



# *Il cristiano davanti alla morte\**

Paolo Ricca\*\*

## **Introduzione**

Prima di entrare nel vivo della trattazione del tema, è opportuno fare alcune premesse per delimitare il quadro entro il quale intendiamo situare la nostra riflessione e per precisare l'obiettivo che, con essa, vorremmo perseguire.

1. Nei suoi *Pensieri sulla morte e l'immortalità*, pubblicati in forma anonima nel 1830 (ed. italiana *La morte e l'immortalità*, Lanciano, Carabba, 1919) e che malgrado l'anonimato gli valsero la revoca della facoltà di insegnare all'università, L. Feuerbach dà ai lettori questo consiglio: sul problema della morte, egli scrive, «un chiarimento vero e sostanziale non ve l'aspettate da un dottore in teologia, ché da lui nulla imparerete, e peggio che nulla». E prosegue: «Fate piuttosto come me, che gettandomi confidente nelle braccia dell'immensa Natura, vi ho letto la Verità a grandi caratteri». E qual è questa Verità sconosciuta ai teologi, che Feuerbach ha saputo leggere «negli astri, negli animali, nelle erbe, nei macigni» (*La morte e l'immortalità*, p. 89)? È che «la morte non è in sostanza che un fantasma, una chimera... un nulla, nulla di positivo, nulla di assoluto, la cui immaginaria realtà non sorge che dalle nostre idee... un mero nulla, uno zero... Essa rapisce tutto senza eccezione di sorta, e quindi sparisce essa medesima... Sicché può dirsi che la morte nostra è ad un tempo la morte della morte» (*La morte e l'immortalità*, pp. 77 s.). Indubbiamente, questa «verità» che considera la morte «uno zero», «un nulla» inconsistente come un'ombra, ma anche, secondo Feuerbach, ristoratrice come l'ombra nel pieno meriggio («Quest'ombra sei tu, o morte! Tu che rinfreschi l'arsura dell'essere nostro...», *La morte e l'immortalità*, p. 89), non è quella della teologia cristiana, che non si getta confidente nelle braccia dell'immensa Natura per leggersi la Verità a grandi caratteri: non nell'immensa

---

\* Per gentile concessione dell'autore e© dell'editore CLAUDIANA di Torino, che ha pubblicato il testo, completo, nel 1978 e nel 2005.

\*\* Pastore valdese, è stato docente di Storia del cristianesimo (1976-2002) presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma.

Natura essa cerca la verità ma nella breve esistenza di un uomo, Gesù di Nazareth, la cui vicenda è narrata negli evangelii. Se da questa esistenza venga o non venga «un chiarimento vero e sostanziale» sul problema della morte, e quale esso eventualmente sia, è quanto vorremmo trattare in questa sede. Un chiarimento, quindi, che anche noi non ci aspettiamo da un dottore in teologia ma da Uno che non era dottore in teologia e che anzi i teologi del suo tempo hanno unanimemente condannato a morte.

2. C'è chi dubita che valga la pena di affrontare il problema della morte. C'è chi, come Feuerbach, nega che la morte sia un problema: se è «un nulla», «uno zero», non può che essere un problema da nulla, uno pseudo-problema; l'unico problema reale è la nostra paura irrazionale della morte. Comunque, l'unica realtà è la vita. Occupiamoci dunque dei vivi, e non dei morti! Non l'ha forse detto anche Gesù? «Lascia i morti seppellire i loro morti!» (Luca 9,60). Un discorso che tematizzi la morte non è forse, per ciò stesso, un discorso pre-cristiano? Gesù non ha riflettuto sulla morte, l'ha combattuta; non ne ha fatto motivo di meditazione ma di lotta; non l'ha vista come problema ma come nemico.

Queste osservazioni hanno il loro peso. Una riflessione sulla morte può anche risultare insensata ed è comunque un'operazione rischiosa. Di una cosa occorre fin dall'inizio essere consapevoli: che si tratta di un problema insolubile. Questo lo riconoscerà anche chi ritiene che la morte non sia soltanto un fantasma ma una realtà e che il problema della morte non sia fittizio ma reale, e quindi degno di essere affrontato.

La morte è un problema insolubile perché nessuno sa veramente che cosa essa sia. Non lo sa neppure la medicina che pure dovrebbe essere, e in un senso è, la meglio informata al riguardo. Essa ha scoperto molte cose: ha scoperto che la morte non è un fatto istantaneo ma un processo che si svolge in varie fasi, per cui si può distinguere una morte clinica da una morte fisiologica e da una morte assoluta. La medicina non ha fatto solo delle scoperte, in questo campo, ma anche delle conquiste: è riuscita a rendere incerto il confine tra la vita e la morte e, soprattutto, a far progressivamente arretrare la barriera della morte. In molti casi non è più la natura, ma la tecnologia medica, che decide della vita o della morte di una persona (si pensi al rene artificiale, al cuore fatto funzionare da una micro-batteria, alla complessa macchina cuore-polmone ecc.). La morte di un numero crescente di persone viene ormai efficacemente ritardata, anche di molto, per cui c'è chi si è chiesto «se nel mondo attuale una considerevole parte della vita degli adulti sani non debba essere considerata come almeno “con-creata” dalla medicina» (W. Fuchs, *Le immagini della morte nella società moderna*, Torino, Einaudi, 1973, p. 177). Ma queste scoperte e conquiste reali, e quelle ancora maggiori che è lecito aspettarsi in futuro, non chiariscono il problema della morte, semplicemente fanno arretrare il fenomeno della morte. Essa viene accerchiata da ogni lato ed entro certi limiti controllata ma non mai dominata, né scientificamente, né razionalmente, né emotivamente. Essa è sempre più sovente costretta a rinviare la sua azione ma non a rinunciarvi e soprattutto non a svelare il suo segreto. L'enigma della

morte, come pure la sua forza ultima, sono tuttora intatti. Se ha un senso dire che davanti alla morte siamo tutti uguali, lo ha solo in quanto davanti a essa siamo tutti egualmente ignoranti. La morte è destinata a restare un mistero insondabile perché essa «non è in fondo un evento della vita. La morte non si vive» (E. Jünger, *Morte*, Brescia, Queriniana, 1972, p. 22). Ma allora, perché occuparsene? Non è fatica sprecata? Non sarebbe il caso, qui soprattutto, di seguire l'indicazione di K. Marx, secondo cui «l'umanità si pone soltanto i problemi che essa è in grado di risolvere» (cit. da E. Morin, *L'homme et la mort*, Parigi, Seuil, 1970, p. 309)? Noi crediamo che un problema insolubile non è per ciò stesso un problema ozioso: val la pena, secondo noi, di affrontare anche i problemi riconosciuti come insolubili. Consideriamo non solo opportuno ma doveroso interrogarsi sulla morte non nell'illusione di riuscire, un giorno, a carpirne il segreto ma nella fiducia di comprendere un po' meglio non già la morte ma la vita! Se infatti è vero che «chi intende parlare della morte deve almeno comprendere qualcosa della vita» (Jünger, *Morte* cit., p. 30), è altrettanto vero che chi intende parlare della vita deve almeno comprendere qualcosa della morte. In altri termini: chi vuole occuparsi seriamente della vita non può non occuparsi anche della morte.

3. È facile constatare che l'uomo moderno è singolarmente sprovvisto davanti alla morte. Si può dire che scientificamente non è mai stato, in tutto il corso della storia umana, così protetto dalla morte; ma culturalmente non è mai stato così indifeso nei suoi confronti. A una certa sicurezza esteriore che l'organizzazione sociale e il progresso scientifico, malgrado tutto, possono fornirgli, fa riscontro una profonda insicurezza ulteriore, un disorientamento e non di rado un atteggiamento di totale disarmo, per cui nella società contemporanea e a livello di massa la morte viene affrontata soltanto a livello istituzionale: a livello personale viene prima esorcizzata (i film del terrore – sia detto per inciso – o del genere catastrofico, che tanto successo riscuotono in questi anni, fungono da forme collettive di esorcismo nei confronti della morte sistematicamente proiettata su terzi), e poi subito più o meno supinamente. La morte è diventata tabù. È «gravata da inibizione comunicativa» (Fuchs, *Le immagini della morte* cit., p. 101). Questo odierno rifiuto di parlare della morte, questa volontà tanto generalizzata quanto ostinata di ignorare il problema che essa costituisce, potrebbe essere, da parte dell'uomo moderno, un'espressione di libertà, una prova di maturità, di padronanza del proprio destino. In realtà, esso sembra esprimere il contrario: «una diffusa mancanza di libertà dovuta a mancanza di pensieri» (Ch.von Ferber, *Soziologische Aspekte des Todes*, in: "Zeitschrift für evangelische Ethik", novembre 1963, pp. 343 s.). Fuchs, nel suo libro già citato, dopo aver constatato e documentato quante sopravvivenze arcaiche sussistono nell'immagine moderna della morte, non può non concludere che «nel rapporto tra morte e società moderna [...] si è conservata la misura massima di arretratezza»; questo ambito della vita sociale può essere descritto come «il settore più primitivo della società industriale» (p. 134), quello «rimasto indietro rispetto al generale processo di

razionalizzazione» (p. 220). Schematizzando, potremmo dire: l'uomo moderno è moderno in tutto tranne che nei suoi rapporti con la morte; su tale questione egli è meno moderno o più primitivo che su tutte le altre; su questo punto specifico egli è rimasto culturalmente arretrato, e questo spiega, almeno in parte, la sua mancanza di pensieri, e quindi di libertà, nei confronti della morte, e anche il suo silenzio imbarazzato e talvolta superstizioso, sotto il quale si celano una paura di morire, un'ansietà davanti alla prospettiva della morte che, secondo diverse indagini sociologiche recenti, negli Stati moderni sono aumentate, e non diminuite, rispetto al passato.

