DOTTORATO DI RICERCA IN
"Medicina Clinica e Sperimentale e Medical Humanities"

CICLO XXXI

COORDINATORE Prof. Picozzi Mario

La “buona morte”: analisi del profilo storico e ruolo delle cure palliative nell’accompagnamento di fine vita

Settore Scientifico Disciplinare MED/04

Dottoranda
Dott. Montaguti Elena

Tutore
Prof. Picozzi Mario

Anni 2016/2019

INDICE TESI

Introduzione…… p.3

I. La nozione di "buona morte" nel mondo antico dall'antichità classica alla tarda età imperiale…….. p. 4

a. Precisazione etimologica della parola eutanasia e il concetto di suicidio nell'antichità…… p. 4
b. Il Giuramento d'Ippocrate e il divieto di attuare pratiche eutanasiche……..... p. 7
c. Analisi del termine e del concetto di "buona morte" nella Bibbia: passi scelti……..... p. 9
d. Analisi del termine e del concetto di "buona morte" nella letteratura greca e latina: passi scelti……. p. 17
e. Il concetto di "buona morte" nella letteratura martiriale: passi scelti (I-IV sec.d.C.)…… p. 39

II. Le cure palliative e la "buona morte"…….. p. 47

Il mondo delle cure palliative: il punto di vista dei professionisti del settore…….. p. 47

Profilo storico: analisi della consolazione ……..... p. 58

a) Etimologia della parola paraklesis, definizione di Paracleto ……...… p. 59
b) Cenni linguistici…… p. 60
c) Nella Bibbia: passi scelti…….. p. 61
d) Nei Padri della Chiesa greci: passi scelti……. p. 79
e) Nei Padri della Chiesa latini: passi scelti……. p. 84

III. Il ruolo della consolazione nella "buona morte"……. p. 100

Conclusione……p. 114

INTRODUZIONE

La ricerca si concentra sul nesso tra la nozione di "buona morte" e quella di eutanasia, termini legati tra loro dal punto di vista etimologico ma distanti per significato ed evoluzione storica.

L'analisi delle fonti relative alla buona morte ha rivelato tre macro-gruppi principali di indagine: quello relativo al concetto di "buona morte" nel mondo antico dall'antichità classica alla tarda età imperiale, quello relativo al nesso tra la "buona morte" e le cure palliative e infine il ruolo che la consolazione riveste nell'accompagnamento del malato terminale.

La scelta dei passi è stata compiuta sulla base di tre utili strumenti nell'ambito della Filologia classica greco-latina e della Letteratura cristiana antica: il *Thesaurus linguae grecae*, il *Thesaurus linguae latinae* e il *Bibleworks*.

L'analisi dei passi ha rivelato che la nozione di eutanasia nell'antichità classica greco-latina veicolava un concetto molto distante da quello odierno.

Essa contemplava due concetti fondamentali: quello di "buona morte" e quello di suicidio.

Nell'antichità i tre concetti di eutanasia, "buona morte" e suicidio non appaiono diversificati come oggi, anzi le nozioni di eutanasia e "buona morte" si compenetrano e tanto l'eutanasia quanto il suicidio figurano spesso nelle fonti analizzate come "buona morte".

Il punto di vista dei professionisti operanti nel settore, indagato nel secondo capitolo attraverso la modalità dell'intervista, rivela l'importanza delle cure palliative quale accompagnamento della persona sofferente nella fase finale della vita.

Il terzo e ultimo capitolo infine indaga il ruolo della consolazione sia nella letteratura cristiana (Bibbia; Padri della Chiesa greci e latini) che nella realtà assistenziale concreta attraverso l'analisi delle risposte fornite nella modalità di un questionario dagli operatori sanitari di dieci hospice italiani.

I. *La nozione di "buona morte" nel mondo antico dall'antichità classica alla tarda età imperiale*

a) Precisazione etimologica della parola eutanasia e il concetto di suicidio nell'antichità

Prima di analizzare il concetto di eutanasia, occorre soffermarsi sull'origine della parola "morte" richiamandosi in particolare allo studio dei singoli fonemi del Sanscrito che, per il profondo valore simbolico veicolato dagli stessi, consente di creare forti relazioni linguistiche tra numerose parole di origine indoeuropea.

La parola latina *mors* conserva l'antico fonema m del Sanscrito indicante il "limite", la "misura", da cui deriva la radice *am veicolante l'idea di "star male" e "ammalarsi". Il legame tra il limite e l'avviarsi ad esso costituisce il percorso che conduce a mr cioè al "raggiungimento del limite" e, per esteso, al "morire"[1].

Diversa appare la storia etimologica del termine greco θάνατος (morte) che non presenta la radice come il corrispondente termine latino.

Da un punto di vista antropologico e secondo quanto sostenuto dagli studi di Adriano Favole e Gianluca Ligi, «l'evento morte pone radicalmente in crisi il senso delle 'finzioni' culturali con cui pensiamo e organizziamo il mondo»[2].

A tale proposito, si ritiene opportuno riprendere le tesi sostenuta dal filosofo tedesco Martin Heidegger (1889-1976) poi integrata dallo studioso francese Maurice Merleau-Ponty (1908-1961).

Identificando l'essenza dell'essere umano quale essere-nel mondo (*in-der-Welt-sein*) primariamente "spaziale", il filosofo tedesco individua una stretta connessione tra gli esseri umani e i luoghi dello spazio.

Tale nesso caratterizza lo studio anche di Merleau-Ponty che, riprendendo e integrando la tesi di Heidegger, arriva a contrapporre al corpo vivo quale paradigma di "presenza" nel mondo l'evento morte quale forma più radicale dell' "assenza", scomparsa di un Esserci (*Dasein*) che provoca una dolorosa crisi della presenza[3].

[1] Rendich 2010, 283; 285.
[2] Favole, Ligi 2004, 4.
[3] De Martino 1958 in Favole, Ligi 2004, 8.

Il termine eutanasia ha le sue radici nel termine greco εὐθανασία composto dal prefisso εὖ indicante 'bene', 'buono' e θάνατος indicante la 'morte'.

Il mito greco personificava la Morte (*Thanatos*) facendola discendere per partenogenesi dalla Notte (*Nyx*) e legandola da un rapporto di fratellanza gemellare al dio del Sonno (*Ypnos*)[4].

Tale legame di parentela tra la Morte e il Sonno presenta, alla luce di riflessioni moderne, una notevole valenza antropologica proprio in virtù del fatto che già gli antichi riconoscevano una somiglianza tra la condizione del dormiente e quella del defunto.

Oggi si ritiene comunemente che l'eutanasia corrisponda alla richiesta che un soggetto rivolge ad una terza persona, in genere di professione medica, per farsi aiutare a morire, qualora la vita del soggetto stesso sia diventata non più degna di essere vissuta[5].

Il soggetto richiederebbe dunque aiuto ad un terzo – medico - che gli permetta di "abbandonare la vita" nel modo più dignitoso possibile e senza sofferenza.

In riferimento al mondo antico e prima di passare all'analisi specifica dei testi, occorre fare due precisazioni di rilievo:

1) il mondo antico, lungo l'arco dei secoli sui quali ho focalizzato la mia attenzione, intende l'eutanasia come "morte valorosa" che un soggetto trova in battaglia combattendo *pro patria et sua fama* (*klèos*).

2) l'analisi relativa alla frequenza del termine eutanasia all'interno dei testi ha rivelato un numero ridotto di occorrenze che sono state interpretate perlopiù come definito nel punto precedente.

Sed contra i testi antichi rivelano una maggior presenza del concetto di suicidio e talvolta di auto-tanasia.

A tale proposito, il testo di Anton Van Hoof offre interessanti riflessioni in merito, individuando su un campione di 923 casi, tre principali cause di suicidio: la disperazione, la necessità e il pudore.

È d'uopo considerare che la causa di un suicidio compiuto è spesso il frutto dell'interpretazione e della spiegazione da parte dell'osservatore, il quale, dopo l'accaduto, impone la propria struttura logica del fenomeno[6].

La disperazione rappresenta la causa di suicidio che coinvolge principalmente "gli assediati", i comandanti e i politici perdenti, cospiratori smascherati, gli impostori e i peccatori[7].

La necessità si distingue dal pudore nella misura in cui nel primo si tratta di un suicidio "forzato" cioè ordinato da un potente, mentre nel secondo il suicidio è compiuto per vergogna o onta prima di un imminente udienza[8].

[4] Cfr. Esiodo, *Teogonia* 212 in Van Hoof 2004, 977; Biondetti 1997, 669
[5] Lecaldano 2002, 119-122.
[6] Van Hoof 1990, 82.
[7] Van Hoof 1990, 94
[8] *Ibidem*.

Il pudore, da ultimo, si riferisce per la maggior parte delle occorrenze, a suicidi compiuti da donne, divenute modelli esemplari di fedeltà e lealtà nei confronti del marito, imperatore o comandante di legione, ucciso in battaglia o da un avversario politico[9].

Due sono le principali caratteristiche che connotano il suicidio nell'antichità: la libertà dell'individuo che si manifesta nell'atto del darsi la morte da parte del soggetto e la presenza costante di un pubblico che guarda con ammirazione il soggetto, artista filosofico o credente, dimostrare il proprio disprezzo della morte[10].

I due aspetti si compenetrano a vicenda poiché l'individuo nell'antichità esiste solo in funzione del gruppo a cui appartiene e anzi è 'totalement absorbé dans le groupe', causa per la quale, secondo Emile Durkheim, gli anziani abbandonano la vita, le mogli accompagnano il proprio marito e i servi il proprio padrone a morte[11].

[9] Van Hoof 1990, 110.
[10] Van Hoof 1990, 130.
[11] Van Hoof 1990, 132.

b) Il Giuramento d'Ippocrate e il divieto di attuare pratiche eutanasiche

Tra i testi più famosi di etica medica il Giuramento d'Ippocrate occupa una posizione di rilievo.

Di sostrato orfico-pitagorico e inserito all'interno di una cultura orale-aurale[12], il Giuramento rappresenta il primo tentativo di apertura della sapienza medica greca da una tradizione familiare a patrimonio di un'intera ecumene[13].

Il confronto tra il Giuramento d'Ippocrate, il Giuramento indiano e un "Giuramento" cinese rivela, nonostante l'intervallo temporale che caratterizza i tre testi, la condivisione di aspetti comuni quali, in particolare: 1) la protezione della vita 2) l'importanza della fiducia 3) la tutela della riservatezza cioè della sacralità della vita e dell'applicabilità della professione[14].

Il Giuramento ippocratico si pronuncia sulla necessità di un atteggiamento idoneo nella relazione medico-paziente che, per la sua natura asimmetrica, vede uno sbilanciamento di potere tra le due parti in gioco. La considerazione della vulnerabilità del paziente, in particolare l'integrità della donna, porta all'elaborazione di "un solenne giuramento composto da quattrocento parole, la cui brevità fa pensare che il giuramento stesso fosse destinato alla memorizzazione quale guida costante attraverso la quale orientare il proprio comportamento"[15].

Sette paragrafi all'interno del Giuramento greco fanno riferimento all'insegnamento della techne, l'arte medica.

Ciò che colpisce, a tale proposito, è il legame stretto, familiare che si instaura tra il maestro medico, portatore della techne, e l'allievo.

In esse "non si tratta di un codice morale, di divieti o precetti ma di assicurazioni o meglio promesse garantite sotto giuramento, formulate tutte alla prima persona singolare. Colui che giura promette a turno di fare o omettere qualcosa"[16].

Il passo nel quale il medico rifiuta di somministrare al paziente qualsiasi farmaco mortale, neppure dietro richiesta di quest'ultimo, è stato interpretato per lungo tempo quale condanna dell'eutanasia da parte del medico e astensione del medesimo dall'attuare questa pratica.

A tale proposito, si considera di particolare rilievo la recente tesi sostenuta da Giulia Ecca, secondo

---

[12] Sulla *vexata quaestio* dei rapporti tra orfismo e pitagorismo si rimanda qui a due soli riferimenti orientativi: Rohde E. 2006 , 355-379 e Sabbattucci D. 1975 op. cit. in Cilione-Picozzi 2016, 1307, 1311.
Cilione-Picozzi 2016, 1307.

[13] Lichtenthaler 1984 op. cit., 284 in Cilione-Picozzi 2016, 1313.

[14] Baltussen 2015, 60.

[15] Baltussen 2015, 50.

[16] Leven 2017, 79 in Bormann 2017.

la quale "il passo in questione alluderebbe, piuttosto che al suicidio assistito, al fatto che spesso sui medici ricadevano accuse di omicidio". Le accuse di omicidio nei confronti di medici erano frequenti nell'antichità e provenivano, nella maggior parte dei casi, dalla famiglia di un paziente deceduto la quale riteneva il medico responsabile del decesso attraverso la terapia adottata[17].

Il passo «neanche se mi fosse richiesto» è stato interpretato nel corso del tempo in due differenti modi: alcuni studiosi l'hanno inteso in riferimento a forme di suicidio assistito o eutanasia, dal momento che il verbo «dare» all'interno del passo alluderebbe sia all'azione del malato di somministrarsi il veleno che a quella del medico di somministraglielo; altri ritengono invece che il passo rimandi all'ipotesi di concorso in omicidio cioè all'eventuale coinvolgimento di una terza persona che richieda un veleno per uccidere qualcuno, come nel caso del medico coo Gaio Stertinio Senofonte, il quale, secondo Tacito, avvelenò l'imperatore Claudio nel 54 d.C[18].

Il monito in questione deve essere analizzato considerando il contesto storico in cui si inserisce, quello dell'antichità classica del V-IV sec. a.C., nel quale il suicidio assistito e l'eutanasia non sembrano essere pratiche diffuse.

A sostegno di tale tesi si pone anche lo studioso tedesco Heinz Leven che definisce "non giuste le recenti interpretazioni in riferimento al rifiuto di un trattamento ippocratico in caso di malattie incurabili" a causa delle quali si corre il rischio di "proiettare analogie nel passato" cadendo nell'errore dell'anacronismo o "di non vedere Ippocrate come testimone da incomodare per questa o quella posizione"[19].

[17] Ecca 2018, 100; Van Hoof 2004, 983.

[18] Kudlien 1970a, 101 e 118 n. 47 in Ecca 2018, 101. A proposito dell'omicidio per avvelenamento dell'imperatore Claudio ad opera del medico Gaio Sterninio Senofonte, cfr. Tacito, *Annali* 12,67.

[19] Leven 2017, 84s. in Bormann 2017.

c. Analisi del termine e del concetto di "buona morte" nella Bibbia: passi scelti

Il termine "eutanasia" risulta del tutto assente all'interno della Bibbia, dato comprensibile alla luce del fatto che il concetto di "dare la morte a qualcuno" non rispetta la visione cristiana, secondo la quale solo a Dio spetta il compito di donare o togliere la vita dell'uomo.

Diversamente avviene per il concetto di morte (*thanatos*) che si può rintracciare sia nell'Antico che nel Nuovo Testamento.

Il tema della morte figura nel testo biblico sia quale condizione costitutiva dell'uomo che come esperienza angosciante che contrasta duramente con la vita[20].

Nei patriarchi Abramo, Isacco e Giacobbe, che concludono la loro vita ormai vecchi e 'sazi di giorni', "la longevità e la prosperità diventano segno e sigillo di una vita buona"[21].

I testi più vecchi dell'Antico Testamento sono permeati dalla cosiddetta "teoria (o dogma) della retribuzione", per la quale – come spiega Gianfranco Ravasi – «una vita lunga e una morte serena» rappresentano «la modalità di ricompensa della giustizia umana»[22].

Il peso della morte diventa più leggero per il giusto che ha la consapevolezza di aver condotto una vita razionale e ragionevole e la certezza che egli non morirà del tutto attraverso la memoria dei propri discendenti e della propria esemplare virtù[23].

Il modello della retribuzione si incrina nel testo di Giobbe e Qohelet, nei quali la longevità e la morte perdono la propria valenza teologica e «ritornano ad essere un evento fisiologico di difficile decifrazione, riconducibile solo ai meccanismi biologici»[24].

Il contrasto tra le speranze nutrite in vita e l'irrimediabile dipartita dettata dalla morte caratterizza il Salmo sapienzale 88, nel quale la morte si configura quale «angoscia profonda dell'esperienza dell'oblio e del silenzio» – evento che più di ogni altro mette alla prova il credente nella sua esperienza di fede[25].

L'atto di procurarsi la morte o la richiesta di aiuto per raggiungere la stessa stride con il pensiero cristiano attorno al concetto di "vita" intesa quale "dono nelle mani di Dio", che ne è il Signore (*Dt* 32,39; *1Sam* 2,6; *Gb* 12,10)[26].

