

Si vive solo due volte

Il mistero della morte e la speranza cristiana

D. FEDERICO BADIALI

Il mistero della morte nella letteratura

- *Un evento da cui si sfugge sempre e comunque...*

«Dove ho letto», pensò Raskòlnikov, proseguendo, «dove ho letto che un condannato a morte, un'ora prima di morire, dice o pensa che se gli toccasse vivere su un'alta cima, su una roccia, o su di uno spiazzo tanto stretto da poterci posare solamente i suoi due piedi – e intorno a lui ci fossero gli abissi, l'oscurità eterna, un'eterna solitudine e un'eterna tempesta – e dovesse rimaner così, in un *arscin* di spazio, per tutta la vita, per mille anni, in eterno – preferirebbe vivere in quel modo che morire subito? Pur di vivere, vivere, vivere! Vivere come che sia, ma vivere!... che verità!, Signore! È vile l'uomo! ... ed è vile chi per questo lo chiama vile» aggiunse dopo un momento» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *Delitto e castigo*, in ID., *Grandi romanzi*, Newton Compton editori, Roma 2010, parte quarta, cap. 1).

- *... ma inevitabile*

Il giorno seguente non morì nessuno. Il fatto, poiché assolutamente contrario alle norme della vita, causò negli spiriti un enorme turbamento, cosa del tutto giustificata, ci basterà ricordare che non si riscontrava notizia nei quaranta volumi della storia universale, sia pur che si trattasse di un solo caso per campione, che fosse mai occorso un fenomeno simile, che trascorresse un giorno intero, con tutte le sue prodighe ventiquattr'ore, fra diurne e notturne, mattutine e vespertine, senza che fosse intervenuto un decesso per malattia, una caduta mortale, un suicidio condotto a buon fine, niente di niente, zero spaccato (J. SARAMAGO, *Le intermittenze della morte*, Einaudi, Torino 2006, 3).

Sì, la morte è sempre accanto a tutti, bimbi, giovani, vecchi, invisibile, pronta a ghermire da un momento all'altro; ma allorché man mano si fa sempre più prossimo il limite segnato alla vita umana e già per tanti anni e tanto cammino si è sfuggiti comunque all'assalto di questa compagna invisibile, scema da un canto, grado grado, l'illusione d'un probabile scampo, e cresce dall'altro e s'impone il sentimento gelido e oscuro della tremenda necessità di incontrarla, di trovarsi a un tratto a tu per tu con essa, in quella strettura del tempo che avanza (L. PIRANDELLO, *I vecchi e i giovani*, in ID., *Tutti i romanzi*, a cura di S. CAMPAILLA, Newton Compton editori, Roma 2011, cap. 4).

- *Un destino universale...*

In qualunque genere di creature mortali, la massima parte del vivere è un appassire. Tanto in ogni opera sua la natura e intenta e indirizzata alla morte. [...] Ogni parte dell'universo si affretta infaticabilmente alla morte, con sollecitudine e celerità mirabile (G. LEOPARDI, *Cantico del gallo silvestre*, in ID., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di L. FELICI – E. TREVI, Newton Compton editori, Roma 2011, 576).

- *... ma assolutamente personale*

Al tempo in cui si moriva, in quelle rare volte che mi son trovato davanti a qualcuno che era deceduto, non ho mai pensato che la sua morte fosse la stessa di cui un giorno sarei morto io. Perché ciascuno di voi ha una propria morte, la porta con sé in un luogo segreto sin da quando nasce, lei appartiene a te, tu appartieni a lei. [...] Ciascuno con la morte propria, personale e intrasmissibile (J. SARAMAGO, *Le intermittenze della morte*, Einaudi, Torino 2006, 67).

- *Tragico*

Ivan Il'ič vedeva che stava morendo, ed era in uno stato di disperazione continua. In fondo alla sua anima sapeva che stava morendo, ma non riusciva lo stesso ad abituarsi a quest'idea; non solo, non riusciva a capirla, non ci riusciva assolutamente. Il sillogismo elementare che aveva studiato nel manuale del Kizevetter: Caio è un uomo, gliuomini sono mortali, Caio è mortale, per tutta la vita gli era sembrato sempre giusto ma solo in relazione a Caio, non in relazione a se

stesso. Un conto era l'uomo-Caio, l'uomo in generale, e allora quel sillogismo era perfettamente giusto; un conto era lui, che non era né Caio né l'uomo in generale, ma un essere particolarissimo, completamente diverso da tutti gli altri esseri. [...] Caio è mortale, certo, è giusto che muoia. Ma per me, per me, piccolo Vanja, per me, Ivan Il'ič, con tutti i miei sentimenti, i miei pensieri, per me è tutta un'altra cosa. Non può essere che mitocchi morire; Sarebbe troppo orribile (L.N. TOLSTOJ, *La morte di Ivan Il'ič*, Garzanti, Milano 2002, 53-54).

- *Insensato*

Che cos'è la vita? Il viaggio di uno zoppo ed infermo che con un gravissimo carico in sul dorso per montagne altissime e luoghi sommamente aspri, faticosi e difficili, alla neve, al gelo, alla pioggia, al vento, all'ardore del sole, cammina senza mai riposarsi di e notte uno spazio di molte giornate per arrivar a un cotal precipizio o fosso, e quivi inevitabilmente cadere (G. LEOPARDI, *Zibaldone*, 17 gennaio 1826, 4162-4163, in ID., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di L. FELICI – E. TREVI, Newton Compton editori, Roma 2011, 2304).

E tu, lenta ginestra,
Che di selve odorate
Queste campagne dispogliate adorni,
Anche tu presto alla crudel possanza
Soccomberai del sotterraneo foco,
Che ritornando al loco
Già noto, stenderà l'avar lembo
Su tue molli foreste. E piegherai
Sotto il fascio mortal non renitente
Il tuo capo innocente. [...]
Ma più saggia, ma tanto
Meno inferma dell'uom, quanto le frali
Tue stirpi non credesti
O dal fato o da te fatte immortali.

(G. LEOPARDI, *La Ginestra* (vv. 297-306; 314-317), in ID., *Tutte le poesie, tutte le prose e lo Zibaldone*, a cura di L. FELICI – E. TREVI, Newton Compton editori, Roma 2011, 207-208).

- *Imprevedibile*

Se la morte, signor mio, fosse come uno di quegli insetti strani, schifosi, che qualcuno inopinatamente ci scopre addosso... Lei passa per via; un altro passante, all'improvviso, lo ferma e, cauto, con due dita protese, le dice: «Scusi, permette? Lei, egregio signore, ci ha la morte addosso». E con quelle due dita protese, gliela piglia e gliela butta via... Sarebbe magnifico! Ma la morte non è come uno di questi insetti schifosi. Tanti che passeggiano disinvolti e alieni, forse ce l'hanno addosso; nessuno la vede; ed essi pensano intanto tranquilli a ciò che faranno domani o domani l'altro (L. PIRANDELLO, *La morte addosso*, in ID., *Novelle per un anno*, a cura di S. CAMPAILLA, Newton Compton editori, Roma 2012).

- *Non esserci*

A Pompei dopo aver tolto la lava dai soffitti delle stanze vi trovarono dentro spazi vuoti. Quando riempirono quegli spazi di gesso vennero alla luce le figure dei pompeiani che bevevano, stavano in piedi, sedevano, giacevano, e allora la lava era venuta, li aveva coperti, e quelli l'avevano arrestata con i loro corpi, ma poi erano evaporati e avevano lasciato dietro di sé spazi vuoti. Ciò che mi aveva più impressionato in quella vista [...] era stata la potenza del *non esserci*. Gli spazi vuoti erano esseri umani, negli spazi vuoti c'era non solo il non esserci di quelli che duemila anni fa erano stati esseri umani, ma anche la realtà del loro esserci. Una realtà che era una sfida rabbiosa: morire ma vincere il fuoco (Y. KANIUK, *Post mortem*, Einaudi, Torino 2001, 217).