Ma se l'uomo moderno rivela un «ritardo culturale» per quanto concerne la questione della morte, c'è da chiedersi se i cristiani non soffrano, al riguardo, di un doppio ritardo; a quello culturale, che condividono con i loro contemporanei, ne affiancano un secondo, che è loro specifico, di tipo religioso o teologico, che ha due aspetti: da un lato sopravvive nella coscienza cristiana comune tutta una serie di raffigurazioni mitologiche sull'aldilà, caratterizzate da una costante confusione o identificazione tra sopravvivenza e risurrezione; d'altro lato i cristiani subiscono anche nella loro vita di fede il riflesso di quell'ostracismo sociale inflitto oggi alla morte e alla riflessione su di essa, per cui anch'essi si trovano a essere, nella generalità dei casi, alquanto indifesi e sprovveduti nei suoi confronti. I versetti biblici sulla risurrezione e sulla vita eterna continuano a essere ripetuti, un po' ritualmente; le formule tradizionali continuano a essere utilizzate come se nulla fosse accaduto e come se esse trasmettessero ancora contenuti chiari e inequivocabili. In realtà sembra esserci, proprio su queste questioni, un dislivello notevole tra le verità cristiane «ufficiali» e le convinzioni o, più sovente, le perplessità dei singoli credenti. Forse non c'è ambito della dottrina cristiana in cui, come in quello relativo alla morte, alla risurrezione, alla vita eterna, al giudizio finale e via dicendo, le idee dei cristiani siano state così poco verificate criticamente: in questo ambito più che in ogni altro ci sono concezioni che dovrebbero già essere cadute da tempo e che invece continuano a sussistere, e nuovi punti di vista che dovrebbero già essersi imposti alla coscienza cristiana moderna e che invece non sono ancora neppure presi in considerazione.

Per tutti questi motivi consideriamo necessario rompere il silenzio intorno a questo tema. E all'obiezione che qualcuno muoverà sostenendo che affrontare la problematica della morte costituisca un diversivo rispetto a compiti storici più impellenti, opporremo la nostra impressione che oggi l'operazione evasiva, la fuga dalla realtà, sia piuttosto ignorare tali questioni che occuparsene.

Fatte queste premesse introduttive, entriamo nel vivo della trattazione, che si articolerà in tre parti: morte e società, morte e Dio, morte e fede. La morte cioè sarà considerata, sia pure in termini forzatamente sommari, anzitutto come problema politico, in secondo luogo come problema teologico, e infine come problema pastorale.

## Morte e società

«Riprendiamoci la vita!» – questo slogan, certamente fra i più significativi del movimento femminista, è una di quelle parole rivelatrici che emergono ogni tanto dai settori più vivi della coscienza collettiva e gettano un fascio di luce critica su questo o quell'aspetto della nostra società e dell'odierna condizione umana. «Riprendiamoci la vita!» perché ne siamo quotidianamente espropriati. Questo ci introduce alla prima considerazione fondamentale che occorre fare affrontando il tema «morte e società». È necessario prendere coscienza del tragico paradosso nel quale ci dibattiamo: mai nella storia umana la vita è stata così tutelata legalmente e socialmente, e mai è stata così minacciata, manipolata, mercificata, distrutta. Viviamo in una società che con una mano protegge la vita e con l'altra sparge la morte. Mai come oggi la morte ha potuto dispiegare un ventaglio di manifestazioni così ampio e così vario. Accanto alla vecchia e quasi dimenticata «morte naturale», come veniva chiamata, abbiamo una proliferazione impressionante di nuovi tipi di morte: c'è la morte chimica, quella che va dal napalm alla diossina attraverso le varie «fabbriche del cancro»; c'è la morte atomica, all'idrogeno oppure al neutrone; c'è, accanto alla tradizionale e sempre attuale morte di fame, la nuova e paradossale «morte alimentare» o nella forma descritta da M. Ferreri nel film *La grande abbuffata*, oppure nella forma di un lento avvelenamento attraverso cibi sofisticati o inquinati; si muore ogni giorno di droga; si muore ogni giorno per le strade; si muore molto più che in passato di suicidio sia nel senso tradizionale del rifiuto di una vita senza senso, fallita o priva di prospettive («non manca mai a nessuno una buona ragione per uccidersi»), C. Pavese, *Il mestiere di vivere*, Torino, Einaudi, 1958, p. 102), sia nel senso più moderno di gesto disperato di protesta sociale (dai non rari suicidi di disoccupati a quelli lenti ma inesorabili di alcolizzati e drogati) o di lucido atto di protesta politica; c'è, fiorentissima, quella che si può chiamare «l'industria della morte», l'industria bellica, cioè, l'unica, nel nostro paese, che in questo tempo di crisi economica prosperi come non mai; c'è poi il ricorso sistematico e cinico alla morte o alla minaccia di morte come strumento di lotta politica non solo da parte del terrorismo dei gruppi d'opposizione più radicali ma anche da parte di singoli Stati e comunque da parte delle grandi potenze che si ricattano a vicenda ma soprattutto ricattano l'umanità con il loro macabro «equilibrio del terrore»; ci sono i vari tipi di «morte sociale», a cominciare dalla cosiddetta «morte per pensionamento», e di «morte civile» a cominciare dal carcere a vita; c'è persino, ormai, una «morte di Stato» (come la si può chiamare) sia nella forma dei cosiddetti «suicidi di Stato» (che sembrano essere la versione moderna dell'antica pena di morte) sia nella forma delle «stragi di Stato»; c'è il deterioramento e la morte dell'ambiente; c'è la cosiddetta «mega-morte» o morte di massa (si devono inventare nuove parole per descrivere nuovi fenomeni, inimmaginabili in passato); c'è infine la prospettiva di

«morte totale» di tipo nucleare o di tipo ecologico che per la prima volta nella storia è diventata una concreta possibilità a portata di mano. Su questo sfondo, che potrebbe ancora essere perfezionato, comprendiamo bene come sia sorta la parola d'ordine «Riprendiamoci la vita!». E comprendiamo anche che possano essere formulati dei giudizi ancora più drastici: «una società che non ha avvenire (infatti non ha proposte per i giovani), che non ha memoria (infatti mette i vecchi tra la spazzatura), che non ha attenzione (infatti schiaccia distrattamente bambini, handicappati, deboli ecc.), che non ha spazio (infatti invade e distrugge la natura), che non ha tempo (infatti è tutta nel presente, e incapace di speranza)». *Solo* morte? Certamente no, se è vero, come è vero, che «per la prima volta nella storia, la società industriale ha assunto esplicitamente nella sua carta programmatica l'obiettivo della conservazione e del prolungamento della vita» (Fuchs, op. cit., p. 177), perseguendolo in vari modi, principalmente attraverso le istituzioni mediche e il sistema previdenziale. Ma quel giudizio, pur nella sua parzialità; esprime una verità fondamentale, e cioè che la nostra società produce la morte mentre proclama di difendere e promuovere la vita. Per cui proprio la società che pone fra i suoi fini istituzionali quello di rendere normale e generale la cosiddetta «morte naturale», è quella in cui quest'ultima è diventata abbastanza rara, forse più rara che in altre epoche storiche o in altre civiltà. Di questa contraddizione occorre prendere coscienza.

Ma su di essa se ne innesta una seconda, a cui abbiamo già fatto cenno di sfuggita: proprio la società che in misura allarmante e in forme sempre nuove produce la morte, è anche quella in cui si registra su vasta scala il fenomeno della «rimozione della morte» dalla coscienza collettiva e della sua più o meno completa «privatizzazione» (Von Ferber, op. cit., p. 343), per cui «la tendenza fondamentale è di giungere a far scomparire la morte come morte della società, di renderla invisibile culturalmente e socialmente» (Jüngel, *Morte* cit., p. 54). La morte, insomma, viene *de-socializzata*. La nostra società da un lato produce la morte e dall'altro la *de-socializza*. La morte è anche un fatto sociale ma proprio come tale viene mimetizzata o ignorata. «La coscienza della morte viene per così dire delegata a delle istituzioni (ospedali, case di riposo, agenzie funerarie)» mentre al singolo rimane solo «un contatto indiretto con la morte» (idem.) – non solo con quella altrui ma anche con la propria! È questo un altro tratto caratteristico della nostra società: la sua crescente medicalizzazione riduce progressivamente le possibilità del singolo di disporre della propria morte. C'è una sorta di confisca medica della morte. Molto spesso è il sistema medico, e non l'individuo, ad avere l'ultima parola. I. Illich, nella sua opera *Nemesi medica. L'espropriazione della salute* (Milano, Mondadori, 1977), discutibile e provocatoria ma ricca di considerazioni pertinenti, afferma perentoriamente: «l'uomo occidentale ha perso il diritto di presiedere all'atto di morire» (p. 223). In questo quadro, oltre al «Riprendiamoci la vita!» citato all'inizio, avrebbe senso coniare lo slogan parallelo e paradossale

«Riprendiamoci la morte!».