[20] Chiodi 2006, 188.
[21] Chiodi-Reichlin 2017, 305.
[22] Cfr. Ravasi 1995, 31 in Barbi et al.1995.
[23] Cfr. Ravasi 1995, 31; 33 in Barbi et al. 1995
[24] Cfr. Ravasi 1995, 35s. in Barbi et al. 1995; per il concetto della crisi ieratica della dottrina della retribuzione si veda Cortese 1995, 85 in Barbi et al. 1995.
[25] Chiodi 2006, 189.
[26] Chiodi-Reichlin 2017, 135.

La morte non è opera di Dio come recita il passo di Sapienza 1,13 («Dio non ha creato la morte») ma «è entrata nel mondo per invidia del diavolo» (Sap 2,24): quest'ultimo, definito da *Gv* quale «padre della menzogna» (*Gv* 8,44), cercando di associare l'uomo alla ribellione degli angeli decaduti contro Dio, lo ha indotto alla caduta (il cosidetto "peccato originale" o meglio, "l'ingiustizia originale" dei progenitori Adamo ed Eva) a motivo della capacità di libertà di cui l'uomo è dotato[27].

L'albero della conoscenza del bene e del male, sconosciuto al mondo medio-orientale, esprime, come sostiene Chiodi «la forma morale che connota la condizione umana e, al suo interno, la tentazione di voler 'provare tutto', di voler fare autonomamente esperienza di ogni cosa – senza fidarsi della promessa di Dio»[28].

In *Gn* 2,16-17 la morte viene a identificarsi con il peccato e rappresenta la punizione derivante dallo stesso[29].

Secondo il progetto iniziale di Dio, la morte non sarebbe esistita – essa è infatti opera del rifiuto radicale e irrevocabile operato dagli angeli nei confronti di Dio e del suo regno, al quale, in un secondo tempo, è seguita la disobbedienza dell'uomo[30].

L'analisi del termine "morte" nella Bibbia ha rivelato la presenza di un numero piuttosto abbondante di concordanze distinguibili sulla base della più antica o recente datazione dei testi nei quali figurano.

Di seguito si riportano alcuni passi contenenti il concetto di "morte" a cui seguirà il relativo commento.

Il passo 9 di *Qohelet* o *Ecclesiaste* mostra come tanto i giusti quanto gli empi siano accomunati dallo stesso destino: la morte che toglie ogni ricompensa ai defunti, in quanto la loro memoria è dimenticata ed elimina l'amore, l'odio e l'invidia che essi hanno provato in vita[31].

Il passo esorta a godere dei beni donati da Dio poiché «l'uomo non conosce la sua ora» e «a tutti le cose avvengono secondo il tempo e il caso».

Il testo del *Qohelet* si muove attorno al concetto di *vanitas*, corrispondente latino della parola ebraica *hevel*, indicante qualcosa di vano - elemento che, come definisce la studiosa Doris Lessing,

---

[27] In riferimento alla caduta si veda il Catechismo della Chiesa cattolica, nn. 385-421 http://www.vatican.va/archive/ITA0014/_INDEX.HTM. Il nome Adamo deriva dalla parola ebraica *'ădāmāh* indicante propriamente "colui che era stato tratto dalla terra", dotato di sapienza e bellezza e collocato nel giardino di Dio. Il concetto semitico dell'uomo "nato" dalla terra sarà ripreso da Igino, scrittore romano del I sec. d.C. e autore delle *Fabulae*. Si veda a tale proposito Savoca 1995, 54 in Barbi et al. 1995.

[28] Chiodi-Reichlin 2017, 135s.; Chiodi 2006, 190.

[29] Eckhart 1989, 109.

[30] Cfr. Catechismo della Chiesa cattolica, n. 392.

[31] Trad. Bibbia Nuova Diodati 2010; cfr. Lessing 1998, 49.

«ci circonda e pervade, ci alimenta e ci fa morire, destino universale proprio a giusti e criminali, a sapienti e a stupidi, a ricchi e a poveri»[32].

L'invito a godere della vita non deve essere interpretato come un pagano *carpere diem* ma «come un modo di professare la fede nella creazione nonostante l'*hevel*»[33].

Si è ancora lontani dalla speranza escatologica di una vita dopo la morte, «attesa come dono di Dio e donata soltanto a chi sa credere in lui», come emerge in *Sap* 3,1-4[34].

Tale speranza caratterizza invece un gran numero di testi annoverato sotto la definizione di «apocalittica»[35].

Collocandosi a ponte tra il mondo ebraico e quello greco-ellenistico, il libro di Sapienza si riallaccia da un lato alla letteratura sapienziale di Israele e dall'altro presenta, nel pensiero, tratti fortemente apocalittici[36].

Esso risponde all'obiettivo di consolare gli uomini sofferenti prospettando loro una vita che va oltre i confini della morte[37].

Il testo di Sapienza insiste sulla speranza nutrita dai giusti e rifiutata dagli empi cioè da coloro che, «non essendosi presi cura del giusto ed essendosi allontanati dal Signore»[38], verranno puniti e saranno destinati all'infelicità[39].

È interessante notare come il testo di Sapienza, per la prima volta nella Bibbia, non identifica il «regno dei morti» come lo *šᵉôl* quale soggiorno comune di tutti i morti, ma come l'inferno, il destino eterno di condanna che attende il malvagio, nel quale la morte si configura quindi come 'spirituale' ed eterna più che fisica[40].

La speranza dei giusti di essere nelle mani di Dio anche dopo la morte e di non finire dimenticati caratterizza in particolare i versetti 3,1-9.

Il testo, discostandosi dalla tradizionale concezione israelitica della morte e dello *šᵉôl,* fa emergere, per quanto riguarda l'escatologia, numerose prospettive: l'attesa del giorno del giudizio divino, nel quale giusti e empi riceveranno la retribuzione definitiva e i tratti apocalittici assunti dal giorno del giudizio inteso come fine del mondo (*Sap* 5,17-23)[41].

---

[32] Lessing 1998, 28.
[33] Si veda a tale proposito Stefani 1993, 20 in Lessing 1998, 50. Tale interpretazione contrasta con quella ampiamente diffusa del *carpere diem,* come si legge in Zenger et al. 2005, 612.
[34] Chiodi 2006, 191.
[35] In riferimento al libro dei Vigilanti quale origine dell'apocalittica si veda Scalabrini 1997, 123 in Bertuletti et al. 1997.
[36] Zenger at al. 2005, 609.
[37] Zenger at al. 2005, 611.
[38] Cfr. *Sap* 3,10 in Bellia-Passaro 2004.
[39] Il seguente paragrafo fa riferimento a *Sap* 3,4 e 3,11.
[40] Cfr. Mazzinghi 1995, 70 in Barbi et al. 1995.
[41] Zenger et al. 2005, 612; l'attesa del giorno del giudizio divino, nel quale a giusti e empi sarà data la retribuzione divina è un chiaro richiamo ad *Is* 53,59.

«La speranza dei giusti è», come recita *Sap* 3,4, «piena di immortalità», diversamente dagli «empi che disprezzano tale speranza e che per questo sono infelici» (*Sap* 3,11).

L'identità degli 'empi' è tuttora oggetto di numerosi studi da parte dei commentatori moderni del testo di Sapienza.

Gli empi sono accusati di trasgredire la Legge (*nómos*) cioè la Torah (la legge mosaica) e l'educazione (*paideía*) ricevuta, cioè quella offerta dalla sapienza.

Probabilmente gli 'empi' sono dei "giudei allontanatasi dalla fede dei padri e sedotti dalla cultura alessandrina", che, Filone nei propri scritti definirà «apostati della santa Legge».

A tale proposito, occorre comunque considerare – come ben definisce Luca Mazzinghi – che «per molti ebrei alessandrini il partecipare alla vita pubblica e l'iscrivere i propri figli al ginnasio non era da considerarsi un atto di apostasia ma, probabilmente, una semplice concessione a un normale *modus vivendi*, un semplice atto di compromesso»[42].

Solo coloro che cercano di vivere un'esperienza nella giustizia conosceranno una vita senza morte – "destino voluto da Dio per l'uomo a sua immagine" – mentre gli empi faranno esperienza della morte legata alla malvagità cioè la morte eterna (*Sap* 2,23-24)[43].

Nel testo di Sapienza la morte fisica, non identificandosi con la conseguenza del peccato, assume un ruolo critico: l'uomo dice di sé attraverso l'atteggiamento che ha di fronte alla morte[44].

Mentre gli empi, «che trascorrono la vita nella ricerca forsennata del piacere e nella violenza contro il giusto», non credendo in Dio e rifiutando la propria condizione mortale, identificano la morte come una sconfitta, «una tragedia che priva la vita di ogni possibile significato», i giusti vedono la morte fisica come una «sorella», condizione naturale e necessaria dell'uomo, che segna il passaggio alla vita senza fine[45].

Il passo 30,15-20 di *Dt* mostra la dicotomia tra chi osserva i comandi stabiliti da Dio e chi decide di servire altri dei, quelli falsi: «Vedi, io pongo oggi davanti a te la vita e il bene, la morte e il male; perché oggi ti comando di amare il Signore tuo Dio, di camminare per le sue vie, di osservare i suoi comandi, le sue leggi e le sue norme, perché tu viva e ti moltiplichi e il Signore tuo Dio ti benedica nel paese in cui tu stai per entrare a prendere in possesso. Ma se il tuo cuore si volge indietro e se tu non ascolti e ti lasci trascinare a prostrarti davanti ad altri dei e a servirli, io vi dichiaro oggi che certo perirete, che non avrete vita lunga nel paese di cui state per entrare in possesso passando il Giordano»[46].

---

[42] Cfr. Mazzinghi 1995, 66s. in Barbi et al. 1995.
[43] *Ibidem*.
[44] Cfr. Mazzinghi 1995, 68; 75 in Barbi et al. 1995; a tale proposito si veda anche *Sir* 11,28.
[45] Cfr. Mazzinghi 1995, 68; 74s. in Barbi et al. 1995.
[46] Cfr. Cortese 1995, 83s. in Barbi et al. 1995.

E ancora, in riferimento alla vita come dono derivato da Dio: «[…] scegli dunque la vita, perché viva tu e la tua discendenza, amando il Signore tuo Dio, obbedendo alla sua voce e tenendoti unito a lui, perché è lui la tua vita…»[47].

Il tema della vita eterna preclusa agli empi caratterizza anche il testo di *2Re* 22,20 («Perciò, ecco, io ti riunirò ai tuoi padri e sarai deposto in pace nel tuo sepolcro; e i tuoi occhi non vedranno tutto il male che io farò venire su questo luogo»[48]).

Nel testo del profeta Isaia la morte viene descritta con due immagini inedite, tratte dalla vita beduina e artigiana[49].

La metafora del "raccogliere la tenda" in *Is* 38,12 simboleggia il sopraggiungere della morte ed equivale al filo della trama che il Signore si accinge presto a recidere[50].

Da un lato quindi la tenda smontata dal pastore – nomade per natura – che è pronto a partire con il proprio gregge, dall'altro il "Signore che ha aggomitolato la vita del salmista tagliando il filo che lo legava a questo mondo e interrompendo bruscamente la sua esistenza".

Breve è la vita dell'uomo sulla terra, paragonabile al vagabondare dei nomadi o al filo di una matassa recisa.

L'angoscia della morte diventa lacerante e, nonostante la terribile situazione, l'autore rivolge a Dio la propria invocazione con la fiducia di essere miracolosamente risparmiato dalla morte[51].

Is 57,1-2 descrive la morte come un evento che conduce alla quiete e alla pace, intesa dagli Ebrei come prosperità e beatitudine – aspetto questo insolito e nuovo nell'Antico Testamento.

Nonostante il «decesso dei giusti avvenga in un contesto di generale indifferenza e noncuranza», essi entreranno nella pace e la loro morte assumerà il valore di una vera e propria liberazione[52].

La morte derivata dal peccato originale impedisce di lodare il Signore ed elimina qualsiasi memoria dello stesso, come si legge nel Salmo 6,6 e 115,17.

La speranza della resurrezione dopo la morte emerge soprattutto nel Nuovo Testamento e, in particolare, in *1Tess* 4,13-18; *Giov* 5,28-29 e 14,1-3 e *1Cor* 6,14; 15,20-21 e 15,51-52.

In *1Cor* 6,14 Paolo condanna la pratica della fornicazione identificando come via di salvezza la relazione vitale di ogni credente con Dio attraverso Gesù Cristo.

Nel passo in questione il "corpo" è identificato, attraverso l'uso del pronome personale "noi", alla realtà personale dell'essere umano in una relazione di apertura con il Signore e con gli altri.[53]

---

[47] *Ibidem*.
[48] La Sacra Bibbia 2010, 412. Il tema del giudizio di Dio in riferimento alla condotta che l'uomo ha avuto in vita si trova anche in *Sir* 11, 26.
[49] Cfr. Virgulin 1995, 40 in Barbi et al. 1995.
[50] Cfr. Virgulin 1995, 40s. in Barbi et al. 1995.
[51] *Ibidem*.
[52] Cfr. Virgulin 1995, 44s. in Barbi et al. 1995.

Per mostrare il rapporto dei credenti battezzati con Cristo, Paolo ricorre all'immagine della forte unione vitale e organica esistente tra le membra e il corpo («Non sapete che i vostri corpi sono membra di Cristo?»)[54].

L'unione del credente con Cristo non è paragonabile a quella matrimoniale tra uomo e donna che fa dei due una sola carne (*Gn* 2,23-24), dal momento che il corpo stesso del credente è tempio dello Spirito santo donato da Dio[55].

Proprio in quanto il corpo è «tempio della liturgia esistenziale», l'uomo deve evitare di usarlo per la fornicazione[56].

In *1Cor* 15,20-21 Paolo fornisce una serie di prove per dimostrare la relazione inscindibile tra la risurrezione di Cristo e quella dei morti.

Cristo risorto è definito "primizia" in virtù del fatto che è il primo e l'unico ad essere uscito dal regno della morte[57].

Il parallelismo tra Adamo-morte e Cristo-risurrezione costituisce lo spunto per riflettere sulla storia più ampia del genere umano: la figura di Adamo simboleggia la razza umana che, allontanatasi dalla propria vocazione originale secondo il disegno di Dio, ha ereditato la morte come destino[58].

Il concetto di risurrezione quale trasformazione dopo la morte risulta chiaro in *1Cor* 15,51-52 che rappresenta, come esemplificato da Rinaldo Fabris, «il contenuto del *mysterion*, cioè del disegno salvifico di Dio, un tempo nascosto, ma ora svelato»[59].

«La trasformazione», che si verificherà in un istante, «non rappresenta solo il postulato dell'escatologia biblica e cristiana ma soprattutto il dato della fede cristiana nella risurrezione di Gesù Cristo»: mentre i vivi saranno trasformati, i morti saranno risuscitati in uno stato di incorruttibilità (mentre la morte li condanna ad uno stato di corruzione)[60].

La prima lettera ai Tessalonicesi risponde all'intento di rincuorare i cristiani di Tessalonica in preda ad una crisi di speranza per la morte di alcuni membri della comunità[61].

I cristiani morti a Tessalonica vengono definiti con il termine «dormienti», vocabolo ricorrente sia nei testi biblici che nel mondo greco-romano che implica un rimando implicito alla resurrezione futura[62].

---

[53] Fabris 1999, 86.
[54] Cfr. *1Cor* 6,15; *ibidem*.
[55] Fabris 1999, 86s.
[56] Fabris 1999, 89; Barrett 1979,189.
[57] Fabris 1999, 203.
[58] Barrett 1979, 430s.
[59] Fabris 1999, 211.
[60] *Ibidem*; Barrett 1979, 465.
[61] Fabris 2014, 134.
[62] Fabris 2014, 135.

In *1Ts* 4,13-14 il nucleo della fede cristiana è costituito dalla vicenda di morte e resurrezione di Gesù Cristo[63].

Tanto «coloro che si sono addormentati» (*1Ts* 4,15), cioè i «cristiani» membri della comunità morti in Cristo, quanto i viventi rimasti fino alla venuta del *Kyrios* saranno resuscitati e incontreranno il Signore[64].

I testi analizzati ruotano attorno al concetto fondamentale dell'ubbidienza al comandamento divino cioè alla legge mosaica.

Il rispetto della legge non può avvenire senza la volontà dell'uomo di ascoltare la proposta divina e presuppone un'evoluzione nella vita dell'individuo che dall'infanzia deve passare all'età adulta[65].

Tali fasi rappresentano metaforicamente la vita dell'uomo che, nel deserto simboleggiante il tempo della prova, deve passare dall'età della concupiscenza paragonata al bambino mosso dalla voglia di sperimentare a quella dell'adulto che, riconoscendo il valore dei gesti e delle parole, affronta le scelte con temperanza e sapienza.

Come espresso chiaramente da Giuseppe Angelini, la legge invita al duplice comandamento dell'amore di Dio e del prossimo mettendo in guardia l'uomo dal desiderio della bocca, degli occhi e dell'"acquistare saggezza" che, «contrariamente alla sapienza vera in grado di indicare la via della vita, produce la conoscenza dell'ineluttabile vanità del desiderio umano di vivere»[66].

