

Morte e sofferenza nella Bibbia

Morire nell'amore

La prospettiva d'insieme di questa Conferenza ci induce a fornire qualche precisazione sul titolo della nostra relazione, "Morte e sofferenza nella Bibbia". Le nostre riflessioni si concentreranno sull'istante della morte: la sofferenza sarà un semplice corollario, non un elemento principale. L'asse portante di questa nostra riflessione sulla fine della vita, e sul modo di accompagnarla, è definire la visione biblica della morte, e più specificamente la disposizione del soggetto nell'istante finale. La nostra tesi è che la morte di Cristo non soltanto trasforma la morte, ma dà all'uomo la capacità di viverla come atto d'amore. Anche Socrate, con il suo atteggiamento di libertà di fronte alla sua morte, ha saputo darle un senso: quello di obbedire alla sua coscienza. Tuttavia la morte di Socrate trova il suo compimento in se stessa, e ha quindi un valore tutt'al più esemplare. Invece il cristiano, grazie a Cristo, può fare della morte un atto eminente di carità.

La nostra riflessione si articolerà in tre punti. Innanzitutto, chi s'interroghi sul momento della morte nelle Sacre Scritture dovrà come prima cosa comprendere il senso della morte nella Rivelazione biblica. E per questo occorre capire come è concepita la vita, visto che la morte si definisce prioritariamente per opposizione alla vita. Vedremo poi in che modo la morte sia vissuta nell'Antico Testamento, e constateremo che i soggetti di quella narrazione sanno già, per così dire, abitare la morte. Esamineremo diversi tipi di morte: la morte naturale, il suicidio e il martirio. In terzo luogo, ci soffermeremo sulla novità costituita dalla morte di Cristo sulla Croce, partendo da ciò che i Vangeli ci insegnano sulla morte di Cristo, per passare infine a vedere in che modo San Paolo traduca tale novità nella vita cristiana.

I. Il significato della morte

1.1 La vita dono di Dio

In tutte le Scritture, la vita è presentata come dono di Dio. E' percepita essenzialmente attraverso la presenza della *nepesh*, il soffio vitale, spesso anche associato al sangue. Il racconto della Creazione illustra come la *nepesh* sia frutto dell'azione divina. Dio insuffla nelle narici dell'uomo un "soffio di vita" (*nismat hayyim*) ed egli diviene "anima vivente" (*nepesh hayyîâ*) (Gen 2,7)¹. Questa visione è ripresa più particolarmente nei precetti riguardanti il sangue, che non deve essere consumato, perché "il sangue è l'anima" (Dt 12,23) e la vita appartiene solo a Dio. Il sangue è versato sull'altare in espiazione "poiché è il sangue che espia per una vita (*nepesh*)» (Lv 17,11). L'offerta della propria vita (*nepesh*) in sacrificio espiatorio, fatta dal servo, sottintende questo spargimento di sangue (Is 53,10.12).

La proibizione di bere sangue si estende a tutto il genere umano (Gen 9,4) illustrando così il valore universale della vita. Dio chiederà conto del sangue di ognuno, cioè dell'anima dell'uomo (Gen 9,5), perché questo è stato creato a sua immagine e somiglianza. Ecco perché "colui che versa il sangue dell'uomo, avrà il suo sangue versato dall'uomo" (Gen 9,6). Questo concetto viene poi

¹ Riguardo a questi concetti antropologici converrà consultare le seguenti opere, che hanno permesso l'elaborazione di questa parte: A. SAND, *Psyche*, in H. BALZ-G. SCHNEIDER (a c. di), *Dizionario Esetico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1998; H. SEEBAS, *Nepesh*, in G. J. BOTTERWECK-H. RINGGREN (a c. di), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Eerdmans, Grand Rapids 1977; H.W. WOLFF, *Antropologia dell'Antico Testamento*, Queriniana, Brescia 2002²; C. WESTERMANN, *nepesh-'soul'*, in E. JENNI-C. WESTERMANN (a c. di), *Theological Lexicon of the Old Testament*, Hendrickson, Peabody 1997; J.B. EDART, "anima"; "corpo", *Dizionario di Temi Teologici Biblici*, San Paolo, Milano, in corso di pubblicazione.

sviluppato nella legge del taglione. Al sangue per sangue corrisponde la vita (*nepesh*) per la vita (*nepesh*) (Es 21,23s). “Se un uomo colpisce un essere umano, dovrà morire” (Lv 24,17). Anche la *nepesh* di un animale dovrà essere compensata pecuniariamente in virtù del principio “vita per vita” (Lv 24,18.21).

Ma la vita è un dono di Dio caratterizzato da un richiamo alla libertà, simboleggiato dai due alberi nel giardino e dalla proibizione di mangiare il frutto dell’albero della conoscenza del bene e del male. La libertà è il correlativo logico del dono della vita, capolavoro di Dio. Questa vita è caratterizzata come a immagine e somiglianza di Dio: quindi, non ha in se stessa il suo riferimento. Il riconoscimento del suo “essere dono”, e quindi la rinuncia a disporne in modo autonomo, è la condizione della sua pienezza. La vita è libera partecipazione gratuita al dono del Dio trascendente. La continuazione della vita dopo il peccato illustra ancor più fortemente fino a che punto essa sia un dono gratuito di Dio.

Il comandamento divino di non mangiare il frutto dell’albero della conoscenza è la condizione per ricevere questo dono e “viverne”. Abbiamo qui l’integrazione dell’etica nella concezione stessa della vita, dato fondamentale del pensiero biblico. La Legge di Israele è presentata come la via alla vita (Pr 13,14; 16,22). Colui che osserva la Legge è identificato con colui che teme il Signore (Pr 14,27).

1.2 *La morte frutto del peccato*

Dal peccato originale discendono varie conseguenze. La prima è una conseguenza diretta, inerente al peccato: la comparsa della paura. Le altre sono espressione del giudizio divino: la fatica del lavoro, il dolore del parto, lo snaturamento del rapporto fra uomo e donna, la durata limitata dei giorni e la cacciata dal giardino dell’Eden. Esse illustrano la condizione della creatura separata dal suo Creatore.

Il primo elemento è la scoperta della nudità e della vergogna ad essa legata (Gen 2,25). Questa va oltre la questione del pudore. La vergogna è l’esperienza del male (Is 54,4). All’inizio la nudità in Israele non è legata alla questione del pudore. Essa rappresenta innanzitutto la mancanza di difesa di fronte all’altro o la sconfitta (Am 2,16). Adamo ed Eva si scoprono privi di difese l’uno di fronte all’altra, possibilità che rifiutano coprendosi con un panno. Dissimulano ciò che simboleggia la loro debolezza l’uno rispetto all’altra. Ancor prima che Dio compaia, l’uomo e la donna diventano così una minaccia l’uno per l’altra. La morte, in un certo senso, è già entrata nel loro rapporto. In seguito, quando Adamo si spiega con Dio, afferma: “Ho avuto paura (*yara*) e mi sono nascosto” (Gen 3,8). Nascondersi illustra il tentativo di sottrarsi alla minaccia rendendosi inaccessibile a questa. Avere paura o vergogna esprime quindi, in un certo senso, il fatto di essere soggetto alla morte (Sal 44,8: “Hai coperto di vergogna i nostri nemici”).² L’uomo scopre quindi che il peccato che ha commesso lo espone alla morte. All’introduzione della morte nel rapporto fra lui e la donna corrisponde la morte nel rapporto con Dio.

La morte è il luogo originario della paura, perché è la distruzione del corpo. Dio non è più considerato come fonte di vita ma come una minaccia per la vita. Tale paura priva l’uomo della sua libertà. In seguito al peccato originale l’intera umanità è abitata da questa paura della morte.

Il giudizio divino non fa che tradurre questo stato di fatto nella vita dell’uomo. La rottura della comunione con Dio consegna l’uomo al suo essere creatura e lo priva dei doni divini, eccettuata la vita. Questo si esprime su tre dimensioni diverse: il lavoro, il rapporto fra uomo e donna e la generazione. A essere toccati sono il rapporto con il giardino (il lavoro), quello fra uomo e donna e

² B. COSTACURTA, *La vita minacciata, Il tema della paura nelle Bibbia Ebraica*, Analecta Biblica 119, PIB, Roma 1988, pp. 94-123.

quello con la vita (la generazione). Il lavoro è ciò per cui l'uomo (maschio) rassomiglia a Dio. Questa realtà è ormai segnata dalla sofferenza, espressione della nuova disarmonia con il creato. Analogamente, la maternità è la realtà più tipica della donna. Per suo tramite la donna partecipa al dono della vita fatto dal Creatore. Ormai, questo legame con la vita è anch'esso contrassegnato dalla sofferenza. Il parto diventa addirittura il luogo della paura per la donna (Ger 4,31), poiché ella rischia di morire. Questa sofferenza diviene un ostacolo fra il desiderio di vivere e la sua realizzazione. E' anticipazione della morte. Tocca la questione del senso della vita e diviene una possibile rimessa in discussione del desiderio di vivere.³

L'ultima conseguenza è la morte spirituale. Dio conduce l'uomo fuori dal giardino dell'Eden, espressione simbolica della comunione con lui. Allora la morte non viene più compresa come stato biologico, ma come realtà spirituale caratterizzata dall'assenza di rapporto con Dio. Questa visione della morte come separazione da Dio contrassegna tutto l'Antico Testamento. Essa appare chiaramente come il castigo del peccato. Siracide lo afferma chiaramente: "Dalla donna ha avuto inizio il peccato, per causa sua tutti moriamo" (Sir 25,24 (vulg. 33)).

I sapienti insisteranno a dire che Dio non ha creato la morte (Sap 1,13-15). Siracide sottolinea la bontà della creazione e l'origine umana del male: "Dio non ha creato la morte e non gode per la rovina dei viventi... Sì, Dio ha creato l'uomo per l'immortalità; lo fece a immagine della propria natura. Ma la morte è entrata nel mondo per invidia del diavolo; e ne fanno esperienza coloro che gli appartengono" (Sap 1,13; 2,23-24; cfr. anche 39,25-27; 42,22.25; 15,11-16). E' interessante notare che il Libro della Sapienza, come anche Ezechiele (36,26-27; 37,14) non distingue fra morte fisica e spirituale.⁴ Il giusto muore soltanto in apparenza mentre l'empio è già in stato di morte. Gli empi invocano su di sé la morte "con gesti e con parole" (Sap 1,16).

1.3 Teologia della morte

Abbiamo visto che la vita è un dono di Dio che si manifesta attraverso la presenza del soffio vitale (*nepesh*). Al momento della morte la *nepesh* viene esalata (Ger 15,9), versata come un liquido (Is 53,12): queste immagini discendono dal legame fra la vita fisica, il sangue e il respiro, segni di questa vita. La stessa *nepesh* può conoscere la morte (Nm 23,10; Gdc 16,30; Gen 4,8). "Non risparmiò la loro *nepesh* dalla morte" (Sal 78,50). Ma non si tratta di un annientamento dell'anima:⁵ questa scende nelle profondità dell'abisso (Sal 49,16; Pr 23,14). Va nell'Ade (Sap 16,14). Nella morte, Dio non può più essere lodato (Sal 88,11; Is 38,18s.).

Nello Sheol l'anima è separata da Dio. I morti abitano il silenzio (Sal 94,17; 115,17). Se l'uomo scompare e non è più (Giobbe 7,8), se non può essere ritrovato neanche da Dio (7,21), è perché ormai si trova nello Sheol, luogo per eccellenza dell'assenza di Dio, dell'oblio di Dio (Sal 6,6). "Poiché non gli inferi ti lodano, né la morte ti canta inni; quanti scendono nella fossa non sperano nella tua fedeltà. Il vivente, il vivente ti rende grazie come io oggi faccio" (Is 38,18).

II. La morte dell'uomo

³ Il dominio dell'uomo sulla donna non entra direttamente nella nostra riflessione sulla morte. Pertanto, nel nostro testo non ne trattiamo: ci limiteremo a osservare che quest'esperienza antropologica della dissimmetria del rapporto uomo-donna diviene fonte di tensione e non di comunione. Cfr. B. OGNIBENI, *Dominare la moglie, a proposito di Gn 3,16*, PUL, Roma 2002.

⁴ A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*, in "Revue Biblique" 66 (1959), p. 484.

⁵ Qui il termine non va interpretato in senso dogmatico. Il concetto biblico di *nepesh* prepara lo sviluppo che condurrà a elaborare quello di anima, ma non è del tutto identico a quello. Qui si tratta del principio vitale. Cfr. J.B. EDART, "anima", *Dizionario di Temi Teologici Biblici*, Milano, San Paolo, in corso di pubblicazione, *ad loc.*

Nell'Antico Testamento la morte compare spesso. Può essere conseguenza di un incidente, di un atto violento (omicidio, battaglia). Può essere un castigo divino, ma anche la conclusione della vecchiaia. Certe morti sono subite senza che il soggetto possa appropriarsi della propria morte. Altre, al contrario, testimoniano un impegno della persona in questa tappa ultima della sua esistenza. Riflettendo sull'atto di morire, appare particolarmente interessante vedere quale significato abbia ricevuto la morte dai soggetti che hanno potuto confrontarsi in una certa libertà di coscienza. Ciò riguarda due gruppi di persone: quelli che muoiono "sazi di giorni" e quelli che sono uccisi o si uccidono per una causa superiore.

