata in Fil 2, 7) e « dare la sua anima » (Is 53, 10) « in riscatto » (forse equivalente greco del « sacrificio di espiazione » di cui in Is 53, 10) « per la moltitudine » (Is 53, 12). È possibile dunque constatare che questo testo dell'A. T. ha avuto un ruolo effettivo nella preparazione spirituale di Cristo al suo sacrificio: la meditazione di Is 53, esplicitamente citata in Lc 22, 37, ha concentrato su questo punto il movimento interiore della sua anima. Si veda A. Feuillet, *Le logion sur la rançon*, in RSPT, 1967, 365-402.

e avrà valore di testimonianza (cfr. 1 Tim 6, 13). Da un certo punto di vista, Gesù vuole conservare il controllo della situazione: « Per questo il Padre mi ama, perché io do la mia vita per riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie: la do da me. Ho il potere di darla e il potere di riprenderla »⁵⁶ (Gv 10, 17-18). Tuttavia, nei confronti di Gesù gli avvenimenti stanno assumendo un orientamento che lascia intravedere un epilogo ormai inevitabile. L'episodio della resurrezione di Lazzaro assolve, in proposito, un duplice ruolo. Per un aspetto, Gesù si presenta come « la resurrezione e la vita » (Gv 11, 25), rivelando, attraverso un segno dal significato inequivocabile, la natura della sua missione nel mondo; ma per le autorità ormai prevenute, questo segno assume il senso di una sfida: Gesù affronta nel cuore della Giudea gli stessi uomini che poco prima « volevano farlo perire » (11, 8-16), provocando in loro la scelta di fede decisiva (11, 43-53). Per un altro aspetto, pur nella certezza della sua vittoria sulla morte, Gesù non riesce a reprimere davanti alla tomba di Lazzaro un fremito interiore che ci permette di penetrare nel profondo della sua sensibilità (11, 33-38): sarà proprio questo miracolo a condurlo alla morte e Lazzaro gli appare perciò come l'immagine del suo imminente destino.

Da questo momento, gli avvenimenti si sviluppano secondo una logica implacabile. Tutti i personaggi principali recitano la loro parte in conformità alla loro decisione interiore: le autorità giudaiche, Giuda e Gesù. Tra Gesù e i suoi nemici si è ormai levata una barriera di incomprendimento. In buona fede, nella loro « ignoranza » (Atti 3, 17; 13, 27), i nemici di Gesù sperano così di poter salvare il paese in pericolo (Gv 11, 48-50) e di castigare con pieno diritto un bestemmiatore (Mt 26, 65 e par.; Gv 19, 7). In effetti, essi sono inconsciamente strumenti di Satana che, respinto una volta da Gesù dopo le tentazioni nel deserto, torna ora alla carica in forma diversa (Lc 4, 13), mettendo « in cuore a Giuda Iscariota il proposito di tradirlo » (Gv 13, 2). È l'ora del mondo peccatore, in cui si manifesta la potenza delle tenebre (Lc 22, 53): il peccato del mondo raggiungerà la sua radicale espressione con la condanna a morte del Figlio di Dio⁵⁷. In quel momento Satana sembrerà trionfare e la Morte sconfiggere chi aveva la pretesa di sconfiggerla. In questa situazione tragica, l'atteggiamento di Gesù è complesso e contrastante con quello freddamente sereno di un Socrate e per niente avvicicabile all'atarassia stoica. Pur essendo la sua morte voluta dal Padre e benché essa adempia le Scritture (cfr. Mt 27, 54), essa non appare a Gesù meno amara. Egli è preda della paura e dell'angoscia e prova una indicibile tristezza (Mc 14, 33). Con un gemito violento e piangendo, Gesù

⁵⁶ L'annuncio della morte è integrato qui dall'annuncio della resurrezione, come del resto nei testi paralleli dei sinottici (Mc 8, 31; 9, 31; 10, 33 ss.); ma l'accento è posto sulla morte come libero dono di sé da parte di Gesù, (cfr. Mc 10, 45) più che sull'iniziativa di coloro che lo faranno morire. L'espressione « aver potere di » è un semitismo, come « dar potere di » in Gv 1, 22; purtuttavia essa sottolinea energicamente la piena partecipazione di Gesù all'atto di Padre che lo farà risorgere.

⁵⁷ Cfr. *Péché originel et rédemption*, in NRT, 1968, 477.

eleva implorazioni e suppliche a colui che lo potrebbe salvare dalla morte (Ebr 5, 7): « Abba, Padre, tutto è possibile a te, allontana da me questo calice; tuttavia, non quello che voglio io ma quello che vuoi tu » (Mc 14, 36). Il quarto vangelo fa eco a questa invocazione desolata: « Ora l'anima mia è turbata. E che devo dire: Padre, salvami da quest'ora? Ma proprio per questo sono giunto a quest'ora! Padre, glorifica il tuo nome » (Gv 12, 27-28). La fedeltà alla volontà del Padre e la certezza di portare a compimento questa stessa volontà sono l'unico conforto di Gesù durante la passione che deve affrontare da solo, tradito da uno dei suoi e abbandonato dagli altri. Sulla croce farà sua la preghiera più tragicamente dolorosa che gli offrono i Salmi: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? » (Mc 15, 34).

Questa esperienza della morte radicalizza la solidarietà di Cristo con gli uomini « di carne e di sangue » che egli vuole condurre a salvezza. Ed è per questo che la morte di Gesù costituisce il segno supremo dell'amore (cfr. Gv 13, 1). Amore per il Padre, innanzitutto: Gesù non è preoccupato che di dare compimento alla volontà del Padre (Mc 14, 36 e par.; cfr. Gv 14, 30) e di glorificare il suo nome (Gv 12, 28). Ma altresì amore per gli uomini, giacché egli « dà la sua vita in riscatto per loro » (Mc 10, 45) e versa il suo sangue « per una moltitudine in remissione dei peccati » (Mt 26, 28). Questa intenzione, espressamente affermata, spiega il carattere *sacrificale* di una morte che non è un evento subito ma un atto volontario. Quest'atto chiude l'esistenza umana del Figlio di Dio in modo esteriormente simile a quello che conclude la vita di ogni uomo. Ma essendo l'uomo che lo compie nella situazione unica di Figlio di Dio, egli realizza per mezzo di questa stessa morte ciò che la profezia del Servo sofferente⁵⁸ lasciava intravedere: la redenzione dell'umanità peccatrice (cfr. Is 53). Del resto, è questa certezza che Gesù esprime nel momento in cui sta per compiersi la sua « ora »: « È adesso la condanna di questo mondo; adesso il Principe di questo mondo sarà cacciato fuori. Quanto a me, allorché sarò innalzato da terra, tutti attirerò a me » (Gv 12, 31). Richiamiamo qui il commento della lettera agli Ebrei citato sopra: se Gesù « è divenuto partecipe della carne e del sangue » fino a questo punto estremo, è stato « per ridurre all'impotenza, mediante la sua morte, colui che della morte aveva il potere, cioè il Diavolo, e affrancare quanti, per timore della morte, durante tutta la vita erano soggetti a schiavitù » (Ebr 2, 14-15). Satana e la Morte sono le forze misteriose che Gesù affronta in campo aperto per sottrarre loro la preda. A questo punto, si rende necessario un esame più approfondito del significato di questa morte che genera la vita a somiglianza di quella del grano di frumento gettato nella terra (Gv 12, 24). In Gesù morte e resurrezione sono inseparabili e la loro inscindibile connessione costituisce nella sua essenza il mistero della redenzione.