Il rispetto della legge si ritrova in *Gn* 2,16-17, nel quale Dio ammonisce Adamo ed Eva di non nutrirsi dell'albero della conoscenza del bene e del male, i cui frutti, se mangiati, conducono a morte certa.

È proprio nel momento in cui compie il peccato che l'uomo muore, anche se gli sembra di continuare a vivere, come si legge in *Ap* 3,1: «hai il nome di vivente, ma sei morto»[67].

La perifrasi di *Gn* 2,17 «nel giorno in cui ne mangerai, di morte morirai», è stata interpretata in tre diversi modi: in primo luogo quale espressione dell'eccellenza della vita e della rovina della morte; in secondo luogo quale morte a cui l'uomo va incontro peccando prima della morte e infine quale duplice morte che attende il peccatore, cioè quella nell'anima e quella nel corpo.

Quest'ultima interpretazione è ripresa e commentata dallo stesso Agostino: «Vuoi mentire per non morire? Menti e morirai. Per evitare una morte, che puoi differire ma non schivare, cadrai in due morti, in modo da morire prima nell'anima e poi nel corpo»[68].

---

[63] *Ibidem*.
[64] Fabris 2014, 136.
[65] Angelini 2004, 99.
[66] Angelini 2004, 102s.
[67] Vannini 1989, 109.
[68] Vannini 1989, 110. In riferimento al passo citato si veda il *Commento al Salmo 30* di Agostino: https://www.augustinus.it/italiano/esposizioni_salmi/esposizione_salmo_036_testo.htm

Nel quarto Vangelo, quello di Giovanni, la "buona morte" viene intesa quale apertura dei sepolcri e giudizio divino, rivolto indistintamente, a differenza di *Gv* 5,25, sia ai giusti che agli empi[69].

Più che in base all'ascolto o al rifiuto della parola del Figlio di Dio, i morti saranno giudicati in base alle loro azioni e saranno meritevoli o della resurrezione per la vita eterna o della resurrezione per la condanna.

"La speranza di una resurrezione del corpo e l'idea di una vita dopo la morte non collidono all'interno di questo Vangelo", come lo stesso versetto *Gv* 6,20 ribadisce[70].

L'invito ad avere fiducia in Dio inteso, più che un «credere», come un «restare saldi» mentre all'intorno tutto si agita, costituisce l'incipit di *Gv* 14,1-3[71].

Il passo si riferisce, come il precedente, alla resurrezione ma, più che rimandare alla parusia escatologica della fine dei tempi, allude al ritorno di Gesù dopo la sua resurrezione[72].

Il verbo πιστευετε (imperativo di 2ª persona plurale da *pisteuein* 'avere fiducia'), utilizzato da Giovanni in modo diverso rispetto a quello greco, viene qui ad assumere il significato di fiducia devota sia in Dio che in Gesù, che consente di acquisire l'imperturbabilità o atarassia[73].

[69] In riferimento al passo in questione, *Gv* 5, 28-29, cfr. Infante 2015, 148 e Thyen 2005, 86s.
[70] Riporto qui la mia traduzione del testo di Thyen 2005, 86s.
[71] Infante 2015, 333.
[72] Infante 2015, 334.
[73] Riporto qui la mia traduzione del testo di Thyen 2005, 177.

d. Analisi del termine e del concetto di "buona morte" nella letteratura greca e latina

Prima di approfondire l'analisi del termine "eutanasia" e il suo relativo concetto in modo specifico all'interno del mondo antico, è necessario precisare che la letteratura corrente offre una scarsa presenza di fonti in materia.

A tale proposito, si inizierà con il presentare le fonti nelle quali figura il termine eutanasia in forma nominale, verbale, aggettivale o avverbiale, per poi passare all'analisi del concetto espresso dalla parola negli autori antichi.

La scelta degli autori è stata condotta sulla base della presenza del termine eutanasia nei testi antichi e si svolge lungo un arco temporale di tipo diacronico.

La più antica accezione del termine "eutanasia" intesa quale "buona morte" risale al poeta greco Cratino che, insieme ad Aristofane, è ritenuto il principale rappresentante della Commedia attica antica.

Il poeta utilizza la forma avverbiale "*euthanatos*" (εὐθανάτως) traducibile con "buona morte" nel senso di 'facile'[74].

La forma avverbiale *euthanatos* si ritrova anche nel poeta greco Menandro, il più illustre rappresentante della Commedia attica nuova.

Contrapponendo la giovinezza quale tempo del divertimento e del piacere alla vecchiaia quale tempo del disgusto e della rovina, il poeta intende la "buona morte" come la morte compiuta nel giusto tempo e più precisamente, come la "morte prematura", scelta liberamente dal soggetto in modo libero[75].

Nello storico greco Polibio l'eutanasia è intesa come "morte valorosa" in battaglia che incarna il *topos* letterario proprio dell'epica omerica.

Il termine in questione è riportato da tale autore in forma nominale (τὴν εὐθανασίαν) e verbale (εὐθανατῆσαι dal verbo εὐθανατέω)[76].

Il tema della buona morte è affrontato anche da Erodoto, altro celebre storico greco, il quale, nell'incontro tra il saggio Solone e il ricco re persiano Creso, riporta l'esempio di tre uomini che hanno concluso la propria vita in modo degno: Tello di Atene e i gemelli Cleobi e Bitone.

È a loro e non a Creso che Solone attribuisce il primo e secondo premio di felicità, adducendo il fatto che non saprà se la morte di Creso avverrà in prosperità, dal momento che può capitare anche ai più ricchi di terminare la propria vita in disgrazia.

---

[74] Cfr. Benzenhöfer 2009, 13.
[75] *Ibidem*.
[76] Cfr. Benzenhöfer 2009, 13-15 ; Leven 2017, 81 in Bormann 2017.

Creso domandò allora a Solone per quale motivo egli indicasse Tello di Atene come l'uomo più felice del mondo e Solone gli rispose:

ὁ δὲ εἶπε 'Τέλλῳ τοῦτο μὲν τῆς πόλιος εὖ ἠκούσης παῖδες ἦσαν καλοί τε κἀγαθοί, καί σφι εἶδε ἅπασι τέκνα ἐκγενόμενα καὶ πάντα παραμείναντα: τοῦτο δὲ τοῦ βίου εὖ ἥκοντι, ὡς τὰ παρ' ἡμῖν, τελευτὴ τοῦ βίου λαμπροτάτη ἐπεγένετο: γενομένης γὰρ Ἀθηναίοισι μάχης πρὸς τοὺς ἀστυγείτονας ἐν Ἐλευσῖνι, βοηθήσας καὶ τροπὴν ποιήσας τῶν πολεμίων ἀπέθανε κάλλιστα, καί μιν Ἀθηναῖοι δημοσίῃ τε ἔθαψαν αὐτοῦ τῇ περ ἔπεσε καὶ ἐτίμησαν μεγάλως.'

«Tello, in un momento di splendore per la città, ebbe dei figli belli e buoni e di tutti vide venire al mondo i figli e tutti rimanere in vita; non solo ma, fortunato egli stesso, nella vita come si può esserlo tra noi, gli sopraggiunse la fine più gloriosa; poiché, essendo gli Ateniesi impegnati in una battaglia ad Eleusi contro i loro vicini egli, accorso sul campo e costretti i nemici alla fuga, morì nel modo più bello. Gli Ateniesi lo seppellirono a spese pubbliche là, nel luogo stesso dov'era caduto, e gli tributarono grandi onori»[77].

Incalzato da Creso, convinto di meritarsi il secondo posto, Solone indica Cleobi e Bitone quali vincitori del secondo premio. Si tratta di due giovani di stirpe argiva, dotati di un'esemplare vigoria fisica e vincitori di pubbliche gare che, secondo quanto tramandato, dopo aver percorso 45 stadi tirando il carro sul quale veniva trasportata la loro madre, ammirati da tutti gli Argivi per la loro forza, morirono di fatica una volta portata la loro madre a destinazione.

Ἀργεῖοι μὲν γὰρ περιστάντες ἐμακάριζον τῶν νεηνιέων τὴν ῥώμην, αἱ δὲ Ἀργεῖαι τὴν μητέρα αὐτῶν, οἵων τέκνων ἐκύρησε: 'ἡ δὲ μήτηρ περιχαρὴς ἐοῦσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῇ φήμῃ, στᾶσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὔχετο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι τοῖσι ἑωυτῆς τέκνοισι, οἵ μιν ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστον ἐστί.' ἡ δὲ μήτηρ περιχαρὴς ἐοῦσα τῷ τε ἔργῳ καὶ τῇ φήμῃ, στᾶσα ἀντίον τοῦ ἀγάλματος εὔχετο Κλεόβι τε καὶ Βίτωνι τοῖσι ἑωυτῆς τέκνοισι, οἵ μιν ἐτίμησαν μεγάλως, τὴν θεὸν δοῦναι τὸ ἀνθρώπῳ τυχεῖν ἄριστον ἐστί. '

«Gli Argivi, infatti, affollatisi intorno, complimentavano i due giovani per la loro forza, mentre le donne d'Argo si congratulavano con la madre perché aveva dei figli siffatti. Tanto che essa, piena di gioia per la loro impresa e le lodi che sentiva intorno, pregò la dea che ai suoi figli Cleobi e Bitone, che l'avevano grandemente onorata, concedesse ciò che un uomo può ottenere di meglio.

[77] Vd. Annibaletto 1956, 45.

In seguito a questa preghiera, terminato il sacrificio e il sacro banchetto, i due giovani, che s'erano addormentati nel santuario stesso, non si rialzarono più, ma in questo modo morirono»[78].

Mentre nel racconto di Tello, la buona morte è identificata come quella valorosa che avviene sul campo di battaglia, nel racconto di Cleobi e Bitone emerge un elemento nuovo: la buona morte è il premio più grande che un uomo può ottenere per aver onorato un proprio familiare e, nel caso specifico, la propria madre.
Il tema della morte quale apice della propria felicità caratterizza anche l'episodio relativo a Diagora di Rodi, analizzato nelle pagine successive.
La narrazione dei due uomini più felici del mondo diventa occasione per riflettere filosoficamente sul ruolo della ricchezza nella felicità di un individuo e sulla qualità e caducità della vita, come espresso nel capitolo 32 del primo libro.

ἡ ἑτέρη αὐτέων τῇ ἑτέρῃ ἡμέρῃ τὸ παράπαν οὐδὲν ὅμοιον προσάγει πρῆγμα. οὕτω ὦν Κροῖσε πᾶν ἐστὶ ἄνθρωπος συμφορή.
«Orbene, di tutti questi giorni che formano i 70 anni (e sono 26.250) non ce n'è uno che trasmetta all'altro una cosa completamente uguale. Così, dunque, o Creso, l'uomo è tutto in balia degli eventi[79]».

οὐ γάρ τι ὁ μέγα πλούσιος μᾶλλον τοῦ ἐπ᾽ ἡμέρην ἔχοντος ὀλβιώτερος ἐστί, εἰ μή οἱ τύχη ἐπίσποιτο πάντα καλὰ ἔχοντα εὖ τελευτῆσαὶ τὸν βίον. πολλοὶ μὲν γὰρ ζάπλουτοι ἀνθρώπων ἀνόλβιοι εἰσί, πολλοὶ δὲ μετρίως ἔχοντες βίου εὐτυχέες. ’
«[…] Poiché non è vero che colui che è molto ricco sia più felice di chi ha da vivere alla giornata, se non l'accompagna la fortuna di terminare la vita in una completa felicità: molti uomini straricchi sono infelici, mentre molti che hanno modeste possibilità di vita sono felici»[80].

Solone prosegue dicendo che l'uomo ricco può, sì, soddisfare i propri desideri e far fronte ad una grave disgrazia che gli è capitata ma, a differenza dell'uomo con modeste possibilità, può anche non avere la fortuna dalla propria parte.

Quest'ultimo «non ha la possibilità, come quello, di sopportare una disgrazia o soddisfare un desiderio ma […] è privo di infermità, senza malattie, al riparo dai mali, ha una bella figliolanza, un

[78] Vd. Annibaletto 1956, 45s.
[79] Vd. Annibaletto 1956, 46.
[80] Vd. Annibaletto 1956, 47.

bell'aspetto: se oltre a ciò egli chiuderà in bellezza la vita, questo è colui che tu cerchi, quello che merita di essere chiamato felice»[81];

E ancora, a proposito delle ricchezze:

«Non è possibile per un uomo abbracciare tutti insieme quei vantaggi, come non c'è paese alcuno che basti a fornire tutto ciò di cui ha bisogno […]»[82].
«Così pure non c'è alcun individuo che, da solo, possa bastare a se stesso: se ha un bene, di un altro è privo. Ma colui che duri nel possesso del maggior numero di questi beni e poi chiuda serenamente la vita, costui, o re, a mio giudizio ha il diritto di ottenere l'appellativo di felice»[83].

Prima della morte una persona può essere solo detta fortunata, non felice in quanto:
«Di ogni cosa bisogna considerare la conclusione, come andrà a finire; poiché a molti il dio lasciò intravedere la felicità e poi li precipitò nella profonda rovina»[84].

Che Diagora di Rodi fosse un celebre pugile lo riportano le narrazioni dello scrittore e geografo greco Pausania il Periegeta, del poeta lirico greco Pindaro e dello scrittore e giurista romano Aulo Gellio.
Al settimo capitolo del sesto libro della *Periegesi* o *Guida della Grecia*, Pausania cita il nome di Diagora tra gli atleti rodii celebrando le qualità atletiche dello stesso e dei suoi figli: Acusilao, vincitore della corona del pugilato tra gli adulti, Dorieo, vincitore del pancrazio in tre olimpiadi consecutive e infine Damageto, vincitore, prima di Dorieo, dei concorrenti del pancrazio[85].
Gli stessi nipoti di Diagora risulteranno vincitori in molte gare olimpiche di pugilato, segno della notevole capacità atletica di tutta la famiglia di Diagora[86].
L'elogio a Diàgora, definito «gigante che lotta a viso aperto nel pugilato», diventa occasione nella *settima Olimpica* di Pindaro per ripercorrere attraverso un racconto la stirpe di Eracle, esaltare Rodi, patria dell'atleta, e l'origine divina dell'isola.
Ricca di metafore, la *settima Olimpica* tocca vette di elevata drammaticità e realismo invitando il lettore a riflettere sulla caducità dell'esistenza, come si legge al verso 25: «Penduli attorno all'anima dell'uomo errori senza numero: dato non è scovare quale per il mortale ora e in fine sarà

[81] *Ibidem*.
[82] *Ibidem*.
[83] *Ibidem*.
[84] *Ibidem*.
[85] Maddoli-Nafissi-Saladino 2003, 49.
[86] *Ibidem*.

la miglior sorte»[87] e al verso 93: «[…] in grazia degli Eràtidi è in festa la città. Ma è un attimo: vari, di qua e di là, spirano turbini»[88].

Pindaro non narra la morte di Diagora ma ne esalta la figura di atleta vincitore, come si legge ai vv. 19-29[89]:

νυν ὑπ᾽ ἀμφοτέρων σὺν Διαγόρᾳ κατέβαν τὰν ποντίαν
ὑμνέων παῖδ᾽ Ἀφροδίτας Ἀελίοιό τε νύμφαν, Ῥόδον,
εὐθυμάχαν ὄφρα πελώριον ἄνδρα παρ᾽ Ἀλφεῷ στεφανωσάμενον
αἰνέσω πυγμᾶς ἄποινα
καὶ παρὰ Κασταλίᾳ, πατέρα τε Δαμάγητον ἀδόντα Δίκᾳ,

«L'una e l'altra mi scortano: scendo a lizza, ora, per Diàgora.
Alla figlia marina d'Afrodite –
la sposa d'Elio – levo un inno, a Rodi,
per lodare il gigante che lotta
a viso aperto (all'Àlfeo cinse
e presso la Castalìa il serto
del pugile) e suo padre Damageto, caro a Dice».

E ancora dai vv. 82 ai vv. 89[90]:

τῶν ἄνθεσι Διαγόρας
ἐστεφανώσατο δίς, κλεινᾷ τ᾽ ἐν Ἰσθμῷ τετράκις εὐτυχέων,
Νεμέᾳ τ᾽ ἄλλαν ἐπ᾽ ἄλλα, καὶ κραναᾶις ἐν Ἀθάναις.
ὅ τ᾽ ἐν Ἄργει χαλκὸς ἔγνω νιν, τά τ᾽ ἐν Ἀρκαδίᾳ
ἔργα καὶ Θήβαις, ἀγῶνές τ᾽ ἔννομοι Βοιωτίων,
Πέλλανά τ᾽ Αἴγινά τε νικῶνθ᾽ ἑξάκις. ἐν Μεγάροισίν τ᾽ οὐχ ἕτερον λιθίνα
ψᾶφος ἔχει λόγον […]

«E di quei fiori Diàgora
s'incoronò due volte,
vincendo all'Istmo quattro volte, e a Nèmea
gara su gara, nella scabra Atene.
Il bronzo d'Argo lo conobbe, e i premi

[87] Vd. Pontani 1976, 146.
[88] Vd. Pontani 1976, 149.
[89] Vd. Pontani 1976, 145.
[90] Vd. Pontani 1976, 148.

dell'Arcadia e di Tebe,
gli agoni di Beozia,
e Pellene con Ègina, ove vinse
sei volte; né altro
è il linguaggio che parla
a Mègara la stele».