Il fenomeno della rimozione della morte dalla coscienza collettiva, dell'eliminazione di ogni *memento mori* di carattere sociale, non è di oggi. Storicamente risale all'avvento della borghesia che, da un lato, ha radicalmente laicizzato la realtà della morte, svincolandola da ogni connessione con la trascendenza e riducendola a un fatto puramente naturale e intramondano, per cui essa «non appare più come dèmone o divinità, come forza irrompente dall'aldilà, o come conseguenza di costellazioni magico-religiose, ma come legge naturale che agisce quando le forze biologiche dell'uomo sono alla fine» (Fuchs, op. cit., p. 56). D'altra parte, la visione borghese del mondo, tutta volta all'immanenza e all'aldiquà, e tutta tesa alla creazione di un nuovo mondo, non poteva che ignorare o quanto meno accantonare il fenomeno e il problema della morte, tanto più dopo averla sottratta all'ambito magico-sacrale e ricondotta a quello naturale e razionale. Ma merita di essere riferita la tesi di VON FERBER secondo cui, mentre al momento dell'avvento della borghesia al potere la rimozione della morte svolse una funzione positiva incentivando la volontà di innovazione e di creazione sociale, oggi essa svolge un ruolo negativo favorendo il conformismo sociale (Ch. VON FERBER, *Soziologische Aspekte des Todes* cit., p. 343) in quanto funge da meccanismo del consenso. La coscienza della morte è sempre una coscienza critica e la coscienza sociale della morte è un fattore di critica sociale. Il fatto che questa coscienza manchi nella nostra società favorisce l'accettazione supina e a-critica del sistema.

C'è peraltro un aspetto della *Weltanschauung* borghese in ordine al nostro tema che mantiene oggi ancora un suo valore e che, sia pure con le opportune correzioni e precisazioni critiche, merita ancora di essere tenuto presente: la nozione di «morte naturale». Come è noto, questa nozione è stata messa in discussione e, in base ai livelli attuali dell'esplorazione scientifica della natura, non è più sostenibile in assoluto; conserva però ancora un reale valore relativo ed entro questo limite è lecito adoperarla. Perché questa nozione, benché relativizzata, merita ancora di essere utilizzata? Essenzialmente per tre motivi.

Anzitutto perché mette in luce il fatto che *a partire* da un certo grado di organizzazione della sostanza *vivente*, la morte entra a far parte della struttura dell'essere, per cui non si può vivere senza morire, ogni processo vitale contiene in sé anche un processo mortale, ogni forma di vita è intrinsecamente mortale. Come è noto, al di sotto di un certo grado di organizzazione della sostanza vivente, le cose stanno diversamente. Secondo i risultati più recenti dell'indagine biologica moderna, le singole cellule viventi e quindi gli esseri viventi nella loro struttura elementare sono potenzialmente *a-mortali*, nel senso che la morte non fa parte, all'origine, della loro natura o della loro essenza, ma è dovuta, di volta in volta, a cause accidentali. Per gli organismi unicellulari, ad esempio, non esiste una morte naturale ma solo una morte accidentale. Si può parlare di una «a-mortalità cellulare» e negare che la morte fosse fin dall'origine una necessità della vita organica. La morte diventa «naturale» e iscritta, per così dire, nelle fibre della vita solo salendo nella scala

degli organismi viventi e della loro specializzazione. Più l'essere vivente si specializza, più perde la capacità di riprodursi. «La morte appare come il prezzo della organizzazione, della differenziazione, della specializzazione» (MORIN, *L'homme et la mort* cit., p. 312). E per quanto sia arduo, se non impossibile, spiegare perché la specializzazione metta in movimento un processo mortale, per cui il problema dell'origine della morte è ancora più misterioso e di più difficile soluzione che quello dell'origine della vita, è un fatto incontrovertibile che negli organismi altamente sviluppati la morte diventa un fatto «naturale», parte integrante e al tempo stesso disintegrante del nostro «esserci». Prima di qualificare anche altrimenti la morte, in chiave sociologica o filosofica o teologica, è doveroso prendere coscienza di questa evidenza biologica fondamentale.

Certo, nessuno può dire cosa saranno domani l'essere umano e la natura, e quindi neppure cosa sarà quella che oggi chiamiamo «morte naturale». Potrà, ad esempio, l'a-mortalità cellulare originaria essere in qualche modo reintegrata negli organismi viventi più complessi, rendendo l'essere umano «quasi a-mortale», nel senso di assicurarli un «prolungamento della vita per un periodo indefinito, ma non necessariamente eterno» (MORIN, *op. cit.*, p. 327)? Anche se è chiaro che il problema maggiore sembra essere quello di cambiare profondamente le condizioni della vita piuttosto che quello di prolungarla il più possibile, è lecito chiedersi: l'età media della vita umana continuerà ad aumentare indefinitamente? In questo senso diventa immaginabile una vittoria scientifica *lenta ma progressiva* sulla morte – almeno su quella umana se non su quella cosmica, una vittoria quindi relativa e non assoluta, ma pur sempre decisiva? EDGAR MORIN, che prospetta questa possibilità, riconosce che essa comporterebbe delle trasformazioni profonde su tutti i piani della vita umana, che ne risulterebbe fundamentalmente mutata: non si tratterebbe «di un semplice progresso di una scienza particolare ma di una rivoluzione profonda di tutto l'universo umano»; non sarebbe solo «una tendenza a rosicchiare progressivamente la morte ma una tendenza a rivoluzionare l'uomo nella sua natura stessa» (MORIN, *op. cit.*, p. 328). Insomma, l'uomo diventato ipoteticamente a-mortale non sarebbe più l'essere che conosciamo ma una creatura nuova, sconosciuta. Ma appunto: per l'essere umano come è ora, finché la sua natura non subirà modifiche strutturali fondamentali, vale il discorso della sua «morte naturale».

Proprio nel fatto che il futuro dell'essere umano e della natura ci è sconosciuto ravvisiamo il secondo motivo per cui conviene continuare a parlare di «morte naturale», purché non s'intenda per «natura» un'entità statica, immobile e immutabile: considerando la morte un fatto non metafisico ma fisico, non soprannaturale ma naturale, permane la possibilità almeno teorica di un controllo sempre maggiore, anche se non di un dominio, sulla morte, grazie ai prevedibili, costanti progressi nel dominio sulla natura. Questa prospettiva dev'essere lasciata aperta. Può darsi che in un prossimo futuro si dovrà riconoscere che, come qualcuno ha detto, la storia della medicina fino ai nostri

giorni è stata soltanto la sua preistoria.

C'è infine un terzo motivo – ed è il più importante – che giustifica il ricorso alla nozione di morte naturale: è che essa ha comportato l'affermazione e il successivo riconoscimento di un «diritto alla morte naturale» oggi ancora frequentemente violato. Moltissime persone muoiono di morte non-naturale, per lo più di origine sociale. L'affermazione e il riconoscimento di questo diritto implica la creazione di «un'organizzazione sociale in cui la morte naturale sia la regola o almeno possa diventarla» (FUCHS, *Le immagini della morte* cit., p. 65). Quando ai nostri giorni il movimento sindacale rivendica per i lavoratori una morte naturale, la richiede anzitutto come esigenza di «uguaglianza davanti alla morte clinica», cioè di uguale accesso e consumo dei servizi medici; ma la rivendica anche come «liberazione dai mali del lavoro industriale» (ILLICH, *Nemesi medica* cit., pp. 212 s.), e quindi, in fin dei conti, come un aspetto del discorso sulla «qualità della vita». Così facendo il sindacato porta a compimento un processo messo in moto appunto dalla nozione di «morte naturale», aldilà dell'utilizzazione in senso regressivo o conservatore che di questo concetto è stata fatta in passato e può ancora essere fatta nel presente.

Senonché, come già si è accennato, l'ideale di giungere tutti, o quasi, alla «morte naturale» è lungi dall'essere stato raggiunto proprio dalla nostra società che per prima se l'è posto come obiettivo. Anziché apparire come una prospettiva a breve scadenza, esso sembra allontanarsi in un futuro sempre più lontano. Ed è questa la terza contraddizione che intendiamo segnalare: la società borghese ha desacralizzato la morte facendone un fatto naturale; sperava così da un lato di riuscire a signoreggiare la morte estendendo progressivamente il suo dominio sulla natura, e dall'altro di ridare all'essere umano la possibilità di morire di morte naturale, creando una società da cui sarebbero state rimosse le cause sociali della morte. Oggi dobbiamo constatare che né l'uno né l'altro obiettivo è stato raggiunto. In particolare, il progetto di una società che da un lato non produca la morte e dall'altro sia scientificamente, socialmente e politicamente così avanzata da consentire ai più una morte naturale, sta ancora dinanzi a noi. In altri termini, sta ancora davanti a noi il progetto di una società in grado di programmare e attuare una coerente e sistematica «politica della vita» e per la vita. Questo ci introduce al quarto e ultimo momento della nostra riflessione su «morte e società»: si tratta della posizione marxista e del conseguente progetto di società comunista in rapporto alla morte.