⁵⁸ Sul ruolo di questo testo nell'esperienza spirituale di Gesù, si veda *supra*, p. 68, nota 55.

II. IL DUELLO DELLA VITA E DELLA MORTE

Tutto il ministero di Gesù si svolge, come abbiamo visto, all'interno di uno scontro drammatico tra la Vita e la Morte, tra Dio e Satana, tra il Regno dei cieli e le Forze infernali. Questo duello grandioso coinvolge tutta la storia umana, dalla prova del Paradiso (Gen 3), fino alla consumazione escatologica dei secoli (Is 27, 1; Ap 20, 1-3. 10); ma il suo momento centrale è costituito dalla morte di Gesù sulla croce. Per comprendere questa morte nella sua realtà esistenziale, è necessario ricorrere al linguaggio che l'A. T. usa a questo riguardo. Quando Gesù « rende lo spirito » (Mt 27, 50; Gv 19, 30), il suo corpo inanimato diviene un cadavere come tutti gli altri (Mc 15, 43). Stando alle apparenze, sembra si debba concludere che la sua anima è caduta in potere dello sheol. « Ucciso quanto alla carne » (1 Piet 3, 18), essendo egli venuto in questo mondo « in una carne simile a quella del peccato » (Rom 8, 3), egli condivide con gli uomini e nelle loro medesime condizioni l'esperienza della morte, conosce le loro stesse angosce, è inghiottito come loro dalle acque infernali. Le espressioni simboliche cui ricorrono i salmisti per descrivere questa esperienza, la cosmologia mitica cui fanno riferimento, restano valide anche nel caso di Gesù⁵⁹. In altre parole: Gesù « discende agli Inferi ». Abbiamo visto precedentemente il senso di questa espressione⁶⁰: l'essere dell'uomo, conteso tra Dio e le Forze infernali, tra l'esistenza e l'inesistenza, finisce per cadere in possesso dello sheol. Esso fa ritorno alle realtà elementari da cui, in quanto essere corporeo, proviene; ma, nello stato attuale, queste realtà sono « sottomesse alla vanità » (Rom 8, 20), assoggettate ai Principati e alle Potestà⁶¹ che di esse hanno il dominio (cfr. Col 2, 15). È l'apparente trionfo di Satana.

⁵⁹ Gesù ha fatto sua la preghiera dei salmi. Calandovi la sua esperienza singolare di Figlio di Dio, egli vi ha posto una ricchezza di contenuto che finisce per estendere considerevolmente il senso letterale inteso dai salmisti, pur conservandone la forma strutturale.

⁶⁰ L'interpretazione della discesa agli Inferi secondo la prospettiva esistenziale, in linea con la presentazione che ne abbiamo fatto sopra, resta valida anche per Gesù. A tal riguardo ci sembra comunque opportuno aggiungere alcune osservazioni. La riflessione di san Tomaso sulla discesa agli Inferi (*S. Th.*, III, q. 52), difetta purtroppo di quella critica del linguaggio di cui noi abbiamo invece sottolineato la necessità, anche ove utilizza i testi biblici che ne parlano. A parte questa lacuna, è possibile constatare che alcuni elementi sono conciliabili con le conclusioni che noi abbiamo proposto. « A causa del peccato, l'uomo non era incorso soltanto nel castigo della morte corporea, ma anche in quello della discesa agli Inferi. E questo il motivo per cui era conveniente che Cristo morisse per liberarci dalla morte corporea, così come era conveniente che discendesse agli Inferi per liberarci dalla discesa agli Inferi. (In primo luogo...) In secondo luogo, perché al Diavolo vinto, attraverso la Passione, Cristo doveva sottrarre coloro che, come schiavi, erano rinchiusi negli Inferi. In terzo luogo perché, come Cristo ha dato prova della sua potenza in terra durante la vita e al momento della morte, così era conveniente che ne desse prova agli Inferi visitandoli a rischiarandoli » (*S. Th.*, III, q. 52, a. 1 c.). Non sarebbe difficile conservare integralmente il contenuto teologico di questi testi introducendovi l'interpretazione esistenziale della discesa agli Inferi. Sulla discesa di Cristo agli Inferi si veda J. Chaine, *Descente du Christ aux Enfers*, in *DBS*, t. 2, 395-431.

⁶¹ Cfr. H. Schlier, *Principautés et dominations dans le Nouveau Testament*, Bruges-Parìs 1968.

Nel caso di Cristo, unico giusto tra i discendenti di Adamo, questo trionfo è contro natura: infatti, è in opposizione radicale con la condizione di Figlio di Dio che pone l'anima di Gesù in continua comunione con il Padre. Inoltre, la speranza, già espressa dai salmisti, di essere « rapito » da Dio e « sottratto » al potere dello sheol per « essere sempre con lui » (Sal 16, 10; 49; 16; 73, 24) non può non realizzarsi pienamente per Gesù. Il vangelo di Luca pone sulle labbra di Gesù una preghiera significativa: « Padre, nelle tue mani rimetto lo spirito mio »⁶² (Lc 23, 46). E la promessa che Gesù fa al buon ladrone sta a dimostrare la sua certezza di sfuggire agli Inferi, luogo dell'assenza di Dio, per andare al Paradiso, luogo di attesa della resurrezione⁶³ (Lc 23, 43). Ancora più chiaramente, il vangelo di Giovanni identifica esplicitamente la morte di Gesù con il suo « passaggio da questo mondo al Padre » (Gv 13, 1), e la preghiera che Gesù pronuncia quando giunge la sua ora⁶⁴ è interamente penetrata dalla visione di questo ritorno: « E adesso glorificami tu, Padre presso di te, con la gloria che avevo presso di te, prima che il mondo fosse » (Gv 17, 5); « io vengo a te... » (17, 11-13). Così, per Gesù, *la discesa agli Inferi acquista un senso nuovo*: anziché significare un assoggettamento della sua persona alle Potenze infernali, essa ne realizza l'assunzione alla gloria del Padre. Discendendo come tutti gli uomini suoi fratelli fino alle somme profondità della creazione, annientando se stesso⁶⁵ fino alla morte e alla morte di croce (Fil 2, 7-8), il Figlio non vi accederà senza che Dio

⁶² Da notare in questo testo la sostituzione di « Padre » al termine « Signore » del salmo originale (Sal 31, 6). Il salmo continua: « Sel tu che mi redimi, Signore » (v. 6b) espressione della liberazione dalla morte in Sal 49, 16.

⁶³ Ritroviamo qui la cosmologia mitica delle apocalissi giudaiche; cfr. *infra*, « Oggi sarai con me nel Paradiso », pp. 115 ss.