Aulo Gellio è il solo a narrare la morte dell'atleta inserendone il decesso nella sezione relativa alle morti improvvise causate da una gioia meravigliosa e inaspettata, per il mozzarsi del respiro incapace di sopportare l'intensità della sorpresa.
Secondo quanto tramandato da Gellio, Diagora, dopo aver visto i propri tre figli vittoriosi e coronati ad Olimpia, tra la felicitazione della folla, i baci e gli abbracci della propria discendenza, morì, come si legge al capitolo 15 del terzo libro delle *Notti Attiche*.

De Rodio etiam Diagora celebrata historia est. Is Diagoras tris filios adulescentes habuit, unum pugilem, alterum pancratiasten, tertium luctatorem.
Eos omnis vidit vincere coronarique Olympiae eodem die et, cum ibi eum tres adulescentes amplexi coronis suis in caput patris positis saviarentur, cum populus gratulabundus flores undique in eum iaceret, ibidem in stadio inspectante populo in osculis atque in manibus filiorum animam efflavit.

«Diagora di Rodi è protagonista anch'egli di una celebre storia. Questo Diagora aveva tre figli giovani, l'uno giovane, l'altro pancratiaste, il terzo lottatore. Li vide vittoriosi e coronati in Olimpia, tutti nello stesso giorno; lì i tre giovani lo abbracciarono, misero le loro corone sul capo del padre, lo baciarono; da ogni lato la folla, in segno di felicitazione, gettava fiori su di lui. E lì nello stadio, sotto gli occhi della folla, tra i baci e nelle mani dei figli, rese l'anima»[91].

Il concetto di "buona morte" è tematizzato anche dal celebre filosofo Platone all'interno del *Fedone*.
Dopo aver spiegato ai propri discepoli la teoria dell'immortalità dell'anima descrivendo la stessa quale «specie di alito o vapore, più affine all'invisibile rispetto al corpo, a quanto può restare simile a sé e somigliante all'elemento divino, a differenza del corpo somigliante a quello mortale»[92], Platone descrive gli ultimi momenti della vita di Socrate: il lavacro rituale, il congedo dei figli e

[91] Vd. Bernardi-Perini 2007, 385.
[92] Cfr. Savino 2017, 307.

delle donne della sua famiglia, l'ingresso dell'incaricato con il *phármakon*, il pianto dei discepoli che contrasta la serenità d'animo con la quale Socrate affronta la morte.

καὶ ὁ Κρίτων, ἀλλ᾽ οἶμαι, ἔφη, ἔγωγε, ὦ Σώκρατες, ἔτι ἥλιον εἶναι ἐπὶ τοῖς ὄρεσιν καὶ οὔπω δεδυκέναι. καὶ ἅμα ἐγὼ οἶδα καὶ ἄλλους πάνυ ὀψὲ πίνοντας, ἐπειδὰν παραγγελθῇ αὐτοῖς, δειπνήσαντάς τε καὶ πιόντας εὖ μάλα, καὶ συγγενομένους γ᾽ ἐνίους ὧν ἂν τύχωσιν ἐπιθυμοῦντες. ἀλλὰ μηδὲν ἐπείγου: ἔτι γὰρ ἐγχωρεῖ.
Καὶ ὁ Σωκράτης, εἰκότως γε, ἔφη, ὦ Κρίτων, ἐκεῖνοί τε ταῦτα ποιοῦσιν, οὓς σὺ λέγεις—οἴονται γὰρ κερδαίνειν ταῦτα ποιήσαντες—καὶ ἔγωγε ταῦτα εἰκότως οὐ ποιήσω: οὐδὲν γὰρ οἶμαι κερδανεῖν ὀλίγον ὕστερον πιὼν ἄλλο γε ἢ γέλωτα ὀφλήσειν παρ᾽ ἐμαυτῷ, γλιχόμενος τοῦ ζῆν καὶ φειδόμενος οὐδενὸς ἔτι ἐνόντος. ἀλλ᾽ ἴθι, ἔφη, πείθου καὶ μὴ ἄλλως ποίει.

«Parlò Critone: "Sai, Socrate, credo ci sia ancora il sole, là sulla montagna. Non è il tramonto ancora. A quanto ne so io, altri hanno aspettato molto a bere, dopo l'ora dell'annuncio, e hanno mangiato e bevuto, prima, quanto volevano. C'è poi chi fa passare il tempo scegliendosi la compagnia. Tu non precipitarti: manca ancora". E Socrate rispose: "Critone, è logico che facciano così quelli che dici tu. Pensano di guadagnare, in questo modo. Ma è anche logico che io non voglia farlo. Io so che non guadagno nulla bevendo un po' più tardi: solo di rendermi ridicolo a me stesso, incollandomi così alla vita, facendo economia di vita, ora che non ce n'è più. Sbrigati" aggiunse "fa' come ti dico, non cambiare strada"»[93].

Nel passo 64 del Fedone, Platone descrive il dialogo tra Critone e Socrate mostrando l'imperturbabilità d'animo del filosofo nei confronti della condanna a morte che gli è stata inflitta.
Il discepolo Critone esorta il maestro ad aspettare di bere il veleno quando tramonterà il sole, magari facendo passare il tempo scegliendosi una buona compagnia o mangiando e bevendo a piacimento.
Socrate risponde che questi suggerimenti non fanno per lui in quanto ormai «la fatalità chiama»[94] e deve affrontare con animo coraggioso il proprio destino.

[93] Trad. Savino 2017, 441.
[94] Vd. Savino 2017, 437.

Nel quinto capitolo del Critone, Platone mostra la profonda coerenza e incorruttibilità d'animo di Socrate il quale, anche di fronte all'invito alla fuga da parte del proprio discepolo Critone, sceglie deliberatamente la morte alla quale è stato condannato.

ἔτι δέ, ὦ Σώκρατες, οὐδὲ δίκαιόν μοι δοκεῖς ἐπιχειρεῖν πρᾶγμα, σαυτὸν προδοῦναι, ἐξὸν σωθῆναι, καὶ τοιαῦτα σπεύδεις περὶ σαυτὸν γενέσθαι ἅπερ ἂν καὶ οἱ ἐχθροί σου σπεύσαιέν τε καὶ ἔσπευσαν σὲ διαφθεῖραι βουλόμενοι.

«C'è dell'altro, Socrate. Per me, ti ostini in una condotta poco retta: andare alla deriva quando puoi cavartela. T'impunti da te a crearti situazioni per cui dovrebbero impegnarsi, credo, proprio i tuoi avversari: come si sono impuntati, infatti, a eliminarti»[95].

Nell'undicesimo capitolo del *Fedone*, Socrate risponde a Critone personificando le Leggi della *polis*.

ἀλλ᾽ ὧδε σκόπει. εἰ μέλλουσιν ἡμῖν ἐνθένδε εἴτε ἀποδιδράσκειν, εἴθ᾽ ὅπως δεῖ ὀνομάσαι τοῦτο, ἐλθόντες οἱ νόμοι καὶ τὸ κοινὸν τῆς πόλεως ἐπιστάντες ἔροιντο: ‘εἰπέ μοι, ὦ Σώκρατες, τί ἐν νῷ ἔχεις ποιεῖν; ἄλλο τι ἢ τούτῳ ᾽ τῷ ἔργῳ ᾧ ἐπιχειρεῖς διανοῇ τούς τε νόμους ἡμᾶς ἀπολέσαι καὶ σύμπασαν τὴν πόλιν τὸ σὸν μέρος; ἢ δοκεῖ σοι οἷόν τε ἔτι ἐκείνην τὴν πόλιν εἶναι καὶ μὴ ἀνατετράφθαι, ἐν ᾗ ἂν αἱ γενόμεναι δίκαι μηδὲν ἰσχύωσιν ἀλλὰ ὑπὸ ἰδιωτῶν ἄκυροί τε γίγνωνται καὶ διαφθείρωνται;’ τί ἐροῦμεν, ὦ Κρίτων, πρὸς ταῦτα καὶ ἄλλα τοιαῦτα; πολλὰ γὰρ ἄν τις ἔχοι, ἄλλως τε καὶ ῥήτωρ, εἰπεῖν ὑπὲρ τούτου τοῦ νόμου ἀπολλυμένου ὃς τὰς δίκας τὰς δικασθείσας προστάττει κυρίας εἶναι. ἢ ἐροῦμεν πρὸς αὐτοὺς ὅτι ‘ἠδίκει γὰρ ἡμᾶς ἡ πόλις καὶ οὐκ ὀρθῶς τὴν δίκην ἔκρινεν;’ ταῦτα ἢ τί ἐροῦμεν;

«Guardala da quest'altro lato. Un'ipotesi. Noi siamo lì lì per tagliare la corda, o come vuoi chiamarla, questa cosa. Arrivano le Leggi, l'istituzione pubblica. Un'apparizione e poi questo discorso: "Dì a me, caro Socrate, cos'hai in mente di fare? Mediti di farci stramazzare, se ci riesci, noi Leggi e il paese tutto quanto, o cos'altro, con questa bravata che hai fra le mani? O t'illudi che sappia sopravvivere dopo, e non finire sottosopra quel paese dove i giudizi celebrati nulla valgono e l'uomo della strada può svilirli, cancellarli?" Dì, Critone, cosa risponderemmo a questo e al seguito di questo? Ci sarebbe abbondanza d'argomenti, piuttosto, specie per un professionista della parola, a difesa della legge attaccata che comanda: siano validi i giudizi già giudicati! O a questi

[95] Trad. Savino 2017, 239.

personaggi noi diremo: "A noi Atene faceva offesa: in più, la sua sentenza non fu retta?" Diremo questo, o che altro?»[96]

Il conflitto tra il rispetto della legge pubblica dello Stato, a cui Socrate si attiene e il rispetto delle leggi non scritte degli dèi, alle quali gli amici del celebre filosofo sembrano maggiormente orientati, si ritrova anche nell'*Antigone* del tragediografo Sofocle.
L'intimo amore familiare e il dovere di Antigone verso il fratello stride con lo sprezzante Creonte, totalmente «devoto agli interessi dello Stato e alla conseguente priorità accordata alla sfera pubblica su quella privata»[97].
L'atteggiamento di Socrate nei confronti delle leggi imposte dalla *polis* si orienta in tale direzione, come dimostra il passo dodicesimo dell'omonima opera.

καὶ σέβεσθαι δεῖ καὶ μᾶλλον ὑπείκειν καὶ θωπεύειν πατρίδα χαλεπαίνουσαν ἢ πατέρα, καὶ ἢ πείθειν ἢ ποιεῖν ἃ ἂν κελεύῃ, καὶ πάσχειν ἐάν τι προστάττῃ παθεῖν ἡσυχίαν ἄγοντα, ἐάντε τύπτεσθαι ἐάντε δεῖσθαι, ἐάντε εἰς πόλεμον ἄγῃ τρωθησόμενον ἢ ἀποθανούμενον, ποιητέον ταῦτα, καὶ τὸ δίκαιον οὕτως ἔχει, καὶ οὐχὶ ὑπεικτέον οὐδὲ ἀναχωρητέον οὐδὲ λειπτέον τὴν τάξιν, ἀλλὰ καὶ ἐν πολέμῳ καὶ ἐν δικαστηρίῳ καὶ πανταχοῦ ποιητέον ἃ ἂν κελεύῃ ἡ ᾽πόλις καὶ ἡ πατρίς, ἢ πείθειν αὐτὴν ᾗ τὸ δίκαιον πέφυκε: βιάζεσθαι δὲ οὐχ ὅσιον οὔτε μητέρα οὔτε πατέρα, πολὺ δὲ τούτων ἔτι ἧττον τὴν πατρίδα;᾽ τί φήσομεν πρὸς ταῦτα, ὦ Κρίτων; ἀληθῆ λέγειν τοὺς νόμους ἢ οὔ;

«Si deve culto, alla patria. E disciplina, e dolcezza, con lei, se s'inquieta, più che con un padre. O calmarla, o fare i suoi comandi: e pazientare con serenità, ti imponga pure sofferenze, schiaffi e la prigione. Magari ti chiama alla battaglia, futuro mutilato, o morto ucciso: devi andare, perché è giusto, non imboscarti, non defilarti, non disertare. In guerra, in aula di giustizia, ovunque tu sia, devi eseguire gli ordini del paese nativo. O convincerlo che la radice di giustizia è lì, dalla tua parte. Essere brutali con padre e madre è sacrilegio: ma peggio ancora con la patria". Che ne diremo, Critone? Parlano giusto le Leggi o no?»[98].

Il passo finale del Fedone si conclude con le parole di Socrate che, rivolgendosi al suo fedele allievo Critone, gli ricorda di sacrificare un gallo ad Asclepio, dio della medicina.

[96] Trad. Savino 2017, 253.
[97] Vd. Ferrari 2004, 5.
[98] Trad. Savino 2017, 257.

ἤδη οὖν σχεδόν τι αὐτοῦ ἦν τὰ περὶ τὸ ἦτρον ψυχόμενα, καὶ ἐκκαλυψάμενος—ἐνεκεκάλυπτο γάρ—εἶπεν—ὃ δὴ τελευταῖον ἐφθέγξατο—'ὦ Κρίτων, ἔφη, τῷ Ἀσκληπιῷ ὀφείλομεν ἀλεκτρυόνα: ἀλλὰ ἀπόδοτε καὶ μὴ ἀμελήσητε.

ἀλλὰ ταῦτα, ἔφη, ἔσται, ὁ Κρίτων: ἀλλ' ὅρα εἴ τι ἄλλο λέγεις.

Ταῦτα ἐρομένου αὐτοῦ οὐδὲν ἔτι ἀπεκρίνατο, ἀλλ' ὀλίγον χρόνον διαλιπὼν ἐκινήθη τε καὶ ὁ ἄνθρωπος ἐξεκάλυψεν αὐτόν, καὶ ὃς τὰ ὄμματα ἔστησεν: ἰδὼν δὲ ὁ Κρίτων συνέλαβε τὸ στόμα καὶ τοὺς ὀφθαλμούς.

«[…] L'addome era quasi freddo. Allora si scoprì la faccia – s'era già coperto – e parlò. Furono le ultime parole: "Ah, Critone, abbiamo un debito con Asclepio; un gallo. Pagateglielo, non dimenticatevi".

"Sarà fatto: vedi se devi dirci altro" replicò Critone.

A questa domanda di Critone non rispose più. Ci fu un momento, una sospensione. Si scosse. Allora l'uomo lo svelò. Immobile, occhi sbarrati.

Critone capì. Gli compose la bocca, gli occhi […]»[99]

Non sorprende il fatto che - per usare le stesse parole di Platone - «l'uomo più perfetto, più cosciente e retto in quei tempi» voglia lasciare l'ultima offerta proprio ad Asclepio[100].

Egli rappresenta per eccellenza la divinità doppia che assomma in sé tutti i contrari: quello dei suoi genitori, Apollo e Coronide, quello del suo pedagogo Chirone, metà uomo-metà cavallo e infine quello della Gorgone, il cui sangue scorre anche nelle sue vene, mezzo che gli consente, da un lato, di far morire gli uomini e, dall'altro, di salvarli e di farli resuscitare[101].

Ogni elemento del testo fa riferimento al sigillo della duplicità come il gallo, animale che segna il confine tra la notte e il giorno, che diventa metafora di quell'incerta area di frontiera nella quale insieme convivono il giorno e la notte[102].

La morte che lentamente risale il corpo di Socrate, come effetto del veleno-rimedio, si ammanta anch'essa di un velo di duplicità: «segna una fine ma rappresenta anche un inizio, è il culmine estremo di una malattia, ma anche l'indizio di una guarigione, è certamente la conclusione del soggiorno in questa dimora, ma può essere anche – per usare le stesse parole di Socrate – una *metoikesis*, un "passaggio", un semplice, e decisivo, "trasferimento ad altra dimora"»[103].

[99] Trad. Savino 2017, 445.
[100] *Ibidem*.
[101] Vd. Curi in Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 163s. La "doppia nascita" di Asclepio richiama quella di Dioniso, il dio della contraddizione e dell'irrazionalità.
[102] Vd. Curi in Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 165.
[103] Vd. Curi in Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 165s.

Il concetto di eutanasia quale 'buona morte' permea anche la corrente filosofica degli Stoici, secondo i quali lo scopo primario non consiste nel temere la morte e assicurarsi una buona fine quanto piuttosto nel diventare saggi in vita[104].