- *Un'accusa a Dio*

«Sono tenuto a proclamare l'incredulità. Per me non c'è idea più alta dell'idea che Dio non esiste. La storia umana è dalla mia parte. L'uomo non ha fatto altro che inventare Dio per poter vivere senza ammazzarsi; in questo è contenuta tutta la storia universale fino ai nostri giorni» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *I demoni*, in ID., *Grandi romanzi*, Newton Compton editori, Roma 2010, parte terza, cap. 6).

- *Serenità*

Don Ippolito, guardando le sue mani appoggiate sull'arcione della sella, non aveva pensato più ad altro che alla morte, alla sua scomparsa da quei luoghi, che ormai non doveva essere lontana. Ma contemplata così, sotto quel sole, in mezzo a tutto quel verde, mentre il corpo si dondolava ai movimenti uguali della placida cavalcatura, la morte non gli aveva ispirato orrore, bensì un'alta serenità soffusa di rammarico e insieme di compiacenza, per la gentilezza e la nobiltà dei pensieri e delle cure, di cui aveva sempre intessuto la sua vita in quei luoghi cari, a cui tra poco avrebbe dato l'ultimo addio. E s'era immerso a lungo in quel sentimento nuovo di serenità, come per mondarsi del terrore angoscioso ch'essa, la morte, gli aveva cagionato finora (L. PIRANDELLO, *I vecchi e i giovani*, in ID., *Tutti i romanzi*, a cura di S. CAMPAILLA, Newton Compton editori, Roma 2011, parte prima, cap. 4).

Il mistero della morte alla luce della rivelazione biblica

1. Anche per Israele la morte è innanzitutto la fine della vita, un **evento biologico** che riguarda la storia di ogni individuo. L'uomo è costitutivamente mortale, in quanto trattato dalla terra (cf. Gen 3,19). La morte è ritenuta, quindi, come la sorte normale di ogni uomo (cf. Gs 23,14), soprattutto quando essa giunge al termine di una lunga vita (cf. Gen 25,8). La morte prematura, invece, resta sempre oltremodo problematica (cf. Is 38,10-12).

2. Oltre a ciò, Israele inserisce l'evento fisico-biologico della morte all'interno della sua fede. Come la vita, anche la morte, per essere capita fino in fondo, deve essere messa **in relazione a Dio**.

a) Per Israele la vita *proviene* dal Signore. Essa c'è finché Dio non ritrae quel soffio vitale che ha donato ad ogni uomo. La vita è dunque come prestata. Questo fa sì che la morte naturale non faccia più di tanto scandalo.

Ma la vita è legata al Signore anche perché essa *dipende* dalla sua parola, dal dialogo con lui, che si realizza all'interno della storia. La morte, in quanto termine della vita e fuoriuscita dalla storia, è percepita come l'esclusione dalla comunione col Signore, perché rende impossibile la partecipazione alle sue promesse, che sono sempre storiche (cf. Is 38,17-18).

b) I morti, uscendo dall'ambito della vita, scendono nello *sheol*, il paese dell'oblio (cf. Sal 88,13), in cui essi, da una parte, non ricordano il Signore e, dall'altra, non sono ricordati da lui. Essi non hanno più né un nome, né una speranza, perché dallo *sheol* non si esce. Eppure i morti non sono niente: sono ombre, tutte uguali, perché senza consistenza.

c) La morte non è l'unico ambito estraneo a Dio. Lo è anche il **peccato**. Tra la morte e il peccato esiste quindi una strana prossimità. A livello genetico, la morte è una conseguenza del peccato, è la sua logica punizione (cf. Dt 30,15-18; Gen 2,17). Il peccatore, rifiutando la parola di Dio, si pone al di fuori dell'ambito della vita e, in questo modo, si espone alla morte. Se il peccatore continua ad esistere, è solo per la misericordia di Dio (cf. Ez 18,23).

d) Col peccato, la morte passa ad accasarsi nella vita stessa. I confini tra vita e morte si rivelano, quindi, molto più sfumati di quanto comunemente crediamo. Per l'AT, infatti, c'è una morte come evento e una morte come stato: la prima, di tipo biologico; la seconda, conseguenza del peccato. Nella prospettiva teologica, quindi, la morte, per così dire, **si duplica**.

3. Nell'AT, oltre ad una prospettiva biologica e ad una prospettiva teologica, esiste, infine, una terza prospettiva della morte, che potremmo definire **cosmica**.

a) Da un punto di vista linguistico, il termine *sheol* rimanda ad una **realtà caotica**, in tutto simile al *t^ehom* primordiale (cf. Gen 1,2), il non mondo che, dopo la creazione, è relegato ai confini del mondo creato, il regno del caos, che sempre incombe come minaccia sulla creazione. Essa, infatti,

non è il puro evento iniziale, ma la persistente opera di Dio, che mantiene il mondo nell'ordine, per non farlo ripiombare nel caos che continuamente lo minaccia.

b) In tutte le concezioni religiose è a partire dall'evento finale individuale che si parla di un regno dei morti, presentato come la conseguenza logica del fatto che i morti non muoiono fino in fondo. Nell'AT le cose stanno esattamente all'opposto. Il regno del caos sta all'inizio, come residuo della creazione. Poiché morire, in fondo, non significa altro che terminare la vita come distinzione, il regno del caos è il regno della morte. Il caos primordiale non è stato del tutto annientato. Esso è sempre pronto ad avere la meglio: nelle malattie, nelle difficoltà, nelle sofferenze, nel peccato e, infine, nella stessa morte biologica. La morte è il nemico che il Signore non è ancora riuscito a sconfiggere del tutto, cosicché la **speranza** in verità non è altro che l'attesa di vedere sconfitta la morte, nell'*eschaton*. Nel frattempo conta combattere, essere giusti, ripetere la vittoria iniziale nel presente, evocando in tal modo il futuro, innanzitutto col racconto, che rivela la potenza della parola, poi con le feste, che cercano di spezzare la quotidianità e di inserire la gioia nel tempo faticoso e spesso triste.

La speranza cristiana

- *La «nascita» della risurrezione*

1. Col tempo, questa visione della morte non manca di mostrare ad Israele alcuni **limiti**, la cui soluzione contribuisce a dare luogo alla fede nella risurrezione dei morti.

a) La prima difficoltà riguarda la questione della **retribuzione**. La tradizione biblica si è sempre premurata di presentare il Signore come un Dio giusto. Ma, poiché il rapporto del Signore col suo popolo è originario rispetto a quello con gli individui, può accadere che, al posto di chi agisce, venga premiato o punito un altro, in genere i figli al posto dei padri (cf. Es 20,5-6). Geremia, per primo, sente che qualcosa non funziona (cf. Ger 31,29-30). Sulla stessa linea troviamo anche Ezechiele (cf. Ez 18,1-3). È arrivato il tempo che ciascuno si assuma le proprie responsabilità. Ma, detto questo, si fa più netto lo scandalo per la prosperità del peccatore e le sofferenze del giusto (cf. Gb 21,6-9).

b) Ma c'è un'altra difficoltà. Poiché la fede nel Signore è portata a rifiutare ogni dualismo e a credere in un **potere illimitato del Creatore**, viene negata la possibilità che esista un luogo dove egli non si faccia sentire. Anche se una simile convinzione non è sistematica, ma è affidata alla speranza del singolo fedele, ugualmente, a lungo andare, riesce a fare breccia nella tradizione dello *sheol*.