È noto che c'è nel marxismo, soprattutto in quello classico, meno in quello contemporaneo, un certo deficit di riflessione intorno al problema della morte. Da Marx in poi, questo problema «è uno di quelli sui quali il marxismo fornisce le risposte meno soddisfacenti» (M. CALVEZ, *La pensée de Karl Marx*, Parigi, Seuil, p. 519). In tutta l'opera di Marx, a parte alcuni accenni nell'epistolario, si trova un'unica frase che tratta esplicitamente della morte. È nei *Manoscritti* del 1844 e suona così: «La morte appare come una dura vittoria della specie sull'individuo e una contraddizione della loro unità. Ma l'individuo determinato è soltanto un essere generico determinato, e come tale è

mortale» (K. MARX, *Opere filosofiche giovanili*, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 228). Marx cioè prende atto della morte come vittoria della specie sull'individuo, quindi come fatto biologico, e d'altra parte esprime la convinzione che «la morte (dell'individuo) non compromette per nulla la grande impresa sociale dell'uomo (umanità) e che, pertanto, essa non pone problemi "umani" di rilievo» (F. ORMEA, *Superamento della morte*, Torino, Gribaudi, 1970, p. 284). La morte individuale viene per così dire riscattata nel progetto sociale e nella lotta per realizzarlo. «Il *novum* del marxismo, la forza nuova che permette di vincere il senso di annullamento generato dalla morte, sta nella coscienza di classe. Se il comunista è in grado di accettare come definitiva, radicale, la propria morte, è perché *già prima* ha rinunciato al proprio "Io" a favore della coscienza di classe. È solo per l'Io individuale che la morte è uno scandalo e un'assurdità» (ORMEA, *Superamento della morte* cit., p. 297). La coscienza di classe dischiude gli orizzonti di un nuovo tipo di immortalità, non metafisica ma storica, non religiosa ma laica. «La coscienza rivoluzionaria, affermava ERNST BLOCH, ha qualcosa d'immortale: l'immortalità delle migliori intenzioni e dei migliori contenuti dell'uomo» (ORMEA, *op. cit.*, p. 297). Ma bastano simili prospettive a far fare all'umanità, anche in questo ambito, il gran «balzo dal regno della necessità al regno della libertà» preconizzato da Engels? La morte, anche così trasfigurata e, a livello individuale, certamente trascesa nella coscienza e nella lotta di classe, non tiene forse l'essere umano prigioniero del regno della necessità, della «dura» necessità (per riprendere l'aggettivo usato da Marx)? Non è forse proprio lei il limite oggettivo, inesorabile, apparentemente invalicabile, che impedisce la transizione dal regno della necessità al regno della libertà? Certo, ci sono delle speranze: c'è la speranza che una volta rimosse le cause sociali della morte, la morte come fatto «naturale» diventerà meno drammatica e meno assurda; c'è la speranza che umanizzando la società e la vita, si riesca anche a umanizzare la natura e quindi la morte, e così superarla. Ma la domanda resta: se ha senso, in prospettiva marxista, morire per realizzare il comunismo, che senso ha morire ancora una volta che il comunismo sarà realizzato? Basta la socializzazione della morte per risolvere il problema che essa costituisce? Se la morte è, come Bloch la chiama, la grande «non utopia» (ORMEA, *op. cit.*, p. 304), non costituirà forse l'ultima insanabile contraddizione nel regno dell'utopia? Come si vede, la realizzazione del socialismo non risolve il problema della morte, al contrario lo radicalizza, lo rende *più acuto*.

Non c'è quindi da stupirsi se oggi numerosi marxisti, affrontano il problema della morte non come problema risolto o in via di soluzione, ma come problema aperto. Non stupisce vedere un marxista come ADAM SCHAFF dedicare un'opera al problema della persona umana nel marxismo e scrivere: «Nessun sistema può garantire agli uomini la felicità. Essa, in sostanza, è un fatto individuale. Anche nelle migliori condizioni materiali e sociali, gli uomini possono essere personalmente infelici, poiché nessun ordinamento potrà mai evitare la malattia, la morte di una persona cara, nessun regime potrà evitare le

sofferenze causate dall'amore non corrisposto...» (A. SCHAFF, *Il marxismo e la persona umana*, Milano, Feltrinelli, 1973, p. 184). Solo parzialmente soddisfatto della risposta marxista tradizionale al problema della morte in generale e della morte individuale in particolare, egli rimette questo tema sul tappeto con le seguenti parole programmatiche: «Ogni teoria, che vuol essere una visione del mondo, deve fornire una risposta anche a questa questione» (VON FERBER, *Soziologische Aspekte des Todes* cit., p. 340).

## Morte e Dio

Accingendoci ora a trattare la morte come problema teologico, il discorso, per un teologo, anche alle prime armi, dovrebbe diventare più facile. Invece diventa stranamente più difficile. Non che sia difficile fare un discorso cristiano sulla morte; la questione è sapere se bisogna farlo, e come. Riguardo al «se farlo», si può ricordare la domanda che proprio un teologo contemporaneo si pone: «È possibile fare un discorso serio sulla morte? Il fatto della morte non è forse troppo serio perché ogni discorso che vi si intesse attorno debba diminuirne la serietà?» (JÜNGEL, *Morte* cit., p. 20). Riguardo al «come farlo», c'è da dire che esiste un'intera biblioteca teologica sull'argomento: pagine e pagine piene di pensiero e anche di fede. Ma anche di pura speculazione. Ne esce un discorso molto (troppo) costruito, molto (troppo) sistematico, in sé perfettamente compiuto, che vuol essere conclusivo e risolutivo. Un discorso che pretende di dominare concettualmente la morte e dimentica che anche i concetti muoiono. Un discorso sulla morte che non tiene conto della morte dei discorsi! In sostanza su tale questione il rischio maggiore non è di dire troppo poco ma di dire troppo. Ci sono temi intorno ai quali dicendo poco si dice di più che dicendo troppo. La morte è uno di questi. Il nostro discorso sarà quindi volutamente frammentario, spezzato come per riflettere la frattura che la morte non può non rappresentare non solo nel corso della nostra vita ma anche nello svolgimento del nostro pensiero. Ci limiteremo perciò a tracciare, quasi in forma di testimonianza personale, alcune linee di pensiero che riteniamo particolarmente importanti in rapporto alla morte come problema teologico.

Il primo e fondamentale «frammento» del nostro discorso è che al centro della rivelazione cristiana c'è, come tutti sanno, la croce di Gesù. Appena morto, Gesù è stato proclamato dal centurione romano «Figlio di Dio». La prima vera confessione di fede cristiana (quella di Pietro a Cesarea di Filippi conteneva, come sappiamo, un grosso equivoco) avviene davanti a Gesù morto. Il nostro Dio è un Dio crocifisso. Questo vuol dire che se è vero, come la Bibbia attesta in lungo e in largo, che Dio e la morte sono due realtà incompatibili, ciò non significa che sono incommunicabili. «La morte di Gesù "esprime" Dio» (J. MOLTMANN, *Il Dio crocifisso*, Brescia, Queriniana, 1973, p. 233), Gesù crocifisso è l'immagine dell'invisibile Iddio, il che vuol dire: «Dio non è più grande di quanto lo sia in questa umiliazione, non è più glo-