Per poter scegliere liberamente tra la vita e la morte, il saggio stoico non deve cedere né alle passioni intese quali capricci o sentimenti di *libido moriendi* né a motivi irrazionali come la paura della morte o la stanchezza della vita ma piuttosto deve appellarsi, qualora gli sia impedito di vivere secondo i dettami della ragione, alla propria volontà razionale[105].

Nel mondo romano, il termine eutanasia è utilizzato da vari autori che, al pari di quelli greci sopra analizzati, coprono un periodo storico piuttosto ampio.

Il termine eutanasia figura nelle *Epistole ad Attico* 16,7,3 di Cicerone che, richiamandosi allo storico greco Polibio, lo intende come "morte buona" nel senso di "morte nobile e valorosa in battaglia".

illud admirari satis non potui quod scripsisti his verbis, "bene igitur tu qui εὐθανασίαν, bene! relinque patriam." an ego relinquebam aut tibi tum relinquere videbar? tu id non modo non prohibebas verum etiam adprobabas. graviora quae restant: "velim σχόλιον aliquod elimes ad me oportuisse te istuc facere." itane, mi Attice? defensione eget meum factum, praesertim apud te qui id mirabiliter adprobasti? ego vero istum ἀπολογισμὸν συντάξομαι, sed ad eorum aliquem quibus invitis et dissuadentibus profectus sum. etsi quid iam opus est σχολίῳ? si perseverassem, opus fuisset. "at hoc ipsum non constanter." nemo doctus umquam (multa autem de hoc genere scripta sunt) mutationem consili inconstantiam dixit esse.

«Invece non ho potuto non trovare strano che tu scrivessi parole come queste: "Tu, dunque, proprio tu, che vai cercando la bella morte, abbandonare così la patria!". Ma la mia era una diserzione? Allora ti pareva una diserzione? Ma, se tu non solo me ne trattenevi, ma anzi la approvavi! Peggio ancora quello che segue: "Vorrei che tu mi elaborassi una nota sulla necessità che avevi di condurti così". A questo punto siamo, o Attico mio, che la mia condotta ha bisogno di essere giustificata, e proprio presso te che le desti tutte le approvazioni? Ebbene, sì, comporrò codesta nota difensiva, ma per qualcuno di coloro che vedevano di malocchio e criticavano la mia partenza. Quantunque, che c'è bisogno, ora, di una nota? Poteva essere necessaria qualora io avessi insistito nel mio proposito. "Proprio questo denota irresolutezza!" Ma nessun saggio mai ha detto che un mutamento di vedute sia segno di irresolutezza – e ne è stata scritta roba in proposito!»[106]

[104] Vd. Benzenhöfer 2009, 16.
[105] Cf. Grisé 1982, 211 in Canestrari et al. 2003, 37.
[106] Trad. a cura di Vitali 1969, 327.

Un interessante spunto di riflessione su tale tema si ritrova nel *De Coniuratione di Catilina* di Sallustio e, in particolare, nel discorso pronunciato da Cesare a proposito della pena da assegnare ai congiurati guidati da Catilina.
La volontà di Cesare di punire i congiurati con l'ergastolo a vita si contrappone al desiderio di Catone il Censore, famoso per la sua totale dedizione al *mos maiorum*, di punirli con la pena di morte, monito esemplare di rispetto della repubblica per le generazioni postere.

de poena possum equidem dicere, id quod res habet, in luctu atque miseriis mortem aerumnarum requiem, non cruciatum esse; eam cuncta mortalium mala dissolvere; ultra neque curae neque gaudio locum esse.

«Della pena posso ben dire qualcosa, com'è nei fatti: che nel dolore e nelle miserie la morte è requie ai tormenti, non supplizio, e dissoluzione di tutte le sventure mortali; oltre essa non v'è luogo a gioia o ad affanni»[107].

Il passo mostra come la morte fosse considerata, già in epoca romana, la cessazione di qualsiasi sofferenza e pone l'attenzione sul nesso paradossale tra eutanasia e pena di morte: la prima vòlta ad alleviare la sofferenza, la seconda vista come punizione estrema.
I passi seguenti rivelano posizioni differenti da parte di Cesare e Catone in riferimento alla questione[108]:

sed ita censeo: publicandas eorum pecunias, ipsos in vinculis habendos per municipia, quae maxume opibus valent; neu quis de iis postea ad senatum referat neve cum populo agat; qui aliter fecerit, senatum existumare eum contra rem publicam et salutem omnium facturum.

«Ma questo propongo: le loro ricchezze siano confiscate, essi si debbano tenere in catene nei municipi più forti e attrezzati, e nessuno poi ne venga a parlare in Senato o ne discuta con il popolo; chi avrà fatto diversamente, il Senato lo ritenga nemico dello Stato e della comune salvezza»[109].

[107] Trad. di Canali 2012, 115.
[108] Cfr. cap. 51 e 52 del *De coniuratione Catilina*.
[109] *Ibidem*, 119.

Quare ego ita censeo, quom nefario consilio sceleratorum civium res publica in maxuma pericula venerit, iique indicio T. Volturci et legatorum Allobrogum convicti confessique sint caedem, incendia aliaque se foeda atque crudelia facinora in civis patriamque paravisse, de confessis, sicuti de manufestis rerum capitalium, more maiorum supplicium sumundum.

«In conseguenza di ciò io propongo: poiché per nefando complotto di scellerati cittadini la repubblica è stata gettata nei più gravi rischi, e convinti su denuncia di T. Volturcio e degli ambasciatori Allobrogi essi stessi hanno confessato il proposito di stragi, incendi e altri turpi e crudeli atti contro i cittadini e la patria, sulla loro confessione, e come colti in flagrante delitto capitale, siano condannati a morte secondo il costume degli antichi»[110]».

Di sorprendente modernità, il discorso di Cesare insiste sulla superiorità della legge dello Stato rispetto alla legge del singolo attribuendo allo Stato stesso un ruolo "educativo" *ante litteram*: l'ergastolo è pena più rigida della pena di morte perché costringe il colpevole a fare i conti per tutta la vita con la propria coscienza e i misfatti compiuti, mentre la pena di morte non dà neppure al colpevole la possibilità di "apprendere" da quanto compiuto.

Il concetto di eutanasia nel senso ampio del termine si ritrova anche nelle *Metamorfosi* di Ovidio e, in particolare, nel passo relativo all'amore tra Apollo e Dafne all'interno del primo libro. Ferito dalla superbia di Apollo, Cupido scaglia due frecce d'opposto potere sul dio: una che scaccia amore e l'altra che lo suscita.
Apollo si innamora di Dafne ma lei lo rifugge.

Phoebus amat visaeque cupit conubia Daphnes,
quodque cupit, sperat, suaque illum oracula fallunt.
Utque leves stipulae demptis adolentur aristis,
ut facibus saepes ardent, quas forte viator
vel nimis admovit vel iam sub luce reliquit,
sic deus in flammas abiit, sic pectore toto
uritur et sterilem sperando nutrit amorem.

«E Febo l'ama; ha visto Dafne e vuole unirsi a lei,
e in ciò che vuole spera, ma i suoi presagi l'ingannano.
Come, mietute le spighe, bruciano in un soffio le stoppie,

[110] Trad. Canali 2012, 127.

come s'incendiano le siepi se per ventura un viandante
accosta troppo una torcia o la getta quando si fa luce,
così il dio prende fuoco, così in tutto il petto divampa,
e con la speranza nutre un impossibile amore»[111].

Il desiderio di unirsi alla ninfa diventa crescente in Apollo che non trova alcun *remedium* al suo amore, nonostante egli abbia inventato la medicina e abbia fama di guaritore per eccellenza.

Iuppiter est genitor; per me quod eritque fuitque
estque patet; per me concordant carmina nervis.
Certa quidem nostra est, nostra tamen una sagitta
certior, in vacuo quae vulnera pectore fecit.
Inventum medicina meum est, opiferque per orbem
dicor, et herbarum subiecta potentia nobis:
ei mihi, quod nullis amor est sanabilis herbis
nec prosunt domino, quae prosunt omnibus, artes.

«Giove è mio padre. Io sono colui che rivela futuro, passato
e presente, colui che accorda il canto al suono della cetra.
Infallibile è la mia freccia, ma più infallibile della mia
è quella che mi ha ferito il cuore indifeso.
La medicina l'ho inventata io, e in tutto il mondo guaritore
mi chiamano, perché in mano mia è il potere delle erbe.
Ma, ahimè, non c'è erba che guarisca l'amore,
e l'arte che giova a tutti non giova al suo signore!»[112]

Sfinita dalla corsa per sfuggire al dio, Dafne si rivolge al proprio padre, il fiume Peneo, invocandolo di aiutarla trasformandone le fattezze:

[111] Trad. Ramous-Biondetti 2003, 31.
[112] *Ibidem*.

Viribus absumptis expalluit illa citaeque
victa labore fugae spectans Peneidas undas
"fer pater" inquit "opem si flumina numen habetis.
Qua nimium placui, mutando perde figuram!"
Vix prece finita torpor gravis occupat artus:
mollia cinguntur tenui praecordia libro,
in frondem crines, in ramos bracchia crescunt,
pes modo tam velox pigris radicibus haeret,
ora cacumen habet; remanet nitor unus in illa.

«Senza più forze, vinta dalla fatica di quella corsa
allo spasimo, si rivolge alle correnti del Peneo e:
"Aiutami, padre", dice. "Se voi fiumi avete qualche potere,
dissolvi, mutandole, queste mie fattezze per cui troppo piacqui".
Ancora prega, che un torpore profondo pervade le sue membra,
il petto morbido si fascia di fibre sottili,
i capelli si allungano in fronde, le braccia in rami;
i piedi, così veloci un tempo, s'inchiodano in pigre radici,
il volto svanisce in una chioma: solo il suo splendore conserva»[113].

Le suppliche della ninfa vengono accolte dal padre che la trasforma in alloro, pianta sacra ad Apollo e per questo, ancora oggi, simbolo di gloria.
Il passo focalizza l'attenzione sulla richiesta di morte che Dafne rivolge al proprio padre – un dio – per sfuggire alla violenza che le sta per essere perpetrata da Apollo.
L'invocazione di una divinità per richiedere la morte rappresenta un *topos* ricorrente nella letteratura antica e fa trapelare il pensiero intorno alla "buona morte".
Il dio invocato per dare la morte assume il ruolo del medico moderno *ante litteram*, a cui il paziente si appella quando è afflitto da sofferenze incoercibili o da malattia terminale.
Tale visione del dio stride con il mondo cristiano nel quale Dio fa morire il proprio figlio in croce per riscattare l'umanità dal peccato.
Nelle ultime ore Gesù teme la morte e invoca il proprio Padre chiedendogli di "allontanare da lui il calice" ma, nonostante questo, Dio non interviene perché la morte del proprio Figlio rientra in un disegno divino[114].

[113] Trad. Ramous 2003, 33.
[114] Il passo relativo all'orto del Getsemani è riportato in *Mc* 14,32 e in *Mt* 26,36.

Di epoca posteriore e, in particolare sotto i principati di Traiano e Adriano, si colloca il testo storico latino Svetonio che, nel secondo libro, capitolo 99 del *De vita Caesarum*, utilizza il termine "eutanasia" nell'accezione di "morte serena" per descrivere la morte dell'imperatore Augusto[115].

Sortitus est exitum facilem et qualem semper optavĕrat: nam fere quotiens audivisset cito ac nullo cruciatu defunctum esse quempiam, sibi et suis εὐθανασίαν similem – hoc enim et verbo uti solebat – precabatur.

«Ebbe in sorte una morte serena e quale aveva sempre desiderato: infatti, quasi tutte le volte che aveva sentito che qualcuno era morto improvvisamente e senza sofferenze, invocava per sé e per i suoi una simile buona morte - infatti era solito anche usare tale vocabolo»[116].

La morte di Augusto viene descritta dallo storico come evento "pensato", commiato spontaneo che l'imperatore dà ai propri cari (la moglie Livia) e amici con animo sereno[117].

La lettura e analisi della morte di Nerone descrittaci da Svetonio fornisce una visione dell'eutanasia in un'accezione simile a quella attuale.
Nel libro sesto relativo alla vita di Nerone, a proposito di coloro a cui era stato indetto di uccidersi proprio dall'imperatore stesso, Svetonio parla di "medici incaricati di prestare le loro 'cure' in caso di esitazione"[118].
L'espressione "prestare le cure" quale processo di apertura delle vene atto a provocare la morte risulta rilevante per la nostra ricerca richiamando l'attenzione sulla figura del medico preposto ad accelerare il processo di morte in caso di rifiuto dell'ordine imperiale.
Appare lecito parlare qui, più che di omicidio, di una forma di eutanasia che viene attuata contro la volontà della persona e nella quale il medico è presente, non per alleviare la sofferenza e consentire al morente – secondo la definizione attuale – di lasciare la propria vita con dignità, ma di assicurarsi la morte dello stesso.

Mori iussis non amplius quam horarum spatium dabat; ac ne quid morae interveniret, medicos admovebat, qui cunctantes continuo curarent; ita enim vocabatur venas mortis gratia incidere.

[115] In riferimento alla morte dell'imperatore Augusto, cfr. anche Bergdolt 2004, 42 e Leven 2017, 81 in Bormann 2017.
[116] Trad. Noseda 2004, 126.
[117] Van Hoof 2004, 981.
[118] Cf. *De vita Caesarum* VI,37; per la traduzione si veda Noseda 2004, 285.

«A coloro cui aveva ordinato di uccidersi, concedeva soltanto poche ore di tempo e per prevenire ogni ritardo inviò loro anche dei medici incaricati di prestare le loro «cure» in caso di esitazione; era questa del «prestar le cure» una sua tipica espressione per dire di aprire le vene allo scopo di provocare la morte»[119].

Tale metodo di uccisione sarà utilizzato anche dal precettore stesso dell'imperatore e più illustre rappresentante della filosofia stoica a Roma, il filosofo Seneca.

Senecam praeceptorem ad necem compulit, quamvis saepe commeatum petenti bonisque cedenti persancte iurasset suspectum se frustra periturumque potius quam nociturum ei.

«Costrinse il suo precettore Seneca a suicidarsi, benché gli avesse solennemente giurato, quando quello insisteva per ottenere il suo congedo, lasciandogli tutti i suoi beni, che avrebbe preferito morire, piuttosto che fargli del male»[120].

Il passo relativo alla morte di Nerone, nel libro sesto, capitolo 49 del *De vita Caesarum*, risulta degno di nota ai fini della nostra ricerca perché, a differenza del proprio precettore Seneca che, secondo quando tramandatoci da Svetonio stesso, si troverà a morire solo, descrive come l'imperatore sarà aiutato a darsi la morte dal proprio segretario Epafrodito.
Si può individuare qui una sorta di "eutanasia", intesa nel senso di richiesta che il soggetto compie nei confronti di un terzo, non, sia ben chiaro, per alleviare la propria sofferenza ma per velocizzare il processo del morire e renderlo più eroico.

iamque equites appropinquabant, quibus praeceptum erat ut uiuum eum adtraherent. quod ut sensit, trepidanter effatus: "ἵππων μ' ὠκυπόδων ἀμφὶ κτύπος οὔατα βάλλει" ferrum iugulo adegit iuuante Epaphrodito a libellis. semianimisque adhuc irrumpenti centurioni et paenula ad uulnus adposita in auxilium se uenisse simulanti non aliud respondit quam: 'sero' et: 'haec est fides.' atque in ea uoce defecit, extantibus rigentibusque oculis usque ad horrorem formidinemque uisentium.

«Ormai si stavano avvicinando i cavalieri ai quali era stato raccomandato di condurlo vivo. Quando li sentì esclamò tremando: "Il galoppo dei cavalli dai piedi rapidi ferisce i miei orecchi". Poi si

[119] *Ibidem*.
[120] Cf. *De vita Caesarum VI*, 35; per la traduzione si veda Noseda 2004, 283

affondò la spada nella gola con l'aiuto di Epafrodito suo segretario. Respirava ancora quando un centurione arrivò precipitosamente e, fingendo di essere venuto in suo aiuto, applicò il suo mantello alla ferita; Nerone gli disse soltanto: "È troppo tardi!" e aggiunse "Questa è fedeltà!". E così dicendo morì, e i suoi occhi sporgendo dalla testa assunsero una tale fissità da ispirare orrore e terrore in coloro che li vedevano»[121].

La descrizione della morte di Seneca ci è tramandata dallo storico Tacito, il quale, in *Annali* 14,64-65, rivela il grande coraggio e la profonda levatura intellettuale del filosofo stoico.

Post quae eodem ictu brachia ferro exolvunt. Seneca, quoniam senile corpus et parco victu tenuatum lenta effugia sanguini praebebat, crurum quoque et poplitum venas abrumpit; saevisque cruciatibus defessus, ne dolore suo animum uxoris infringeret atque ipse visendo eius tormenta ad impatientiam delaberetur, suadet in aliud cubiculum abscedere. et novissimo quoque momento suppeditante eloquentia advocatis scriptoribus pleraque tradidit, quae in vulgus edita eius verbis invertere supersedeo.