2. Poiché la crisi dello *sheol* prende forma a partire dalla fiducia che il fedele ripone nella potenza del Signore, è nei salmi che troviamo i primi chiari segni della speranza della sconfitta della morte. Si tratta di tre salmi (cf. Sal 16; 49; 73), che proprio per questa loro peculiarità, sono stati definiti **salmi mistici**.

Qui è sorta, senza alcun influsso esterno, senza schemi filosofici o mitologici, semplicemente dall'intimità della comunione profondamente sentita dall'orante con Dio, la certezza: la comunione con Dio è più forte della distruzione del corpo. Essa è la vera realtà, dinanzi alla quale tutto il resto, tutto ciò che vuole imporsi prepotentemente come realtà, diviene apparenza e vanità. [...] Questa comunione è, quale vera realtà, più reale pure della morte.¹

Che questo significhi risuscitare, i salmi non lo dicono, ma, nonostante ciò, non possono evitare che la riflessione credente si incammini proprio in questa direzione.

¹J. RATZINGER (BENEDETTO XVI), *Escatologia. Morte e vita eterna*, 96-97.

3. Nella seconda metà dell'VIII secolo a.C. il regno del nord vive movimenti di corruzione e di confusione. *Osea* ritiene che tutte queste sventure politiche non siano altro che il riflesso del peccato di Israele. Ma, alla fine, il Signore salverà il suo popolo, riportandolo a sé e restaurando la giustizia (cf. Os 6,1-3). Il linguaggio della risurrezione impiegato da Osea si riferisce, quindi, non all'evento personale, ma alla **restaurazione del popolo**. Di ciò che accadrà ai singoli che muoiono, Osea non dice nulla.

Sulla stessa linea di Osea troviamo *Ezechiele*. Il popolo deportato sa bene che allontanarsi dal Signore comporta essere come morti. Il compito del profeta è annunciare la salvezza, che, mai come in questa circostanza, può essere paragonata al dare la vita a un morto (cf. Ez 37,1-14). Benché anche qui il dare la vita debba essere riferito al popolo, non agli individui, non si può escludere che questo testo abbia avuto anche, come ulteriore effetto, quello di alimentare l'idea che il Signore può far letteralmente rivivere i morti, così da far entrare nella riflessione credente la possibilità della risurrezione personale.

L'apocalisse di *Isaia* descrive il banchetto escatologico, nel quale si festeggia la vittoria del Signore contro la morte (cf. Is 25,6-8). Non si è lontani dal vero se si scorge dietro a questo passo il mito della lotta tra il dio e Mot, la morte, con l'importante differenza che qui la vittoria del Signore è definitiva. Non ci troviamo, quindi, solo di fronte ad una demitologizzazione della lotta tra il dio e la morte, ma, trasportando la vittoria alla fine dei tempi, anche ad una sua radicale storicizzazione. In Is 26,19 più di un esegeta ha difficoltà a scorgere una descrizione della risurrezione personale, ritenendo che il passo vada interpretato, come in Osea e in Ezechiele, nel senso della risurrezione del popolo. Una tale interpretazione, però, presuppone la datazione dell'apocalisse di Isaia al tempo dell'esilio. Ma se, in modo più attendibile, si colloca il passo in un'epoca successiva, l'idea della restaurazione nazionale si fa meno probabile e si è portati a riconoscere la prima testimonianza veterotestamentaria della risurrezione dei morti intesa in senso personale. Comunque sia, questa risurrezione non è universale, ma riservata solo ad Israele.

- *Lo snodo decisivo: il medio giudaismo*

0. La risposta ebraica alla questione della morte, che assume lentamente la forma della risurrezione, si complica e, al tempo stesso, si approfondisce nel momento in cui Israele viene a **contatto col mondo greco**. Nel giudaismo medio, infatti, convivono la posizione originaria dello *sheol*, che, ancora qua e là, fa sentire la sua voce; l'idea della risurrezione, che si va delineando; l'idea greca dell'immortalità dell'anima; oltre – ed è l'aspetto più interessante – a tutti quei tentativi «sincretistici», che pensano insieme risurrezione e immortalità.

1. La posizione originaria rappresentata dall'idea dello *sheol* continua a farsi sentire, come testimoniano due voci.

Nel *Qohelet* non troviamo la parola *sheol*, eppure ciò che l'autore vede come futuro di ogni uomo ha precisamente i tratti di quel luogo antico (cf. Qo 2,16).

Nel *Siracide* riecheggiano le più antiche convinzioni sullo *sheol* (cf. Sir 17,28). Coerentemente, dunque, la risurrezione viene esplicitamente negata (cf. Sir 38,21). Ma, nonostante le apparenze, le cose non sono così lineari. Infatti vi sono anche testi che sembrano parlare di una vita oltre la morte (cf. Sir 46,12). Si tratta di aggiunte posteriori o semplicemente di eccezioni, una sorta di concessioni che l'autore deve fare a un modo di vedere, non solo ellenistico, che si sta imponendo? In ogni caso, il libro ci testimonia che, per quel che riguarda la visione della morte, nel II secolo a.C. le cose stanno radicalmente cambiando, tanto che addirittura un conservatore come il Siracide, che ripresenta con convinzione l'originale posizione dello *sheol*, non può esimersi dall'accennare a quanto, nonostante tutto, non gli riesce di credere.

2. A fianco a queste testimonianze troviamo anche la maturazione dell'idea di **risurrezione**.

Il primo testo è *Dan* 12,1-4, ritenuto in genere la prima chiara testimonianza veterotestamentaria della risurrezione dei morti intesa non in senso nazionale, ma personale. L'interpretazione del passo dipende in gran parte dalla traduzione del pronome iniziale «molti». Se significa precisamente «molti», ossia «non tutti», indica, da una parte i martiri, dall'altra i traditori. Se significa in senso inclusivo «tutti», indica sia i giusti, che i malvagi. Se significa «gli uni», in contrapposizione con «gli altri», sta ad indicare che tutti i giusti risorgeranno, mentre i malvagi non si sveglieranno, rimanendo nell'infamia eterna. È quindi possibile leggere in *Dan* 12,2 sia la duplice risurrezione dei giusti e dei malvagi, sia l'unica risurrezione dei giusti. Ma per noi ciò che conta è che nessuna delle due letture esclude il fatto che qui siamo in presenza della prima testimonianza certa della risurrezione personale nell'AT.

2Mac 7 rappresenta la più completa testimonianza della risurrezione dei morti che possiamo ricavare dall'AT. Vi troviamo tutti gli elementi che in seguito entreranno a far parte della riflessione escatologica cristiana: Dio può far tornare a vivere i morti; la risurrezione è intesa come risurrezione del corpo; essa avverrà nel giorno finale; sarà universale, con esiti diversi; i morti, in attesa della risurrezione abitano in un luogo intermedio (cf. *2Mac* 12,43-45). Ciò non significa che in *2Mac* troviamo l'escatologia seguente, in quanto la sua rimane nella sostanza un'escatologia veterotestamentaria. Lo spirito e il corpo sono trattati al modo ebraico. Lo spirito è considerato non come una componente dell'uomo diversa dal corpo, ma come il soffio vitale che il corpo ha e soprattutto come qualcosa che viene dato con la creazione, perso con la morte e ridato da Dio, per cui ciò che è chiamato risurrezione del corpo in verità riguarda anche l'anima o lo spirito dell'uomo.

3. C'è tutta una letteratura giudeo-ellenista che è di somma importanza non solo come testimonianza dello sviluppo del pensiero ebraico, ma anche in quanto la terminologia teologica cristiana si formerà in buona parte sulla base del lessico di questa letteratura, ossia il lessico dell'**immortalità dell'anima**.