rioso di quanto lo sia in questa sua donazione, non è più potente di quanto lo sia in questa sua impotenza, non è più divino di quanto lo sia in questa sua umanità» (MOLTMANN, *Il Dio crocifisso* cit., pp. 238 s.). La croce sta effettivamente al centro non solo della rivelazione di Dio ma di Dio stesso, per cui sono evangelicamente ben fondate le tesi 19 e 20 di LUTERO alla Disputa di Heidelberg in cui, alla domanda su chi meriti il nome di teologo, il Riformatore risponde: «In Cristo, nel Crocifisso, stanno la vera teologia e la vera conoscenza di Dio» (MOLTMANN, *Il Dio crocifisso* cit., pp. 245 s.). «Pati sotto Ponzio Pilato, morì e fu sepolto»: queste sono le uniche cose che il Credo afferma dell'esistenza terrena di Gesù. Passione e morte, questa è stata la vita di Gesù, che per alcuni è rivelazione dell'essere umano, per altri rivelazione di Dio, per altri ancora rivelazione dell'essere umano e di Dio. Si pone la domanda: il fatto che Gesù ha sofferto ed è morto rivela soltanto che egli è stato essere umano fino in fondo, che la sua umanità è in tutto e per tutto come la nostra, fragile e mortale? La croce rivela forse che Gesù, essendo mortale, non è Dio? Dio è soltanto dall'altra parte del Crocifisso oppure anche dalla sua parte? Il grido di Gesù sulla croce: «Dio mio perché mi hai abbandonato?» è rimasto senza risposta. A differenza di quanto era accaduto al battesimo e alla trasfigurazione, nessuna voce è scesa dal cielo. Gesù ha vissuto la sua morte come momento di estremo abbandono da parte di Dio. Dio tace, Dio abbandona. Questo è un fatto. Ma l'altro fatto è che, in quello stesso istante, il centurione romano riconosce in colui che invoca un Dio apparentemente assente il Figlio di Dio. «Dio, dove sei?» grida Gesù morente; «Dio è qui» dichiara il centurione additando il Crocifisso. Non bisogna ascoltare il grido di Gesù senza la confessione del centurione, né la confessione del centurione senza il grido di Gesù. Assenza di Dio e presenza di Dio paradossalmente si incontrano alla croce. Eclissi di Dio e apparizione di Dio si alternano nell'evento del Golgota. Questo è il fatto evangelico fondamentale sul quale non si riflette mai abbastanza. Che cosa vuol dire? Vuol dire da un lato che la morte non è una specie di tuffo in Dio, di automatico ritorno a Lui, non è in sé «il luogo o almeno un luogo privilegiato dell'incontro con Dio, con la Rivelazione» (F. VOUGA, *Réconciliation avec la mort*, in: "Bulletin du Centre protestant d'études", Ginevra, aprile 1976, p. 41) come ha scritto un teologo e come molti cristiani continuano a pensare; in questo modo la morte finisce per diventare quasi la dimora di Dio, il *trait d'union* tra noi e Lui, la morte e Dio diventano realtà reciprocamente compatibili, si avvicinano fino a confondersi, non si sa più dove finisce l'una e comincia l'altra, la morte diventa addirittura luogo d'incontro mentre è la grande forza che separa, che spezza la comunione e crea solitudine. Chi pensa in questo modo non ha ancora meditato abbastanza sul grido di Gesù in croce. D'altra parte, la morte non è neppure una specie di *no god's land*, un territorio inaccessibile a Dio, una realtà dalla quale Dio si esclude o viene escluso, un mondo senza Dio. Chi pensa in questo modo non ha ancora meditato abbastanza sulle parole del centurione ai piedi del Crocifisso. Potremmo dire con BARTH: «La morte è il nostro limite ma Dio è il limite della

nostra morte» (K. BARTH, *Dogmatique*, vol. 12, Ginevra, Labor et Fides, 1961, p. 307). Ancora un'osservazione a proposito della morte di Gesù. Come tutti sanno, egli non è morto di «morte naturale» ma di morte violenta. È morto ammazzato, come si usa dire. La sua morte è stata il suggello della qualità della sua vita. È morto come vittima. È morto per essere vissuto in un certo modo. Anche questo è un fatto da considerare attentamente. Esso significa che il nesso più stretto e più diretto istituito dalla croce di Gesù tra la realtà di Dio e quella della morte non riguarda la «morte naturale» ma la morte violenta subita da una vittima innocente. Non la morte in generale ma la morte delle vittime è quella in cui Dio è più strettamente coinvolto. Qui si deve dire che Dio non è dall'altra parte ma semplicemente dalla parte della vittima che muore.

Secondo «frammento» di discorso. Se noi ora allarghiamo il nostro sguardo dal fatto centrale della croce all'insieme della testimonianza biblica, ci troviamo di fronte a un discorso estremamente vario, articolato, complesso e persino contraddittorio. La tensione tra l'Antico e il Nuovo Testamento raggiunge la sua punta massima proprio su questo tema specifico. Basti pensare che secondo l'Antico Testamento i cadaveri sono impuri, esclusi dall'ambito di Dio (Levitico 21,1; Numeri 19,16; Deuteronomio 21,23), mentre secondo il Nuovo Testamento il Figlio di Dio muore ed entra nel regno della morte; oppure si pensi al fatto che la risurrezione è del tutto marginale nell'Antico Testamento, mentre è assolutamente centrale nel Nuovo. Così pure gli atteggiamenti dei credenti davanti alla morte sono molto diversi: c'è chi teme la morte e chi la invoca, chi l'affronta con serenità e chi con angoscia, chi la vede come fine e chi come inizio. È inutile voler armonizzare queste diverse posizioni e concezioni: esse corrispondono a diversi livelli di fede ma anche a diverse sensibilità umane. C'è però un'affermazione unitaria fondamentale comune a tutta la testimonianza biblica, che le conferisce, sul nostro tema, una coesione sostanziale al di là di tutte le variazioni e differenziazioni: nell'Antico come nel Nuovo Testamento, malgrado il posto centrale occupato dalla morte di Gesù, i due poli del discorso non sono Dio e la morte ma Dio e l'uomo, l'uomo vivo e non l'uomo morto o moribondo. Questa constatazione, benché elementare, è importante: rivela che il pensiero biblico non nasce da una esperienza o meditazione sulla morte, la quale, tutto sommato, occupa nella Bibbia una posizione subordinata. Dio non è stato pensato o confessato in rapporto a essa, per tranquillizzare l'uomo mortale e assicurargli l'immortalità. Non è la sete d'immortalità la matrice della fede biblica in Dio. Non è davanti alla morte che nell'uomo biblico nasce il pensiero di Dio ma è davanti a Dio che l'uomo biblico acquista coscienza della morte: «L'uomo non può vedere Dio, e vivere» (Esodo 33,20). L'esperienza biblica di Dio non si situa sui confini estremi dell'esperienza umana, ma al suo centro, nel cuore della vita. «Io vorrei parlare di Dio non ai confini ma nel centro, non nella debolezza ma nella forza, non nella morte e nella colpa ma nella vita e nella bontà dell'uomo. Giunto ai limiti, mi pare meglio tacere, e lasciare irrisolto l'insolubile» (D. BONHOEFFER, *Lettere a un amico*, Milano, Bompiani, 1969, p. 84). Potrem-

mo anche dire: la Bibbia, nel suo insieme, pensa più a Dio al di là della linea della vita che al di là del confine della morte. In questo senso va intesa l'affermazione di Barth secondo cui «l'uomo come tale non ha alcun aldilà, non ha bisogno di averne, perché Dio è il suo "aldilà"» (BARTH, *Dogmatique* cit., p. 329). «Egli è aldilà in mezzo alla nostra vita» (BONHOEFFER, *op. cit.*). Insomma, nella Bibbia il discorso su Dio non è collegato alla paura di morire ma alla responsabilità di vivere.

Terzo «frammento». Secondo la testimonianza unanime dei vangeli, la risurrezione raggiunge i discepoli come una sorpresa assoluta. Tutto quello che essi potevano pensare o immaginare al riguardo, in base sia alla loro educazione giudaica sia all'esperienza vissuta con Gesù, li ha lasciati totalmente impreparati. La risurrezione, comunque la si voglia intendere (è noto del resto che i vangeli non la descrivono né la spiegano), supera infinitamente ogni loro e ogni nostra attesa o previsione o immaginazione. Che cosa ci si può aspettare davanti alla morte? O nulla, il ritorno alla polvere, l'ingresso nel mondo inconsistente delle ombre, la dissolvenza dell'essere. Oppure qualche forma di sopravvivenza. La sopravvivenza di un'anima considerata immortale, finalmente libera dalle catene del corpo e dalla pesantezza opaca della materia. Oppure una sopravvivenza di tipo storico: nelle generazioni future, come pensava l'antico israelita, nella cui continuità fisica ma anche morale e culturale i trapassati continueranno a vivere: una sopravvivenza nella discendenza. Oppure una sopravvivenza nella militanza: si continua a vivere in un progetto storico di liberazione, sorretto da una speranza che non muore, faticosamente costruito da lotte e sacrifici che vengono ricordati, rivissuti e proseguiti; cade il martire, il testimone, resta in piedi l'ideale, l'utopia, il progetto, che hanno, come dice Bloch, «qualcosa d'immortale». Qualche forma di sopravvivenza, dunque – ecco quel che ci si può aspettare, nella migliore delle ipotesi, davanti alla morte. Ma «la risurrezione non è sopravvivenza. È nuova creazione, apparizione di una vita che non entra nella morte ma esce dalla morte» (JÜNGEL, *Morte* cit., p. 123). Il Risorto non è un sopravvissuto, per questo i discepoli stentano a riconoscerlo, a differenza di Lazzaro, il cui riconoscimento è immediato e generale (cfr. Giovanni 11,1-44). Ci si poteva attendere, davanti alla morte, qualche forma di sopravvivenza, cioè un prolungamento della vecchia creazione, e invece ci si trova di fronte alla risurrezione, cioè all'apparire della nuova creazione. La sorpresa è stata e resta assoluta.