2.1 La morte in vecchiaia

Se la morte è presentata in Gen 3 come il frutto del peccato, gli agiografi testimoniano che non tutte le morti si equivalgono. Esse ricoprono significati diversi in funzione del momento e delle circostanze in cui la persona muore. L'uomo muore naturalmente vecchio. Una morte dopo una vita piena e felice è segno di benedizione: "Poi Abramo spirò e morì in felice canizie, vecchio e sazio di giorni" (Gen 25,8). La benedizione di Dio si manifesta secondo il profeta Isaia nell'assenza di una morte prematura e nella pienezza di tutte le vite: "Non ci sarà più un bimbo che viva solo pochi giorni, né un vecchio che dei suoi giorni non giunga alla pienezza; poiché il più giovane morirà a cento anni e chi non raggiunge i cento anni sarà considerato maledetto" (Is 65,20).

Per contro, la morte in gioventù o dopo una vita infelice è vista come una disgrazia e come conseguenza del peccato. A Elia viene annunciato che "non vi sia più un anziano nella tua casa" (1 Sam 2,31), castigo inflitto a seguito del suo peccato. Elifaz rammenta a Giobbe questa regola fondamentale: "Gli uomini empì [...] prima del tempo furono portati via, quando un fiume si era riversato sulle loro fondamenta" (Gb 22,16). Questa correlazione fra morte precoce e peccato è la logica conseguenza del legame fra Legge e vita. La Legge è data per proteggere la vita. Trasgredire la Legge espone il peccatore alla fragilità dell'esistenza. Quando Salomone chiede di avere un cuore saggio per governare il suo popolo, Dio risponde accordandogli non soltanto questa saggezza ma anche un prolungamento dei suoi giorni, a condizione che egli osservi la legge e i comandamenti del Signore (1 R 3,14).

Le Scritture ci presentano diversi personaggi colti nella sera della loro esistenza terrena. La descrizione di queste morti riguarda non l'evento della morte in sé, ma l'atteggiamento del morente e le sue ultime parole.

Il primo di questi personaggi è Giacobbe (Gen 48,1-22). Quando la sua fine viene annunciata al figlio Giuseppe, questi va a trovarlo insieme ai suoi figli Efraim e Manasse. Allora Giacobbe fa lo sforzo di sedersi sul bordo del letto (Gen 48,2) e prende la parola. Accoglie i bambini sulle ginocchia, indicandone così l'adozione, e li benedice. Questa benedizione è in contrasto con il diritto, che avrebbe voluto che il primogenito fosse benedetto con la destra e il minore con la sinistra: ma Giacobbe annuncia i mutamenti futuri e la benedizione speciale di cui godrà Efraim. La reazione di Giuseppe e l'insistenza di Giacobbe confermano il carattere intenzionale del suo gesto. Allo stesso modo, Giacobbe riunisce tutti i suoi figli per annunciare ciò che accadrà loro nei tempi futuri (Gen 49,1). Terminato il suo discorso, "egli ritrasse i piedi nel letto e spirò e fu riunito ai suoi antenati" (Gen 49,33). Il movimento fisico rende visibile il collegamento a Gen 48,42 e sottolinea quanto questa morte, benché inevitabile, sia pienamente accettata.

Lo stesso motivo lo ritroviamo nella morte di Mosè (Dt 31-33). Come Giacobbe, Mosè parla ai suoi prima della sua morte, di cui è stato avvertito da Dio. Benedice le dodici tribù come anche Giosuè. Le sue parole hanno il potere di dar forma al futuro. Lo stesso vale per Giosuè: quando è ormai "molto avanti negli anni" (Gs 23,1), convoca tutto Israele per trasmettergli un ultimo insegnamento circa i tempi a venire. Oggi egli se ne va "per la via di ogni abitante della terra" (Gs 23,14), ma non

senza aver constatato che tutte le promesse sono giunte a compimento, e annunciando che Dio farà avverare tutte le sue minacce se il popolo sarà infedele. Anche qui, la morte è un momento di verità ultima in cui si contempla il passato e si annuncia il futuro. Così anche David (1 Re 2,1), giunto al termine della sua esistenza, rammenta al figlio Salomone la promessa ricevuta (1 Re 2,4) e le condizioni perché si avveri. Ricorda anche i torti subiti e la sanzione che deve colpire i colpevoli (1 Re 2,5-9).

Possiamo sottolineare che questi uomini non subiscono la loro morte, ma anzi questa rappresenta ogni volta un momento estremamente ricco, in cui si rivela il senso dell'esistenza del morente, che evoca l'opera di Dio nella sua vita. In tal modo, la morte non è più subita: l'uomo vi acconsente.⁶ Ma c'è dell'altro: queste morti sono aperte sul futuro e divengono il luogo di una benedizione per le persone vicine. In un certo senso sono superate, se non dalla sopravvivenza del corpo, almeno dalla benedizione o dalla promessa di Dio, che passa dal patriarca o dal re ai suoi discendenti.

2.2 La morte di fronte alla sofferenza

Di fronte alla sofferenza, morire può essere desiderabile. Nella Bibbia questa condizione è espressa da due personaggi: Giobbe e Geremia. In quei casi, la ribellione va oltre la paura. La morte è l'espressione della contraddizione avvertita dall'uomo fra il volto di Dio e la propria esperienza personale. Si pone allora la questione del senso dell'esistenza e della giustizia della sofferenza. L'uomo giunge a desiderare di non vivere più e aspira al nulla. Questo sentimento si esprime nei confronti dell'origine (la nascita: Ger 20,14-18; Gb 3,2-23) o nell'aspirazione a raggiungere il termine dell'esistenza (tentazione del suicidio: Gb 7,15).

Il Libro di Giobbe occupa un posto centrale in questa riflessione sulla sofferenza e la morte nelle Sacre Scritture. Esso pone infatti nel modo più acuto possibile la questione della sofferenza in termini del tutto moderni, poiché persino il suicidio è presentato come una possibilità. L'autore riprende un quesito presente fin dai tempi della civiltà degli Accadi e dei Sumeri, 2000 anni prima di Giobbe⁷. A partire da un antico racconto, il nostro autore del V secolo sviluppa una riflessione sulla sofferenza del giusto e, mediante questa, sulla sofferenza di ogni vita umana.

La sofferenza di Giobbe investe tutte le dimensioni della sua persona: è fisica (19,20; 30,17.27.28.30), psichica (30,16.27; 7,3; 9,26), affettiva (abbandono da parte degli amici: 6,15; 19,2.5) e spirituale (origine divina della sua sofferenza: 6,4.10; 22,10). E' insomma vissuta tanto nella persona come nei suoi rapporti umani o nel suo rapporto con Dio.

Vengono qui proposti tre sensi della sofferenza: 1. una concezione meccanica di retribuzione (senso dei visitatori); 2. una causa attuale (senso proposto da Giobbe) ma che conduce alla disperazione e a denigrare Dio, sul quale sono proiettate le costruzioni di un cuore malato; 3. la trascendenza di Dio è al di là di ogni norma creata. Dio persegue un disegno coerente nel mondo, malgrado l'apparente contraddizione rappresentata dalla sofferenza (senso proposto dall'autore nella teofania).

Il libro si conclude con il silenzio di Giobbe: non un mutismo dovuto alla disperazione, bensì "un assenso di tutto il suo essere, l'omaggio supremo di un uomo libero alla libertà di Dio".⁸ Nella sua ribellione, Giobbe si era messo al posto di Dio. Si considerava norma della storia e del mondo. posto di fronte alla creazione può entrare nel mistero riprendendo il suo posto di creatura interamente dipendente dal Creatore.

⁶ E. JÜNGEL, *Morte [Tod]*, Queriniana, Brescia, p. 94.

⁷ Per una presentazione delle narrazioni mesopotamiche, v. J. LÉVÊQUE, *Le thème du juste souffrant en Mésopotamie et la problématique du livre de Job*, in *Job ou le drame de la foi*, M. GILBERT et F. MIES (a c. di), *Lectio Divina*, le Cerf, Paris 2007, p. 37-51.

⁸ *Ibidem*, p. 194.

Così il lieto epilogo, espresso dalla morte pacifica di Giobbe sazio di giorni, non appare più come un diritto legittimato da una vita irreprensibile, ma come un grazioso dono di Dio.⁹ Giobbe ha riconosciuto a Dio il diritto di mandargli la sofferenza: Dio dimostra che può anche dare la gioia.

2.3 La morte per scelta

Se di solito la morte è accolta in quanto proviene da Dio, certi personaggi della storia di Israele scelgono di morire o dandosi la morte (da soli o chiedendo aiuto a qualcun altro), oppure rinunciando a vivere di fronte a una minaccia diretta. L'unico caso di vero e proprio suicidio di cui si parli nell'Antico Testamento è la morte di Achitòfel (2 Sam 17,23). Gli altri casi riguardano guerrieri che si danno la morte per sfuggire a una fine infamante: Abimèlech (Gdc 9,54), il re Saul (1 Sam 31,1-13), il re Zimri (1 Re 16,18) e Sansone (Gdc 16,28s). Quest'ultimo si distingue dagli altri in quanto si sacrifica per uccidere dei Filistei. Il caso emblematico di una morte per scelta di fronte a una minaccia diretta è quello del martirio, abbondantemente presente nel libro dei Maccabei. Qui citeremo Eleàzaro (2 Mac 6,19-20); i sette fratelli e la loro madre (2 Mac 7), che rifiutano di giurare il falso e muoiono sotto tortura; e Razis (2 Mac 14,37-46).

1/ Il suicidio

Achitòfel è uno dei consiglieri di Assalonne. Si suicida perché questi non ha seguito i suoi consigli. La sua morte è descritta in modo estremamente conciso: "Achitòfel, vedendo che il suo consiglio non era stato seguito, sellò l'asino e partì per andare a casa sua nella sua città. Mise in ordine gli affari della casa e s'impiccò. Così morì e fu sepolto nel sepolcro di suo padre" (2 Sam 17,23). Questa morte rientra in un quadro narrativo più vasto. Achitòfel aveva dato un buon consiglio ad Assalonne, che avrebbe consentito a quest'ultimo di catturare David; tuttavia l'estensore precisa in 17,14 che "il Signore aveva stabilito di mandare a vuoto il saggio consiglio di Achitòfel per far cadere la sciagura su Assalonne". La sua morte segna dunque la sconfitta di Assalonne e la totale padronanza divina della sorte del figlio di David, la cui morte è qui annunciata. Non si formula alcun giudizio morale su questo suicidio, poiché l'economia della redazione, tutta incentrata sull'azione divina, non lo richiede. Tuttavia, se non avesse avuto un significato negativo, non vi sarebbe stato motivo di citarlo: è il suo carattere disonorante che ne giustifica la presenza nel racconto.

2/ La morte del guerriero

1 Sam 31 è il seguito di 1 Sam 28, in cui Saul è andato a consultare la negromante. Saul si confronta con i Filistei a Gelboe. Ci troviamo in un insieme formato da 1 Sam 27 fino a 2 Sam 5 e che ha per tema la transizione da Saul a David. Lo scopo di questi capitoli è tessere le lodi di David svincolandolo completamente dalla morte di Saul e dei suoi figli. A partire da 1 Sam 22, David non fa altro che fuggire davanti al re, risparmiandolo ripetutamente. Il racconto di 1 Sam 28-31 dimostra che la morte di Saul non è altro che il castigo per i crimini da lui commessi. 1 Sam 29-30 evidenzia come David riesca a non entrare in conflitto con Saul e non abbia alcuna responsabilità per la sua morte, pur stando dalla parte dei Filistei che lo hanno accolto quando fuggiva da Saul.