Ne troviamo un esempio nel libro della *Sapienza*. Esso segue uno schema di pensiero greco, non solo nella terminologia, adottando pacificamente la distinzione tra *psyche* e *soma*, ma anche nei contenuti. In *Sap* 9,15 il corpo è raffigurato come un ricettacolo dell'anima, ritenuta immortale, non in se stessa, ma per un dono di Dio, che in questo modo ricompensa i giusti. La differenza con l'antropologia greca, nonostante la comunanza del vocabolario, è quindi netta. In *Sap* 2,23 – 3,10 si distingue anche tra la situazione dei giusti dopo la morte e quella al momento della visita di Dio. Il libro della *Sapienza* conosce l'idea della risurrezione, oppure no? Per l'autore del libro l'uomo è ormai l'uomo composto di anima e corpo. Partendo da questa convinzione, egli interroga la tradizione, cercando il modo per farla rimanere in vita nel suo contesto culturale, lasciandosi alle spalle il passato. Perciò quello che era stato detto col linguaggio della risurrezione e che rappresentava una conquista irreversibile della fede ebraica, ossia che la comunione con Dio è più forte della morte, ora viene detto con il linguaggio dell'immortalità.

4. La risurrezione e l'immortalità dell'anima, rimaste separate nel giudaismo medio, si ritrovano entrambe nell'**apocalittica**, dando così origine ad una terza forma, che rappresenta qualcosa di assolutamente nuovo. In *1Enoch*, nei Testamenti dei dodici patriarchi, nell'*Apocalisse* di Esdra troviamo affermate, spesso all'interno dello stesso libro, l'immortalità dell'anima, la risurrezione senza ulteriori specificazioni, la risurrezione del corpo, la risurrezione dell'anima. Ciò che a noi può apparire come il tentativo piuttosto maldestro di tenere insieme qualcosa di assolutamente inconciliabile, in realtà è il modo in cui l'apocalittica riesce a far stare al passo con i tempi il messaggio biblico, che altrimenti si troverebbe a parlare un dialetto incomprensibile ai più. L'idea biblica di risurrezione aveva preso forma partendo dallo *sheol* umbratile e indistinto e reagendo ad una posizione che la stessa fede cominciava a mettere in dubbio. Quando, sulla base della fede nel Signore, si volle dare un futuro ai morti, non lo si poté considerare che un risveglio. Si disse, infatti, che i morti si sarebbero alzati, sarebbero risorti. Non era immediatamente questione di anima o di

corpo, così come non lo era quando si trattava di parlare della sorte dei morti nello *sheol*, in cui non c'erano né anime, né corpi, ma ombre. L'apocalittica non può dimenticare ciò che la tradizione dei padri aveva faticosamente conquistato. I morti non sono più descritti come ombre, ma come anime, e sopravvivono come esseri dotati di coscienza individuale. A questo punto, diventa equivalente parlare di risurrezione, risurrezione del corpo e risurrezione dell'anima, poiché, se la risurrezione vuole dire che i morti tornano a vivere, questo lo si può dire sottolineando i vari aspetti, a seconda del contesto in cui ci si colloca. Si può parlare di risurrezione senza aggiunte, perché così aveva fatto l'originaria tradizione biblica; si può parlare di risurrezione del corpo, perché questo è il linguaggio più plastico ed efficace; si può parlare di risurrezione dell'anima, perché il morto che risorge, l'io del morto che si risveglia, è precisamente la sua anima. Sarà la riflessione teologica cristiana a cercare di fare chiarezza nel sincretismo apocalittico. Ma è essenziale sapere che non vi riuscirà mai appieno, portandosi sempre appresso una serie di incongruenze. Laddove ci si è voluti contrapporre all'apocalittica di ogni tempo, ci si è sempre allontanati dal mistero dell'*eschaton*.

5. La comunità di **Qumran**, benché sia un'assemblea di carne, si sente partecipe dell'assemblea celeste, ossia degli angeli. I suoi membri si ritengono degli eletti, a cui Dio concede in anticipo di partecipare a ciò che avverrà nel futuro. Questa esperienza mistica, vissuta dalla comunità, trasforma la sua visione della morte. Se già prima della morte si può partecipare alla vita angelica, la morte non rappresenta più quella cesura che lo *sheol* originario voleva far credere. Non c'è più bisogno della risurrezione per accedere alla situazione finale. Eppure l'idea della risurrezione non è del tutto assente in alcuni testi che la comunità accoglie, in quanto ritenuti in sintonia con la sua fede. Ne possiamo dedurre che a Qumran l'idea della risurrezione è del tutto indifferente. Non è negata, perché la fede escatologica della comunità può anche essere espressa così, ma non è necessaria per dire il nocciolo della sua escatologia, che potremmo definire «realizzata».

- *Gesù all'origine della tradizione neotestamentaria*

1. Al tempo di Gesù, nel **giudaismo** convivono tre scuole: quella dei sadducei, quella dei farisei e quella degli esseni. Degli esseni abbiamo già parlato. I farisei credono nell'immortalità dell'anima e nella retribuzione ultraterrena dei giusti e degli empi: i giusti risorgeranno, mentre gli empi saranno puniti con una pena eterna. I sadducei non credono né all'immortalità dell'anima, né alla risurrezione. La loro è la classica idea dello *sheol*. In conclusione, potremmo dire che, ad eccezione dei sadducei, all'epoca di Gesù, i giudei credono, in genere, che i morti torneranno a vivere per opera di Dio. Tutto questo ha un nome altrettanto generico e semplice: risurrezione. L'idea dell'immortalità dell'anima è anch'essa molto diffusa, ma, per mancanza di un'adeguata base filosofica, viene spesso confusa con quella della risurrezione.

2. La **disputa sulla risurrezione**, riportata in Mc 12,18-27, non sembra da considerarsi in alcun modo una costruzione della comunità post-pasquale. Essa è inserita all'interno di una serie di dispute che Marco raccoglie per mostrare il crescendo dell'ostilità nei confronti di Gesù. Se tra i motivi del contrasto è annoverata anche la risurrezione dei morti, ciò fa pensare che essa fosse un'idea che Gesù, situandosi nella prospettiva apocalittica, aveva enunciato più volte, a tal punto da essere ritenuta un elemento caratterizzante del suo messaggio. Nella disputa coi sadducei, Gesù smonta dapprima l'aspetto ridicolo dell'obiezione dei suoi interlocutori, per poi passare alla sostanza della tesi che vuole presentare. La prima cosa che i sadducei non fanno o non accettano è che coloro che risuscitano non si sposano, perché sono come angeli nei cieli. Ma c'è anche un'altra cosa che i sadducei non colgono: non ci può essere qualcosa di più forte del Signore, nemmeno la morte. Per dimostrarlo, Gesù cita Es 3,6, scendendo sullo stesso terreno dei sadducei. Se Dio è il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, vuol dire che egli si è legato a loro, per cui essi non saranno sconfitti dalla morte, ma vivranno con lui. Poiché la Torah parla della morte di tutti e tre, se essi ora vivono presso Dio, ciò vuol dire che essi sono risorti. Dunque nella Torah è possibile

trovare il fondamento per credere nella risurrezione. Gesù suggella qui lo sviluppo che la questione della morte aveva avuto nella tradizione veterotestamentaria. Con questo, però, non si vuole dire che qui vi sia l'idea di una risurrezione del corpo, né tantomeno di una immortalità dell'anima, ma neppure l'immagine della risurrezione universale alla fine dei tempi, dal momento che essa è secondaria rispetto all'intenzione teologica del Vangelo.