Ma è Gesù il risorto. Perché proprio lui e non un altro? Forse perché, se non fosse risorto, la sua vita e la sua opera sarebbero risultate vane? Certamente no. Esse manterrebbero intatto il loro valore anche se Gesù non fosse risorto. Ma sarebbe un valore nascosto, non ratificato, non dichiarato. Gesù era l'uomo nuovo, il primogenito della nuova creazione, l'inizio della nuova umanità, ma neppure i discepoli se ne sono resi pienamente conto fino alla mattina di Pasqua. La risurrezione di Gesù è stata ed è la rivelazione della sua identità. Dio lo ha risuscitato non per farne l'uomo nuovo ma perché era l'uomo nuovo. L'uomo nuovo è il Risorto. È il Risorto perché è l'uomo nuovo.

L'uomo nuovo vince la morte. Secondo l'evangelo il problema della morte viene risolto con l'apparizione dell'uomo nuovo. Questo significa che per vincere la morte occorre cambiare la vita. Come la morte segna la fine della vita così la vita nuova segna la fine della morte. Se Gesù non fosse l'incarnazione della vita nuova non sarebbe risorto. La risurrezione significa che la morte non è eterna e la morte significa che la vita non è eterna. Solo la vita nuova è eterna.

Quarto e ultimo «frammento». Ma intanto continuiamo a morire. Muore il vecchio sazio di giorni ma muore anche il giovane affamato di vita. Per qualcuno la morte conclude l'esistenza, per molti, troppi, la interrompe. In qualche caso è la fine di un ciclo vitale in sé compiuto, in altri ne è la distruzione anticipata e violenta. Già nel tardo Medioevo JOHANNES VONTEPL scriveva nella sua opera *Il contadino di Boemia*: «Appena un uomo nasce è già abbastanza vecchio per morire». In ogni caso e per tutti la morte è brutta. Non serve a nulla chiamarla «sorella morte» o vederla come amica o come liberazione. Questi sono dei «modi superficiali di parlare, che la realtà della morte fa scoppiare come bolle di sapone» (BARTH, *Dogmatique* cit., p. 299). Né ha senso chiedersi perché tanti muoiono prima del tempo o perché uno muore piuttosto che un altro: l'intervento della morte non è mai personalizzato. La morte è cieca.

Ma perché questa forza cieca e micidiale può compiere, si direbbe, impunemente la sua opera devastatrice nella bella creazione di Dio e contro l'uomo amato da Dio? È un segno di impotenza o, peggio, di cinismo, da parte di Dio? Oppure è il segno di un giudizio irrevocabile che deve durare fino alla fine dei tempi? La Bibbia, com'è noto, propende per questa seconda risposta: la morte è il salario del peccato. In realtà nessuna ragione, anche teologica, può venire a capo dell'assurdità della morte. Essa distrugge tutte le ragioni. Il suo passaggio suscita inevitabilmente molti «perché?», destinati però a restare senza risposta. Non possiamo rispondere perché non possiamo capire e anche se potessimo non vorremmo capire. Noi rifiutiamo la morte, rifiutiamo anche di capirla. Siamo davanti a lei senza argomenti, senza risposte: l'unica risposta possibile è veramente un atto di fede. Non ha dunque torto Barth ad affermare che «tutta la nostra consolazione, tutta la nostra sicurezza e tutta la nostra speranza in seno alla morte è: l'esistenza di Dio» (BARTH, *Dogmatique* cit., p. 312). A qualcuno questa risposta potrà sembrare semplicistica o addirittura, come direbbe Nietzsche, «grossolana» (F. NIETZSCHE, *Ecce homo*, Torino, Einaudi, 1955<sup>2</sup>, p. 32). Altri si bloccheranno davanti all'alternativa: o Dio esiste, e allora la morte dovrebbe per lo meno essere meno scatenata, meno arbitraria, più controllabile; oppure la morte spadroneggia liberamente nel mondo e nella storia, e allora anche Dio ne risulta sconfitto: la realtà della morte dimostra l'irrealtà di Dio. La fede non rifiuta questa contraddizione, anzi l'assume e la vive: ma non se ne lascia paralizzare. Essa non può rinunciare ad affermare la realtà di Dio né può accettare di edulcorare, camuffandola, la realtà della morte. Qualunque altra «soluzione» le pare una scappatoia,

una semplificazione. La via della fede non è larga ma stretta. Diventerebbe larga eliminando uno dei due termini della contraddizione. Ma allora non sarebbe più la via della fede.

Senza dunque negare la contraddizione, senza semplificarla e senza pretendere di risolverla, ci confrontiamo con il fatto che siamo mortali. E ci chiediamo: il fatto che la nostra vita è strutturalmente, organicamente mortale, significa qualcosa al di là del puro dato biologico? Possiamo accennare a due tentativi di risposta. Il primo si trova nell'opera di L. FEUERBACH citata all'inizio: «Amici miei! non imprecate poi tanto contro la vostra morte materiale! [...] Che cosa significa questa frase *Tu morrai?* Null'altro se non che tu perderai il tuo egoismo! [...] Altre persone, altri uomini vi rimpiazzeranno [...] e con questo? Sareste voi forse tanto esclusivi da voler essere voi soli il Genere umano?» (*La morte e l'immortalità* cit., p. 89). Ecco un pensiero originale, e generoso: il fatto di dover morire mi libera dall'egoismo, dall'ossessione di me stesso, dalla cupidigia di vivere per sempre, mi ricorda che l'umanità è più grande di me, che anche altri hanno il diritto di vivere su questa terra che ha un'esistenza più lunga della mia; perciò la prospettiva della mia morte non mi rattrista: la mia vita finisce ma la vita continua nelle generazioni che verranno. Con meno lirismo ma nella stessa linea di Feuerbach, ROGER GARAUDY scrive: «La mia morte mi ricorda continuamente che il mio progetto non è un progetto individuale. Io sono un uomo soltanto se partecipo a un progetto che mi supera» (R. GARAUDY, *Parola di uomo*, Assisi, Cittadella, 1976, p. 31). Ecco dunque una prima risposta: il fatto che sono mortale, che la mia vita ha un limite, mi rivela che devo trascendermi e integrarmi in un progetto più grande di me. La mia morte agisce come incentivo a superare ogni individualismo e a vivere un'esistenza solidale.

La seconda risposta viene dalla Bibbia, dalla parabola dell'albero della vita, al quale Adamo ed Eva, dopo aver trasgredito l'ordine di Dio circa il frutto dell'albero della conoscenza del bene e del male, non possono più accedere: una vita che si è ormai qualificata come vita senza o contro Dio, non viene annullata ma limitata. Non può durare per sempre, non può diventare vita eterna. È questo il senso del nostro essere mortali: una vita alienata da Dio come sostanzialmente è la nostra, non ha futuro. Eternizzare questa vita significherebbe eternizzare le sue contraddizioni, le sue colpe, il male che fa e che subisce; significherebbe, in fondo, eternizzare la morte con la quale essa è inestricabilmente intrecciata. Il fatto che la nostra vita è mortale, finita, limitata ci rivela che, se vuole durare, essa deve cambiare.

## Morte e fede

Affrontando ora, in questa terza e ultima parte dell'esposizione, il problema della morte dal punto di vista della fede cristiana, ci limiteremo, anche qui, alle poche affermazioni che ci sembrano essenziali.

1. Anzitutto, il fatto e il problema della morte mettono in gioco e chiamano in causa la nostra fede (VOUGA, *Réconciliation avec la mort* cit., p. 35). Nel colloquio con Marta in Giovanni 11, Gesù sposta il centro della conversazione dalla morte di Lazzaro alla fede di Marta. «Credi tu questo?» le chiede alla fine. La morte mette in movimento, e in crisi, pensieri, affetti e sentimenti, ma sottopone anche la fede a una severa verifica. Solo una fede superficiale si accosta imperturbabile alla realtà della morte. Davanti alla morte di qualcuno non mi pongo anzitutto il problema della mia morte ma quello della mia fede.

2. Com'è noto, il Nuovo Testamento ha rimescolato tutte le carte del discorso sulla vita e sulla morte. Il Nuovo Testamento chiama sovente morte quello che noi chiamiamo vita, e vita quello che noi chiamiamo morte. Chi perde la sua vita, la trova; chi la conserva, la perde. Vivere significa morire a se stessi, morire significa vivere per se stessi. L'esistenza cristiana e, in prospettiva, ogni esistenza umana, non è un passaggio dalla vita alla morte ma un passaggio dalla morte alla vita. Il cristiano e, in prospettiva, ogni uomo, non è un vivente destinato alla morte ma un morto fatto vivente. «Voi moriste» dice Paolo ai cristiani «e la vita vostra è nascosta con Cristo in Dio» (Colossesi 3,3): non più la vita alle spalle e la morte davanti ma la morte alle spalle e la vita davanti. Questo vero e proprio capovolgimento di prospettiva dipende dal fatto che, secondo il Nuovo Testamento, l'uomo nuovo non è più sospeso sull'estremo confine escatologico della storia ma è una realtà già apparsa nella storia, e la risurrezione non è più relegata in un futuro imprecisato ma è anch'essa già datata storicamente, e la vita eterna non è più la vita di domani dopo la morte ma la vita di oggi contro la morte. Alla base di questa vera «rivoluzione culturale» cristiana in ordine al problema vita-morte, stanno due fondamentali intuizioni e convinzioni di fede. La prima è che il vero potere della morte non consiste tanto nella sua capacità di porre fine alla vita quanto nella sua capacità di isolarla e alienarla da Dio e dal prossimo. La morte più insidiosa e anche più irreparabile non è quella che sta davanti a noi ma quella che sta dentro e in mezzo a noi. La seconda intuizione, collegata con la precedente, è che il problema fondamentale non è il prolungamento indefinito della vita ma il suo senso o, come dice la Bibbia, la sua pienezza; e la pienezza della vita non sta nella sua durata ma nella sua qualità.