La composizione del racconto della morte di Saul tenta di togliere definitivamente a quest'ultimo ogni credibilità allo scopo di esaltare la figura di David. Saul, atterrito dall'esercito dei Filistei, consulta dunque una negromante per evocare il profeta Samuele da poco defunto (1 Sam 25,1). Samuele annuncia a Saul che Dio lo ha condannato e che la sua morte è imminente (1 Sam 28,19). La reazione immediata del re è la paura: "All'istante Saul cadde a terra lungo disteso, pieno di terrore per le parole di Samuele" (1 Sam 28,20). L'indomani, al momento della battaglia, vedendo

⁹ J. LEVEQUE, *L'épilogue du livre de Job*, in *Job*, p. 171.

che i suoi figli sono già caduti e lui stesso è direttamente minacciato, Saul chiede al suo scudiero di ucciderlo per evitare che gli incirconcisi lo scherniscano (1 Sam 31,4). Poiché lo scudiero rifiuta, Saul si getta sopra la sua spada e muore. Come interpretare questa morte? Il quadro narrativo la presenta come l'avverarsi dell'oracolo ricevuto da Samuele. Questa morte è stata voluta da Dio come castigo per la disobbedienza di Saul. Le circostanze esatte della morte rimandano a un'altra morte, quella di Abimèlech, figlio di Gedeone. Egli si è arrogato il titolo di re, ma la sua impresa fallisce ai piedi di una torre dove resta schiacciato sotto una macina gettata giù da una donna. Volendo evitare l'onta di morire sotto i colpi di una donna, Abimèlech chiede al suo scudiero di ucciderlo, e questi obbedisce (Gdc 9,50-55). Questa morte si presenta come la condanna della pretesa di Abimèlech al titolo regale. Lo stretto parallelismo fra le due morti, l'onta di una morte infamante, l'ordine dato allo scudiero e la fine del regno consentono di scorgere qui la medesima ragione nella messa in scena. Si tratta di negare a Saul la sua pretesa al titolo regale nel momento stesso della sua morte.¹⁰ Il fatto che Saul si sia dato la morte non viene preso in considerazione. Di fronte a una morte inevitabile, il re sceglie una modalità che gli eviti un'ulteriore umiliazione.

3/ I martiri

2 Mac ci presenta tre narrazioni di martirio. Esse rientrano appieno nella prospettiva dell'autore di 2 Mac, il quale aspira a ravvivare il senso di appartenenza dei Giudei di Alessandria a una stessa comunità. L'autore sottolinea dunque l'importanza del Tempio, dell'osservanza della Legge e della preghiera. Il martirio di Eleàzaro, della madre e dei suoi sette figli attira nuovamente la grazia divina sul popolo peccatore (7,37s.; 8,1-5.27). Rende possibili le vittorie di Giuda su Antioco IV e la consacrazione del Tempio. Analogamente, la sconfitta definitiva del persecutore Nicànore e la liberazione di Gerusalemme avranno luogo soltanto dopo il martirio di Razis (14,37-46).¹¹

In 2 Mac 6,18, Eleàzaro è caratterizzato dal suo legame con la Legge, dalla sua età avanzata e dalla nobiltà del suo portamento, segno della sua conoscenza della Legge. Le sue chiome sono incanutite per la fatica e non soltanto per gli anni.¹² Egli rifiuta di gustare le carni proibite che si vuol fargli ingoiare a forza. La sua risolutezza giunge fino a rifiutare anche di fingere di consumare carni proibite ed è definita "degn... delle sante leggi stabilite da Dio" (6,23). E' consapevole di dover "lasciare ai giovani il nobile esempio di una bella morte, volontaria e generosa, per le sante e venerande leggi" (6,28). Il racconto è costruito interamente per indicare con forza, come causa del martirio, l'attaccamento alla Legge. La scelta risoluta di preferire la morte mediante il supplizio della ruota è esaltata e giustificata in quanto risposta a una necessità superiore: la santità della Legge di Dio. La libertà di Eleàzaro è posta in evidenza dalla ripetuta possibilità che avrebbe di sfuggire alla morte e dalle stesse parole del vecchio sulla ruota del supplizio: "Il Signore... sa bene che, potendo sfuggire alla morte..." (6,30).

La stessa visione la ritroviamo nel racconto del martirio dei sette fratelli e della madre (2 Mac 7). Qui la fede nella resurrezione è chiaramente proclamata e giustifica la perseveranza nel rispetto della Legge. La volontà di non infrangere quest'ultima è riaffermata da ciascuno dei martiri. Questo episodio di eroismo evidenzia come la speranza nella vita eterna e nella resurrezione possa condurre alla scelta della morte per fedeltà a Dio. Costituisce anche, tramite le parole di incoraggiamento della madre ai figli perseguitati, un'occasione per ricordare la fede biblica nell'origine divina della vita umana (2 Mac 7,22-23). Ci sembra interessante osservare due cose. In primo luogo, più d'uno dei figli muore minacciando il re della vendetta divina esercitata nell'eternità per mezzo della dannazione (7,9.14.17.19.34-35). Le loro ultime parole esprimono la loro speranza in Dio ma anche

¹⁰ J. CAZEAUX, *Saül, David, Salomon, La royauté et le destin d'Israël*, Lectio Divina, Le Cerf, Paris 2003, p. 156.

¹¹ *Introduzione all'Antico Testamento*, a c. di E. ZENGER [Einleitung in das Alte Testament, Kohlhammer, Stuttgart 2004⁵], edizione italiana a cura di F. DALLA VECCHIA, Queriniana, Brescia 2005, p. 492.

¹² F.M. ABEL, *Le livre des Maccabées*, Etudes Bibliques, Gabalda, Paris 1949², p. 367.

il loro odio per il persecutore: “Tu, o scellerato” (7,9); “quanto a te, aspetta e vedrai la grandezza della sua forza, come strazierà te e la tua discendenza” (7,17); “ma tu, o sacrilego e di tutti gli uomini il più empio, non esaltarti invano” (7,34). In secondo luogo, conformemente alla teologia di questo libro, l’ultimo dei figli attribuisce alla loro morte una virtù redentrice: “Con me invece e con i miei fratelli possa arrestarsi l’ira dell’Onnipotente, giustamente attirata su tutta la nostra stirpe!” (7,38). Sarà interessante ricordare questi due elementi quando passeremo a studiare la morte di Cristo.

La morte di Razis (2 Mac 14) va collocata nel contesto storico della persecuzione di Nicànore contro i Giudei. Da una prima lettura rapida si ricava l’impressione di un suicidio assai simile a quello di Saul. Ma se si presta attenzione alla strategia narrativa si vedrà che, contrariamente al re d’Israele, la cui morte, per la sua modalità, contribuisce a svalutarlo, il nostro racconto è costruito in modo da mettere in valore la grandezza di Razis e del suo attaccamento alla Legge.

Razis è presentato come “pieno di amore per la città, che godeva di grandissima fama e chiamato per la sua benevolenza padre dei Giudei” (2 Mac 14,37). E’ stato persino accusato di giudaismo nei primi tempi della rivolta. Il re manda cinquecento soldati ad arrestarlo. La sproporzione di questo numero indica l’importanza del personaggio. Il sovrano doveva aspettarsi che altri Giudei prendessero le difese di quel saggio di Israele. Il versetto 41 descrive l’assalto alla torre dove Razis si è rifugiato. Quando gli appare chiaro che non c’è più nessuna possibilità, decide di togliersi la vita con un colpo di spada. Il narratore così commenta quel gesto: “...preferendo morire nobilmente piuttosto che divenire schiavo degli empi e subire insulti indegni della sua nobiltà” (14,42). Ma avendo mancato il colpo, corre “coraggiosamente” sulle mura e si lascia cadere a precipizio. Il narratore sottolinea l’ardore di Razis, sfuggito un’altra volta alla morte, e il suo coraggio che lo inducono a fendere di corsa la folla, pur essendo gravemente ferito, per strapparsi gli intestini che getta sulla folla stessa prima di lanciarsi nel vuoto da un precipizio e morire. Il versetto 46 esplicita il fatto che Razis è animato dalla speranza nella resurrezione: “Si strappò gli intestini e prendendoli con le mani li gettò contro la folla; morì in tal modo invocando il Signore della vita e dello spirito perché di nuovo glieli restituisse”. Non si tratta di un suicidio propriamente detto, bensì della scelta di morire per evitare una morte indegna. Di quale dignità stiamo parlando precisamente? Questa nobiltà è un motivo religioso. 2 Mac 14,37 identifica la grandezza di Razis con la sua fede giudaica. La sua morte è una scelta compiuta per evitare che sia arrecata offesa alla sua nobiltà, cioè alla sua fede. Qui dunque la dignità non è una dignità soggettiva, ma oggettiva. Razis temeva forse di rinnegare la sua fede sotto le torture, o che la Legge fosse messa alla berlina attraverso i tormenti che gli sarebbero stati inflitti? Non possiamo saperlo, ma è evidente che la sua morte è una forma di martirio, poiché è conseguenza della sua fede.

III. La morte di Cristo e del cristiano

Gesù di fronte alla sua morte

E’ impossibile affrontare questo tema senza prendere in considerazione il dibattito attorno alla consapevolezza di Cristo. Che si tratti degli annunci della sua Passione o della sua coscienza durante l’agonia, gli esegeti hanno ripetutamente sollevato la questione. Certuni limitano la consapevolezza che Gesù poteva avere della sua morte alle normali capacità di un uomo alle prese con un contesto conflittuale.¹³ Non c’è più bisogno di sottolineare i presupposti filosofici o teologici su cui tali posizioni si fondano. Essi giungono persino a negare dei principi metodologici elementari; scaturiscono spesso da una negazione a priori di qualsiasi manifestazione del sovrannaturale, dovuta a un positivismo storico radicale che esclude il divino dall’umanità. Osserva assai giustamente Brown che “la storicità non è determinata da ciò che giudichiamo possibile o

¹³ Emblematici di questa tendenza i lavori del *Jesus Seminar*.

probabile ma dall'antichità e dall'affidabilità degli indizi; e per quanto si risalga all'indietro nel tempo, Gesù ha lasciato il ricordo di qualcuno che disponeva di poteri fuori dall'ordinario".¹⁴ E conclude, a proposito degli eventi della Passione, che una certa prescienza era possibile, e che "era generalmente attribuita a Gesù".¹⁵ Valorizzando questa conoscenza da parte di Cristo, gli evangelisti hanno sottolineato la libertà del suo impegno a fare la volontà del Padre. Al di là della visione storicistica, inevitabilmente sterile sul piano teologico, prenderemo in esame questi vari testi in quanto rivelatori della persona di Cristo e del suo mistero.¹⁶ Questo non c'impedirà comunque di integrare anche le prospettive redazionali proprie a ciascun Vangelo.

La morte di Cristo è il momento supremo della sua missione sulla terra. Molte delle affermazioni da lui fatti nella sua vita pubblica illustrano il senso di quell'avvenimento e il suo modo di percepirlo. Per comprendere come Cristo abbia affrontato la morte sarà utile soffermarsi, per cominciare, sulle diverse parole con cui allude alla sua dipartita: gli annunci della Passione ("[La mia vita] nessuno me la toglie, ma la offro da me", Gv 10,17-18) e il versetto introduttivo alla Passione nel Vangelo di Giovanni (13,1). Poi, in un secondo tempo, converrà esaminare le parole dette e i gesti compiuti da Cristo durante la sua Passione, e più in particolare nel momento del suo trapasso: la sua preghiera nell'orto di Getsèmani (Mt 26,39 e paralleli), il suo arresto, la sua morte sulla Croce.

1/ Le parole di Cristo nella sua vita pubblica

La conoscenza del disegno divino

Cristo annuncia la sua Passione a più riprese. Essa appare come una necessità nell'economia della Salvezza. Ci sembra interessante sviluppare questo punto per illustrare quale percezione Cristo avesse della croce e della morte.

Un primo gruppo di testi è costituito da tutte le allusioni di Gesù alla propria morte.¹⁷ Di per sé, nessuno di essi è sufficiente ad affermare la prescienza di Gesù, ma il loro accumulo è un fattore di cui tener conto che depone a favore, specie se si considera che essi si concentrano sulla fine del ministero di Gesù. Questo costituisce per noi un indizio positivo della loro storicità. E in effetti è logico che la tensione fra Gesù e i suoi nemici si acuisca via via che si svolge la sua predicazione.¹⁸

Il secondo gruppo di testi è costituito dai tre annunci della Passione.¹⁹ A questi possiamo aggiungere i tre annunci in Giovanni.²⁰ Brown fa notare l'impossibilità, per la critica testuale, di identificare quello che può essere attribuito con certezza a Gesù,²¹ nonché di stabilire se gli annunci siano uno o tre. Comunque sia, tutti i Vangeli concordano nel riconoscere che Cristo ha annunciato

¹⁴ R.E. BROWN, *La Mort du Messie, encyclopédie de la Passion du Christ [The Death of the Messiah. From Gethsemane to the Grave: A commentary on the Passion Narratives in the Four Gospels]* 1994], Bayard, Paris 2005, p. 1615.

¹⁵ R.E. BROWN, *La Mort*, p. 1637.

¹⁶ Per una riflessione più approfondita sull'accesso a Gesù attraverso i Vangeli, possiamo solo rinviare alla prefazione di BENEDETTO XVI/J. RATZINGER, *Gesù di Nazareth*, ed. francese 2007, pp. 7-27.

¹⁷ Mc 2,20; 9,12; 12,7-8; 14,8.21.27-28; Mt 9,15; 17,12b; 21,38-30; 26,2.12.24.31-32; Lc 5,35; 12,50; 13,33. 17,25; 20,14-15; 22,22. I riferimenti sottolineati indicano le parole incluse nel racconto della Passione.

¹⁸ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1622.

¹⁹ Mc 8,31; 9,31; 10,33-34.38.45; Mt 16,21; 17,22b-23; 20,18-19.22.28; Lc 9,22; 9,44; 18,31b-33. Le opinioni sulla loro origine sono presentate da P.J. MAARTENS, *The Son of Man as a Composite Metaphor in Mark 14:62*, in *A South African Perspective on the New Testament*, J.H. PETZER et al. (a c. di), in "Mélanges B.M. METZGER", Brill, Leiden 1986, pp. 76-98.