[...] Seneca interim, durante tractu et lentitudine mortis, Statium Annaeum, diu sibi amicitiae fide et arte medicinae probatum, orat provisum pridem venenum quo damnati publico Atheniensium iudicio extinguerentur promeret; adlatumque hausit frustra, frigidus iam artus et cluso corpore adversum vim veneni. postremo stagnum calidae aquae introiit, respergens proximos servorum addita voce libare se liquorem illum Iovi liberatori. Exim balneo inlatus et vapore eius exanimatus sine ullo funeris sollemni crematur. ita codicillis praescripserat, cum etiam tum praedives et praepotens supremis suis consuleret.

«Poi con uno stesso colpo aprono con il ferro le vene delle braccia. Seneca, poiché il suo corpo vecchio ormai e indebolito dal poco cibo offriva un lento deflusso del sangue, recide anche le vene delle gambe e delle caviglie; e prostrato dalle crudeli sofferenze, per non fiaccare con il suo dolore l'animo della moglie e per non essere indotto egli stesso a cedere alla vista dei tormenti di lei, la convince a passare in un'altra stanza.

E anche nel momento estremo, sostenuto dall'eloquenza, chiamati a sé gli scribi, lasciò molti pensieri, che divulgati testualmente, tralascio di riportare con parole diverse.

[…] Intanto Seneca, prolungandosi l'attesa e tardando la morte, prega Anneo Stazio, apprezzato per la lunga fedele amicizia e per la competenza medica, di somministrargli il veleno da tempo predisposto, con il quale gli Ateniesi facevano morire i condannati in un giudizio pubblico;

[121] Trad. Noseda 2004, 295s.

portatoglielo, lo bevve, ma invano: le membra erano ormai fredde e il corpo insensibile all'effetto del veleno. Alla fine entrò in una vasca di acqua calda, e, spruzzandone gli schiavi più vicini, aggiunse che offriva quella libagione a Giove Liberatore; poi fu portato in un bagno a vapore e ne morì soffocato. Il suo corpo è cremato senza alcuna cerimonia funebre, come aveva prescritto nel suo testamento, quando, al colmo della ricchezza e della potenza, dava già disposizioni per i suoi ultimi momenti»[122].

Aspetto interessante all'interno di questa narrazione è la presenza di Anneo Stazio, «da tempo amico fidato e competente nell'arte medica», al quale il filosofo fa richiesta del veleno – lo stesso usato ad Atene per far morire le persone condannate da sentenza popolare – affinché il processo del morire sia più rapido.

La differenza sostanziale che emerge confrontando la morte di Seneca a quella del suo *didáskalos* Nerone si trova nella presenza e identità della terza persona a fianco dei morenti: l'amico e medico Anneo Stazio per Seneca, il segretario imperiale Epafrodito per Nerone.

La morte di Seneca ordinata dall'imperatore Nerone richiama alla mente quella di Socrate, «primo martire per la causa della libertà di pensiero e d'investigazione»[123] considerato nemico pubblico da Atene e, per questo motivo, condannato a morte.

La narrazione della morte di Petronio, descrittaci in *Annali* 16,19 dallo stesso Tacito, non fa alcuna menzione né sul piano letterario né su quello concettuale del termine "eutanasia" e può essere intesa come forma di suicidio che, al pari dell'imperatore Augusto, avviene alla presenza di amici.

Forte illis diebus Campaniam petiverat Caesar et, Cumas usque progressus Petronius illic attinebatur; nec tulit ultra timoris aut spei moras. Neque tamen praeceps vitam expulit, sed incisas venas, ut libitum, obligatas aperire rursum et adloqui amicos, non per seria aut quibus gloriam constantiae peteret. Audiebatque referentis nihil de immortalitate animae et sapientium placitis, sed levia carmina et faciles versus. Servorum alios largitione, quosdam verberibus adfecit. Iniit epulas, somno indulsit, ut quamquam coacta mors fortuitae similis esset.

«In quei giorni il caso aveva portato Nerone in Campania e Petronio, spintosi fino a Cuma, era lì trattenuto; ma non tollerò oltre l'indugio della paura e della speranza. E tuttavia non ebbe fretta di liberarsi della vita, bensì, tagliate le vene, legate e apertele di nuovo a capriccio, discorreva intanto con gli amici, ma non di argomenti seri o che gli procurassero fama di rigore; ascoltava da loro non

[122] Trad. a cura di Franzoi in Oniga 2003, 921; 923.
[123] Vd. Reale 2013, 922.

opinioni sull'immortalità dell'anima e massime filosofiche, ma canti frivoli e versi giocosi. Quanto agli schiavi, ad alcuni distribuì doni, ad altri sferzate. Sedé a tavola, si abbandonò al sonno, così che la morte, per quanto imposta, sembrasse accidentale»[124].

[124] Trad. Noseda 2004, 959.

La descrizione delle morti di Nerone, Seneca e Petronio fa riflettere sulla diversa modalità di suicidio adottata da questi autori[125]: Nerone si uccide trafiggendosi con la spada, Petronio si fa aprire le vene intrattenendosi in piacevoli conversazioni con gli amici, mentre Seneca si fa aprire le vene per poi assumere il veleno che gli darà il suo amico medico.

Il termine *autothanasia* ("morte inflitta a sé stessi"), utilizzata dallo studioso Van Hoof, rappresenta l'espressione più calzante per descrivere le morti suicide dei personaggi sopra menzionati.

Per riassumere e come esemplificato nel testo dello studioso tedesco Udo Benzenhöfer, l'analisi delle fonti rivela come il termine in oggetto viene usato nel mondo antico in modo eterogeneo indicando di volta in volta: una morte eroica in battaglia (Polibio in riferimento al re spartano Cleomene e Attico in riferimento a Cicerone), una morte rapida e priva di dolore fisico (morte di Augusto secondo Svetonio e la morte per mano dei nemici tramandataci da Flavio Giuseppe) o infine una quanto mai desiderabile morte dolce e tranquilla (Cratino, Posidippo e Filone)[126].

Il mondo antico greco e romano sembra accettare senza problemi l'eutanasia passiva, mentre condanna aspramente quella attiva[127].

L'eutanasia passiva, da intendersi quale omissione o sospensione di trattamenti ritenuti futili[128] era comunemente attuata nel mondo antico sia greco che romano come dimostra l'esempio dell'enciclopedista romano Celso, attivo nel I sec. d.C., il cui consiglio consisteva nel: «non toccare colui che può essere salvato, con il timore che il medico possa essere sospettato di aver ucciso qualcuno, che (in verità) ha distrutto il proprio destino»[129].

Il medico greco non vede nel modo assoluto come proprio compito quello di prolungare i fili della vita decisi in precedenza dalle Moire[130].

L'obbligo del medico consiste nel dire precedentemente e quindi prognosticare chi morirà e chi vivrà rendendosi in tal modo libero da responsabilità.

La chiarezza nella comunicazione della prognosi, anche quando infausta, risulta essere di fondamentale importanza per salvaguardare la δόξα, cioè il prestigio e il giudizio del medico[131].

---

[125] A proposito del concetto di *autothanasia* si veda Van Hoof 1990, 3-156.
[126] Benzenhöfer 2009, 18; Lucchetti et al. 2003, 26 in Canestrari 2003.
[127] Bergdolt 2004, 41.
[128] Marin2017, 25; 96-102; 109-111.
[129] *Ibidem*. Di seguito si riporta il testo originale in lingua tedesca: Noch Jahrhunderte später begründete der römische Enzyklopädist Celsus (1 Jh. N.Chr.) seine Empfehlung, «denjenigen, der nicht gerettet werden kann, nicht anzuruhren, mit der Befurchtung, der Arzt könne in Verdacht geraten, er habe jemanden getötet, den (in Wirklichkeit) sein eigenes Schicksal vernichtet hat».
[130] *Ibidem.*
[131] *Ibidem;* Leven 2017, 73 in Bormann 2017.

Per tale motivo l'omettere o sospendere un trattamento non costituisce per il medico greco un problema pertinente i propri limiti ma il timore di una perdita di prestigio nei confronti della collettività.

Si può individuare una sorta di eutanasia passiva *ante litteram* anche nel testo ippocratico "*Sull'arte medica*", esemplare per la modernità dei concetti ivi espressi, nel quale l'arte medica consiste nel: 1) liberare per intero i malati dai propri dolori 2) alleviare la durezza delle malattie 3) cercare, in modo consapevole, di non attuare alcun trattamento nei confronti di chi è sopraffatto dalle malattie[132].

Il terzo punto si riferisce proprio al concetto sopra menzionato.

[132] Leven 2017, 75s in Bormann.

e. il concetto di "buona morte" nella letteratura martiriale: passi scelti (dal I al IVsec. d.C.)

L'analisi dei passi relativi alla letteratura martiriale offre notevoli spunti di riflessione sul concetto di morte in una prospettiva cristiana.

In un'epoca dilaniata dalle lotte intestine della Chiesa che vede lo scontro tra posizioni manichee, meleziane e ariane, si diffonde il monachesimo cioè la vita cristiana vissuta in pienezza, nel quale l'obbedienza alla parola di Dio costituisce un principio fondamentale[133].

Il monaco che segue la vita monastica deve abbandonare tutto ciò che gli impedisce di custodire il cuore al servizio di Dio nella sua interezza ed è chiamato a rinunciare ai beni, alla famiglia e agli affetti.

Il ruolo del maestro o *abba* che trasmette le esperienze al proprio discepolo rappresenta un punto cardine soprattutto agli albori della vita monastica e ribadisce il concetto cristiano che diventa padre solo chi è stato figlio[134].

Lo stesso Antonio, al quale sarà assegnato l'appellativo di Abate, si era messo al servizio di un anziano asceta rimasto anonimo mentre Pacomio, al quale si attribuisce la fondazione del cenobitismo, era discepolo di Palamone, prima di diventare lui stesso padre e maestro[135].

La ricerca sul concetto di "buona morte" nella lettertura martiriale si è concentrata nello specifico sul *martirio di Policarpo di Smirne*, sulla *vita di Sant'Antonio* tramandataci da Atanasio di Alessandria e sulla *lettera 108* di Girolamo nota anche come epitaffio di Paola.

Al fine di comprendere l'evoluzione del pensiero cristiano nell'arco dei secoli, ho disposto i testi in questione secondo un ordine cronologico.

Tra le opere è possibile rintracciare tratti comuni che costituiscono veri e propri τοποι della letteratura cristiana antica.

In questi testi, il martirio, sia esso di sangue o di coscienza, rappresenta la possibilità che il vero cristiano ha di diventare testimone della fede in Cristo vero Dio e vero uomo e di rendersi somigliante al Figlio[136].

Il *martirio di Policarpo*, a differenza della *Vita di Antonio* di Atanasio, si concentra più che sull'intero percorso biografico del cristiano sulla vicenda del martirio di Policarpo di Smirne databile al 155 d.C.

---

[133] Cremaschi 1995, 48.
[134] Cremaschi 1995, 50.
[135] *Ibidem*.
[136] Cremaschi 1995, 43.

Numerose sono le analogie tra la cattura e la condanna a morte del martire e l'arresto di Cristo che attende l'ora della propria morte nell'orto dei Getsemani.

L'etimologia stessa del nome greco Policarpo, cioè propriamente 'colui che dà molti frutti', sembra rimandare all'importanza che il suo martirio riscosse negli animi dei futuri martiri, per i quali Policarpo stesso rappresentò a lungo un paradigma, come attestato dal passo XIX,1-2: «[…] Non soltanto fu un maestro insigne, ma un martire celebre, e tutti desideravano imitare il suo martirio avvenuto secondo il Vangelo di Cristo. Con la sua pazienza ha trionfato sul governatore ingiusto, ha conseguito la corona dell'immortalità ed esulta con gli apostoli e tutti i giusti»[137].

Anello di congiunzione tra gli apostoli delle origini e la prima generazione dei Padri della Chiesa, Policarpo rappresenta una figura eccezionale nel cristianesimo delle origini.

Lo scritto si apre con la descrizione dei patimenti subìti dai martiri come si legge nel paragrafo terzo e quarto del secondo capitolo: «Presi dalla grazia di Cristo, disprezzavano i tormenti del mondo, acquistandosi, per un momento solo, la vita eterna. Il fuoco dei tormenti disumani era freddo per loro. Avevano davanti agli occhi, per sfuggirlo, quello eterno e che non si spegne mai. Con gli occhi del cuore contemplavano i beni riservati ai pazienti, che né orecchio intese, né occhio vide, né cuore di uomo ha immaginato, additati loro dal Signore, perché non erano più uomini, ma angeli. Similmente quelli che furono condannati alle fiere sopportarono tormenti orribili, stesi su conchiglie e straziati con altre forme di torture varie, perché si cercava, se fosse stato possibile, di indurli all'abiura»[138].

Nonostante il proconsole lo inviti a rinnegare la propria fede e a maledire Cristo, Policarpo afferma in modo saldo e valoroso la propria cristianità.

L'esplicitazione della fede da parte del martire è attuata attraverso una climax ascendente che contribuisce a focalizzare l'attenzione sul coraggio e il totale affidamento di Policarpo a Cristo, come si legge al decimo capitolo: «Se ti illudi che io giuri per la fortuna di Cesare, come tu dici, e simuli di non sapere chi io sono, sentilo chiaramente. Io sono cristiano. Se poi desideri conoscere la dottrina del cristianesimo, concedimi una giornata e ascoltami»[139].

Al pari di Antonio che scaccia i diavoli con fermezza d'animo, così Policarpo non teme l'assalto delle fiere adducendo il fatto che ai martiri non può che prospettarsi una situazione migliore, cioè il passaggio dal male alla giustizia[140].

L'immagine di Policarpo legato come un capro al palo del rogo sottolinea la drammaticità dell'evento e rimanda alla crocifissione di Cristo.

---

[137] Tessore-Quacquarelli 2009, 82.
[138] Tessore-Quacquarelli 2009, 73.
[139] Tessore-Quacquarelli 2009, 79.
[140] Cfr. martirio di Policarpo XI,1 in Tessore-Quacquarelli 2005, 77.

Il tema della morte sofferta che accomuna i martiri a Gesù e della resurrezione alla vita eterna costituisce il fulcro attorno al quale ruota l'omonimo scritto, come si legge nella preghiera che Policarpo rivolge a Dio prima di essere arso vivo: «Signore, Dio onnipotente […], io ti benedico perché mi hai reso degno di questo giorno e di questa ora, di prendere parte nel numero dei martiri al calice del tuo Cristo per la resurrezione della vita eterna dell'anima e del corpo nell'incorruttibilità dello Spirito Santo»[141].

Il martire, risparmiato dalle fiamme che girano intorno al suo corpo, viene finito dal *coniector* con un colpo di pugnale.

Caricandosi di aspetti leggendari, la narrazione del fuoco che non consuma il corpo del martire rivela e corrobora l'appartenenza di Policarpo alla categoria dei giusti, come il passo XVI,1 dimostra: «Tutta la folla rimase meravigliata della grande differenza tra gli infedeli e gli eletti. Tra questi fu il meraviglioso martire Policarpo vescovo della chiesa cattolica di Smirne, divenuto ai nostri giorni un maestro apostolico e profetico»[142].

Nella *vita di Antonio* viene descritto passo dopo passo «il martirio della coscienza» a cui il santo si sottopone giorno dopo giorno[143].

La crescita spirituale di Antonio è fatta di solitudine, patimenti, prove e tentazioni: il diavolo – letteralmente 'colui che si pone in mezzo', il Divisore, quel nemico dell'unità che si inframezza dentro al cuore del credente per insinuare il dubbio e l'incertezza e farlo sviare dalla retta via – lo tenta ripetutamente nell'arco della vita ponendogli davanti agli occhi il passato e le rinunce compiute, la sua debolezza e la lunghezza del cammino ancora da percorrere[144].

Quella di Antonio è una lotta interiore tra il bene e il male che si contrappongono all'interno del suo animo e che lasciano segni visibili anche sul suo volto[145].

La morte non incute timore perché rappresenta solo il passaggio da questa vita a quella eterna come si legge nel passo 16,4: «L'intera vita dell'uomo è brevissima a paragone dei secoli futuri, tutto il nostro tempo è niente di fronte alla vita eterna. Ogni cosa nel mondo viene venduta secondo il suo prezzo e scambiata con altre cose di pari valore, ma la promessa della vita eterna si compra ad un bassissimo prezzo[146]». E ancora: «Quand'anche avessimo perseverato nell'ascesi tutti gli ottanta o i cento anni, non regneremo per cent'anni, ma, invece di cento anni, regneremo nei secoli dei secoli e dopo aver lottato sulla terra, non è sulla terra che otterremo l'eredità, ma riceveremo la promessa nei cieli e, deposto il corpo corruttibile, ne riceveremo uno incorruttibile»[147].