3. Prendiamo infine in esame quei passi dei Sinottici in cui sembra che Gesù parli dell'**immortalità dell'anima**. In *Mc 8,35* egli dice che colui che muore per lui, per il Vangelo, per la causa di Dio, in verità non perde la sua vita come sembra, ma, al contrario, la salva, ossia torna a vivere, non sulla terra, ma con Dio. Ecco un altro modo per esprimere quella conquista della fede ebraica rappresentata dalla risurrezione. Viceversa, colui che tiene alla propria vita più che a Dio, sceglie qualcosa di effimero, perché una simile vita è destinata a perdersi. La logica del morire per vivere, la logica del seme, deve essere stata decisiva per Gesù, in quanto torna anche in *Mt 10,39*; *Lc 17,33*; *Gv 12,25*. Va notato, poi, che il termine *psyche* non viene impiegato da Marco secondo il suo significato greco di anima, visto che l'anima greca, in quanto immortale, non si perde con la morte, ma rappresenta quella parola greca che l'evangelista trova più vicina alla realtà che vuole esprimere, la vita, che in ebraico equivale più o meno alla *nefeš*.

Tutto quanto detto finora, sembra improvvisamente complicarsi se ci rivolgiamo ad un altro *logion* di Gesù, riportato in *Mt 10,28* e in *Lc 12,4-5*. Poiché Matteo parla di *psyche* in contrapposizione a *soma*, si è soliti vedere in questo detto una rilettura dello schema antropologico greco. Ma le cose non stanno così. Matteo sta parlando a cristiani provenienti dal giudaismo, che perciò sanno bene che la *nefeš*, la vita, viene da Dio. Se i persecutori possono determinare la sorte del corpo, niente possono sulla vita nella sua accezione più vera e profonda, la quale è nelle mani di Dio, perché, come da sempre ha testimoniato la tradizione veterotestamentaria, vive in comunione con lui. Luca modifica il detto originario di Q, seguito fedelmente da Matteo, perché i suoi destinatari, non provenendo dal giudaismo, non solo non accettano la morte della *psyche*, ma soprattutto della *nefeš* non sanno nulla. Bisogna anche aggiungere che Luca opera questa modifica perché ritiene che questo suo intervento non stravolga minimamente la sua fonte, visto che essa non voleva dire nulla circa l'anima greca.

- *Il Nuovo Testamento e la risurrezione dei morti*

1. Il *kerygma* primitivo è tutto incentrato sulla risurrezione di Gesù (cf. *1Cor 15,3b-5*; *Rm 1,3b-4*) e non comprende ancora l'affermazione della risurrezione dei morti. All'inizio, infatti, la risurrezione *dei* morti sembra non interessare, perché ciò che conta è la risurrezione *dai* morti di Gesù. Questo non significa però che i primi cristiani non credano alla risurrezione dei morti al plurale. Non abbiamo elementi per affermare una cosa del genere, tanto più che la risurrezione del solo Gesù, se stravolge l'idea apocalittica della risurrezione più o meno universale (poiché è vista come inizio dei tempi finali), in qualche modo, proprio apocalitticamente, la richiama. Ma ciò che troviamo all'inizio, ben presto si trasforma, attraverso un cammino che conosce varie tappe.

2. È in **1Ts 4,13-17** che, per la prima volta, entra l'annuncio esplicito della risurrezione dei morti. A questo punto della lettera Paolo aggiunge qualcosa che i tessalonicesi non sanno, ma che devono sapere, per poter seguire il *kerygma* annunciato. Una comunità tutta tesa alla parusia non poteva, infatti, non essere in ansia per la sorte dei suoi membri, che, nel frattempo, erano morti. Che ne sarebbe stato di loro alla venuta del Signore? Dio condurrà insieme con Gesù coloro che sono morti passando attraverso la sua morte. In questo modo Paolo ci dice che la morte del cristiano è un passare attraverso Gesù, attraverso la sua storia e attraverso la sua morte. Gesù, con la sua risurrezione, è passato attraverso la morte e perciò ha aperto un passaggio che i suoi sono chiamati a percorrere dopo di lui. L'evento decisivo è la risurrezione di Gesù. La morte del cristiano diventa veramente una pasqua, un passaggio: non solo passaggio da morte a vita, ma anche passaggio in

Gesù, nella sua storia. In 1Ts 4,15-17 Paolo aggiunge che alla parusia ci saranno due categorie di uomini, i vivi e i morti, che faranno a gara per arrivare primi. A vincere non saranno i vivi, ma i morti, perché più dei vivi hanno partecipato all'evento salvifico della morte di Cristo. I tessalonicesi temevano che i loro morti avrebbero avuto una partecipazione dimidiata alla parusia, dal momento che essa era stata loro presentata apocalitticamente come un evento storico. La spiegazione di Paolo si chiude perciò con un grande quadro di speranza: tutti insieme saremo per sempre con il Signore. Restano però alcune domande inevase. A che tipo di vita apre la risurrezione? Come avverrà? Chi riguarderà? Paolo non può non rendersene conto. E così, ripensando a quanto detto ai tessalonicesi, comincia ad elaborare un'ermeneutica ellenistica dell'affermazione della risurrezione dei morti.

3. Questo ripensamento sfocia in **1Cor 15**. Il v. 12 dimostra che, mentre la risurrezione di Gesù non doveva porre particolari problemi, dato che questa eccezione non poteva far problema a dei cristiani, nei riguardi della risurrezione dei morti stava emergendo qua e là una certa resistenza. Paolo approfitta di questa situazione per presentare, in un linguaggio comprensibile ad un pubblico ellenistico, una riflessione approfondita su questo argomento, come ricaviamo dal fatto che egli non la rivolge direttamente ai negatori, ma all'intera comunità (cf. v. 14). Egli articola il suo discorso in tre punti: il fatto della risurrezione, il modo della risurrezione, il quando della risurrezione.

a) Chiave ermeneutica di tutta la spiegazione del **fatto** della risurrezione dei morti (vv. 21-34) è la contrapposizione tra Adamo e Cristo. Per poterla pienamente comprendere, è necessario tener conto di due presupposti. Il primo, mutuato dalla tradizione rabbinica, consiste nell'esistenza di un legame tra il primo uomo e tutti gli altri. Il secondo presupposto, invece, consiste nella distinzione, già introdotta da Filone, di due tipi di uomini: l'uomo creato ad immagine di Dio, ossia l'uomo celeste, e l'uomo plasmato dalla terra, ossia l'uomo terrestre. Paolo, riprendendo quest'idea dei due generi di uomini, afferma che l'umanità non ha solo un capostipite, ma due: Adamo e Cristo. Adamo lo è nel modo della fattualità: ogni uomo, in quanto tale, nasce dopo Adamo, determinato da lui. Cristo, invece, lo è nell'ordine della fede; ogni uomo, grazie alla fede, può rinascere in Cristo e lasciarsi determinare da lui. In 1Cor 15,21-22 Paolo afferma quindi che la morte è entrata nel mondo a causa del peccato di Adamo. Ma per il credente non c'è solo questo dato umano universale della morte; c'è anche la risposta di Dio, ossia la risurrezione, l'annientamento della morte, che si realizzerà alla parusia. L'idea dei due tipi, mutuata da Filone, subisce in Paolo una radicale trasformazione. Bisogna rilevare infatti, da una parte, che i due capostipiti sono due persone concrete e, dall'altra, che Cristo si contrappone ad Adamo non perché lo vuole sostituire, ma perché lo vuole salvare, dando inizio ad un'umanità nuova, che non è altra cosa rispetto a quella adamitica, ma la stessa rinnovata.

b) Per quanto riguarda il **modo** della risurrezione (cf. vv. 35-49), Paolo presenta un argomento di ragione e un argomento scritturistico.

Per spiegare il come della risurrezione dei morti, Paolo si serve di una metafora: non tanto quella del seme, quanto piuttosto quella del seme *e* della pianta, per evidenziare che *lo stesso* soggetto può avere due corpi diversi, prima e dopo quella cesura che è la morte.