²⁰ Gv 3,14; 8,28; 12,34.

²¹ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1637.

la propria Passione. Questo annuncio contiene due punti importanti: il ricorso alla figura del Figlio dell'uomo (Dn 7) e al Servo sofferente (Is 53); e l'annuncio della resurrezione.²²

Cristo si definisce Figlio dell'uomo, allusione alla misteriosa figura di Dn 7, essere celeste che si presenta come un'incarnazione della Gloria (Ez 1) o della Sapienza divina (Pr 8,22-31; Sir 24). Questa è certissimamente un'espressione dello stesso Cristo: è lui il solo a utilizzarla in tutti i Vangeli, gli altri autori del Nuovo Testamento non la riprendono (a eccezione di At 7,36 e Ap 1,13; 14,14). Per mezzo di questa espressione, Gesù afferma velatamente che è il Messia, pur attestando la propria trascendenza. Il Figlio dell'uomo ha il potere di condonare i peccati. E' padrone del sabato. Non appare chiaramente come il Messia, figlio di David, figura messianica attesa a quel tempo. A partire dal credo di Cesarea, questa figura del Figlio dell'uomo è associata a quella del Servo sofferente nei tre annunci della Passione. Il Figlio dell'uomo è consegnato (*paradidotai*) nelle mani dei peccatori, proprio come il servo (Is 53,6.12).²³ Osserva giustamente Feuillet che "questo nuovo insegnamento, che assegna tale doloroso destino al Figlio dell'uomo trascendente e glorioso di Daniele, è profondamente paradossale e del tutto inatteso; se ne sono cercati invano dei corrispondenti nell'ebraismo".²⁴ Ciò milita assai fortemente a favore dell'attribuzione di queste parole a Cristo. La suffraga la discrezione di queste allusioni delle Scritture: un lavoro redazionale avrebbe citato in modo più esplicito, come avviene spesso, ad esempio in Matteo.

L'annuncio della resurrezione è anch'esso un elemento importante che depone a favore della storicità di queste parole. Effettivamente, né il messianismo tradizionale, frutto della profezia di Nathan, né la dottrina apocalittica contengono quest'idea. Non può essere frutto della comunità primitiva che ricorrerà al Salmo 16 per evocare la resurrezione (cfr. At 2,22-32; 13,34-35), proponendo una lettura tipologica di questo Salmo e dimostrando così il compimento delle Scritture da parte di Cristo. Gesù può essersi appoggiato sulla fine della profezia del Servo sofferente: "vedrà la luce e si sazierà".²⁵ La luce indica la vita (Gb 3,16.20; 33,28-30; Sal 49,19-20; Qo 11,7). Analogamente, l'esaltazione del Servo in Is 52,13 poteva esser letta come un annuncio della resurrezione dopo la morte. Il Libro della Sapienza parla dell'esaltazione del giusto perseguitato usando il termine *stêsetai* (Sap 5,1.15-26), che ricorda chiaramente il termine *anistasthai* delle profezie sinottiche della resurrezione di Cristo. L'annuncio della Resurrezione, nella logica del ricorso a Is 53, testimonia dell'originalità di quelle profezie della Passione.

Da questi vari elementi possiamo concludere che Cristo sapeva quale sarebbe stato l'esito della sua esistenza e quale fosse il disegno divino. Tale conoscenza non consente però di considerare accidentale la sua condanna a morte. Cristo era coinvolto in quel processo mortale in modo pienamente consapevole: lo attestano la sua descrizione anticipata della sua Passione e l'annuncio della sua resurrezione.

Questa consapevolezza di Cristo rispetto al suo destino è posta di fronte alla sua necessità, che sembra rimettere in discussione la libertà di Cristo. "Il Figlio dell'uomo doveva (*dei*) molto soffrire..." (Mc 8,31 e paralleli). Mt (17,22) e Lc (9,44) dicono che il Figlio dell'uomo sta per (*mellei*) essere consegnato. Come conciliare questa necessità con la libertà del Figlio?

²² Qui seguiamo A. FEUILLET, *Les trois prophéties de la Passion et de la Résurrection*, "Revue Thomiste" 63, 1968, pp. 51-74.

²³ Giungiamo qui alla questione della consapevolezza che Gesù aveva del senso della sua morte. Certi autori ritengono che Gesù si aspettasse di morire senza però avvertire il valore di redenzione che la sua morte ha per tutta l'umanità. Questa posizione non può che essere la logica conseguenza di una lettura positivista, la quale esclude a priori tutto ciò che l'esegeta giudica, dal suo punto di vista, incompatibile con la razionalità umana. I testi affermano chiaramente che Gesù era consapevole del senso della sua morte. Cfr. P. BENOIT, *Jésus et le Serviteur de Dieu*, in *Jésus aux origines de la christologie*, Gembloux, Louvain 1975, pp. 111-140.

²⁴ A. FEUILLET, *L'agonie de Gethsémani*, Gabalda, Paris 1977, p. 120.

²⁵ Seguiamo il testo greco confermato da 1QIs^a, poiché il termine "luce" è assente dal testo ebraico.

Quest'espressione compare per la prima volta in un testo apocalittico (Dn 2,28.29.45). In questo contesto traduce la fede nel dominio di Dio sulla storia: Egli la dirige per permettere che si compia il suo disegno di salvezza. Tali avvenimenti sono ineluttabili senza rimettere in discussione la libertà della persona. La Passione è una necessità nel piano divino, pertanto è normale che sia introdotta da quel "doveva" apocalittico. Nella letteratura apocalittica, "deve" introduce il giudizio del mondo realizzato attraverso le catastrofi cosmiche caratteristiche della fine dei tempi e di interventi giudiziari divini. A quella tappa succede poi una pace stabile e definitiva. Analogamente, la Passione, introdotta da quel "deve", precede la Resurrezione, pace definitiva. Dunque la Passione non è un fallimento del disegno divino, bensì l'intervento divino decisivo per la realizzazione della salvezza. Tale necessità traspare nella necessità del compimento delle Scritture (ad esempio Lc 24,26-27). La necessità si colloca non sul piano della libertà di Cristo, che rimane integra, ma sul piano del compimento del piano divino esposto dai profeti.

"La mia vita nessuno me la toglie, ma la offro da me"

Questo versetto di Gv 10,17-18 illustra la libertà totale di Cristo, frutto del suo amore per il Padre. Lo studio del contesto immediato e l'analisi filologica permettono di evidenziare che Cristo ha scelto di morire.

Questi versetti sono un piccolo commento ai versetti 11 e 15: "Io offro la mia vita per poi riprenderla di nuovo". "Deporre la propria vita" (*tithêmi tèn psychên mou*) è tipico di Giovanni. L'espressione significa "offrire la propria vita" e non si può interpretare altrimenti.²⁶ Il dono della sua vita in sacrificio e la sua resurrezione sono per Cristo il compimento del comandamento del Padre. L'espressione "per poi riprenderla di nuovo" non sminuisce il dono fatto da Cristo. Nella teologia di Giovanni, la Passione, la morte, la Resurrezione e l'Ascensione compongono un unico atto di salvezza che conduce al Padre.²⁷ Allo stesso modo, in 12,24, il chicco di grano muore per resuscitare. Gesù si riprende da solo la sua vita (e non è il Padre che lo resuscita come nella fraseologia del Nuovo Testamento) perché il Padre e il Figlio possiedono lo stesso potere (10,28-30). Questa capacità di riprendersi la vita corrisponde alla sua obbedienza al Padre, esprimendo così la reciprocità del loro amore. "Le due idee sono indissolubilmente legate fra loro e poste dialetticamente l'una di fronte all'altra. Obbedienza e potere del Figlio non si escludono, ma sono unite fra loro dalla comunione del Figlio con il Padre".²⁸ Anche la Resurrezione fa parte della missione affidata dal Padre a Gesù (v. 18c).

Anzi, la libertà di Gesù si manifesta innanzitutto in questa capacità di riprendersi la sua vita. Il versetto 18 si concentra su questo punto espresso in un parallelismo antitetico. Comincia cioè con l'affermare in negativo che nessuno può togliergli la vita, per poi affermare in positivo che ha il potere di offrirla e di riprendersela. La libertà del Figlio è ricevuta dal Padre (cfr. 8,36). Il dono della vita, dunque, è già un potere (*exousia*). Gesù è libero di fronte alla morte. Ma il suo vero potere è questa capacità di riprendersi la sua vita così come l'ha offerta. La costruzione stilistica esprime il fatto che la morte e la resurrezione di Gesù sono un unico evento di cui il Figlio è capace.²⁹

²⁶ R. SCHNACKENBURG, *Il vangelo di Giovanni*, II. [Das Johannesevangelium, II., Herder, Freiburg 1971], *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1977, p. 494. J. LAGRANGE traduce "offre la sua vita" introducendo una connotazione sacrificale (M.J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean, Etudes Bibliques*, Gabalda, Paris 1925, p. 279). Così anche A. FEUILLET, *Deux références évangéliques cachées au Serviteur martyrisé (Is 52,13-53,12)*, in "Nouvelle Revue de Théologie" 106 (1984), p. 561, per via dell'allusione nascosta a Is 53,10: "Si posuerit (sacrificium) pro peccato animam suam" (traduzione della Vulgata). Si tratta chiaramente di una morte sacrificale, il che giustifica la traduzione di "deporre" con "offrire".

²⁷ R.E. BROWN, *The Gospel According to John (i-xii)*, DoubleDay, New York 1966, p. 399.

²⁸ R. SCHNACKENBURG, *Il Vangelo di Giovanni*, p. 501.

²⁹ *Ibidem*, p. 502-503.

Introduzione alla Passione

“Prima della festa di Pasqua Gesù, sapendo (*eidôs*) che era giunta la sua ora di passare da questo mondo al Padre, dopo aver amato i suoi che erano nel mondo, li amò sino alla fine [senso temporale] (altra traduzione: “fino in fondo” [senso qualitativo])” (Gv 13,1).

La consapevolezza riguarda l’ora. La Potterie sottolinea che la coscienza divina di Gesù è fortemente segnata da quell’ora precisa: egli “sa” che l’ora è giunta (13,1), ma anche “che il Padre gli aveva dato tutto nelle mani e che era venuto da Dio e a Dio ritornava” (13,4). Conosce, nel momento del suo arresto, “tutto quello che gli doveva accadere” (18,4). Sulla croce, “sapeva” che ogni cosa era stata ormai compiuta (19,28).³⁰ La consapevolezza di Gesù è espressa da *oida*, verbo che traduce la conoscenza assoluta, certa.³¹ Non è una conoscenza acquisita, progressiva: questa normalmente è indicata da *ginôskô*.

La seconda parte del versetto collega questa conoscenza all’atto di amare “sino alla fine”. Il primo verbo “amare”, coniugato al participio, si riferisce all’amore già manifestato durante tutto il ministero della vita pubblica. Il secondo verbo, coniugato all’aoristo, indica “un atto definito, un dono circostanziato la cui preparazione e realizzazione stanno ormai per essere descritte”.³² La precisazione “sino alla fine”, *eis telos*, “hapax” giovanneo, originariamente ha un senso temporale. Ma la specificità di questa fine, la morte in croce, invita a interpretare quest’espressione in senso qualitativo.³³ Ciò che segue è la più grande prova d’amore che possa essere data da Gesù.

Quest’introduzione non soltanto illustra la consapevolezza e la libertà di Cristo, ma testimonia del fatto che Cristo dà un senso alla sua Passione, nella quale entra risolutamente: essa è il più grande atto di carità possibile. La morte in croce sarà l’espressione parossistica e ultima di tale carità. L’atto di morire sarà, per Cristo, l’espressione più perfetta del suo amore per l’uomo. Commentando Gv 10,18, Maritain traduce tutto ciò in termini che meritano di essere qui riferiti. Va persino oltre, scorgendo la causa della morte sulla Croce nell’amore stesso—quest’amore che provoca la separazione dell’anima dal corpo:

“E quest’olocausto, Cristo lo vuole *per amore*, per amore verso suo Padre e per amore verso gli uomini. Non vi è amore più grande. In questo momento la carità di Cristo, che è ancora *viator*, supera l’abisso che separa il finito dall’infinito, è condotta al grado di perfezione suprema e insuperabile (asintotico) in cui si trova la carità di Cristo come *comprehensor*, *diviene infinita nel suo ordine*; è l’amore al massimo grado concepibile in una natura creata... ma stavolta in un rapimento dell’anima in Dio così totale e così potente che la natura umana non può sopportarlo, e che strappa l’anima al corpo. In altri termini, è di un’estasi d’amore che Cristo è morto sulla Croce, al colmo della libertà del volere, e ha consegnato la sua anima nelle mani del Padre”.³⁴

2/ I gesti e le parole di Cristo nella Passione

La preghiera del Getsèmani

È nell’orto di Getsèmani che si manifesta con più forza la libertà di Cristo nel dono della sua vita. È il momento della decisione, del non ritorno indietro. Quest’ora è particolarmente importante per la nostra riflessione, perché se i testi precedenti illustravano anche la libertà di Gesù nel dono della sua vita, quelli che riferiscono la sua preghiera nella notte della sua agonia constatano la sua angoscia,

³⁰ I. DE LA POTTERIE, *Oïda et ginôskô, les deux modes de la connaissance dans le quatrième évangile*, in “Biblica” 40 (1959) pp. 716-717.