⁶⁴ Sulla preghiera di Gesù al verificarsi della sua « ora », si veda A. George, « L'heure » de Jean 17, in RB, 1954, 392-397.

⁶⁵ Secondo il testo grandioso di Fil 2, 6-11, l'« annichimento » non porta il Cristo soltanto ad assumere una umanità simile alla nostra per porsi nella condizione del servo, ma lo porta altresì ad umiliarsi per obbedienza fino alla morte di croce. È ben possibile, dunque, considerare tale morte come l'espressione più profonda della *kénosis* del Figlio di Dio, ed è per questo che noi la prendiamo qui in considerazione come esperienza di annientamento, aspetto esistenziale della « discesa agli Inferi ». Nel suo studio *Pour une théologie de la mort*, K. Rahner, nel tentativo di esprimere teologicamente la discesa agli Inferi, elabora una interpretazione che diverge non poco da quella che noi abbiamo abbozzato (*Écrits théologiques*, t. 3, Bruges-Paris 1963, 154 s.). Gli Inferi rappresenterebbero, secondo K. Rahner, « la realtà profonda del mondo, il suo radicale centro di unità ». Così Cristo acquisirebbe, grazie alla sua morte, « un rapporto reale-ontologico di apertura alla totalità dell'universo, penetrando in quella unità radicale che si cela dietro la diversità spazio-temporale ». A noi pare che questa interpretazione ontologica degli Inferi sia difficilmente conciliabile con il senso essenzialmente negativo della rappresentazione mitica che ne emerge dal linguaggio veterotestamentario. È vero che questo valore negativo è connesso all'esperienza della morte nell'umanità *peccatrice*, e dunque al senso assunto dalla « dipartita da questo mondo » per l'uomo divenuto schiavo della morte in quanto potenza infernale. Notiamo qui che tale senso assunto dalla morte non appartiene, di per se stesso, alla creazione dell'uomo nella condizione di giustizia originale. Come scrive Péguy: « Ciò che da quel giorno è divenuto morte, non era che una naturale e serena dipartita » (Eve, in *Œuvres poétiques complètes*, Paris 1957, 938). Ma l'analisi di K. Rahner, che vorrebbe evidenziare l'aspetto positivo della discesa agli Inferi, non si adatta in realtà che a quella « naturale e serena dipartita » che sarebbe stata la morte se il peccato non avesse radicalmente corrotto la corporeità dell'uomo. Ora, nel caso di Cristo, l'assunzione di una « carne simile alla carne del peccato » comporta una esperienza della discesa agli Inferi simile a quella degli uomini peccatori, e questo affinché la morte potesse recuperare il senso che nella creazione era proprio della « naturale e serena dipartita » da un universo paradisiaco. Sul testo di Fil 2, 6-11, si veda lo studio approfondito di P. Henry, *Kéniose*, in DBS, t. 5, 16-56.

gli sia vicino, anzi, la presenza del Padre lo accompagnerà, così che l'anima di Gesù⁶⁶ vedrà l'universo trasfigurarsi grazie a lui. Il discorso della Pentecoste (Atti 2, 24-36) interpreta in questo senso il testo del Sal 16, 8-11: « ... Non abbandonerai la mia anima allo sheol, non farai che il tuo fedele veda la corruzione ». La resurrezione « al terzo giorno » ha lo scopo di manifestare nel tempo il modo con cui Cristo ha vissuto questo aspetto del mistero della morte⁶⁷: secondo la concezione giudaica, la corruzione del corpo, manifestazione evidente del trionfo della Morte sull'uomo, ha inizio alla fine del terzo giorno, come è possibile constatare nel caso di Lazzaro (Gv 11, 39: « Signore, già puzza, perché son quattro giorni che è là »).

A tal riguardo, si verifica inevitabilmente una trasposizione di piani tra la realtà sperimentata personalmente da Cristo e il modo con cui essa viene riferita. Per quanto riguarda questo ultimo aspetto, l'esperienza dei testimoni non può cogliere la realtà trascendente che scomponendola cronologicamente in momenti successivi: morte, discesa agli Inferi, uscita dagli Inferi, ascesa alla destra di Dio... Nei discorsi degli Atti (2, 32-33) e più ancora nella teologia paolina (Ef 4, 8-10) e nella lettera agli Ebrei (1, 3; 9, 11-12), la resurrezione di Cristo e il suo assidersi alla destra di Dio non sono presentati separatamente, anche se la rivelazione esplicita di quest'ultimo fatto avviene all'interno del contesto apocalittico che circondò l'ultima apparizione di Gesù (Atti 1, 9-11). Anzi, rispondendo a Caifa, Gesù riunisce in un'unica immagine la gloria della resurrezione, ascensione al cielo e parusia finale: « Ormai rivedrete il Figlio dell'uomo sedere a destra della Potenza e venire sulle nubi del cielo » (Mt 26, 64). A questo punto è chiaro che non avrebbe senso voler definire il luogo in cui Cristo sia venuto a trovarsi fra il momento della morte e il momento della resurrezione, allo stesso modo che non avrebbe senso chiedersi come si debba rappresentare lo sheol in cui Cristo ha dimorato: non si possono ignorare le convenzioni del linguaggio mitico che ha qui la funzione di spiegare il mistero, rendendo in modo materiale e « oggettivante » ciò che deve essere invece interpretato secondo le leggi del simbolismo, per cui la contrapposizione delle immagini non esprime necessariamente la successione cronologica dei fatti, ma serve piuttosto a riferire nei particolari i molteplici aspetti di un'unica realtà complessa.

⁶⁶ Attribuiamo naturalmente al termine « anima » il senso che esso aveva nell'A. T. Si sa quanto riesca problematico alla filosofia rappresentarsi la condizione delle anime separate dalla corporeità nella quale si attuano. Tale difficoltà è nettamente percepibile negli articoli della *Summa theologica* dedicati alla discesa agli Inferi esattamente nella misura in cui il confronto della teologia giovannea con gli altri scritti neotestamentari non permette a san Tomaso di rilevare con sufficiente chiarezza l'identità della morte di Cristo con il suo ritorno al Padre. Questa identità a noi sembra fondamentale, anche se, ovviamente, non intendiamo certo di eliminare così le difficoltà connesse al problema delle « anime separate », ma soltanto di indicare un orientamento che rende possibile una soluzione.

⁶⁷ Sul tema del terzo giorno come designazione convenzionale del « giorno della consolazione dei giusti », si veda *L'arrière-plan biblique et juif...*, in *La résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, 37-39-47; senz'altro buono lo studio di K. Lehmann, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg im B. 1968.