Anche se per Paolo è chiara, la conclusione cui è pervenuto in sé non è stringente. La rafforza con un ulteriore argomento, di tipo scritturistico. Egli non parla più di corpo, ma di uomo. Il testo biblico chiamato in causa è Gen 2,7. Paolo, guardando a Cristo, cioè alla storia, trasforma la duplice creazione dell'uomo di cui parla Filone, invertendone i termini. Il primo capostipite non è quello celeste, ad immagine di Dio, ma quello terreno, che è una semplice *psyche* vivente. L'uomo perfetto è il secondo capostipite, quello che è venuto storicamente dopo. Il *soma psychikon* proviene dal primo Adamo, che è *psyche* vivente. Poiché egli, in quanto Adamo, è anche colui che ha portato al mondo la morte, il *soma psychikon* è purtroppo mortale e quindi bisognoso di salvezza. Il *soma pneumatikon*, invece, ci proviene dal secondo Adamo, da Cristo, che è *pneuma* datore di vita ed è perciò l'Adamo escatologico, che inaugura i tempi finali in cui la morte sarà vinta.

c) Il discorso di Paolo sulla risurrezione si rivolge infine al **quando** della risurrezione (cf. vv. 50-58). La parusia deve essere pensata non più ingenuamente come il solo ritorno di Gesù, ma anche come il tempo del passaggio dallo *psychikon* al *pneumatikon*. La risurrezione avverrà, diversamente da quanto abbiamo visto in 1Ts, per corrispondere alla nuova situazione escatologica. Tutti, morti e vivi, saranno chiamati a passare dallo *psychikon* al *pneumatikon*. Questa trasformazione, per quelli che sono morti, significherà la risurrezione. In questo modo Paolo ripensa e riannuncia la parusia sul binario apocalittico. Ma il contesto apocalittico è ben diverso da quello logico. È *mysterion*, qualcosa che appartiene alla conoscenza che Dio ha della storia.

d) Non ci resta che domandarci cosa intende Paolo per *soma psychikon* e *soma pneumatikon*.

Per rispondere, dobbiamo partire dal significato greco della parola greca *soma*. Essa indica l'unità e l'organicità dell'elemento *materiale* dell'uomo. Ciò implica che il *soma* è sempre pensato in relazione – cioè distinto e a volte addirittura in contrapposizione – con la *psyche*, l'elemento *non materiale*. *Soma* e *psyche* rappresentano quindi *lo stesso*. Sono, per così dire, dei doppi.

Paolo, per dire che, alla parusia, i morti torneranno in vita, ha a disposizione la parola *soma*. Essa indica l'uomo concreto, che vive e muore, proprio come il *basar* ebraico. Ciò che Paolo vuole dire parlando di risurrezione del *soma* non è, quindi, la risurrezione di qualcosa del morto, ma del morto stesso.

Poiché il *soma* è sempre, di per sé, rimando a qualcos'altro, che possiamo chiamare *psyche*, la differenza del *soma* risorto da quello terreno viene precisata con due diversi elementi non somatici: la *psyche* e il *pneuma*. Con *soma psychikon* Paolo intende il corpo comunemente inteso, relazionato alla *psyche*. Coloro che risorgeranno, invece, in quanto avranno per capostipite l'ultimo Adamo, che è *pneuma zoopoioun*, non potranno che avere/essere un *soma* corrispondente, cioè relazionato al *pneuma*, dunque un *soma pneumatikon*, non soggetto alla corruzione. Il rapporto tra i due corpi non è nel segno dello sviluppo, ma del miracolo.

Grazie a questa operazione ermeneutica i corinti che ascoltavano capivano la straordinarietà del vangelo che Paolo stava annunciando. Ciò che aspettava i cristiani alla venuta del Signore sarebbe stata una vita nuova e soprattutto piena, perché risultante dal compimento di tutta la presente realtà storica (*soma*), e non solo di una sua parte.

4. Fil 1,20-24 e 2Cor 5,1-10 sembrano attestare un **cambiamento** da un'iniziale posizione apocalittica ad una posizione più vicina alla sensibilità ellenistica.

a) In **Fil 1,20-24** Paolo dichiara che, se la sua vita, unita a Cristo, è la manifestazione di Cristo morto e risorto, tanto più lo sarà la morte, così da rappresentare non la fine di tutto, ma il passaggio alla vita piena con lui. Essa, dunque, non è una perdita, ma un vero guadagno. Ora, però, a questa situazione ottimale si oppone la situazione reale. Se il morire è un guadagno, il restare in vita è necessario alla comunità. Paolo si rende conto della difficoltà della decisione e sembra rimettersi a servizio.

Rispetto a 1Ts 4 e a 1Cor 15, lo scenario di Fil 1 è radicalmente cambiato. Se là la questione riguardava apocalitticamente la fine della storia del mondo, qui, invece, si tratta essenzialmente della fine della storia personale. L'elemento comune tra i due scenari è l'essere con Cristo. È ragionevole domandarsi, a questo punto, se tra 1Cor e Fil si sia passati da una escatologia più giudaico-apocalittica ad una più ellenistica. Bisogna notare, però, che anche in Fil troviamo l'attesa della parusia e, con essa, della risurrezione (cf. Fil 3,20-21). Ci è dunque possibile affermare la coesistenza di due convinzioni che inevitabilmente portano alla domanda sul «tra»: tra l'essere con Cristo nella morte e la risurrezione nella parusia ci deve essere una situazione intermedia, che però non viene spiegata.

b) In 2Cor 5,1-10 Paolo e i cristiani che ancora sono nel corpo terreno vogliono non semplicemente svestirsi, cioè morire, perché la morte in sé non ha niente di desiderabile, ma rivestirsi, cioè partecipare alla parusia da vivi, perché si spera che questa arrivi il prima possibile.

5. Ne dobbiamo concludere che il centro di tutta la **riflessione escatologica paolina** è l'essere con Cristo, sia in 1Ts 4,17, che in Fil 1,23. A Paolo interessa annunciare che la fine non è la pura *fine*, ma anche un *confine* e per questo un *fine*, e che per i cristiani e per la creazione intera Dio rappresenta la pienezza. Questo comporta il dare luogo a due discorsi che Paolo, a differenza dell'escatologia seguente, non cerca di conciliare, ma semplicemente giustappone. Paolo, infatti, non parla di uno stato intermedio, ma semplicemente del destino del singolo oltre la morte e della risurrezione dei morti alla parusia. Lo stato intermedio paolino è così una nostra deduzione a partire da due discorsi che troviamo in Paolo uno a fianco all'altro. In Paolo non c'è nessuna teoria. Egli sta semplicemente annunciando il Vangelo con le parole di cui dispone, ossia con quelle dell'apocalittica e con quelle nuove dell'ellenismo. Paolo non è preoccupato della coerenza della teoria, ma di quella della fede. Da questo annuncio possono nascere le più ricche, straordinarie e vere teorie teologiche. Paolo resta a disposizione, ma assolutamente libero.

- *Ripensamento della storia dell'anima*

0. Col tempo diviene sempre più chiara la problematicità della relazione tra risurrezione del corpo e immortalità dell'anima, posta a fondamento della storia dell'anima, dando origine a **perplexità** e domande.