³¹ *Ibidem*, p. 715.

³² C. SPICQ, *Note d’Exégèse Johannique, la charité est amour manifeste*, in “Revue Biblique” 65 (1958), pp. 361-362.

³³ C. SPICQ indica alcuni manoscritti del 113 a.C. in cui è presente anche questo senso qualitativo. *Op. cit.*, p. 362, n. 1.

³⁴ Cfr. J. MARITAIN, *De la Grâce et de l’Humanité de Jésus*, in *Œuvres complètes*, vol. 12, Ed. Universitaires-Ed. de Saint Paul, Fribourg-Paris 1992, p. 1170-1171. Corsivo nel testo.

emozione che caratterizza l'umanità peccatrice di fronte alla morte. Nell'orto di Getsèmani, Cristo è quindi particolarmente vicino a ogni uomo, perché posto direttamente di fronte alla morte, sperimenta tutto il dramma della condizione umana. È qui che traspare con più forza la sua libertà umana, è qui che possiamo più facilmente identificarci con lui.

“Abbà, Padre, tutto ti è possibile : allontana da me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà” (Mt 26,39; Mc 14,36; Lc 22,42).

Non sta a noi render conto qui di tutti i particolari della sua preghiera e delle circostanze di questa. Il punto che deve ricevere la nostra attenzione è l'apparente esitazione di Cristo, poiché è qui che si manifesta la libertà di Cristo in questo momento. La difficoltà è legata al fatto che, a più riprese, Gesù ha espresso la sua consapevolezza della necessità della Passione (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34; Gv 10,18; 14,31), mentre ora sembra esitare dinanzi alla prova!

L'oggetto della sua preghiera è l'allontanamento del calice, richiesta subordinata a una condizione più ampia: che sia fatta innanzitutto la volontà del Padre. Quel calice rinvia come prima cosa al calice dell'Ultima Cena, annuncio delle sofferenze della sua Passione. E' il calice offerto a Giacomo e Giovanni (Mt 20,22). Quel calice rinvia anche al calice della collera citato nell'Antico Testamento (Ger 25,15-29; 49,12; Is 51,17-22; Ez 23,33 e Sal 75,9) e nell'Apocalisse (Ap 14,10; 15,7; 16,19; 18,6), dove Gesù è il servo che accetta di prendere su di sé il castigo meritato dagli uomini.³⁵ Bevendo dal calice Cristo accetta di affrontare la morte in quanto segno del peccato, quindi della separazione da Dio. Bere il calice conduce a entrare nella solitudine del peccatore.

La solitudine del Figlio in quel momento non è psicologica. Egli sperimenta nella sua umanità la solitudine dell'uomo segnato dal peccato e separato da Dio. La morte è il momento e il luogo ultimo di tale solitudine. Per vincere la morte, Cristo deve affrontarla in tutta la sua realtà spirituale.³⁶ Blaise Pascal è sensibile a questa solitudine specifica di quest'ora quando scrive: “Gesù cerca compagnia e sollievo da parte degli uomini. Ciò è unico in tutta la sua vita, mi sembra”.³⁷

Nell'Antico Testamento, tre figure illustrano la natura di tale solitudine e il senso della prova di Cristo³⁸: Giona, Elia e il Servo di Isaia. Giona è anch'egli oppresso dalla tristezza e anela alla morte: “Sì, è giusto essere sdegnato al punto da invocare la morte” (Gn 4,9). Elia, prostrato, desidera la morte, e un angelo viene a confortarlo (1 Re 19,4-5). Entrambi i profeti sono scoraggiati dall'apparente inutilità dei loro sforzi. Ancor più interessante il parallelismo proposto in Is 49,3-4. Il Servo sottolinea il contrasto fra la promessa divina (“Mi ha detto: ‘Mio servo tu sei, Israele, sul quale manifesterò la mia gloria’”) e l'insuccesso della sua impresa (“Io ho risposto: ‘Invano ho faticato, per nulla e invano ho consumato le mie forze’”). Il contrasto fra la grandezza del prezzo da pagare e un'apparente inutilità di cui Cristo potrebbe prendere coscienza in quel momento: questa potrebbe essere la causa della preghiera di Gesù.

³⁵ Non è obbligatorio contrapporre le due interpretazioni, visto che non si escludono necessariamente a vicenda. R.E. BROWN, in *La mort*, inizialmente nega quest'interpretazione (p. 210), ma in seguito riconosce che “in Marco si ritrova parte della connotazione classica del calice della collera o del castigo, non perché Gesù sia oggetto della collera, ma perché la sua morte avrà luogo nel contesto apocalittico della grande battaglia degli ultimi giorni” (p. 211). L'Autore non prende in considerazione il parallelismo con il Servo sofferente che favorisce l'identificazione con il calice della collera divina.

³⁶ X. LÉON-DUFOUR suggerisce che la tristezza di Cristo derivi dal fatto che egli “morrà senza aver potuto effettivamente stabilire il regno di Dio sulla terra”. Questa conclusione è la logica conseguenza della lettura storica, cioè della negazione di ogni prescienza da parte di Cristo rispetto alla propria morte e al suo senso. *Face à la mort, Jésus et Paul*, coll. Parole de Dieu, Seuil, Paris 1979, p. 142.

³⁷ BLAISE PASCAL, *Œuvres Complètes, Pensées*, 736 [87], coll. La Pléiade, Gallimard, Paris 2005, p. 1312.

³⁸ Su questo punto siamo con FEUILLET, *L'agonie*, p. 211.

L'oggetto della tentazione cui Cristo si trova di fronte, per contrasto, pone in luce l'impegno totale della sua libertà. "Potente è la sofferenza, quando è altrettanto volontaria del peccato!", dice Violaine a Mara.³⁹ Soltanto un impegno radicale della libertà umana del Figlio dell'uomo poteva strappare l'umanità al peccato.

L'arresto nell'orto di Getsèmani

L'arresto è la prima tappa della Passione; Cristo si sottomette all'azione umana. Matteo e Luca articolano il loro racconto in tre fasi: il bacio di Giuda (Mt 26,47-50 // Lc 22,47-48); il colpo di spada (Mt 26,51-54 // Lc 22,49-51); le frasi rivolte alla folla (Mt 26,55-56 // Lc 22,52-53). Delle tre, Marco conserva soltanto la prima (14,43-47) e la terza (14,48-51): il colpo di spada lo integra nella prima. Giovanni propone una versione sua (Gv 18,1-10), coerente con la sua cristologia.

In Matteo e Luca la reazione di Gesù al bacio di Giuda permette di affermare che egli era consapevole degli intenti criminosi di quest'ultimo. In Matteo tale conoscenza traspare nell'ironia sottintesa dall'uso del termine *hetairos*, "amico, compagno". Matteo lo usa in altri due casi: nel racconto degli operai dell'ultima ora (Mt 20,13) e nella parabola del banchetto nuziale (Mt 22,12). In ciascuno di questi due passi chi parla ha agito bene. In risposta a tale buona azione il suo interlocutore avrebbe dovuto mostrare un atteggiamento amichevole, ma non lo fa. Lo stesso avviene con Giuda.⁴⁰ La frase che Gesù pronuncia allora, "Amico, per questo sei qui!", indica che egli sa perché Giuda è venuto.⁴¹ Non è più tempo di ipocrisie e di menzogne: bisogna passare ai fatti. Matteo suggerisce così che Gesù è padrone della situazione.

Anche in Luca, Gesù sa quale sia il senso del bacio: "Giuda, con un bacio tradisci il Figlio dell'uomo" (Lc 22,48). Il riferimento al Figlio dell'uomo è coerente con gli annunci della Passione in Luca (9,44;18,31-33) e nel luogo dell'ultimo pasto (22,22: "secondo quanto è stabilito"), indicando così il carattere ineluttabile di quanto sta facendo Giuda. Il Gesù di Luca è entrato risolutamente nel progetto divino, e in questa prospettiva colloca il tradimento di Giuda.

Giovanni fornisce una versione molto diversa dell'arresto. Gesù si fa innanzi alle guardie e al traditore, uscendo dall'orto e prendendo l'iniziativa di parlare per primo. La presenza di Giuda è attestata, ma Giovanni non riferisce di un bacio. Il racconto è costruito in modo da mettere in evidenza l'identità divina di Gesù e la sua libertà integrale.

Gesù domanda: "Chi cercate?" Per tutto il Vangelo di Giovanni, i Giudei hanno cercato Gesù per ucciderlo senza riuscirvi.⁴² Finalmente la ricerca va a buon fine perché Gesù lo consente. La risposta che i suoi interlocutori ripetono due volte, "Gesù il Nazareno", si alterna con quella di Gesù: "Sono io" ("*ego eimi*"). La caduta dei persecutori all'udire tale risposta indica che qui abbiamo la manifestazione del nome divino. Cadere è una reazione frequentemente attestata di fronte alla rivelazione divina (Dn 2,46; 8,18; Ap 1,17): i nemici di Dio indietreggiano e cadono a terra (Sal 56,10 (9); Sal 27,2; Sal 35,4). Fino a quel momento nessuno ha potuto mettere le mani su Gesù e arrestarlo, neanche le guardie inviate a tal fine (Gv 7,30.44-46; 8,20b.59; 10,39). Le guardie hanno soltanto il potere che Gesù dà loro. A Pilato, Gesù dirà: "Tu non avresti nessun potere su di me, se non ti fosse stato dato dall'alto" (Gv 19,11). Quest'autorità di Gesù al momento del suo arresto si manifesta sommamente nella sua reazione al tentativo di Pietro di difendere il suo

³⁹ P. CLAUDEL, *L'Annonce faite à Marie*, Gallimard, Paris 1938, p. 136.

⁴⁰ A. FEUILLET, *L'agonie*, p. 305.

⁴¹ S. GRASSO, *Il Vangelo di Matteo*, Ed. Dehoniane, Roma, p. 627.

⁴² Gv 5,18; 7,1.11.19.20.25.30.34; 8,21.37.40; 10,39; 11,8.

maestro: “Non devo forse bere il calice che il Padre mi ha dato?” Così dicendo, Gesù invita l’apostolo a entrare nella sua logica di dono e di obbedienza alla volontà del Padre.⁴³

La morte di Giuda

La morte di Giuda è ai margini del racconto della Passione. A noi offre l’occasione di tornare brevemente sul tema del suicidio nelle Scritture. Abbiamo visto la figura di Achitòfel e come quel suicidio fosse un espediente letterario per screditare la figura di Assalonne rispetto a David. Qui ritroviamo il verbo *apagchesthai* (“impiccarsi”), che compare soltanto in 2 Sam 17,23 e in Tb 3,10. quella morte è commentata in termini negativi in At 1,20 con una citazione da Sal 69,26: “La loro casa sia desolata, senza abitanti la loro tenda”. Indipendentemente da Matteo, Luca attesta che il suicidio di Giuda è per lui un disonore e l’espressione di un giudizio di Dio nei suoi confronti.

Questo atteggiamento negativo nei confronti del suicidio si ritrova nel giudaismo. Giuseppe Flavio⁴⁴ racconta la presa di Iotapata, dove fu catturato dai Romani. Alcuni fra i difensori suggeriscono il suicidio piuttosto che la resa, ma Giuseppe si scaglia contro quella proposta:

“Si dirà che è nobile darsi la morte da soli. Al contrario, a mio avviso è ignobile, perché per parte mia considero come l’ultimo dei codardi il capitano di vascello che, per timore del temporale, affonda deliberatamente la sua nave prima della tempesta. Ma soprattutto il suicidio è contrario alla natura di tutti i viventi senza eccezione, e agli occhi di Dio che ci ha creati è un’empietà”.

Secondo lui, i suicidi conoscono un Ade più buio e Dio castiga i loro discendenti. I loro corpi devono restare “senza sepoltura fino al tramonto, quando è considerato normale fare il funerale anche ai nemici”. Giudizio ultimo: “altri popoli”, necessariamente pagani, hanno “prescritto di amputare ai cadaveri dei suicidi la mano destra, che hanno armato contro se stessi. Questo perché si pensa che, così come il corpo si è mostrato estraneo all’anima, anche la mano lo sia rispetto al corpo”.⁴⁵

La tradizione ebraica riprenderà questa ripugnanza nei confronti dei suicidi, per i quali non ci si lacerano le vesti, non ci si raso il capo, non ci si lamenta in pubblico. Nel mondo a venire non c’è posto per Achitòfel.⁴⁶

La morte di Gesù

L’episodio finale della Passione nei Vangeli sinottici è caratterizzato dall’ultima parola (Lc 23,46) o grido di Gesù sulla Croce (Mt 27,46; Mc 15,34), che ci consentono di capire come gli stessi evangelisti abbiano vissuto quel momento. La particolarità del racconto di Giovanni (Gv 19,28-30) ci invita a considerarlo separatamente.