Quando Cristo muore, si può dunque affermare che la morte, pur senza perdere il carattere esistenziale che le è proprio nel mondo sottomesso al giudizio di Dio, *cambia radicalmente di significato* in virtù di colui che ne ha fatto l'atto supremo della propria esistenza terrena: il Figlio di Dio, venuto nella carne. La morte cessa di essere il segno della potenza di Satana sul mondo in ragione del peccato al quale essa strettamente era connessa fin dalle origini, per divenire la via di accesso alla vita eterna con Dio, la condizione per l'ingresso in quell'universo trasfigurato che le promesse profetiche collegavano alla realizzazione del disegno salvifico. Situata in quanto avvenimento di questo mondo nel cuore della storia, la morte manifesta qui realisticamente il solo aspetto delle cose accessibili ai nostri sensi, in quanto appartiene all'esperienza dell'umanità peccatrice di cui costituisce la radicale sconfitta: la morte come catastrofe, come separazione da coloro che si sono amati e punto culminante dell'angoscia suscitata dall'ossessione del nulla. Sotto questo aspetto, l'anima di Gesù (attribuiamo a questo termine non il senso che gli era proprio nello spiritualismo greco e che tuttora conserva nel linguaggio moderno, ma quello conferitogli dalla rivelazione biblica) si spinge al punto estremo della solidarietà con gli uomini « discendendo agli Inferi ». Ma sotto questa apparenza tragica, l'avvenimento ha una dimensione misteriosa, rivelataci dalla resurrezione: la morte come ritorno a Dio, come inizio della comunione eterna con lui. Per questo, l'anima di Gesù non poteva essere « abbandonata nell'Adè né il suo corpo poteva andare in corruzione » (Atti 2, 31): essa deve risorgere dagli Inferi per tornare ad animare il corpo di carne per il quale è nata, allo scopo di conferire ad esso una condizione definitiva che implica una radicale trasformazione dei rapporti con l'universo.

In una parola, la morte e la resurrezione di Cristo sono le due inscindibili componenti dell'*avvenimento unico* grazie al quale si verifica il passaggio dal « mondo presente » al « mondo che verrà ». In questo avvenimento ha ad un tempo svolgimento e soluzione il conflitto tra la vita e la morte, tra l'essere e il non-essere, nel quale ogni uomo ha coscienza di trovarsi coinvolto. Come canta la liturgia pasquale:

Morte e Vita si sono scontrate
in un grandioso duello:
Il Signore della vita morto in croce;
regna vivo.

Cristo infatti, in quanto Figlio di Dio, occupa nell'umanità un posto particolare che fa di lui il primo della nuova creazione, il nuovo Adamo, antitesi del primo. A causa del primo Adamo, il Peccato entrò nel mondo e con il Peccato la Morte (Rom 5, 12). Peccato e Morte, forze infernali in cui si manifesta l'azione di Satana, regnano dunque fin dalle origini sul « mondo presente », e nessun figlio di Adamo è in grado di

sfuggire al loro dominio. Cristo, il solo giusto della stirpe di Adamo, ne condivide fino in fondo le condizioni di esistenza e per questo muore: non solo « muore per i nostri peccati, conformemente alle Scritture » (1 Cor 15, 3; cfr. Is 53, 12), ma « la sua morte è una Morte al peccato, realizzata una volta per sempre » (Rom 6, 10). Sulla croce è la vecchia umanità che muore « affinché fosse distrutto il corpo dominato dal peccato e noi non si fosse più schiavi del peccato » (Rom 6, 6). Ma poiché Cristo possiede la vita stessa di Dio, egli afferma chiaramente la vittoria di questa vita nel cuore stesso del dominio della morte: « resuscitato da morte dalla potenza gloriosa del Padre » (Rom 6, 4), egli entra con l'anima e con il corpo in una vita nuova che è una « vita per Dio » (Rom 6, 10). È così che egli diviene principio di vita per tutti coloro che dalla fede saranno resi capaci di ricevere « il dono di Dio che è la vita eterna nel Cristo Gesù » (Rom 6, 23). Dal momento della resurrezione la sconfitta della Morte è compiuta⁶⁸: « il Cristo una volta resuscitato dai morti, più non morrà, non avendo la Morte più alcun dominio su di lui » (Rom 6, 9). La fecondità di questa morte da cui è discesa la vita non ha che da manifestarsi nella storia, finché da ultimo la resurrezione degli uomini apporrà il suggello di Dio all'opera della salvezza⁶⁹. « Allora si compirà quella parola della Scrittura: la Morte è stata ingoiata nella vittoria. Dove è, o Morte, la tua vittoria? Dove è, o Morte, il tuo pungiglione? Il pungiglione della Morte è il Peccato... Ma siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo » (1 Cor 15, 54-57).

Se la morte e la resurrezione di Cristo si inseriscono così nella rappresentazione apocalittica della storia di cui il libro di Daniele ci ha fornito l'abbozzo, è necessario estendere le prospettive aperte da questa rappresentazione fino all'estremo limite del tempo, cioè fino al momento in cui il mondo presente conoscerà la sua fine. Più ancora di quanto faccia san Paolo in Rom 8, 18-24 e 1 Cor 15, l'Apocalisse di san Giovanni ci fornisce in proposito gli elementi essenziali. Il combattimento metastorico di Satana contro Dio fa da sfondo al destino tragico dell'umanità (Apoc 12, 7-9). Per capovolgere questo stato di cose, Dio crea una umanità nuova⁷⁰ di cui il Cristo è il figlio primogenito (12, 5). Ma il Dragone (personificazione delle forze infernali che rappresentano ad un tempo il Peccato e la Morte) si appresta a divorarlo (12, 4). La mente corre alle parole di Gesù nel quarto Vangelo: « Viene il principe del mondo e contro di me non può nulla; ma affinché il

⁶⁸ Cfr. *Péché originel et rédemption...*, in NRT, 1968, 562 ss.

⁶⁹ Sulla teologia della morte e della resurrezione nella cristologia paolina, si veda L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris 1951, 57-71 e 95-125.

⁷⁰ Questo riteniamo essere il senso del simbolo della Donna in Apoc 12. Da qui risulta, così almeno ci sembra, il rapporto intrinseco che si stabilisce tra Maria e la Chiesa all'interno della nuova umanità. Giacché l'umanità nuova, che è la Chiesa in quanto madre degli uomini redenti, trova la sua iniziale realizzazione in Maria, madre del « figlio primogenito ». È appunto questa iniziale realizzazione che fa di Maria l'archetipo della Chiesa (cfr. *La Bible, Parole de Dieu*, 290 ss. e 380 ss.). Si noterà che il linguaggio mitico dell'Apocalisse riprende le rappresentazioni cui l'A. T. ci ha abituati in relazione al problema della morte.

mondo sappia che amo il Padre e che faccio quel che il Padre mi ha comandato... » (Gv 14, 30). Ma per il Dragone si tratta di un tentativo destinato a fallire, perché il primogenito sarà « rapito fino a Dio e fino al suo trono » (Apoc 12, 5). Allora il Dragone dà inizio alla lotta contro la nuova umanità, che non riesce però a colpire (12, 13-16), e contro i rimanenti del suo seme (12, 17) che esso ha il potere di tentare e di perseguitare per mezzo dei suoi proseliti sulla terra (Apoc 13). Ma contro di lui si erge ormai il Cristo risorto, Re dei re e Signore dei signori (19, 11-16). Alla fine dei tempi; i proseliti terreni del Dragone saranno buttati vivi in un lago di fuoco che brucia di zolfo (19, 20) e qui finalmente il Diavolo li raggiungerà (20, 10) e così la Morte e l'Ade (20, 14): si tratta ora della « seconda morte », che non è soltanto quella del corpo, di cui la resurrezione finale verrà a sopprimere gli effetti, ma la caduta nell'eterna assenza di Dio, nelle « tenebre esteriori dove è pianto e stridore di denti », secondo l'espressione evangelica. C'è un solo modo di sfuggire a questa triste fine: « osservare i comandamenti di Dio e avere la testimonianza di Gesù » (12, 17): coloro che terranno questo comportamento saranno « chiamati al banchetto delle nozze dell'Agnello » (19, 9).