---

[141] Cfr. martirio di Policarpo XI,1 in Tessore-Quacquarelli 2005, 79.
[142] Tessore-Quacquarelli 2009, 81.
[143] Cremaschi 1995, 45.
[144] Cremaschi 1995, 57.
[145] *Ibidem*.
[146] Cremaschi 1995, 134.
[147] *Ibidem*.

La regola di vita monastica è riassunta in modo esemplificativo in 49,4: «[…] Ma se vuoi veramente vivere in pace, va' nel deserto interiore[148]» e in 45,5: «Diceva che occorre prestare ogni cura all'anima piuttosto che al corpo, concedere poco tempo al corpo per i suoi bisogni, e dedicarsi, invece interamente all'anima e cercare ciò che le è utile […]; è il corpo che deve diventare schiavo dell'anima»[149].

Al settimo paragrafo del capitolo 55, Atanasio descrive quali caratteristiche deve assumere la vita del vero cristiano: «Ogni giorno ciascuno si chieda conto delle azioni compiute durante il giorno e durante la notte; se ha peccato, desista dal male; se non ha peccato, non si inorgoglisca, ma perseveri nel bene, non sia negligente; non condanni il prossimo, né giustifichi se stesso finché non venga il Signore che scruta le cose nascoste, come ha detto il beato apostolo Paolo»[150].

Al pari della vita e della morte, anche la malattia viene da Dio come si legge nel primo paragrafo del capitolo 55: «Eppure Antonio non si inorgogliva quando veniva esaudito, ma ringraziava sempre il Signore ed esortava chi soffriva ad avere coraggio e a riconoscere che la guarigione non poteva assolutamente venire da lui, né dagli uomini, ma soltanto da Dio che opera quando vuole e per chi vuole»[151].

«Esortava»– i monaci che lo spingevano a rispondere alle lettere inviatogli dall'imperatore – «a non dare importanza alle cose presenti, ma a ricordare il giudizio futuro e a riconoscere che solo Cristo è il re vero ed eterno»[152].

Ai giudici «consigliava di preferire a ogni altra cosa la giustizia, di temere Dio, di tener presente che sarebbero stati giudicati con la stessa misura con la quale giudicavano gli altri»[153].

L'esortazione a "vivere come se si dovesse morire ogni giorno" ricorre ben due volte nella *Vita di Antonio*. Essa non deve essere considerata alla stregua del *carpere diem* oraziano ma come un ammonimento «a custodire con ogni cura la propria anima da pensieri impuri e ad emulare i santi, veri e propri padri spirituali»[154].

Scritta pochi mesi dopo la morte di Paola, *l'epistola 108* fu composta da Girolamo per celebrare la condotta di vita della santa e consolare Eustochio, figlia della stessa.

Paola, ricca matrona romana vedova di marito, aveva conosciuto Girolamo quando egli si trovava a Roma in qualità di segretario di papa Damaso[155].

[148] Cremaschi 1995, 171.
[149] Cremaschi 1995, 166s.
[150] Cremaschi 1995, 177.
[151] Cremaschi 1995, 179.
[152] Cremaschi 1995, 204.
[153] Cremaschi 1995, 208.
[154] Cremaschi 1995, 213.
[155] Camisani 1971, 40.

Si era avvicinata insieme alla propria figlia alla cerchia di Marcella, anch'essa nobile romana che, alla morte del marito, aveva trasformato la propria casa sull'Aventino in un oratorio dove si svolgevano periodicamente riunioni alle quali partecipò lo stesso Girolamo e altre vergini votate ad una vita di castità, penitenza, pietà e amore della Sacra Scrittura[156].

Lo slancio di santità di Paola colpì Girolamo sin da subito che presso la casa della donna iniziò a presiedere adunanze simili a quelle dell'Aventino e a dirigere spiritualmente tanto lei quanto la figlia[157].

Nell'epistola è possibile rintracciare tre blocchi principali di narrazione: il primo riguarda il momento della partenza di Paola da Roma per seguire le impronte di Cristo in Terrasanta. Ella «dimenticò la casa, figli, servitù, possedimenti, tutto quanto dice relazione al mondo; la bruciava il desiderio di andarsene, sola – se si può dire – e senza seguito, nel deserto degli Antonio e dei Paolo»[158].

Girolamo tocca vette di commovente umanità nel descrivere il momento della dipartita di Paola dai propri figli, simbolo del dolore di qualsiasi madre che lascia la propria prole, come si legge nel sesto capitolo: «La nave, intanto, tracciava solchi nel mare, e mentre tutta la comitiva che era con lei puntava gli occhi sulla spiaggia, lei li aveva rivolti altrove per non vedere quelle persone che non sarebbe riuscita a guardare senza soffrirne»[159].

E ancora al capitolo 21, per descrivere il dolore della madre che perde uno dei suoi figli: «[…] E mentre si segnava la bocca e lo stomaco, cercando di addolcire il dolore del suo seno materno imprimendo su di sé l'immagine della croce, veniva vinta dall'affetto: il suo cuore di madre metteva in subbuglio la sua anima di credente. Lo spirito ce la faceva a vincere; ma veniva poi sopraffatta dalla debolezza del corpo, il quale una volta afferrato dalla malattia, se la portava dietro per lungo tempo con queste conseguenze: inquietudine da parte nostra e situazione precaria per lei»[160].

Ha inizio il viaggio della donna che per virtù e zelo cristiano verrà glorificata dalla Chiesa sugli altari[161].

Accompagnata dalla propria figlia e da molte vergini, Paola percorre con ardore i luoghi citati nell'Antico e nel Nuovo Testamento, le terre che videro i miracoli di Dio e di Gesù Cristo.

Il secondo è quello relativo alla descrizione della virtù personale della monaca.

Girolamo le attribuisce le virtù dell'umiltà, della castità, della generosità, della sobrietà e della carità nei confronti dei malati oltre che un forte senso materno.

---

[156] *Ibidem*.
[157] Camisani 1971, 41.
[158] Cola 1997, 314.
[159] Cola 1997, 315.
[160] Cola 1997, 344.
[161] Cola 1997, 309.

La confutazione della tesi di un eretico che mette in discussione la resurrezione del corpo e dell'anima dopo la morte diventa l'occasione per Girolamo di dare prova della propria capacità dialettica[162].

Le descrizioni del fervore cristiano di Paola e della pietà filiale di Eustochio sono adornate tanto da citazioni bibliche quanto da riferimenti pagani greci e latini: Aristotele, Terenzio, Cicerone, Plutarco, Plinio il Vecchio, Persio, Sallustio e Orazio.

Il nesso tra il mondo pagano e quello cristiano è visibile al capitolo 27, nel quale il dalmata tocca con solennità e umanità il tema della morte che, drammaticamente, accomuna tutto il genere umano: «Ma… com'è fragile e caduca la natura dei mortali! I nostri corpi sarebbero in condizione proprio identica a quella degli animali e dei bruti se la fede in Cristo non ci elevasse al cielo e se non fosse stata promessa all'anima una vita eterna! Il giusto e l'empio non si differenziano per il fatto della morte, e così pure il virtuoso e il malvagio, il puro e il disonesto, chi offre servizi e chi non li offre. Tanto chi fa il bene come chi pecca, tanto chi spergiura come chi ha in orrore il giuramento, per tutti è la stessa cosa: uomini e animali si dissolvono in cenere e polvere»[163].

L'unica salvezza risiede nella fede in Dio e in Dio fattosi carne cioè Gesù Cristo, il quale, «si umiliò, accettando la condizione di schiavo, e facendosi schiavo obbediente al Padre fino alla morte, e alla morte di croce, allo scopo di salvarci mediante la sua passione!»[164]

Il terzo blocco è rappresentato dalla descrizione della morte di Paola, evento che Girolamo fatica a narrare per la sofferenza che il ricordo gli suscita nell'animo, come sottolinea il capitolo 27: «Ma che facciamo, anima mia? Perché hai paura di abbordare il racconto della sua morte? È già da un po' che questo libro ha preso un'andatura divagante per il timore di dover toccare i suoi ultimi giorni di vita, quasi che non parlandone, presi come siamo dai suoi elogi, potessimo prorogarne la morte[165]».

E ancora, attraverso l'uso sapiente di una similitudine: «Finora abbiamo navigato sotto venti favorevoli, e la nostra carena ha potuto scivolare e solcare dolcemente le onde d'un mare appena increspato. A questo punto il mio racconto va incontro agli scogli; le onde, grosse come montagne, minacciano i due monasteri di un naufragio imminente […]»[166].

E più avanti, dopo aver detto che Paola si era ammalata gravemente: «Ma perché vado per le lunghe? Perché mi fermo su altri particolari prolungando così il mio dolore?»[167]

[162] Cfr. cap. 23-25 dell'*Orazione funebre in onore di Santa Paola* in Cola 1997, 345-350.
[163] Cola 1997, 353.
[164] Cola 1997, 335.
[165] Cola 1997, 352.
[166] *Ibidem*.
[167] Cola 1997, 353.

La descrizione della morte risulta più completa nel testo di Girolamo che in quello di Atanasio e Policarpo, come sottolinea il capitolo 28: «Paola, donna prudentissima com'era, la morte se la sentiva accanto. Tutte le membra del corpo le si andavano raffreddando; solo in quel suo santo e sacro petto si sentiva palpitare l'anima, appena appena calda»[168].

Il momento della dipartita tocca vette di notevole drammaticità: «Entrò in coma. Respirava affannosamente, ormai in punto di morte; ma la sua anima, impaziente di liberarsi, trasformava in lodi al Signore quello stesso rantolo nel quale finisce la vita umana»[169].

I tre martìri su cui mi sono concentrata per analizzare il tema della morte presentano sia caratteristiche comuni che divergenze. In particolare, mentre nel *martirio di Policarpo* è descritto un martirio di sangue (Policarpo viene bruciato sul rogo), nella *Vita di Antonio* e nell'e*pistola a Paola* si fa riferimento a martìri dello spirito.

I passi finali delle opere di Atanasio e Girolamo ribadiscono la validità di tali martìri attraverso i quali Antonio e Paola riceveranno la vita eterna, come si legge rispettivamente al capitolo 94 della Vita di Antonio: «[…] e si convincano che il Signore e Salvatore nostro Gesù Cristo glorifica chi lo glorifica e non solo fa entrare nel regno dei cieli quelli che lo servono fino alla fine, ma li rende noti e celebri ovunque a motivo della loro virtù e per il bene degli altri, anche se restano nascosti e vogliono vivere appartati»[170] e al capitolo 31 e 22 dell'epitaffio a Paola: «Il merito del martirio non si attribuisce unicamente all'effusione di sangue; il servizio compiuto senza macchia, da un'anima datasi a Dio, è pur esso un martirio quotidiano»[171] e «Ma, in fondo, lei ha terminato la sua corsa, s'è mantenuta nella fede ed ora gode il possesso della corona di giustizia. Segue l'Agnello dovunque va. La sua fame è stata saziata, e nella gioia canta: "Quello che avevamo udito, l'abbiamo previsto, tale e quale, nella città del Signore e gli eserciti, nella città del nostro Dio. Oh, come si sono cambiate felicemente le cose! Ha pianto, per ridere adesso senza fine; ha disprezzato le cisterne senz'acqua per trovare la sorgente stessa, il Signore»[172].

I martìri qui analizzati presentano tratti comuni quali il tempo della prova, il tema del ritiro spirituale in solitudine e preghiera, la sobrietà della condotta di vita, la condanna della concupiscenza e la rinuncia ai beni materiali.

Nel *martirio di Policarpo* il tempo della prova è rappresentato dal coraggio con il quale il martire risponde ai propri persecutori dichiarando la propria cristianità anche in preda ad ogni sorta di angheria; nella *Vita di Antonio* esso è costituito dal ritiro del monaco prima in un sepolcro ai margini del villaggio e poi, per ben vent'anni, in un fortino del deserto. Qui Antonio si volge ad una

[168] Cola 1997, 354.
[169] *Ibidem*.
[170] Cremaschi 1995, 218.
[171] Cola 1997, 356.
[172] Cola 1997, 344s.

vita di totale ascetismo dedicandosi alla preghiera e cercando di lottare contro gli assalti del demonio; nell'epistola 108 il tempo della prova è rappresentato dal peregrinare di Paola nei luoghi che un tempo percorse Gesù abbandonando la propria casa, i figli e i propri beni.

La condanna della concupiscenza costituisce un *fil rouge* nella letteratura martiriale, come attestano le opere di Atanasio e di Girolamo. In riferimento ai beni, Atanasio scrive: «[…] Perché dunque non li abbandoniamo per amore della virtù al fine di ricevere in eredità il regno? Perciò nessuno di noi si lasci dominare dal desiderio di possesso. Quale guadagno vi è nell'acquistare ciò che non porteremo via con noi? Perché non cerchiamo piuttosto di acquistare quello che possiamo portare via con noi e cioè la prudenza, la castità, la giustizia, la forza, l'intelligenza, la carità, l'amore per i poveri, la fede in Cristo, la mitezza, l'ospitalità? Se acquisteremo questi beni, li troveremo là, davanti a noi, pronti ad accoglierci come ospiti nella terra dei miti»[173].

E ancora, al capitolo 21: «Lottiamo, dunque, per non essere dominati dall'ira, né posseduti dalla concupiscenza. Sta scritto infatti: […] la concupiscenza, poi, concepisce e genera il peccato e il peccato consumato produce la morte»[174].

Al capitolo 19 dell'epistola Girolamo tramanda il pensiero di Paola circa la concupiscenza: «[…] Diceva ancora: Il mondo e le cose del mondo non amatele, poiché tutto ciò che si trova nel mondo è passione carnale, concupiscenza degli occhi e orgoglio di questa vita; vita che non viene dal Padre, ma dal mondo. Ma il mondo passerà, assieme alla sua concupiscenza»[175].

[173] Cremaschi 1995, 135.
[174] Cremaschi 1995, 139.
[175] Cola 1997, 338.

II. *Le cure palliative e la "buona morte"*

• Il mondo delle cure palliative: il punto di vista dei professionisti del settore

Associate dall'immaginario collettivo ad uno stigma che riduce la speranza, le cure palliative sono state definite dall'OMS quale "approccio che migliora la qualità della vita del paziente e delle famiglie che si confrontano con i problemi associati a malattie mortali, attraverso la prevenzione e il sollievo della sofferenza per mezzo dell'identificazione precoce, dell'impeccabile valutazione e del trattamento del dolore e di altri problemi fisici, psicosociali e spirituali"[176].

Il sanitario è infatti chiamato a difendere e preservare la vita del paziente e ad alleviare un eventuale dolore insopportabile, al fine di assicurare al paziente stesso la miglior qualità di vita possibile[177].

La medicina palliativa risulta particolarmente incentrata sul principio del *caring* "prendersi cura" piuttosto che del *curing* "curare", come l'etimologia della parola peraltro suggerisce: palliativo deriva dal Latino *palliare* 'coprire con il pallio, con il mantello' (il *pallium*, appunto), metafora del profondo senso di accudimento e protezione che tali cure offrono[178].

La rete delle cure palliative prevede un'ampia varietà di *setting*: assistenza domiciliare, assistenza in strutture ospedaliere e *day hospital* e assistenza in strutture residenziali dedicate quali *hospice*[179].

Ciascuno di questi servizi offre la risposta assistenziale più adeguata ai diversi bisogni che intervengono nelle diverse fasi della malattia terminale senza mai trascurare il riconoscimento dei diritti del familiare in qualità di *caregiver*[180].

L'origine etimologica e storica del termine *hospice* rimanda al termine medievale *hospitium/hospitale*, impiegato a partire dall' XI secolo per indicare una struttura preposta all'accoglienza di pellegrini, poveri e malati in viaggio, alla ricerca di una vita migliore. Fu

[176] Cfr. DL 38/2010 pubblicato nella Gazzetta Ufficiale n. 65 del 19 marzo 2010. In riferimento allo stigma connesso alle cure palliative si veda Spagnolo 2013, 13.
[177] Furlan et al. 2009, 543.
[178] Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 19.
[179] In riferimento alla storia del movimento *hospice* fondato da Cicely Saunders a Londra negli anni Settanta si veda Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 12; 16-20. Il St. Christopher Hospice fondato da Cicely Saunders è stato significativo per lo sviluppo non solo quantitativo ma soprattutto scientifico della disciplina oggi conosciuta come *Medicina Palliativa*.
[180] Valenti et al. 2008, 86. Per lo studio dell'approccio psicologico alle diverse fasi della malattia terminale si veda Kübler-Ross 2016, 56-161.

utilizzato in ambito religioso a partire dal XIII secolo in riferimento ad un luogo di accoglienza soprattutto di poveri e malati[181].