+ I Vangeli sinottici

Soltanto Marco e Matteo riferiscono il grido di Gesù sulla Croce: “Eloì, Eloì, lemà sabactàni?”⁴⁷ questo grido drammatico non rientra nella prospettiva della figura di Gesù in Luca, che gli conferisce un aspetto troppo drammatico, non coerente con il Cristo sovrano che descrive in tutto il suo Vangelo. L’interpretazione di questo passo ha indotto spesso ad attenuarne il carattere tragico.

⁴³ R. FABRIS, *Giovanni*, Borla, Roma 2003² p. 696.

⁴⁴ FLAVIUS JOSÈPHE, *Guerre des Juifs*, II. II-III, testo stabilito e tradotto in francese da A. Pelletier, Les Belles Lettres, Paris 1980, III, 368-369, p. 165.

⁴⁵ *Ibidem*, III, 375-378, p. 166-167.

⁴⁶ *Mishnà, Sanhedrin*, 10,2.

⁴⁷ Citiamo qui il testo di Marco. Matteo riprende la forma ebraica “Eli, Eli”, più vicina a Sal 22,2.

Poiché si tratta dell'incipit del Salmo 22, gli interpreti si concentrano sulla lode contenuta nell'ultima parte del salmo per ammorbidire la violenza di quelle prime parole.

Ora, per comprenderne il significato è importante lasciare al grido tutta la sua forza. Il grido di Gesù ha sensi diversi e fra loro complementari. Esprime il dramma della Passione vissuto a partire dalla notte nell'orto di Getsèmani e costituisce il legame con questa agonia. Il combattimento iniziato nell'orto si conclude sulla croce. Quel grido fa eco all'abbandono da parte dei discepoli. "Il suo è il 'perché?' di chi ha toccato il fondo dell'abisso e si sente accerchiato dal potere delle tenebre".⁴⁸ Il tragico è sottolineato da due particolari. E' l'unica volta nei Vangeli che Gesù chiama "Dio" suo Padre. Lo ha invocato per tre volte nella sua agonia, sempre chiamandolo "Padre". Ma il silenzio che ha avuto in risposta lo induce a unirsi all'umanità nella sua ignoranza del volto di Dio e dunque usa il vocabolo comune a tutti gli uomini. Il secondo particolare invece si trova soltanto in Marco: in segno del suo estremo sconforto, Gesù parla la sua lingua materna, l'aramaico.

Quel grido è anche l'incipit del Salmo 22, che esprime il grido del giusto perseguitato che si volge verso Dio, sua unica speranza. Dunque Gesù è descritto come il giusto che, oppresso dai suoi nemici, invoca il soccorso divino. Quest'identificazione fra Gesù e il giusto è confermata dalla spugna imbevuta d'aceto che gli viene porta. In Sal 69,22, il giusto si vede offrire dell'aceto quando ha sete. Pertanto quest'invocazione non è espressione di disperazione, ma al contrario è segno dello sconforto di Gesù e al tempo stesso della sua fiducia. Quest'ultima è suggerita anche dall'uso del pronome possessivo di prima persona singolare: *mio* Dio.⁴⁹ In Matteo la risposta di Dio giunge subito dopo il trapasso, tramite il terremoto, segno divino nella letteratura apocalittica (Ap 8,5; 16,18-19), lo scoperchiamento dei sepolcri e la lacerazione del velo del tempio. Tale risposta divina suscita la fede del centurione e dei soldati presenti, i quali riconoscono l'identità di Gesù Messia proprio nel momento in cui egli sembra essere abbandonato dal Padre. In Marco, il modo in cui Gesù muore è sufficiente al centurione per proclamare la sua fede.⁵⁰

Anche Lc 23,46 colloca la morte di Gesù in un contesto apocalittico. Le tenebre e la lacerazione del velo appena prima della morte di Gesù manifestano il giudizio di Dio su quanti hanno schernito Gesù in 23,35b-39. Nel descrivere la morte di Gesù, Luca sottolinea che quest'ultimo rimane padrone degli eventi fino alla fine. Gesù non "grida" (*boan* in Mt e Mc), bensì "dice" (*phonein*). Luca sceglie 31,6 modificando di poco la formulazione della LXX: il verbo passa dal futuro al presente e "Padre" è integrato nella citazione. Come in Sal 22, abbiamo il tema della liberazione del giusto dai suoi nemici, ma espresso senza la tragicità del grido di Matteo e Marco.

Gli scribi e i farisei hanno tentato di mettere le mani su Gesù (20,19; 22,53). Gesù ha annunciato che il Figlio dell'uomo sarà "consegnato" (*paradidonai*) in mano ai peccatori (9,44; v. 24,7). La morte è il momento in cui Gesù dice che consegna (*paradidonai*) il suo spirito nelle mani del Padre.⁵¹

⁴⁸ R. BROWN, *La mort*, p. 1150.

⁴⁹ X.-LEON-DUFOUR, *Face à la mort*, p. 149.

⁵⁰ Dicendo "il modo in cui muore" ci riferiamo alle parole di Cristo e non al fatto che lanci un forte grido appena prima di morire. L'assenza di segni escatologici – eccettuate le tenebre – si deve verosimilmente alla strategia narrativa di Marco e al ruolo assunto dal centurione nel suo Vangelo. Le manifestazioni apocalittiche non rientrano nella sua prospettiva, quindi non c'è ragione che siano presenti: ciò mette ancor più in rilievo la professione di fede del centurione.

⁵¹ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1074. L'atto stesso di morire è descritto in Marco e Luca con il verbo *ekpnein*, che ha una connotazione neutrale e significa semplicemente "spirare". Matteo usa *aphienai* ("lasciar andare, rendere, lasciare la presa"), termine usato in modo neutro nella LXX per dire "morire" (Gn 35,18; 1 Esd 4,21). "Dunque Matteo si accontenta forse di dire che Gesù lascia andare la sua forza vitale o il suo ultimo respiro, atto di rassegnazione che consiste a non opporre più resistenza, anche se ciò non trasmette esattamente l'immagine di una morte volontaria" (p. 1189). A partire da questi due verbi non ci sembra possibile trarre nessuna specifica conclusione circa la natura della

+ San Giovanni

“Dopo questo, Gesù, sapendo che ogni cosa era stata ormai compiuta *tetelestai*), disse per adempiere la Scrittura: ‘Ho sete’. Vi era lì un vaso pieno d’aceto; posero perciò una spugna imbevuta di aceto in cima a una canna [di issopo] e gliela accostarono alla bocca. E dopo aver ricevuto l’aceto, Gesù disse: ‘Tutto è compiuto’ (*tetelestai*)! E, chinato il capo, spirò”.

Siamo nella stessa dinamica di Gv 10,17-18 e 13,1. Il participio presente del verbo “sapere” assicura al lettore, in un momento cruciale, che Cristo conserva la padronanza sullo svolgimento degli eventi. La triplice affermazione che tutto è compiuto testimonia l’insistenza di Giovanni nel mostrare che Gesù muore dopo aver adempiuto la sua missione. Tuttavia rileviamo una particolarità interessante. L’uso di *teleioun* in Gv 19, 28a.30°, per indicare l’adempimento della Scrittura, è unico in Giovanni, che solitamente usa *pleroun* (12,38; 13,18; 15,25; 17,12; 19,24). *Teleioun* forma un’inclusione con *telos* usato in 13,1. La morte sulla Croce è dunque l’espressione di quest’amore “sino alla fine”.

Secondo gli studi, questo compimento può essere interpretato sia come compimento soltanto di ciò che precede,⁵² cioè l’episodio con Maria e il discepolo amato da Gesù, sia di ciò che segue.⁵³ Nel primo caso la ripresa di *teleioun* mette in evidenza “Ho sete” e “Rese lo spirito”, espressioni messe in parallelo. Allora la reazione dei soldati è di incomprendimento, atteggiamento presente a più riprese in Giovanni (Nicodemo in Gv 3, la Samaritana in Gv 4) e che prelude a una rivelazione più profonda. La resa dello Spirito appare allora come un’esplicitazione della sete di Gesù. Il verbo *dipsô*, “aver sete”, ha sempre, salvo una volta, un senso spirituale. In Gv 7,37-38, la sete è espressione di un desiderio frutto della fede in Gesù. I fiumi d’acqua viva che dissetano indicano lo Spirito Santo non ancora dato, perché Cristo non è stato glorificato, cioè innalzato da terra sulla croce. La convergenza con la Passione è significativa. Questo uso spirituale di *dipsô* dev’essere associato a un altro dispositivo giovanneo: il ribaltamento delle situazioni. Lo esprime meravigliosamente Sant’Agostino, commentando l’incontro con la Samaritana: “Colui che prima chiedeva da bere aveva sete della fede di quella donna. Chiede da bere e promette di dare da bere. Avverte un bisogno, come chi si aspetti di ricevere, ma è nell’abbondanza, come chi può saziare”.⁵⁴ Il ribaltamento dei rapporti si produce anche alla croce. Da “Ho sete”, il testo passa a “rese lo Spirito”. Si realizza così la promessa di Gv 16,7: “Se non me ne vado, non verrà a voi il Paraclito”. La sete di Gesù, al di là della realtà fisica verosimile, è l’espressione della venuta dello Spirito Santo perché prosegua la storia della salvezza. Lo conferma l’espressione “rendere lo spirito” (*paradidômi to pneuma*). Nell’Antichità quest’espressione non ricorre mai nel senso di “morire”. È quindi legittimo pensare che Giovanni abbia voluto additare un senso altro rispetto al significato materiale di quest’espressione. Giovanni, come con Nicodemo (3,1-24), gioca sulla polisemia di *pneuma* (“vento”, “soffio”, “alito”, “spirito”). Gesù ha annunciato più volte la venuta dello Spirito sottolineandone la necessità (Gv 14,26; 16,7.13). Alla sua morte, apre il tempo della venuta dello Spirito.

morte di Gesù.

⁵² C. BAMPFYLDE, *John XIX, 28. A case for a different translation?*, in “Novum Testamentum” 11 (1969), pp. 247-260, ripreso da I. DE LA POTTERIE, *La Passion de Jésus selon l’évangile de Jean*, collana Lire la Bible 73, Le Cerf, Paris 1986, p. 150.

⁵³ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1178.

⁵⁴ AGOSTINO, *Traité sur Saint Jean*, 15,11-12 (PL 35,1514).

Nel secondo caso, “Ho sete” è interpretato come un’allusione primaria a Sal 22,16⁵⁵ e un possibile riferimento secondario a Sal 69,22 attraverso la reazione dei soldati. L’issopo, pianta normalmente incapace di sostenere una spugna, sarebbe un’allusione all’agnello pasquale (Es 12,22). Il giudizio a mezzogiorno, ora di inizio del sacrificio degli agnelli, e le ossa non spezzate (Es 12,10.46) sarebbero altri indizi a sostegno di tale allusione. La morte sulla Croce sarebbe quindi interpretata come il compimento della profezia di Giovanni Battista che definiva Gesù “l’agnello di Dio che toglie il peccato del mondo” (Gv 1,29). Con quel “Ho sete”, Gesù porterebbe dunque a compimento l’opera affidatagli dal Padre. Ciò spiegherebbe anche la precisazione di Giovanni, secondo cui Gesù beve l’aceto, particolare non menzionato dagli altri evangelisti. In 18,11 Gesù dichiara di voler bere il calice. Avendo sorbito l’aceto, è andato fino in fondo all’impegno preso all’inizio della Passione. Il Verbo fatto carne è divenuto l’agnello di Dio. E’ questo che illustrerebbe il suo “Tutto è compiuto”. “In quanto ‘agnello di Dio’, egli ha tolto il peccato del mondo, adempiendo così il ruolo dell’agnello nella teologia dell’Antico Testamento”.⁵⁶ Leggendo Gv 19,30 in parallelo con Gv 7,37-39, Brown scorge anche un’allusione al dono dello Spirito Santo nell’espressione “rese lo Spirito”, ma non lega direttamente questo dono all’identificazione di Gesù con l’agnello di Dio.

In queste due interpretazioni la morte di Gesù è mostrata come il compimento ultimo della missione affidatagli dal Padre. La morte non appare come un semplice elemento esterno alla volontà del Padre: ne è invece l’espressione compiuta, la massima testimonianza di carità. La prima interpretazione sottolinea fino a che punto il dono dello Spirito è frutto della morte di Cristo. Egli ha sete di vedere effondere lo Spirito nei cuori affinché si realizzi la salvezza.