È possibile vedere come, in questa grandiosa rappresentazione, la stretta connessione tra Satana, gli Inferi, il Peccato e la Morte sia costantemente posta in rilievo. Intuita fin dall'A. T. che necessariamente le diede espressione incerta, tale connessione trova la sua piena rivelazione nella croce di Gesù Cristo. In questa prospettiva, la morte del corpo non può più essere interpretata come semplice fatalità biologica, costitutivamente dipendente dalla corporeità del nostro essere e legata alla stessa definizione dell'uomo come animale ragionevole⁷¹. Si tratta piuttosto di un evento significativo, della conseguenza di un dramma sovrumano in cui noi, lo vogliamo o no, ci troviamo coinvolti. Nella nostra esistenza la Morte rappresenta una vittoria del Male che ci circonda da ogni parte. Ma dal momento che anche il Cristo si è sottomesso ad essa, la Morte ha perduto il potere che in quanto strumento di Satana possedeva: « O Morte! Io sarò la tua morte. O sheol! Io sarò il tuo sterminio » (Lodi del Sabato santo, in citazione di Os 13, 14).

III. DALLA MORTE ALLA VITA

La croce e la resurrezione di Gesù illuminano il mistero della morte e conferiscono ad esso il suo vero senso nel disegno salvifico di Dio. Ma dopo aver considerato il problema da un punto di vista generale, è necessario ora riconsiderarlo da un punto di vista più vicino all'esperienza esistenziale degli uomini. Le lettere di san Paolo e gli scritti di

⁷¹ Su questo punto, rimandiamo ai rilievi espressi nella notte 65, p. 72.

san Giovanni forniscono a tal riguardo gli elementi che ci possono interessare; gli evangeli sinottici, da parte loro, ci offrono un apporto che costituisce una premessa agli sviluppi paolini e giovannei.

1. La testimonianza dei vangeli sinottici

L'ingresso nel Regno di Dio richiede una condizione paradossale: « Chi vuol salvare la sua anima (nel senso biblico del termine⁷²) la perderà, ma chi perderà la sua anima per causa mia la salverà » (Lc 9, 24 e par.). O secondo la formulazione parallela di san Giovanni: « Chi ama la sua anima la perde, e chi odia la sua anima in questo mondo la conserverà per la vita eterna » (Gv 12, 25). Ciò è a dire che la rinuncia di cui si afferma la necessità non riguarda soltanto i beni esterni che l'uomo possiede, ma altresì i rapporti interpersonali con cui egli si lega agli altri uomini, anche qualora si tratti dei rapporti più profondi e fondamentali. Tale rinuncia giunge fino all'io, considerato nelle sue condizioni di esistenza in questo mondo: « Se uno viene a me e non mi preferisce a suo padre, alla madre, alla moglie, ai figli, ai fratelli e alla sua stessa anima, non può essere mio discepolo » (Lc 14, 26). La religiosità pagana e la morale razionale non hanno difficoltà ad ammettere una rinuncia che, per estirpare radicalmente il male dall'uomo, si estenda a tutto il campo dell'*avere*. Ma Gesù la estende inequivocabilmente al campo dell'*essere*, costitutivo della persona. *L'essere-al-mondo* dell'uomo peccatore, considerato nella prospettiva del Regno di Dio, è un'esistenza inautentica⁷³, cui è necessario sottrarsi per poter vivere nell'autenticità costituita dalla *vita-con-Dio*, la sola vita che non sia sottoposta al limite del tempo. Gesù ha rivelato la possibilità dell'esistenza autentica vivendola egli stesso nella comunione con il Padre (Gv 14, 10; 17, 10. 21), nella profonda conoscenza di lui (Mt 11, 27), nel compimento della sua volontà (Gv 8, 29; cfr. Mt 26, 39). Ma il fatto che egli abbia vissuto fino in fondo nell'autenticità, l'ha portato alla morte di croce. Al paradosso cui sopra accennavamo, Gesù può aggiungere: « Chi vuol seguirmi rinneghi se stesso, prenda la sua croce e mi segua » (Mt 8, 34). La catechesi cristiana, del resto, ha conservato questa formulazione inserendola nella prospettiva della passione.

⁷² La traduzione di questo passo (e di molti altri) presenta una difficoltà insuperabile se non si usa il termine *anima*, a ciò spinti dal motivo che il termine avrebbe perduto molto del suo senso nella lingua di oggi. *La Bible de Jérusalem* (e *La Sacra Bibbia*, ed. Marietti) utilizza l'equivalenza *psychè* = *vita*, che non è senza inconvenienti dal momento che nasconde al lettore italiano il termine greco usato nel N. T. e il suo corrispondente semitico. Senza dire che, in Gv 12, 25, ci si troverebbe a dover rendere con il termine *vita* due realtà eterogenee: « Chi ama la sua vita la perde, e chi odia la sua vita in questo mondo la conserverà per la vita eterna ». Il lettore italiano non ne trae certo molta chiarezza.

⁷³ Ci richiamiamo qui al linguaggio dell'esistenzialismo di Heidegger, peraltro senza nessuna intenzione di esprimere con ciò un giudizio di valore sulla sua filosofia generale. Pertanto, sarebbe forse meglio dire che Heidegger opera una certa qual trasposizione dei dati di un'esperienza strutturata dalle categorie di pensiero del N. T. Non è difficile rinvenire al di là dell'antitesi « autentico-inautentico » una serie di termini che ricorrono costantemente negli scritti giovannei: da una parte, « verità, verace, vero », dall'altra, « menzogna, bugiardo, mendace », o formule equivalenti.