3. Il cristiano davanti alla morte, il cristiano davanti alla vita, il cristiano davanti alla risurrezione. Riprendendo un detto antico, ERNST BLOCH scrive nel suo *Ateismo nel cristianesimo*: «Nel mezzo della vita siamo circondati dalla morte; come le si diventa amici?» (E. BLOCH, *Ateismo nel cristianesimo*, Milano, Feltrinelli, 1971, p. 317). Ma già Lutero suggeriva di rovesciare i termini della questione: «Capovolgi la frase così: "In mezzo alla morte siamo nella vita", e saprai come il cristiano parla e crede» (JÜNGEL, *Morte* cit., p. 164). Di conseguenza non si tratta di sapere come diventare amici della morte ma come restare amici della vita. Il nostro tema si trasforma: non è più «il cristiano davanti alla morte» ma «il cristiano contro la morte». Che dire al riguardo? Si possono indicare due linee fondamentali: una di mobilitazione contro

la morte e l'altra di umanizzazione della morte.

A) La *mobilizzazione* contro la morte dovrà consistere almeno in questi compiti particolari:

a) Snidare e smascherare la morte in tutte le sue molteplici manifestazioni, dirette e indirette, individuali e collettive, manifeste e nascoste. Questo compito di discernimento che è, insieme, spirituale, politico, culturale e morale, è tanto più urgente nella nostra società in cui la morte è resa il più possibile invisibile oppure contrabbandata per il suo contrario, ma anche molto arduo perché ci siamo abituati, come ai tempi di Isaia, a «chiamare bene il male e male il bene [...] e a mutare l'amaro in dolce e il dolce in amaro» (cfr. Isaia 5,20). Poche cose sono oggi diventate così difficili come distinguere il bene dal male, eppure dovrebbe essere la più elementare delle operazioni. In realtà, nella nostra civiltà che non a torto è stata definita, almeno per molti suoi aspetti, una «civiltà omicida», è diventato estremamente difficile distinguere quello che è per la vita da quello che è per la morte. Tanto più quindi occorre farlo.

b) Combattere la morte e le «strutture della morte» creando un'istituzione medica al servizio del malato e progettando una società che non produca la morte. Non è vero che siamo tutti uguali davanti alla morte, come si è soliti dire; al contrario siamo tutti disuguali (anche se è vero che la morte non risparmia nessuno). Le stesse disuguaglianze che ci sono nella vita, ci sono anche nella morte. Neanche dopo morti, nei cimiteri, siamo tutti uguali! La speranza di due socialisti degli anni Venti, Fischer e Bärbig, di realizzare il socialismo almeno nei cimiteri, dove a prima vista sembrerebbe più facile, non è ancora diventata realtà (FUCHS, *Le immagini della morte* cit., p. 167)! Ma queste, va da sé, sono inezie. Il fatto veramente grave non è che non siamo uguali dopo morti ma è che non lo siamo prima. Per essere davvero uguali nella morte occorre esserlo nella vita. Un criterio di uguaglianza potrebbe essere quello evocato precedentemente della «morte naturale». Giustamente è stato detto che questo criterio «porta in sé potenzialità di critica sociale» (FUCHS, *op. cit.*, p. 215), in quanto postula la creazione di un ordinamento sociale in cui questa morte sia o possa diventare la regola. Si tratta, in sostanza, di creare una società in cui la morte, per il massimo numero di persone e nella massima misura possibile, ridiventi epilogo e non distruzione della vita.

c) Tuttavia la morte non va combattuta soltanto a livello dei rapporti sociali ma anche a quello dei rapporti interpersonali. È stato detto che «l'essenza della morte è l'assenza di relazioni» e che la morte è «il trionfo dell'irrelazionalità totale» (JÜNGEL, *Morte* cit., p. 163). Ma assenza di relazioni non è altro, in fondo, che assenza di amore. Per questo, a nostro avviso, è l'evangelista Giovanni che ha detto la parola più vera e profonda che mai sia stata pronunciata sul nostro tema, quando ha scritto nella sua prima lettera: «Chi non ama, rimane nella morte» (Giovanni 3,14). Dove non c'è amore non ci sono rapporti, e dove non ci sono rapporti c'è la morte. In questo senso ha ragione GARAUDY di dire: «Soltanto l'amore ci salva dalla morte» (GARAUDY, *Parola di uomo* cit., p. 37). Creare rapporti, accettare i rapporti che mi vengono offer-

ti, superare le frontiere del mio individualismo sempre risorgente, liberarmi dall'ossessione di me stesso, fare degli altri il punto di riferimento della mia vita, fare della mia vita, comprese le sue colpe e le sue ferite, una vita offerta agli altri – questo è mobilitarsi contro la morte e passare dalla morte alla vita.

d) Donare la vita significa sottrarla all'impero della morte. È in questo movimento del dono che in realtà tutto si gioca. L'ex segretario generale dell'Onu Hammarskjöld scrive nel suo diario: «Se tu dessi tutto fuorché la vita, sappi che non hai ancora dato nulla» (D. HAMMARSKJÖLD, *Linea della vita*, Milano, Rizzoli, 1966, p. 98). Ed è in questa stessa linea che si situa una bella pagina di BONHOEFFER, che ci permettiamo di riprodurre per esteso. È tratta da una sua lettera circolare, la prima, scritta il 20 settembre 1939, che si apre con la notizia della morte di un giovane pastore amico, anch'egli della chiesa confessante, caduto in Polonia. Bonhoeffer scrive: “La morte s'è di nuovo affacciata in mezzo a noi e dobbiamo, ci piaccia o no, pensarci sopra. Nel corso di questa riflessione due cose, negli ultimi tempi, hanno acquistato importanza per me: la morte è fuori di noi e dentro di noi. La morte fuori di noi è il tremendo nemico che si avvicina a noi quando vuole. È la morte con la falce in mano, sotto il cui colpo il fiore cade. Essa dirige la palla in modo che colpisca il bersaglio. Noi nulla possiamo contro di lei, «ha il potere dall'altissimo Iddio». È la morte dell'intero genere umano, l'ira di Dio e la fine di ogni vita. Ma l'altra è la morte in noi, la nostra propria morte. Anch'essa è in noi dalla caduta di Adamo. Ma ci appartiene. Moriamo ogni giorno di questa morte oppure la rifiutiamo. Questa morte dentro di noi ha qualcosa a che fare con l'amore per Cristo e per gli uomini. Noi moriamo di questa morte quando amiamo di cuore Cristo e i fratelli; amare infatti significa donarsi totalmente a chi si ama. Questa morte è grazia e compimento della vita. Che noi moriamo di questa morte, che ci sia dato di essere raggiunti dalla morte di fuori solo quando ci saremo preparati a essa mediante questa nostra morte quotidiana – questa sia la nostra preghiera. Allora la nostra morte sarà davvero soltanto il passaggio nell'amore compiuto di Dio (D. BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften*, Monaco di B., Kaiser, 1965, pp. 557 s.)”

B) La seconda direzione in cui ci si deve muovere è quella dell'*umanizzazione* della morte, come espressione o prolungamento dell'umanizzazione della società e della vita. È chiaro infatti che solo umanizzando vita e società si potrà anche umanizzare la morte. Ma in che modo?

a) Anzitutto è necessario che l'uomo si riappropri, se così si può dire, della propria morte. Questo presuppone una crescita non solo psicologica ma anche spirituale e sociale grazie alla quale l'uomo sia in grado di farsi carico della sua morte come parte integrante di una vita di cui ci si assume fino in fondo tutta la responsabilità. Morire fa parte del «mestiere di vivere» (C. PAVESE). Non si tratta di «riconciliare l'uomo con la morte», come qualcuno ha proposto, ma di riconciliarlo con se stesso, con il suo destino di uomo, rendendolo pienamente consapevole e direttamente responsabile anche per quanto con-

cerne la sua morte. Se la nostra vuol essere veramente un'umanità diventata adulta, deve dimostrarlo non solo nel suo rapporto con la vita ma anche e altrettanto nel suo rapporto con la morte. Saper vivere implica anche saper morire. Prolungando le linee di questo discorso ci imbatteremmo inevitabilmente nel problema dell'*eutanasia*. In questa sede non possiamo fare altro che menzionarlo. Tutti sappiamo quanto il problema sia delicato e controverso. Vorremmo però dire che a nostro avviso l'*eutanasia* intesa non come diritto di uccidere ma come diritto di morire dovrebbe in qualche modo essere resa legalmente possibile.