Ciascuno dei Vangeli apporta dunque un chiarimento specifico sulla morte di Gesù. Matteo e Marco ne sottolineano la tragicità. Gesù, figura emblematica del Giusto dinanzi a Dio, muore in stato di abbandono completo. Lo sconforto di Cristo è sottolineato dal fatto che invoca il Padre chiamandolo Dio e che in Marco usa l’aramaico. Tuttavia questo sgomento è accompagnato da un’incrollabile fiducia. La confessione dei soldati romani e del centurione ne sono il prodotto immediato, che illustra il primo frutto dell’offerta di Cristo sulla Croce. Le manifestazioni apocalittiche annunciano la nuova era: è giunta la fine dei tempi. La morte di Gesù in Luca esprime al tempo stesso il suo fiducioso abbandono al Padre e la sua piena accettazione e conformità al disegno salvifico da lui voluto. Gesù conferisce all’atto di morire il valore di una resa di sé al Padre.⁵⁷ Questa morte può essere proposta come esempio per i discepoli di Cristo. La morte di Stefano sarà descritta negli stessi termini (At 7,59-60). Anche Giustino, nel suo *Dialogo con Trifone*, considera questa morte come un modello da imitare.⁵⁸ San Giovanni non insiste affatto sulla drammaticità del supplizio della croce: mette in luce la morte di Cristo come compimento della volontà del Padre, destinato a rendere possibile il dono dello Spirito Santo. La resa dello Spirito d’amore è frutto dell’amore del Figlio per gli uomini, vissuto fino in fondo, fino al parossismo.

Il cristiano

⁵⁵ X. LÉON-DUFOUR riferisce un’ipotesi che consente di comprendere storicamente la genesi delle diverse versioni delle ultime parole di Gesù sulla croce. H. SAHLIN (“Biblica” 33 (1946), p. 62-63) e T. BOMAN (*Das letzte Wort Jesu* in “Studia Theologica” 17 (1963), p. 103-119) hanno avanzato un’ipotesi degna di considerazione. La retroversione in aramaico di “Elia, vieni!”, grido che certi ascoltatori hanno creduto di udire, è “Elia’ ta”. Gesù avrebbe potuto gridare in ebraico *Eli ’atta*, “Mio Dio, sei tu!”. In tal caso sarebbe stata perfettamente possibile la confusione con l’espressione aramaica, che suona uguale. L’espressione ebraica si trova sei volte nelle Scritture: Is 44,17; Sal 22.31.63.118.140. I Salmi 22, 31 et 63 sono proprio i tre salmi che sono sullo sfondo delle grida di Gesù rispettivamente in Marco, Luca e Giovanni. Dunque è del tutto possibile che Gesù abbia proferito queste parole, che attestano non soltanto la sua fiducia nel Padre, ma più profondamente, il fatto che malgrado le apparenze, l’alleanza con Dio non è spezzata. *Face à la mort*, p. 160-161.

⁵⁶ R.E. BROWN, *La mort*, p. 1185.

⁵⁷ G. ROSSÉ, *Il Vangelo di Luca, commento esegetico e teologico*, Città Nuova Editrice, Roma 2001³, p. 987.

⁵⁸ JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, n. 105.

La nostra riflessione non può certo omettere la teologia paolina. Questa sviluppa la visione cristiana della morte in rapporto alla Pasqua di Cristo. Qui non sarebbe possibile esporre per intero la teologia paolina sulla morte.⁵⁹ Ne faremo una rapida sintesi, indispensabile per poi affrontare ciò che vi è di specifico nell'atto di morire. Di solito, e giustamente, gli esegeti citano sempre due passi: 2 Cor 5,1-10 e Fil 1,22-24. Nel primo, san Paolo è condotto a parlare di come il cristiano affronta la morte (2 Cor 5,6-8). Nel secondo, trovandosi egli stesso in punto di morte, testimonia la trasformazione operata da Cristo (Fil 1,22-24).

1/ La morte in San Paolo

San Paolo riprende degli elementi tradizionali della teologia sapienziale della morte e li articola con la novità di Cristo. La morte è il frutto diretto del peccato (Rm 5,12-14)⁶⁰, è il "salario del peccato" (Rm 6,23). Troviamo qui un'eco di Sap 2,24. La morte fisica è il segno della morte spirituale dell'uomo. Questa morte è personificata (Rm 5,14-21). Ha il potere di sottomettere l'uomo. Sarà l'ultimo nemico sconfitto da Cristo (1 Co 15,54-55).

Identificandosi con l'umanità e accettando di vivere la morte fisica, Cristo separa quest'ultima dalla vita spirituale, cosicché la morte fisica cambia significato, diventa il mezzo per accedere a Dio e alla resurrezione. Questa morte, segno dell'amore di Dio per l'uomo peccatore (Rm 5,6-8), strappa quest'ultimo al peccato e lo riconcilia con Dio (2 Cor 5,19-20). Proprio accettando il castigo dell'ingiustizia, Cristo muore per i nostri peccati e muore al peccato al posto nostro (Rm 6,10). E' tutta l'umanità che, morendo in lui, novello Adamo (1 Cor 15,22), sfugge al potere del peccato e alla morte spirituale.

Questa partecipazione alla morte di Cristo si realizza mediante il battesimo (Rm 6,3-6). Si verifica un rovesciamento : non è più solo la sua morte che è simile alla nostra, è la nostra morte che diventa simile alla sua (Rm 6,5). La morte viene ridefinita a partire dalla persona di Cristo. Morendo e resuscitando con Cristo mediante il battesimo, siamo uniti al Cristo morto al peccato e vivo a Dio. La morte fisica non è soppressa bensì trasformata. La morte di Cristo è la suprema manifestazione del suo amore (Rm 5,8; Gal 2,20). Egli consente agli uomini di entrare in questo stesso movimento di carità vivendo anch'essi la morte in quel modo (2 Cor 5,14-15).

Morto al peccato, sfuggito al suo potere, il cristiano è dunque chiamato a vivere la stessa morte di Gesù, cioè allo stesso modo: come atto d'amore. Così, San Paolo vede tutte le prove come una morte anticipata, e al tempo stesso come un prolungamento della morte di Gesù: "Ogni giorno io affronto la morte", scrive l'Apostolo ai Corinzi (1 Cor 15,31). San Paolo esprime il desiderio di essere sempre più "conforme a Cristo nella morte" (Fil 3,10). La sua vita è chiamata a essere un sacrificio spirituale (Rm 12,1), prolungamento del sacrificio di Cristo. L'Apostolo è consapevole di soffrire "i patimenti di Cristo" (Col 1,24). Quest'espressione non si riferisce alle sofferenze di Cristo nella Passione, ma alle prove dell'Apostolo,⁶¹ dette di Cristo perché questi vive in Paolo e prolunga in lui la sua morte vivificante. Il cristiano è "crocifisso con Cristo" (Gal 2,19). E' colui che ha cominciato a morire con Cristo. Così anche 2 Tm 2,11-12: "Se moriamo con lui,⁶² vivremo anche con lui". Il battesimo, liberandoci dal peccato, ci mette in condizione di morire, con Cristo,

⁵⁹ V. ad es. i begli studi di X. LÉON-DUFOUR, *Face à la mort*, A. FEUILLET, *Mort du Christ et mort du chrétien d'après les épîtres pauliniennes*, in "Revue Biblique" 66 (1959), pp. 481-513, sui quali ci appoggiamo per questa parte. V. anche J.D.G. DUNN, *La teologia dell'apostolo Paolo*, Paideia, Brescia 1999, pp. 144-147.

⁶⁰ Per l'interpretazione di questo passo cfr. S. LYONNET, *Le sens de eph'ô en Rm 5,12 et l'exégèse des Pères grecs*, in "Biblica" 36 (1955), pp. 436-456.

⁶¹ Senso imposto dall'ordine delle parole nella frase greca: "quello che manca ai patimenti di Cristo nella mia carne" e non "quello che manca nella mia carne ai patimenti di Cristo". J.N. ALETTI, *Saint Paul, Epître aux Colossiens*, Etudes Bibliques NS n. 20, Gabalda, Paris 1993, p. 135.

⁶² Impropiamente tradotto "se moriremo con lui". L'aoristo è un tempo verbale incoativo, cioè indica l'inizio di un'azione che si protrae.

progressivamente per amore, fino all'unione completa alla sera della nostra esistenza terrena. Conclude giustamente Feuillet: "Già da qui si intuisce che un uomo di tal genere non muore allo stesso modo di chi ha rifiutato Cristo".⁶³

Occorre qui fornire qualche precisazione sull'espressione "addormentati attraverso (*dia*) Cristo" che si incontra in 1 Ts 4,14 e "addormentati in (*en*) Cristo" in 1 Cor 15,18. Nel mondo greco-latino quest'eufemismo era comunemente usato per significare la morte⁶⁴ e anche gli autori del Nuovo Testamento fanno ricorso a quest'espressione.⁶⁵ La morte viene interpretata come un sonno.⁶⁶ "Addormentati attraverso Cristo" è però una formulazione inconsueta, il cui senso è molto discusso.⁶⁷ L'ordine dei termini e l'incongruenza che si creerebbe collegando "attraverso Cristo" a ciò che segue – avremmo "condurre (i morti) attraverso Gesù con lui" – ci induce a preferire di collegare *dia Iêsou* a ciò che precede, cioè il participio *tous koimêthentas* ("coloro che sono addormentati") e far dipendere "attraverso Cristo" da "addormentati" (*koimêthentas*). Così facendo, "attraverso Cristo" si può interpretare come una formula ellittica. "Morire attraverso Gesù" si può allora interpretare come "passando attraverso di lui come mediatore dei beni della salvezza". Ciò comporta una professione di fede.⁶⁸ A quel punto, l'espressione è completata da 1 Ts 4,16 "i morti in Cristo" (*hoi nekroi en Cristoô*), cioè il potere salvifico di Cristo continua a esercitarsi sui morti. Se pure non permettono di precisare la natura dello stato immediatamente successivo alla morte, queste espressioni indicano che il cristiano è chiamato, morendo, a unirsi a Cristo. L'espressione di 1 Cor 15,18 non dice altro.⁶⁹

2/ Paolo di fronte alla morte

Due passaggi ci permettono di capire in che modo Paolo concepisse l'imminenza della morte: 2 Cor 5,1-10 e Fil 1,21-25.

In 2 Cor 5,⁷⁰ Paolo espone l'atteggiamento di ogni cristiano di fronte alla morte. L'Apostolo parla della morte ("la nostra abitazione sulla terra verrà disfatta"), e della trasformazione che si vive in quel frangente, in termini metaforici. Noi abbiamo una dimora eterna che ci attende in cielo. Paolo usa un'espressione inconsueta: "la casa della tenda" (*en oikôi tês skênês*). L'unico parallelo esistente si trova in 1 Cr 9, 23 e indica la tenda della **testimonianza**: *en oikôi kuriou* (la casa del Signore), *en oikôi tês skênês* (la casa della tenda). Tanta vicinanza induce a ritenere che Paolo, in 1 Cor 5,1, abbia inteso riferirsi al nostro corpo come tempio. Quest'ipotesi è tanto più interessante se consideriamo Mc 14,58, dove compare l'espressione "non fatto da mani d'uomo" (*acheiropoiêton*) in riferimento al santuario definitivo: "Io distruggerò (*katalusô*) questo tempio fatto da mani d'uomo e in tre giorni ne edificherò (*oikodomêsô*) un altro non fatto da mani d'uomo (*acheiropoiêton*)". Nella letteratura apocalittica, le realtà eterne e celesti sono le realtà escatologiche

⁶³ A. FEUILLET, *Mort du Christ, mort du chrétien*, p. 495.

⁶⁴ V. per es. Omero, *Iliade* 11, 241; Callimaco *Ep.* 11,2; Sofocle, *Elettra*, 509. Nella tradizione ebraica, v. *Test. Juda* 26,4; *Test. Joseph* 20,4; *Test. Zabulon* 10,6.

⁶⁵ Mt 27,52; Gv 11,11-12; At 7,60; 13,36; 1 Cor 7,39; 11,30; 15,6.18.20.51; 1 Ts 4,14.15; 2 P 3,4.

⁶⁶ Numerosi autori, non di rado protestanti, scorgono nell'uso di quest'espressione un indizio di negazione della sopravvivenza di un principio spirituale personale dopo la morte. Si tratta di un'interpretazione abusiva. Théodoret vi scorgeva una consolazione per l'ascoltatore, visto che il risveglio segue logicamente l'addormentamento (PG 82,648).

⁶⁷ Per un'esposizione completa di tutte le proposte v. E. BEST, *A Commentary on the First and Second Epistles to the Thessalonians*, BNTC, Black, London 1977², p. 188s.

⁶⁸ Con S. LÉGASSE, *Les épîtres de saint Paul aux Thessaloniens*, coll. Lectio Divina commentaires 7, Le Cerf, Paris 1999, p. 252-253.

⁶⁹ SAN GIOVANNI CRISOSTOMO, "Quanto a 'in Cristo', ciò indica sia coloro che sono morti nella fede, sia coloro che sono morti per Cristo, quelli che hanno affrontato numerosi pericoli, che hanno sostenuto dure prove, che hanno camminato sulla via stretta". *Hom. In Ep. Ad Cor.* 39 (PG 61,335) (la traduzione è mia).