2. La teologia di san Paolo

Nell'uomo, il falso io deve morire per permettere al vero io di giungere alla vita. I due insindacabili momenti dell'atto redentore, la croce e la resurrezione di Cristo, si profilano sullo sfondo di questa fondamentale legge dell'esistenza cristiana. Ma l'uomo sarebbe in grado di realizzare con le sole sue forze questa morte che introduce alla vita, se Dio non intervenisse con la sua grazia? La fede nel Cristo morto e risorto crea nell'uomo la disponibilità all'azione della grazia; e tuttavia è necessario che questa azione si esprima attraverso un segno che unisca effettivamente l'uomo alla morte e alla resurrezione di Gesù. È questo il senso profondo del battesimo che, in quanto sacramento, è un atto con cui Cristo unisce a sé l'uomo, coinvolgendolo nel suo mistero di morte e di vita⁷⁴. L'interpretazione paolina del rito del battesimo evidenzia con chiarezza questo aspetto⁷⁵. « Non sapete forse che tutti noi che fummo battezzati in Cristo Gesù, fummo battezzati nella sua morte? Fummo, col battesimo, sepolti con lui nella morte, affinché, come Cristo fu resuscitato da morte dalla potenza gloriosa del Padre, così noi pure vivessimo di una vita nuova. Se infatti siamo diventati un essere solo con lui nella somiglianza della sua morte, lo diventeremo altresì nella somiglianza della sua resurrezione; poiché, sappiamo bene, il nostro vecchio uomo⁷⁶ fu crocifisso con lui, affinché fosse distrutto il corpo dominato dal peccato e noi non si fosse più schiavi del peccato. Ora chi è morto è affrancato dal peccato. E se con Cristo siamo morti, crediamo che con lui parimenti vivremo » (Rom 6, 3-6). « Sepolti con lui per il battesimo, in lui pure siete risorti per la fede nella forza di Dio, che ha risuscitato lui di tra i morti. E voi, che eravate morti per le vostre colpe..., egli vi ha fatto rivivere con lui » (Col 2, 12-13). Questi testi non hanno bisogno di commento. Essi evidenziano per l'appunto il parallelismo tra l'esistenza inautentica che l'uomo vive in base alla sua generazione naturale, esistenza di peccato che è in realtà una condizione di morte, e l'esistenza autentica che egli riceve nel battesimo e che si configura come nuova vita caratterizzata dalla partecipazione alla stessa condizione del Cristo risorto e che appartiene perciò al « mondo che verrà ». La connessione che precedentemente rilevammo tra il peccato e la morte⁷⁷, non soltanto sul piano dell'espe-

⁷⁴ L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, Paris 1962, 303-306.

⁷⁵ La liturgia battesimale in uso nell'epoca a cui risale la stesura della lettera agli Efesini comprende un inno molto significativo: « Svegliati, o tu che dormi, e sorgi di tra i morti, e in te risplenderà Cristo » (Ef 5, 14).

⁷⁶ Questo « vecchio uomo » si caratterizza per il « corpo psichico » che porta con sé l'immagine del primo Adamo, uscito dalla polvere della terra, e perciò terrestre (I Cor 15, 44-49), e per la « carne » che deve « essere crocifissa con le sue passioni e le sue voglie » (Gal 5, 24).

⁷⁷ Nella coscienza della vita cui la fede conduce c'è dunque identità tra lo stato di peccato e lo stato di morte. Su questo problema si vedano le analisi assai penetranti di S. Lyonnet, art. *Péché*, IV. *Dans le Nouveau Testament*, in DBS, t. 7, 486-567, in particolare 503-509, con il commentario di Rom 9, 12-19, 524-563.

rienza umana ma altresì sul piano delle misteriose potenze che la dominano, ci permette di comprendere come l'esistenza dell'uomo in questo mondo sia sottoposta alla duplice tirannia del Peccato (Rom 7, 14) e della Morte (7, 10, 20). Per avere accesso alla comunione con Dio e per sfuggire al Giudizio riservato a tutti i « figli dell'ira » (Ef 2, 3), è necessario che l'uomo peccatore muoia con Cristo: « Consideratevi morti sì al peccato ma vivi per Dio in Cristo Gesù » (Rom 6, 11).

Il passaggio dal mondo presente al mondo futuro si realizza dunque per l'uomo nel momento in cui il battesimo, sacramento della fede, lo associa al mistero della croce e della resurrezione. Egli nasce allora ad una vita nuova, tanto che può essere paragonato ad un bimbo appena nato (1 Piet 2, 2). Si ritrova qui la teologia del battesimo del quarto vangelo: « Nessuno, se non nasce da acqua e Spirito, può entrare nel Regno dei cieli » (Gv 3, 5). Infatti, « ciò che è nato dalla carne è carne; ciò che è nato dallo Spirito è spirito » (3, 6). L'esistenza carnale non è per l'uomo soltanto un'esistenza « naturale », ma un'esistenza qualificata dal peccato che grava sulla « natura » nella sua attuale condizione⁷⁸ e alla quale è perciò impossibile accedere al Regno di Dio, alla comunione con Dio: l'esperienza interiore della coscienza basta a rendere l'uomo consapevole di tale situazione (cfr. Rom 7, 14-23). È dunque necessario che l'uomo muoia; e non una volta soltanto, grazie ad un rito di iniziazione che farebbe del cristiano un uomo definitivamente salvato⁷⁹, ma quotidianamente, attraverso la volontaria cooperazione alla grazia di Cristo che lo fa morire perché possa rivivere⁸⁰. La nostra morte al peccato e la nostra partecipazione alla nuova vita, infatti, finché noi siamo in questo mondo, rimangono incessantemente esposte alla tentazione: la ricaduta nella morte e una possibilità sempre aperta⁸¹ cui è necessario ovviare con una instancabile lotta contro il male (cfr. Rom 6, 12-23). A questa condizione, il dono della grazia « produce frutti per la santità ed ha per fine la vita eterna » (Rom 6, 22).

L'esistenza autentica, partecipazione alla vita del Cristo risorto⁸², si compone essenzialmente di due momenti. La sua pienezza sarà raggiunta soltanto nel « mondo che verrà », o meglio, nel momento in cui l'efficacia della resurrezione di Cristo si manifesta attraverso la resurre-

⁷⁸ Cfr. *Péché originel et rédemption...*, in NRT, 1968, 458-462.

⁷⁹ C'è una notevole differenza tra l'iniziazione dei culti misterici e l'iniziazione cristiana. Quest'ultima introduce l'uomo in un'esistenza in cui la dialettica morte-vita deve permeare tutte le azioni perché possa verificarsi l'attuazione del mistero della croce e della resurrezione di Gesù in colui al quale essa apporta la salvezza.

⁸⁰ L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, 309-320; cfr. in NRT, 1968, 614-616.

⁸¹ Un esempio tipico è portato da san Paolo a proposito delle vedove: « Quella che si abbandona al piacere, pur vivendo, è già morta » (1 Tim 5, 6).

⁸² Sarebbe opportuno insistere sul collegamento tra la partecipazione alla vita del Cristo risorto e la venuta in noi dello Spirito Santo, principio dell'« uomo nuovo ». Si ritrova qui la prospettiva aperta da Ez 36, 27 e 37, 1-14. Non possiamo soffermarci su questo punto, che si richiama direttamente all'esperienza cristiana (cfr. Gal 3, 1-5 in cui l'accoglimento dello Spirito è connesso con la fede nel Cristo crocifisso). Sul tema della partecipazione alla resurrezione, si veda A. Feuillet, *Le mystère pascal et la résurrection des chrétiens d'après les épîtres pauliniennes*, in NRT, 1957, 337-354.