b) Umanizzare la morte significa in secondo luogo riuscire a instaurare con essa un rapporto non solo negativo di rassegnazione fatalistica o di semplice ripulsa ma un rapporto più costruttivo, non di accettazione ma di libertà nei suoi confronti. È anche questo un aspetto non secondario della libertà cristiana. Un rapporto lucido ma non angosciato, consapevole ma non patologico, fiducioso anche se non spensierato, con la morte, può trovare il suo modello nel comportamento di Gesù che dice: «Bisogna ch'io compia le opere di Colui che mi ha mandato, mentre è giorno; la notte viene in cui nessuno può operare» (Giovanni 9,4). La coscienza che viene la notte non paralizza l'azione ma le dà la sua giusta cadenza. C'è nella vita e nella storia (e nel vangelo!) un «troppo tardi» irrevocabile che non rende ansiosi ma tempestivi. Il modo più costruttivo di affrontare la morte è dunque di «operare mentre è giorno», cioè di dare fino a quando è possibile spessore e consistenza alla nostra vita. In questo quadro sarà anche possibile recuperare un uso legittimo, non terrorista, dell'antico *memento mori* tipico di una certa tradizione cristiana (peraltro con scarsi addentellati biblici), nella misura in cui esso servirà a ricordare non già la caducità ineluttabile dell'esistenza umana, ma piuttosto il fatto che essa costituisce l'occasione unica, irripetibile e insostituibile che ci è offerta.

c) Un terzo aspetto dell'umanizzazione della morte riguarda l'atto stesso del morire. Quelli di voi che hanno visto come si muore nelle corsie dei nostri ospedali, o della maggior parte di essi, sanno cos'è un modo non umano di morire. Quando un malato sta per morire, un paravento viene posto intorno al suo letto in modo da isolarlo ancora di più e nascondere alla vista degli altri malati: un uomo muore e, a pochi passi, c'è chi chiacchiera con i parenti, più sottovoce del solito, c'è chi fuma, chi ascolta una radiolina portatile... Un uomo muore e, come dice Isaia, «nessuno vi pon mente» (Isaia 57,1). Un uomo muore, solo, dietro un paravento. La sua morte riguarda solo lui; tutti gli altri si occupano della loro vita. È proprio il contrario di quello che dovrebbe accadere, se è vero che la cosa più importante che un vivo può fare per uno che sta morendo è: essere presente (E. KÜBLERROSS, *La morte e il morire*, Assisi, Cittadella, 1976). Amore è anzitutto presenza. Esserci. Non anticipare la morte di chi muore creando un vuoto, mettendo un paravento, tra lui e noi. Finché c'è presenza, c'è vita. «Essere significa essere presenti» (P. TILlich, *Teologia sistemata*, vol. II, Torino, Claudiana, 2001, p. 80). Questo esserci, questa presenza si esprimeranno più in gesti che in parole: gesti per lui, non

per noi. Sederglisi accanto, tenergli la mano, sorridergli, quando il tipo di morte e di agonia lo consentono. Essere presenti, dunque, accanto a chi muore, come segno esile, certo, eppure reale, vivo, di un'altra Presenza, quella nella quale siamo, sia che viviamo sia che moriamo.

d) Umanizzare la morte significa, infine, saper affrontare il dolore della separazione che essa porta con sé. Qui bisogna imparare la lezione degli amici di Giobbe, i quali, come prima cosa, «rimasero seduti per terra, vicino a lui, sette giorni e sette notti; nessuno di loro gli disse verbo, perché vedevano che il suo dolore era molto grande» (Giobbe 2,13). Imparare dunque a non invadere il dolore altrui con il rumore delle nostre parole. Imparare il silenzio. La morte è tanto più eloquente dei nostri discorsi! Ma poi gli amici di Giobbe si mettono a parlare, senza riuscire a trovare le parole giuste. Giobbe allora li definisce «consolatori molesti» (Giobbe 16,1). È meglio tacere piuttosto che dire delle pie banalità. La semplice presenza partecipe, solidale, non «di circostanza» sarà più apprezzata di tante parole. Le quali dovranno comunque essere poche, misurate, meditate, possibilmente non scontate. Potrà essere una parola di fede, o anche un discorso come quello fatto da Bonhoeffer a proposito delle separazioni che ci capitano nel corso della vita ma che vale anche per le separazioni provocate dalla morte: "...non c'è nulla che possa sostituire l'assenza di una persona a noi cara; non c'è alcun tentativo da fare, bisogna semplicemente tener duro e sopportare; ciò può sembrare a prima vista molto difficile, ma è al tempo stesso una grande consolazione, perché finché il vuoto resta aperto si rimane legati l'uno all'altro per suo mezzo. È falso dire che Dio riempie il vuoto; egli non lo riempie affatto ma lo tiene espressamente aperto aiutandoci in tal modo a conservare la nostra antica reciproca comunione, sia pure nel dolore. Ma la gratitudine trasforma il tormento del ricordo in gioia silenziosa. I bei tempi passati si portano in sé non come una spina ma come un dono prezioso. Bisogna evitare di avvoltolarsi nei ricordi, di consegnarsi a essi; così come non si resta a contemplare di continuo un dono prezioso, ma lo si osserva in momenti particolari, e per il resto lo si conserva come un tesoro nascosto, di cui si ha la certezza; allora sì che dal passato emanano una gioia e una forza durevoli" (BONHOEFFER, *Gesammelte Schriften* cit., p. 37).

Tutto quello che abbiamo detto sinora sulla mobilitazione contro la morte e sulla sua umanizzazione, e quanto ancora vi si potrebbe aggiungere, ha il suo fondamento nella speranza-certezza nata con l'esperienza fatta in quel lontano «primo giorno della settimana» da uno sparuto gruppo di donne palestinesi che, recatesi al sepolcro, lo trovarono vuoto e dissero di aver incontrato Gesù vivente; ne parlarono ai discepoli, ma a questi il racconto delle donne «parve un vaneggiare» (Luca 24,11). Ma poi anch'essi fecero un'esperienza analoga, acquistarono la stessa certezza e si misero a «vaneggiare» come le donne. E da allora fino a oggi questa esperienza-speranza-certezza, racchiusa nel termine evangelico «risurrezione», questo «vaneggiare» di alcuni in mezzo al sapiente scetticismo di molti, va avanti. È la speranza-certezza che consente a noi di credere in un mondo nuovo.

Certo, questa speranza-certezza è sovente «concepita egoisticamente», e quindi fraintesa, nel senso che anche qui il nostro individualismo ha facilmente il sopravvento: ciascuno pensa alla risurrezione in primo luogo in funzione di se stesso o dei suoi cari, mentre l'evangelo ne parla sempre al plurale, in termini prevalentemente collettivi: il Risorto è «il primogenito di *molto* fratelli» (Romani 8,29), «di *ogni* creatura» (Colossesi 1,15); in Dio «vivono *tutti*» (Luca 20,38), e il vero sbocco della risurrezione non è che *io* diventi eterno ma che Dio «sia tutto in tutti» (I Corinzi 15,28), non è che la mia eternità sia assicurata ma che l'eternità abbia cambiato segno e non sia più morte eterna ma vita eterna.

Ma al di là di ogni possibile fraintendimento, resta il fatto che l'evangelo è la risurrezione e la risurrezione è l'evangelo. Immaginate il Nuovo Testamento senza questo annuncio: che cosa resta? Vorremmo terminare quindi con un appello. A che cosa? Ad amare la vita, certo, in primo luogo quella degli altri ma anche la nostra. Appello necessario, specialmente in questi nostri giorni tristi e insanguinati, in cui qualunque motivo è buono per uccidere. Ma c'è un altro appello, forse ancora più necessario, che vorremmo rivolgere concludendo. Questo: *Custodite la parola «risurrezione»!* Non scambiatela con nessun'altra! Non con «sopravvivenza», non con «immortalità», non con «trasformazione», non con «progresso», non con «riforma», neppure con «rivoluzione». Custodite la parola «risurrezione», anche se supera, come supera, ogni vostra capacità di immaginazione e persino le vostre più ardite speranze. Custodite la parola «risurrezione» e *il segreto che essa racchiude*. Perché la risurrezione è *un segreto*. Il mondo non ne sa nulla. Solo i discepoli ne erano al corrente. Ma attraverso i secoli abbiamo talmente sbandierato questo fatto, che non sappiamo più che è un segreto, il segreto del mondo e dell'intera vicenda umana. Un segreto non da nascondere, certo, ma neppure da sbandierare come se fosse nostro anziché di Dio. Piuttosto siamo chiamati a vivere questo segreto come potenza di cose nuove nella storia.

Siamo chiamati a vivere il segreto della risurrezione come potenza di *insurrezione*, certo, che ricrea il mondo rendendolo *giusto*, ma anche come potenza di *perdono*, che ricrea il mondo rendendolo *innocente*, e come potenza di *riconciliazione*, che ricrea il mondo rendendolo *fraterno*, e come potenza di *pace*, che ricrea il mondo rendendolo *umano* – mondo di esseri umani e non di belve, un luogo per vivere e non per morire.

Custodiamo la parola «risurrezione» e non scambiamola con nessun'altra. Custodiamo il segreto che essa racchiude e ad un tempo rivela: credere in Dio e credere nella risurrezione è proprio la stessa cosa.