⁷⁰ Qui ci appoggiamo sull'interpretazione di A. FEUILLET, *La demeure céleste et la destinée des Chrétiens, Exégèse de II Cor. 5,1-10 et contribution à l'étude des fondements de l'eschatologie paulinienne*, in "Revue des Sciences Religieuses" 44 (1956), pp. 161-192; 360-402.

definitive, chiamate a sostituirsi agli abbozzi del passato (Dn 12,2; **Hen** 9,15). Paolo applica al corpo del cristiano le parole di Cristo a proposito del tempio. Questo uso è coerente con 1 Cor 6,19-20 e 2 Cor 6,16. Quest'ultima citazione è particolarmente interessante, perché Paolo fa riferimento a Lv 26,11-12⁷¹ e a Ez 37,27,⁷² mostrando così di applicare ai cristiani ciò che diceva l'Antico Testamento a proposito del santuario di Gerusalemme.

Questi elementi inducono a scorgere nella dimora non fatta da mano d'uomo, che noi possediamo fin d'ora in cielo, il corpo glorioso di Cristo. Per Paolo il nostro corpo mortale è corruttibile. Proviene dal primo Adamo. Invece il nostro corpo glorioso viene dal secondo Adamo, cioè Cristo. Per questo motivo, quando parla della resurrezione, l'Apostolo non esita a dichiarare che questa è opera del Padre compiuta nel Figlio.⁷³ La resurrezione di Cristo prefigura e contiene già in germe quella di tutti i cristiani.⁷⁴ Al momento della morte, dunque, il cristiano è integrato nel corpo glorioso di Cristo, in quanto esso comprende virtualmente i corpi gloriosi di tutti i cristiani.

Ecco dunque che il cristiano aspira a rivestire questa dimora e a non farsi scoperto nudo. Essere scoperto nudo proviene dalla tradizione filosofica da cui Paolo mutua, in questo passo, numerosi concetti. Significa essere spogliati del corpo dalla morte.⁷⁵ Il senso di questo versetto è: "Vorremmo essere trasformati senza passare per la morte, ricevere nel nostro corpo mortale le sembianze del Cristo glorioso, poiché una volta ricevutele, non dovremmo più temere di perdere il nostro corpo e saremmo divenuti immortali".

Per descrivere l'atteggiamento del cristiano di fronte a questa trasformazione, San Paolo usa tre verbi: "gemere" (*stenazô*) (v. 2.4), "avere fiducia" (*tharreô*) (v. 6.8) e "compiacersi di, giudicare buono" (*eudokeô*). Il gemito dunque non ha una connotazione negativa: è espressione del desiderio. Ritroviamo il verbo "gemere" in Rm 8,23 in un contesto escatologico simile: "gemiamo aspettando la redenzione del nostro corpo" così come geme tutta la creazione. Si tratta dunque di un'espressione metaforica usata per descrivere un desiderio ardente, come conferma l'uso del verbo "desiderare" (*épipotheô*) alla fine del v. 2. Per contrasto, questo desiderio sottolinea come la morte non sia naturale per l'uomo.

Il secondo verbo esprime l'atteggiamento di fronte alla morte: il cristiano attende e desidera la resurrezione finale, ma la sua fiducia lo induce malgrado tutto a desiderare di lasciare il corpo per essere con il Signore. Tale fiducia poggia innanzitutto sul dono della caparra dello Spirito Santo. Il "dunque" (*oun*) del v. 6 rinvia al versetto precedente. Il secondo motivo è espresso nel v. 8: camminare su questa terra comporta di rimanere lontani dal Signore, quindi morire significa andare a dimorare presso il Signore. Qui Paolo parla dello stato intermedio del credente dopo la morte e in attesa della resurrezione. L'atteggiamento di fronte alla morte è frutto della fede nell'unione con Cristo iniziata nel battesimo, attraverso cui è donata la caparra dello Spirito, e che prosegue dal momento della morte con l'incorporazione nel corpo risorto di Cristo e troverà il suo compimento al momento della resurrezione nella Parusia.

In Fil 1,21-24, San Paolo, incarcerato, fa conoscere ai suoi destinatari l'alternativa cui è stato posto di fronte. Mette in scena questa deliberazione narrandola al presente, il che ne accentua il carattere

⁷¹ "Stabilirò la mia dimora in mezzo a voi e io non vi respingerò. Camminerò in mezzo a voi, sarò vostro Dio e voi sarete il mio popolo".

⁷² "In mezzo a loro sarà la mia dimora: io sarò il loro Dio ed essi saranno il mio popolo".

⁷³ 1 Ts 4,14; 2 Cor 4,14.

⁷⁴ Cf. 1 Cor 15,21-22.49

⁷⁵ PLATONE, *Gorgia*, 524 d; *Cratilo*, 403 b II, 59. Il punto saliente di questi versetti non è la liberazione dell'anima dalla prigione del corpo, come la concepisce la tradizione filosofica, bensì il fatto di dimorare con il Signore. Qui Paolo non adotta un'escatologia ellenizzata: semplicemente ricorre, per motivi retorici, a certi concetti che peraltro non esita a trasformare completamente.

drammatico. Il suo processo può condurre alla morte. A seconda della difesa che adotterà, potrà favorire un esito fatale o, al contrario, sperare di ritrovare la libertà e di tornare a operare per il Vangelo. Certi autori, motivati dall'alternativa vita/morte e dall'eco di questi versetti nella letteratura filosofica, hanno sollevato la questione del suicidio. In effetti San Paolo riprende una formulazione tipica di un *topos* dei filosofi greci:⁷⁶ la morte come bene. Questo accostamento è tanto più probante in quanto la tradizione stoica presenta la morte come una scelta possibile in determinate circostanze, contrariamente alla letteratura greca per cui la morte è una fuga dalla dura condizione del nostro mondo:

“Quando molte cose vanno secondo la natura, il suo dovere è di restare in vita; quando molte cose le sono contrarie, o sembrano doverlo essere, il suo dovere è di lasciare la vita... Per l'uomo virtuoso non è necessario rimanere in vita per virtù, per chi manca di virtù non è necessario cercare la morte. E molto spesso si addice al Saggio di abbandonare la vita nel momento in cui conosce una grande felicità, se un'occasione lo rende possibile. Poiché essi (gli stoici) pensano che la felicità, che è vivere in armonia con la natura, sia l'opportunità di cogliere il momento giusto”.⁷⁷

Il filosofo conosce la felicità quando è in armonia con la natura. E' quello, secondo gli stoici, il momento adatto per morire, cioè affrontando la morte con coraggio e accettandola.⁷⁸ Paolo ha appena affermato al v. 18 di essere nella gioia: sembra dunque il momento perfettamente opportuno per morire. Sarebbe per lui l'occasione per essere con Cristo. Malgrado tutti questi punti in comune, l'eventualità del suicidio, considerato positivamente dagli stoici, qui non è pertinente. Paolo ragiona nel quadro del suo processo: l'allusione all'alternativa vita/morte sta nel prolungamento della sua speranza di esprimersi con piena sicurezza. Come abbiamo detto, San Paolo può influire sull'esito del suo processo mediante la natura della difesa che adotta, e utilizza questo fatto, noto ai Filippesi, per manifestare loro il suo affetto.⁷⁹

La morte è considerata un bene perché consentirebbe di essere unito a Cristo. Ritroviamo qui lo stesso giudizio positivo di 2 Cor 5,8 riguardo alla morte. Anche lì morire, anche prima della resurrezione, consente di essere con Cristo. Questi versetti affermano implicitamente la sopravvivenza dell'anima oltre la morte fisica, sopravvivenza resa possibile dall'unione con Cristo. Qui Paolo si riallaccia a una posizione tipica della teologia ebraica intertestamentaria, che afferma spesso che le anime dei giusti sono presso Dio.⁸⁰

L'atteggiamento dell'Apostolo di fronte alla morte è determinato dalla resurrezione di Cristo e dalla speranza che questa reca. La morte fisica è divenuta la via d'accesso all'unione definitiva con Dio. La perdita del corpo è un male temporaneo, ma resta relativo rispetto al bene rappresentato dall'unione con Cristo. Abbiamo la certezza, dopo la morte, di avere una dimora nei cieli: il corpo glorificato del salvatore. Questa fede è fonte di certezza. Paolo parla della tristezza di fronte all'eventualità, ormai venuta meno, della morte di Epafrodito (Fil 2,27). Tale tristezza avrebbe

⁷⁶ L'essenziale dei riferimenti citati dai commentari moderni è stato rilevato da J.J. WETSTENIUS, *Novum Testamentum cum lectionibus variantibus, nec non commentario pleniore*, II, Dommeriana, Amsterdam 1752. D.W. PALMER, *To die is gain (Philippians i 21)*, in “Novum Testamentum” 17 (1975) pp. 203-218 ne fornisce un elenco recente aggiornato. Cfr. J.B. EDART, *L'Épître aux Philippiens, Rhétorique et Composition Stylistique*, Etudes Bibliques NS 45, Gabalda, Paris 2002, pp. 97-102. Il suicidio è spesso visto come una liberazione dalla penosa condizione dell'esistenza. Le motivazioni stoiche del suicidio sono altre.

⁷⁷ CICERONE, *De Finibus* 3,60-61 (la traduzione è mia).

⁷⁸ J. LAFFITTE, *Ars Pagana, Ars Christiana moriendi*, in “Anthropotes” 13/2 (1997) p. 279. Il ricorso a una formulazione in sintonia con la filosofia stoica, molto popolare a quel tempo in quella regione, ha una funzione retorica. Sostiene il pathos del discorso e afferma l'ethos di Paolo, identificandolo implicitamente con il saggio giunto al culmine della sua esistenza.

⁷⁹ J.N. ALETTI, *Saint Paul, Épître aux Philippiens*, Etudes Bibliques NS 55, Gabalda, Paris 2005, p. 91.

⁸⁰ Cfr. M. GILBERT, *Immortalité? Résurrection? Faut-il choisir? Témoignage du judaïsme ancien*, in *Le judaïsme à l'aube de l'ère chrétienne*, XVIII Congresso dell'ACFEB (Lyon, settembre 1999), Le Cerf, Paris 2001, pp. 271-297.

come origine non la sorte finale di costui, ma la separazione da un amico. Fil 3,10-11 sottolinea che la morte è il luogo ultimo dell'identificazione con Cristo. San Paolo aspira a essere, letteralmente, conformato (*summorphizomenos*) alla sua morte. Questa tappa appare come il compimento del processo di identificazione iniziato con il battesimo, manifestazione suprema dell'agape che è valsa la vita al mondo. La morte del cristiano è, per San Paolo, il momento della massima comunione con Cristo.

Conclusione

La concezione della morte nelle Sacre Scritture poggia su un atto di fede primario: la vita è un dono di Dio e gli appartiene. La morte è il frutto del peccato. E' il segno della rottura dell'alleanza con Dio ed espressione di un castigo. E' l'amara mercede del peccato. Dunque la morte appare chiaramente come una maledizione. In questa prospettiva, porre fine ai propri giorni è inconcepibile. Vi è tuttavia una sfumatura nel modo di considerare la morte. Evento inevitabile dell'esistenza umana, ha un significato diverso a seconda che intervenga presto o tardi. Con i Patriarchi vediamo che può anche essere accettata e diventare il momento di una benedizione per le generazioni future. Lo sviluppo della teologia sapienziale, con la fede nell'immortalità, e la questione della morte del giusto modificano il modo di vedere la morte. Quantunque sempre considerata contraria alla natura umana, essa comincia a essere percepita come uno stadio transitorio. L'esempio dei martiri in Mc 2 lo testimonia abbondantemente. E' possibile scegliere la morte per difendere la dignità della Legge e non offendere Dio. La speranza nella resurrezione e la distinzione fra la sorte riservata al giusto e all'ingiusto nell'aldilà porta a relativizzare la vita terrena e la morte.

La morte di Cristo trasforma radicalmente la natura della morte. Con la sua accettazione libera e per amore della volontà del Padre, Gesù distrugge la morte spirituale. Riconcilia uomo e Dio. Cristo accetta la morte in quanto separazione da Dio. Con l'abbandono filiale fra le mani del padre, egli trasforma la morte. Ne cambia radicalmente il volto. Ognuna delle parole e dei gesti del Figlio di Dio illustra la libertà di fronte alla morte. Questa libertà si fonda sul suo amore per il Padre. Il "morire per" con Cristo diventa il segno dell'amore più grande. Ha trasformato la morte vivendola come atto d'amore.

Mediante il battesimo, siamo resi partecipi della morte di Cristo. Siamo quindi oggettivamente inclusi nella morte di Cristo, novello Adamo. La sua morte è la nostra morte: ecco perché San Paolo desidera essere identificato con Cristo nel momento della morte. Quest'ultima diviene la porta della vita. L'atto della morte diviene il momento in cui si esprime nel modo più forte la dignità della persona, e questo indipendentemente dalla sua età. La morte è l'istante del compimento supremo in cui il peccatore, attraverso Cristo, si offre a Dio in un atto di abbandono filiale, unico e definitivo.