zione corporale degli uomini morti in lui (1 Cor 15, 20-53). Allora il rapporto degli uomini alla creazione giungerà alla sua totale trasformazione: è a questa rivelazione finale dei figli di Dio che la creazione aspira con impaziente attesa⁴³ (Rom 8, 19-22). Ma, prima che questa rivelazione si realizzi, per ogni uomo individualmente considerato la vita presente costituisce una prova decisiva alla quale solo la morte fisica metterà termine. Giacché, Dio « non risparmiò nemmeno il suo proprio Figlio, ma lo sacrificò per tutti noi » (Rom 8, 32) sottoponendolo alla stessa morte riservata ai peccatori, non può dispensare noi dalla necessità di seguire il Figlio fino all'esperienza della morte. Anche a noi, dunque, è riservata la morte corporale; e già sentiamo gravare su di noi la minaccia di questa morte verso cui cammina il nostro corpo di carne. Ma la fede nel Cristo, mentre ci dà la certezza di essere fin d'ora partecipi della vita del mondo che verrà e di possedere in noi il pegno della gloria (Rom 8, 23; 2 Cor 1, 22), ci impedisce di *subirla* quasi si trattasse di una fatalità tragica e ci spinge a farne invece un *atto volontario* che, come è avvenuto per la morte di Cristo in croce, divenga attestazione del nostro amore per Dio. A questa condizione possiamo sostenere l'idea nella speranza: « Sappiamo, infatti, che se la nostra abitazione terrestre, questa nostra tenda, viene distrutta, avremo nei cieli una abitazione di Dio, una casa eterna non costruita da mano d'uomo. E infatti noi sospiriamo in questa tenda, bramando di sopravvestirci di quella nostra abitazione celeste; beninteso, se saremo trovati vestiti e non ignudi. Sì, mentre siamo in questa tenda sospiriamo oppressi, poiché non vorremmo svestircene ma indossare altro su di essa, affinché ciò che è mortale sia assorbito dalla vita » (2 Cor 5, 1-4).

Le difficoltà particolari del testo⁴⁴ non ne infirmano l'idea fondamentale: pur già partecipi dell'esistenza autentica, costituita dalla vita con Cristo, avvertiamo la prostrazione della vita presente e l'angoscia della morte che la concluderà; ma la certezza di possedere già nel Cristo risuscitato un'« abitazione celeste » a noi riservata, ci porta ad aspirare alla piena realizzazione della nuova esistenza al di là della morte che pur rimane una esperienza necessaria. La morte del corpo conserverà per noi gli stessi caratteri che comportò per Cristo: conosceremo la medesima angoscia, la medesima paura, il medesimo terrore di sprofondare nell'annichilimento dell'essere. Tuttavia, dopo la croce, *la morte ha cambiato senso* perché la viviamo *con il Cristo*: questa comunione con lui e, per mezzo di lui, con Dio, di cui già in questo mondo abbiamo esperienza, non può essere soppressa da quell'atto supremo di amore che ci farà « morire nel Signore » (Apoc 14, 13). È que-

⁴³ Cfr. A. Viard, *Expectatio creaturae*, in RB, 1952, 337-354; A.-M. Dubarle, *Le gémissement des créatures dans l'ordre divin du Cosmos*, in RSPT, 1954, 444-465; L. Cerfaux, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, 53.

⁴⁴ Si può consultare A. Feuillet, *La Demeure céleste et la destinée des chrétiens* (2 Cor 5, 1-10), in RSR, 1956, 360-402.

sto il motivo per cui la dissoluzione del corpo di carne può paradossalmente essere persino desiderata: « Ho il desiderio di andarmene per essere con Cristo », scrive san Paolo (Fil 1, 23). Non si tratta dell'impazienza tipicamente greca di sfuggire al mondo terreno e corporeo per accedere finalmente a quello degli spiriti: anzi, questa prospettiva sarebbe in radicale contraddizione con la speranza della resurrezione, espressa altrove con tanta chiarezza dall'apostolo. La vita nuova cui impazientemente il cristiano aspira è un'*esistenza-con-il-Cristo* non più soggetta al potere della morte. Come Gesù, il cristiano muore e « discende agli Inferi ». Ma, se è necessario attendere la consumazione dei secoli perché il suo corpo risorga alla luce in un universo trasformato, la sua anima (intesa nel senso biblico del termine) è ammessa fin da quel momento alla presenza beatificante del Cristo, e si compie veramente per essa la promessa al buon ladrone: « Oggi tu sarai con me⁸⁵ nel Paradiso » (Lc 23, 43). La « discesa agli Inferi » ha acquistato un senso nuovo da quando Cristo ne ha fatto un « ritorno al Padre ».

3. La teologia giovannea

Negli scritti giovannei⁸⁶, la mistica della partecipazione alla morte e alla resurrezione di Cristo è espressa con un linguaggio diverso, pur nell'idea delle prospettive fondamentali. L'opposizione tra l'esistenza inautentica dell'uomo vecchio e l'esistenza autentica dell'uomo nuovo subisce una trasposizione nei termini di tenebre e di luce, di morte e di vita. Il Cristo-Luce ci fa passare dalle tenebre alla luce (Gv 8, 13); il Cristo-Vita ci fa passare dalla morte alla vita (Gv 11, 25). La traduzione dell'amore nella vita è il segno che rende riconoscibile questa nuova condizione dell'uomo, « rinato da acqua e Spirito » (Gv 3, 5): « Chi pretende di essere nella luce ed ha in odio il fratello suo, è tuttora nella tenebra. Chi ama il suo fratello dimora nella luce, né per lui v'è occasione di inciampo. Ma chi odia il proprio fratello è nella tenebra e nella tenebra cammina e non sa dove va, perché la tenebra accedè gli occhi suoi (1 Gv 2, 9-11). « Noi, amando i fratelli, sappiamo

⁸⁵ Nell'espressione di Gesù al buon ladrone, l'accento non è posto sulla rappresentazione mitica che il linguaggio apocalittico comporta, ma sul rapporto personale con Cristo che conferisce ad esso un contenuto concreto, in dipendenza di una determinata esperienza spirituale. Sarebbe opportuno rilevare i diversi usi che il N. T. fa della particella *syn* per designare questa comunione di vita con Cristo, dal tempo della sua vita terrena (Mc 3, 14; Lc 22, 28, ecc.) fino al tempo della Chiesa (Mt 28, 20) e fino alla vita eterna (1 Tess 4, 17). Questi diversi usi ci danno senz'altro la possibilità di definire il contenuto stesso dell'esperienza cristiana. Cfr. *infra*, « Oggi sarai con me nel Paradiso », pp. 115-130.

⁸⁶ Per la bibliografia su questo punto, rimandiamo all'opera di J. Dupont, citata alla nota 48, e ai commentari degli scritti giovannei. Si veda pure: F. Muszner, *ZQH: Die Auschauung vom Leben im vierten Evangelium*, München 1952. In riferimento all'argomento che ci interessa, si veda lo studio di A. Feuillet, *La participation actuelle à la vie divine d'après le quatrième évangile*, in « Etudes Johanniques », Bruges-Paris 1962, 175-189; A. Skrinjar, *Theologiae Primae Epistolae Joannis, VII. Vita aeterna*, in « Verbum Domini » 1965, 160-180.

d'essere passati dalla morte alla vita. Chi non ama dimora nella morte » (1 Gv 3, 14). La stretta connessione tra le tenebre e il dominio della morte, la luce e l'esperienza della vita, appartiene fin dall'A. T. (e persino da epoche ad esso anteriori) alla logica dell'immaginario. Non deve sorprendere il fatto di ritrovare ora questa stessa logica nel contesto dell'esperienza cristiana. La *vita eterna* non è una realtà esclusivamente futura, oggetto di speranza. Promessa da Cristo a coloro che crederanno in lui (Gv 5, 24; 6, 40-69; 17, 2; 1 Gv 2, 25), la vita eterna è già cominciata; essa comporta la connessione del Padre e di colui che egli ha mandato, Gesù Cristo (Gv 17, 3), la reciproca immanenza del Cristo e del credente (Gv 6, 56; 15, 4-5). L'esperienza di questa realtà non può essere sottratta all'uomo, sebbene la sua pienezza non si attui che al momento della resurrezione all'ultimo giorno: « Chi crede in me, anche se morto, vivrà e chiunque vive e crede in me non morirà in eterno » (Gv 11, 25-26).