1. La prima seria contestazione della posizione tradizionale è rappresentata dal **rifiuto dell'immortalità dell'anima**. Nel suo celebre saggio *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* (1956) O. Cullmann ritiene che, nel tempo, si sia operata una vera e propria sopraffazione: l'immortalità dell'anima ha sostituito la risurrezione. Cullmann intende, quindi, ripartire dalla testimonianza del Nuovo Testamento. La liberazione in esso annunciata non è quella dell'anima dal corpo, ma quella dell'anima e del corpo, entrambi trasformati non alla morte del singolo uomo, ma al momento della nuova creazione. Cullmann risolve il problema dello stato intermedio parlando di «sonno delle anime». Dire, però, che i morti che attendono la risurrezione del corpo dormono, non significa forse avvicinarsi all'idea greca di immortalità dell'anima? Apparentemente sì. Ci sono, però, due differenze fondamentali: da una parte, lo stato dei morti è uno stato imperfetto; dall'altra, se essi vivono accanto a Cristo, non lo devono alla natura dell'anima, ma ad un intervento divino. Questa contrapposizione immortalità/risurrezione, con la conseguente messa al bando dell'immortalità dell'anima come non biblica, è stata ovviamente contestata da molti autori. Dal loro punto di vista c'è dell'esagerato, e quindi dello scorretto, nel fare di tutta l'erba un fascio per quel che riguarda il mondo biblico e quello greco: da una parte la risurrezione e dell'altra l'immortalità. La situazione è, infatti, più sfumata. Ma il vero nodo della questione è in verità un altro: la risurrezione del corpo e l'immortalità dell'anima rispecchiano due mondi diversi e così si tratta innanzitutto di comprendere la tradizione che, non cogliendo la differenza, è arrivata a formulare la storia dell'anima.

2. Un primo serio ripensamento della storia dell'anima è rappresentato dal *Catechismo olandese* (1966). Il superamento del linguaggio di corpo e anima sembra netto:

L'uomo terrestre che abbiamo conosciuto ed amato non si muove più, non parla più, non è più. Per breve tempo le forme del suo corpo rimarranno intatte. Involucro vuoto che brevemente sussiste. Poi l'uomo ritorna alla terra, come una foglia d'autunno, come un animale. Mistero insopportabile, la morte, cui nessun cuore umano può adattarsi. La

morte non si addice all'uomo. La morte è radicale. Non muoiono sole le braccia, le gambe, il busto, la testa. No. Muore tutto l'uomo terrestre.²

La risposta biblica a questa morte totale è secondo il *Catechismo olandese* soprattutto l'affermazione della risurrezione:

La Scrittura non intende fornire spiegazioni dettagliate circa il «come» di un'altra vita. Essa intende soltanto proclamare che Dio chiamerà l'uomo a sé nella morte. Perciò non fornisce precisazioni, per es. sul modo in cui l'uomo esiste presso Dio subito dopo la morte. Tuttavia il nostro cuore non può fare a meno di domandarselo. Fino a questi ultimi tempi si è cercata una soluzione al problema in una pura e semplice separazione fra «corpo» e «anima». Dopo la morte – si sosteneva – l'anima sussiste separata, mentre il corpo si dissolve. Nel giudizio universale, il corpo verrà ricomposto dalla terra. Questa chiara rappresentazione era un onesto tentativo di raffigurarsi i dati biblici.³

Se si rifiuta l'idea dell'anima che sopravvive, ma si continua a parlare della risurrezione finale, allora:

Ci è lecito supporre che veramente «oggi» è incominciato qualcosa e che questo qualcosa non è senza corpo. L'esistenza dopo la morte è dunque già qualcosa come la risurrezione del nuovo corpo. Come vedremo più avanti, questo corpo della risurrezione non si compone delle molecole che finiscono sparse nella terra. Ci s'incomincia a svegliare come uomo nuovo.⁴

La morte viene, dunque, intesa come **inizio della risurrezione**. Non a caso, il paragrafo da cui questo passo è tratto porta il titolo: «Essi stanno risuscitando».

3. Qualche autore, invece, è propenso all'abbattimento dello stato intermedio e all'affermazione della **risurrezione nella morte**. Se, infatti, il tempo non vale per gli eventi escatologici, la risurrezione dei morti deve essere stabilita in perfetta simultaneità con quella di Cristo stesso.

La forma più semplice dell'affermazione della risurrezione nella morte la troviamo in *Linee di escatologia cristiana* (1984) di **G. Biffi**:

Cristo, entrando nell'eternità, ha già concluso la storia, e la sua Pasqua è già insieme il momento della sua venuta gloriosa e del giudizio. Chiudendo gli occhi nella morte, l'uomo li riapre alla realtà più vera ed è subito alla presenza del Veniente, della «parusia», del giudizio.⁵

In questo modo, morte e giudizio coincidono. Tutto è straordinariamente semplice, forse fin troppo semplice, perché il considerare la storia dell'uomo come un continuo procedere verso Cristo non ha da dire assolutamente nulla sulla questione dello stato intermedio.

- *I punti fermi della fede della Chiesa*

1. Per il magistero la **morte** non è semplicemente un fatto fisico, ma anche un fatto teologico:

- la morte è entrata nel mondo come pena per il peccato (cf. *Denz* 222);
- la morte è stata trasmessa, col peccato originale, a tutto il genere umano (cf. *Denz* 372).

2. All'universalità della morte derivante dal peccato la Chiesa ha sempre risposto con la fede nella **risurrezione**:

- dei morti (cf. *Denz* 150), indipendentemente da ogni analisi antropologica;
- del corpo (cf. *Denz* 76), sulla scia dell'impostazione platonico-aristotelica;

²Il Nuovo Catechismo Olandese, ElleDiCi, Torino Leumann 1978, 569.

³Il Nuovo Catechismo Olandese, 572-573.

⁴Il Nuovo Catechismo Olandese, 573-574.

⁵G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Jaca Book, Milano 1984, 98.

- della carne (cf. *Denz* 30), per sottolineare che il corpo che risuscita è quello sotto il peccato. Anche se queste tre formulazioni sottolineano aspetti diversi, in realtà vogliono esprimere lo stesso concetto.

La fede della Chiesa insegna anche che la risurrezione:

- avverrà alla parusia (cf. *Denz* 76), per cui non ci sono tante risurrezioni, ma una sola;
- riguarderà tutti gli uomini (cf. *Denz* 76);
- comporterà l'identità corporea in senso numerico (cf. *Denz* 76), ossia che ciascuno risorgerà con il proprio corpo.

3. La fede della Chiesa si è anche servita del linguaggio dell'**immortalità dell'anima** per rispondere al problema della morte:

- l'uomo è composto di anima e di corpo (cf. *Denz* 800), formula con cui il magistero ha espresso il dogma dell'uomo creato ad immagine di Dio;
- l'anima è forma del corpo (cf. *Denz* 802), formula con cui il magistero ha espresso la realtà unitaria della persona umana;
- l'anima informa direttamente ed essenzialmente il corpo ed è immortale (cf. *Denz* 1440).

4. La questione dello **stato intermedio** è stata affrontata nel modo più chiaro dalla Congregazione per la dottrina della fede nella lettera su «Alcune questioni riguardanti l'escatologia». Il documento afferma che c'è la morte del singolo, c'è la risurrezione universale e c'è qualcosa tra le due. Questo *inter* appartiene alla fede della Chiesa, ma il suo significato resta problematico:

La Chiesa afferma la continuazione e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che lo stesso «io umano» sussista, pur essendo privo nel frattempo del complemento del suo corpo. Per designare un tale elemento, la chiesa adopera la parola «anima», consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Sacra Scrittura diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e considera inoltre che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani.⁶

Il documento afferma che:

- c'è la morte, ma, nonostante essa, l'io personale continua a sussistere;
- poiché il corpo è nella tomba, ciò che sussiste non sarà materiale, ma immateriale, ossia spirituale;
- dovendo riconoscere che parlare di elemento spirituale risulta abbastanza vago, è ragionevole cercare di indicarlo più precisamente. È quanto vuole fare la parola «anima». Essa non ha un valore dogmatico, quindi la si può tradurre. È uno strumento verbale, nel senso che è in grado di dire la verità, ma con parole provvisorie, che a volte devono essere tenute ben ferme, perché altrimenti si rischia di perdere il dogma, ma che altre volte devono essere tradotte, esattamente per la stessa ragione.

Né la Sacra Scrittura, né la teologia ci offrono lumi sufficienti per una rappresentazione dell'aldilà (cf. *Denz* 4659), in quanto si esprimono attraverso delle immagini (cf. *Denz* 4658). Anche lo stato intermedio è un'immagine, che ci fa cogliere la verità, ma che, nel momento in cui cerchiamo di spiegarla, ci costringe a ricorrere ad un'altra immagine, in un cammino senza fine.

• *Sintesi sistematica*

1. La «storia dell'anima» testimonia lo sforzo della Chiesa di tenere insieme due immagini di speranza del tutto diverse, la risurrezione del corpo e l'immortalità dell'anima, nel timore che altrimenti, con l'affievolirsi dell'una o dell'altra, qualcosa di importante possa andare perduto. Questo apprezzabile sforzo compiuto dalla Chiesa ci porta a dire che l'immortalità dell'anima e la

⁶*Denz* 4653.

risurrezione dei morti non sono due affermazioni contrarie, ma complementari. Esse sono, infatti, due **metafore**, ossia due modi di dire la verità non descrittivi. La riluttanza di fronte alla sistematizzazione è legata al fatto che le metafore non sono tanto il risultato di un procedimento logico, quanto il frutto di una visione. Nel momento in cui cerchiamo di pensarle insieme, attraverso lo stato intermedio, diamo origine ad un quadro che non è assolutamente falso, ma che non può che essere anch'esso metaforico. Il compito dell'escatologia è quello di ripensare in modo ermeneutico le metafore dogmatiche, fissando alcuni punti.

2. La morte non ha a che fare solo con la storia personale che finisce, ma anche con la storia universale, che appare un cumulo di cadaveri. Con la morte e la risurrezione di Gesù Dio ha vinto la morte. La parusia sarà il momento in cui questo cumulo di macerie sarà trasformato e i morti torneranno a vivere, con i loro corpi. Poiché questa vita nuova nasce dalla sconfitta della morte, la loro sarà una vita senza morte, una vita diversa, che comporterà un corpo nuovo e diverso e tutto questo non farà altro che segnare il passaggio ad un mondo nuovo e diverso. La **risurrezione dei morti** sarà, quindi, un unico evento, che non potrà mai essere parcellizzato. È questa dimensione apocalittica della risurrezione che il magistero vuole salvare quando parla di un *inter* tra la morte e la risurrezione. La metafora della risurrezione del corpo, quindi, resta, con tutta la sua ricchezza di significato, a cui continuare ad attingere anche nel futuro, come si è fatto nel passato. Essa non può essere in alcun modo sostituita, come un'affermazione non può essere sostituita dalla sua spiegazione.

3. Accanto alla metafora della risurrezione dei morti, si è andata sviluppando nella tradizione della Chiesa quella dell'**immortalità dell'anima**. La ragione è molto semplice: in ambiente ellenistico, se si parlava dell'uomo, non si poteva non parlare dell'anima e della sua immortalità. Così le metafore della risurrezione dei morti e dell'immortalità dell'anima si ritrovarono affiancate e, poiché lo sfondo apocalittico della prima andava lentamente perdendo di significatività, la seconda ne assorbiva lo spessore salvifico, trasformandosi teologicamente.

4. Il cristiano del mondo ellenistico, ritrovandosi nella testa due idee entrambe teologiche, era portato a metterle in relazione. Questo sguardo sintetico altro non era che il tentativo di costruire una risposta alla questione della morte, che tenesse conto dell'una e dell'altra metafora. Questa visione ulteriore è la «storia dell'anima», lo **stato intermedio**, un'ulteriore metafora. Essa, pur dicendo la verità, non la esauriva e perciò non poteva essere trattata come un compiuto sistema a cui fare domande per ricevere chiarezza. Benché il magistero abbia sempre difeso la storia dell'anima, questo non significa che lo stato intermedio sia il concetto più adatto per esprimere il mistero escatologico. Significa, invece, che esso è in grado di dirlo. Ogni tentativo di traduzione, sempre possibile, deve, proprio per questa ragione, essere attentamente valutato. Al teologo deve essere chiaro che lo stato intermedio non è un punto di partenza, ma di arrivo. Non è un oggetto teologico da spiegare, ma una metafora da lasciar parlare. E poiché una metafora non si spiega, ma si traduce, i vari tentativi di interpretare la storia dell'anima in termini più attuali non eliminano mai la metafora, che resta come norma di ogni riflessione teologica.

Per concludere: ancora la parola alla letteratura

- *Un Dio che sceglie di morire con l'uomo*

Se a Dio piaceva di distruggere una miserevole piccola creatura tanto perfettamente spogliata, avrebbe dovuto dividere con lei la propria agonia, lasciarsi prendere l'ultimo battito estenuato del cuore, l'ultimo respiro della propria bocca. Sì, lei avrebbe avuto la morte da quella Mano che non può più richiudersi su nulla, tenuta aperta dai chiodi, per sempre (G. BERNANOS, *La gioia*, in ID., *Romanzi*, Mondadori, Milano 2006³, 473-474).

Per un momento mi sono fatto Croce con la Croce

ed il mio sangue l'ha avvolta,
il suo dolore mi è entrato nella carne,
per un momento la morte mi ha fatto suo.
E ho conosciuto l'angoscia di essere
abbandonato da Dio;
questo momento l'ho offerto per sconfiggere il male,
per annientare la morte.
Questo momento l'ho sofferto da uomo,
per essere vicino a chi soffre e si dispera,
perché le mie parole: «Beati voi...»
fossero credibili inchiodate e risorte con me.
Non le ho maledette quando i chiodi mi sono entrati nella carne,
mi hanno fatto morire di dolore,
ma non hanno ucciso la mia filiale fiducia,
non ha vacillato la mia certezza di Dio amore,
Padre mio e vostro,
la certezza del mistero d'amore,
l'unico che può sconfiggere il male.
(E. OLIVERO, *Croce con la croce*, Laboratorio del suono Ensemble, Torino 2002).

- *Con paura, ma senza vergogna*

Non volgo le spalle alla morte, ma nemmeno la affronto come certo farebbe il signor Olivier. Le ho rivolto lo sguardo più umile che ho potuto e non è stato senza una segreta speranza di disarmarla, di commuoverla. [...] Non morirò senza lacrime. Dal momento che niente mi è più estraneo di una stoica indifferenza, perché dovrei augurarmi la morte degli impassibili? Gli eroi di Plutarco mi ispirano paura e noia al tempo stesso. [...] Perché preoccuparmi? Perché fare previsioni? Se avrò paura dirò: «Ho paura», senza vergogna. Sia il primo sguardo del Signore, quando mi apparirà il suo Santo Volto, uno sguardo che rassicura (G. BERNANOS, *Diario di un curato di campagna*, in ID., *Romanzi*, Mondadori, Milano 2006³, 801).

- *Da fratelli, in attesa della risurrezione*

«Karamazov!» gridò Kolja. «È possibile e vero quel che dice la religione, che tutti risorgeremo dai morti e vivremo e ci vedremo di nuovo tutti, anche Iljuša?». «Risorgeremo senz'altro – risponde Alëša –, senz'altro ci vedremo, e con gioia, con allegria ci racconteremo tutto quello che è stato». [...] «Ah, come sarà bello!», sfuggì a Kolja. «Bene... Su, andiamo!» – continuò Alëša. «Adesso andremo tenendoci per mano! E che sia così in eterno, tutta la vita per mano. Urrà per Karamazov!» (F.M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, in ID., *Grandi romanzi*, Newton Compton editori, Roma 2010, epilogo, par. 2).