L'idea della resurrezione, classica nell'apocalittica giudaica, riceve dunque da san Giovanni una originale reinterpretazione: pur già attuata, infatti, la resurrezione conserva una dimensione escatologica: « Chi ascolta la mia parola e crede a colui che mi ha mandato ha la vita eterna e non è sottomesso a condanna, ma è passato dalla morte alla vita... Viene l'ora, ed è adesso, che i morti udranno la voce del Figlio di Dio, e quelli che l'avranno ascoltata vivranno » (Gv 5, 24-25). Di contro: « Viene l'ora in cui tutti quelli che sono nei sepolcri udranno la sua voce (del Figlio dell'uomo): quelli che bene operarono per una resurrezione di vita, quelli che male operarono per una resurrezione di condanna » (Gv 5, 28-29). Al suo primo stadio di realizzazione, dunque, la resurrezione non raggiunge che coloro che « odono la voce del Figlio » nella fede: è l'iniziazione all'esistenza escatologica che costituisce la vita cristiana. Al secondo stadio, invece, si ritrova la grande scena del Giudizio finale, così come ci appare nell'Apocalisse giovannea: « E il mare restituì i morti che erano in esso, e la Morte e l'Adè restituirono i morti che erano in essi, e furono giudicati, ognuno individualmente, secondo le loro opere » (Apoc 20, 13). È solo per esigenze connesse con la descrizione di questa scena drammatica che si parla della resurrezione di « coloro che male operarono »; infatti, essendo già nella morte, nell'assenza di Dio, nella dannazione, costoro non hanno bisogno di essere sottoposti ad un altro castigo: non hanno che da rimanere nella condizione in cui si trovano. Infatti, « chi non crede è già stato condannato, perché non ha creduto nel nome dell'unigenito, Figlio di Dio » (Gv 3, 18). È la « seconda morte » di cui parla l'Apocalisse (Apoc 2, 11; 6-14). In questa prospettiva, la morte corporale del cristiano assume lo stesso significato che essa aveva nel caso personale di Gesù: senza perdere le caratteristiche di paura e di angoscia, essa rappresenta il *compimento* dell'uomo (cfr. Gv 19, 30) in

quanto « ritorno al Padre » (Gv 13, 1); così infatti Gesù ha pregato per i suoi: « Padre, quelli che mi hai dato, voglio che dove sono io siano anch'essi con me, affinché contemplino la mia gloria, quella che mi hai dato prima della fondazione del mondo » (Gv 17, 24).

Si conclude così l'esposizione della teologia della morte quale ci viene presentata dalle Scritture. Essa non è accettabile se non si oltrepassa il punto di vista superficiale delle scienze della natura (la morte come fatto biologico, uguale per l'uomo e per l'animale) e di una antropologia statica (secondo la quale la morte è concepita come separazione dell'anima dal corpo), per adottare invece il punto di vista di una antropologia dinamica che considera l'uomo nelle sue concrete condizioni di esistenza. La coscienza di sé rivela all'uomo l'esistenza, nel fondo del suo essere, di una tendenza alla vita, di una aspirazione all'eternità e all'Assoluto che sono costitutive della sua essenza. Ma se egli si considera nella sua realtà situazionale, nella sua esistenza nel mondo, è costretto a verificare che tale tendenza e tale aspirazione urtano contro un insormontabile ostacolo: la necessità di morire, il potere attuale della morte su di lui. L'uomo è al centro di un dramma di vita e di morte di cui non intravede possibilità di soluzione finché non interviene la rivelazione. La morte e la resurrezione di Cristo, che costituiscono il nodo del dramma di vita e di morte nella sua evoluzione storica, rivelano pienamente una reale possibilità di soluzione. È però necessario che a ciò l'uomo si renda disponibile attraverso la fede.

È questo il motivo per cui, ove non esista una decisione di fede, l'uomo si sperimenta condannato ad aggrapparsi a vane attese, inutili sostitutivi della speranza cristiana, a meno che una lucida analisi di se stesso non lo releghi nella disperazione radicale che lo conduce al rifiuto dei sogni inconsistenti cui l'impotenza umana è perennemente tentata di ricorrere:

Sterile immortalità nera e dorata
 consolatrice dagli orrendi allori
 che fa della morte un seno materno,
 bella menzogna e astuzia pietosa!
 Chi non li conosce e non li rifiuta
 questo cranio vuoto e questo macabro ridere eterno!⁸⁷

Rifiuto dei falsi valori di cui la vita rischia continuamente di appararsi: « Ogni esistente nasce senza motivo, si prolunga per debolezza e muore per caso » afferma Roquetin ne *La nausea*⁸⁸ alla conclusione delle sue riflessioni sulla contingenza che gli appare come l'assoluto delle cose⁸⁹.

⁸⁷ P. Valéry, *Le Cimetière marin*, strofa XVIII, in *Poésies complètes*, 190.

⁸⁸ J.-P. Sartre, *La Nausée*, Paris 1938, 174.

⁸⁹ *Ibidem*, 171. Questa meditazione costituisce la sintesi letteraria della filosofia esposta in *L'Etre et le Néant*, Paris 1943.

Questa conclusione è logica, dal momento che è l'opzione fondamentale a impedire all'uomo di entrare, sulla base della sua esperienza, nell'esistenza-con-il-Cristo, la sola in grado di condurlo al vero Assoluto⁹⁰. Il dramma della vita e della morte non ha dunque inizio per noi quando il nostro corpo fa ritorno alla polvere da cui proviene, ma ha inizio già da ora. Tale dramma si svolge nell'interiorità della persona, là dove avviene il confronto con le realtà misteriose che ci minacciano incessantemente: da una parte il Peccato e la Morte, manifestazione del potere di Satana, dall'altra, Dio, sorgente di vita, divenuto visibile nel Cristo.

⁹⁰ La morte, si potrebbe osservare, è un evento ambiguo che implica elementi contraddittori. Per questo nessuna filosofia è in grado di risolvere tale contraddizione, all'interno della quale si situa, in modo fin troppo compiacente, l'esistenzialismo ateo di Sartre, in un'opzione che a noi non pare di ordine razionale. Solo l'apertura del filosofo alla fede può portare al superamento di questa contraddizione. Ma, in tal caso, la riflessione filosofica viene a situarsi in un contesto esistenziale che supera il campo strettamente razionale e che, in definitiva, la sottrae alle aporie che le sono proprie.