Il termine rimanda anche al sostantivo latino *hospes* indicante propriamente 'l'ospite', concetto che fa riflettere sull'ontologia della buona cura finalizzata a considerare il paziente prima di tutto nella sua identità più che nella sua malattia.

Oggi tale termine *hospice* è impiegato spesso con una connotazione negativa per indicare un "luogo senza ritorno" al quale si accede in fase avanzata e avanzatissima di malattia.

In realtà, la gravità clinica del paziente e la ridotta aspettativa di vita, spesso non superiore ai sei mesi, non costituiscono il requisito prioritario per l'accesso in *hospice* necessario bensì quando, a causa della complessità della gestione del paziente (complessità clinica, psicologica, gestionale e organizzativa), mancano transitoriamente o definitivamente le condizioni per l'assistenza dello stesso a domicilio[182].

Come ben definisce Giuliana Gemelli, l'*hospice* non rappresenta semplicemente «un sistema di cure ma una 'matrice' che offre al malato terminale e alle persone a lui care assistenza medica, spirituale e psicologica. In esso il percorso di cura si configura come individualizzante e mosso dal principio dell'*attentio*, che è il principio empatico del "sentire dentro l'altro"»[183].

Al centro delle cure palliative vi è l'obiettivo di alleviare il dolore quando esso diventa superiore alla capacità di sopportazione del paziente.

Accanto al dolore 'fisico' la persona affetta da malattia ingravescente prova anche un dolore 'psicologico' ed 'emozionale' quale ansia per la separazione dai propri cari e per l'incertezza circa il proprio futuro, un dolore 'sociale' dettato da un maggior interesse verso se stesso e nei confronti della propria sofferenza con un'angoscia sempre più crescente di essere diventato gravoso agli altri per le proprie condizioni fisiche – situazione questa che lo conduce all'isolamento –; infine un dolore 'spirituale' che lo porta a porsi "domande e interrogative sul perché della malattia e sul senso della vita e della morte"[184].

Le interviste che ho rivolto ad alcuni professionisti del settore (medici ed infermieri) operanti nel reparto di cure palliative dell'Ospedale Bellaria di Bologna, in quello di Guastalla e di Crema hanno confermato il fatto che le cure palliative richiedono, più che un livello elevato di tecnologizzazione, un alto contenuto e impegno umano[185].

---

[181] Per approfondimenti circa il concetto di *xenia*/*hospitium* in epoca cristiana si veda Herman-Dambricourt 1997, 1326-1329.

[182] Valenti et al. 2008, 88.

[183] Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 17; sull'accompagnamento spirituale si veda Künzi 2007, 123-126.

[184] Furlan 2009, 544.

[185] In riferimento al ruolo dell'accompagnamento nella cura attraverso l'osservazione del non verbale e dello stato emotivo del paziente si veda Künzi 2007, 9s.

"*To cure if possible, always to care*" anche nelle situazioni nelle quali, per quanto sia difficile trovare parole di consolazione e conforto per la persona morente e i suoi familiari – a volte non si trovano proprio parole di sostegno – è possibile dimostrare il proprio esserci (*dasein*) anche solo con la propria silenziosa presenza.

Fa riflettere il fatto che proprio il dépliant relativo alla rete delle cure palliative attiva presso l'Ospedale di Crema rechi la scritta "Perché non guaribile non significa non curabile".

Prima di passare all'analisi delle interviste, è d'uopo precisare che le domande, incentrate sia su tematiche di carattere etico-giuridico che sugli aspetti dell'identità umana e dell'affiliazione, sono state rivolte tanto ai medici quanto agli infermieri dei rispettivi reparti[186].

Nell'elaborazione delle interviste per la ricerca in questione ho privilegiato le domande focalizzate sull'importanza della relazione quale fulcro della pratica di cura.

Alle 30 domande hanno risposto sei medici e cinque infermieri così ripartiti: dieci del reparto di cure palliative e una infermiera di quello oncologico[187].

Il *core* della ricerca è costituito dal confronto tra le diverse opinioni dei professionisti in merito ai quesiti che ho loro posto.

La maggior parte delle persone intervistate ritiene la mancanza di cultura quale causa principale del lento sviluppo delle cure palliative in Italia.

A tale proposito, si deve precisare che la mancanza di cultura in tale ambito non è attribuibile solo alla scarsa informazione operata a livello mediatico sulla popolazione ma anche alla classe dei professionisti stessi, soprattutto medici, che ancora tardano a riconoscere il ruolo delle cure palliative e ad abbandonare la visione paternalistica della propria figura, opinione questa condivisa dalla maggior parte dei medici e infermieri intervistati.

È proprio per evitare quest'ultimo aspetto che le cure palliative ci tengono a ribadire la propria identità rispetto alle altre specializzazioni: il medico palliativista deve aiutare il paziente ad essere il più autonomo possibile rispettando l'autonomia dello stesso e favorendone il processo di consapevolezza nella malattia[188].

Si riportano di seguito le risposte della dott.ssa Valenti, responsabile della Rete della Cure Palliative dell'AUSL di Bologna e di Cristina Grementieri, coordinatrice infermieristica del Centro di Coordinamento della Rete di Cure Palliative presso l'Ospedale Bellaria di Bologna.

---

[186] Watson 2013, 160

[187] Per l'elaborazione dell'intervista ho preso spunto dal testo di Watson 2013, 79-88 e 160-169.

[188] Le cure palliative non sono ancora riconosciute come una specializzazione in Italia. Cfr. Costantini 2017, 55-58; SICP, Il *Core curriculum* in cure palliative. Il *Core curriculum* del medico palliativista, 2012 Valenti 2018, 1-4.

"Se si vuole che il paziente decida in maniera autonoma, lo si deve rendere consapevole.
La consapevolezza è il fulcro della decisione altrimenti la persona non sceglie in maniera autonoma ma manipolata.
Il ruolo del medico deve essere quello di rispettare i tempi della consapevolezza e quindi i tempi dell'autonomia decisionale del paziente.
Lo scopo del professionista non deve essere quello di rivelare la verità al paziente a tutti i costi (se una persona non vuole sapere la verità e io gliela rivelo, la faccio fuggire) ma di far raggiungere al paziente il massimo grado di consapevolezza possibile in quel momento della malattia, in quel momento storico-psicologico di vita di quella persona e in quel contesto familiare".

Cristina: "Sicuramente uno dei compiti fondamentali dell'equipe di cure palliative è quello di aiutare il paziente e i familiari ad essere consapevoli della malattia. Se l'operatore "arriva lungo" nel prendersi carico del paziente può occuparsi solo del momento in atto e non del percorso di cura. L'operatore sanitario deve aiutare il paziente a pensare che davanti a sé ha un tempo e che questo tempo è finito".

Il principio latino "*voluntas aegroti suprema lex*" condensa in un adagio quanto sopra esposto: «il sanitario non deve mai agire contro la volontà del paziente e non può mettere in atto terapie senza il consenso – almeno presunto – della persona malata, debitamente informata»[189].
Che la terapia del dolore venga identificata erroneamente con le cure palliative è un aspetto sul quale la legge 38 del 15 marzo 2010 in materia di "*Disposizioni per garantire l'accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore*" si è pronunciata. Al comma 2 dell'articolo 1 il testo di legge distingue infatti tra cure palliative intese come «l'insieme degli interventi terapeutici, diagnostici e assistenziali, rivolti sia alla persona malata sia al suo nucleo familiare, finalizzati alla cura attiva e totale dei pazienti la cui malattia di base, caratterizzata da un'inarrestabile evoluzione e da una prognosi infausta, non risponde più a trattamenti specifici»[190] e terapia del dolore quale «l'insieme di interventi diagnostici e terapeutici volti a individuare e applicare alle forme morbose croniche idonee e appropriate terapie farmacologiche, chirurgiche, strumentali, psicologiche e riabilitative, tra loro variamente integrate, allo scopo di elaborare idonei percorsi diagnostico-terapeutici per la soppressione e il controllo del dolore»[191].
Si può affermare che la terapia del dolore costituisca una delle prestazioni messe in atto all'interno delle cure palliative ma che le cure palliative non siano unicamente terapia del dolore, concetto sul

[189] Furlan et al. 2009, 251.
[190] Testo di legge pubblicato sulla Gazzetta Ufficiale n. 65 del 19 marzo 2010, fonte online: http://www.parlamento.it/parlam/leggi/10038l.htm
[191] *Ibidem*.

quale, nel corso dell'intervista, è tornato lo stesso dott. Moroni, medico palliativista presso il reparto di cure palliative dell'Ospedale di Crema.
Da qui l'importanza di iniziare le cure palliative nel momento in cui la malattia diventa metastatica e inguaribile, quindi a "monte" e non negli ultimi mesi di vita quando la sola cosa possibile per il medico palliativista è fare terapia del dolore, come la dott.ssa Cuomo, medico palliativista della Rete di Coordinamento delle Cure Palliative presso l'Ospedale Bellaria di Bologna, ha ribadito nel corso dell'intervista[192]:

"Secondo me il miglior accompagnamento che il medico palliativista può dare al malato è quello iniziato tanto tempo prima quindi, per alcune forme di tumore, addirittura alla diagnosi. Uno dei problemi più grandi con il quali noi palliativisti abbiamo a che fare tutti i giorni è quello della consapevolezza dei pazienti che abbiamo in cura. Pensiamo a tutte le persone che hanno famiglie, bambini, fratelli e sorelle da lasciare... io penso sia molto importante salutarsi cioè il fatto di poter lasciare la propria vita - non dico in pace - ma quanto meno avendo messo a posto tutto. È importante potersi dire addio in un tempo quanto più ampio e dilatato, non un giorno per l'altro. Ho visto tanti figli che desideravano che il padre e la madre 'passassero' loro, per così dire, 'il testimone'.
Le *Palliative care* dovrebbero essere attivate prima così da creare quell'alleanza medico-paziente che consente a quest'ultimo di affidarsi al professionista sanitario ed essere quasi "condotto per mano" dallo stesso in un percorso per nulla semplice. Questo è ciò che dovrebbe passare maggiormente a livello sociale. Le cure palliative oggi fanno ancora paura.
Ci sono alcuni pazienti che vengono qui in ambulatorio e non tornano più perché hanno paura di mettersi di fronte non solo alla morte ma anche alla sofferenza che, inevitabilmente, porta a 'guardare indietro' e a 'fare un bilancio della propria vita' ".

Stefano (infermiere): "Penso che il miglior accompagnamento vada, più che costruito, direi 'ritagliato' attorno alla persona che si sta assistendo e al contesto di persone significative che le sono intorno. La cura dovrebbe essere la più individualizzata possibile".

Come espresso chiaramente dalla Turriziani, ex-presidente della Società Italiana di Cure Palliative (SICP) «la *simultaneous care*», prevedendo un approccio palliativo contestuale alla possibilità di un trattamento specifico della patologia di base, «può rappresentare un modello di approccio globale alla malattia oncologica e al paziente che ne è portatore»[193].
Più che trasmettere al paziente la prognosi nei numeri e nei tempi, il medico palliativista deve trasmettere il senso del limite e "la dimensione", dal momento che numeri e tempi, nella

[192] In riferimento all'efficacia delle Pianificazioni anticipate delle cure (PAC) nell'incrementare le direttive anticipate di trattamento si veda l'articolo di Orsi-Valenti-Peruselli 2018, 2s.
[193] Cfr. Turriziani in 2006, 68.

maggioranza dei casi, variano in base al progredire o meno della malattia e alle complicazioni che la stessa può avere nel tempo[194].
Su tale punto si è pronunciata, nel corso dell'intervista la dott.ssa Valenti che ha affermato:

"Se si trasmette una media si rischia di dire qualcosa di non vero poiché ci sono persone che vivono di più rispetto alla media. Non è un obbligo spingere il paziente a sapere tutto. Il ruolo del medico è quello di promuovere l'autonomia, non di imporla. Egli deve promuoverla con delicatezza riconoscendo la paura che il paziente prova nella malattia e rispettando tutti i passaggi di gradualità di cui quel paziente ha bisogno.
Il medico palliativista deve trasmettere al paziente il senso del limite proprio perché il paziente, a causa della malattia, tocca sulla propria pelle un tempo limitato, ridotto, che da teorico diventa pratico.
Egli deve cercare, attraverso la propria competenza e umanità, di aiutare il malato a ridefinire le proprie priorità che possono o cambiare o restare quelle di prima. Il paziente è chiamato a ridefinire le proprie priorità e per questo vede promossa la propria autonomia. È pensando a come impiegare il tempo concretamente che il paziente ridimensiona le proprie aspettative e prende le misure con ciò che vuole fare di importante".

L'importanza della relazione è ribadita a varie riprese dalla maggior parte dei medici e infermieri intervistati, come si può carpire dalle risposte del dott. Orsi, vicepresidente della SICP, del dott. Orlandini, medico palliativista e responsabile dell'*hospice* presso l'Ospedale di Guastalla in provincia di Reggio Emilia, della dott.ssa Mengoli, medico anestesista della Rete delle Cure palliative presso l'Ospedale Ballaria di Bologna e di Cinzia Susini, coordinatrice infermieristica del reparto di Oncologia presso l'Ospedale Bellaria di Bologna.

dott. Orsi: "Un buon accompagnamento avviene quando c'è un buon controllo dei sintomi e una buona comunicazione nella relazione medico-paziente.
Il medico palliativista deve preoccuparsi di gestire le varie forme di sofferenza della persona che ha in cura: deve utilizzare farmaci analgesici per alleviare il dolore fisico, offrire un buon accompagnamento spirituale e un supporto psicologico, garantire una presenza per la sofferenza sociale".

Cinzia: "Il nostro accompagnamento in qualità di infermieri del reparto di Oncologia consiste nella vicinanza ai familiari, nella terapia del dolore e nel trasferimento del paziente in hospice. La relazione ha un ruolo fondamentale. È terapeutica. Con la relazione si possono istaurare rapporti con gli utenti, ricevere informazioni, calmare ansie in alcune situazioni".

[194] Cfr. Valenti-Moggia 2017, 61.

dott. Orlandini: "Il paziente deve sapere che non è solo e che se sta male una risposta ce l'ha.
Tale risposta deve essere efficace in quanto le cure palliative non possono permettersi il lusso di non avere risposte efficaci e fallire.
Quindi, l'aspetto sociale, relazionale, clinico sono elementi imprescindibili da un accompagnamento di fine vita.
Le cure palliative sono semplici ma difficili soprattutto dal punto di vista decisionale.
Bisogna che il professionista che opera in questo settore mantenga un equilibrio non facile per le situazioni complesse e dolorose che di volta in volta si trova ad affrontare.
Il 70% delle cure palliative è fatto di relazione, il 30% di clinica".

dott.ssa Mengoli: "Il miglior accompagnamento è quello che prevede l'ascolto, il rispetto della volontà del paziente e il fatto di comprenderne responsabilmente i desideri".

La comunicazione e l'abilità retorica erano considerate uno strumento indispensabile nella relazione medico-paziente anche nella medicina antica, come ribadito dallo stesso Galeno, medico di corte dapprima al servizio dell'imperatore Marco Aurelio e poi di Commodo, che commenta quanto scritto da Ippocrate[195].
«Il medico deve prestare attenzione non solo al contenuto, all'intensità e al tono di voce con cui parla ma anche al ritmo del discorso»[196].

[…] Occorre che non solo il senso dei discorsi detti dai medici ai pazienti sia di questo tipo, ma anche l'intensità della voce, il tono e l'intera declamazione siano adeguati al senso dei discorsi. [Gal. In Hipp. Epid. VI comm. IV 8: ed. Wenkebach 204,13 – 205,8 = Kühn XVIIb 146,14-148,4]

Sull'importanza del tono di voce si veda la risposta dell'infermiera Carmela dell'Ospedale Bellaria di Bologna.

Carmela (infermiera): "Personalmente tendo a non avere una voce cupa quando parlo al telefono con i familiari. Il tono di voce basso, pacato rilassa tanto i pazienti quanto i familiari degli stessi".

I piccoli gesti, le parole e i silenzi consentono di rispondere alle molte vulnerabilità vissute dal malato cronico quali la solitudine, l'estraniamento da sé, la mancanza di un senso e di una progettualità, l'autonomia questionata, sotto scacco, il logorio e l'assenza di una speranza[197].

[195] Per approfondimenti su Galeno si veda Cosmacini-Menghi 2012.
[196] Ecca 2018, 84.
[197] Dordoni 2009, 91. In riferimento al ruolo del tacere nell'accompagnamento di fine vita si veda quanto dice Künzi 2007, 124: «il savoir se taire» rappresenta «le principe le plus important dans l'accompagnement spirituelle de celui qui souffre».

Le risposte degli infermieri Cristina e Stefano delle cure palliative dell'Ospedale Bellaria di Bologna a tale proposito sono esemplificative.

Cristina: "Il fatto di riuscire a restare anche senza cose da fare è la parte più difficile per gli infermieri abituati a muoversi intorno ai letti dei pazienti. Ciò che più conta in cure palliative è la relazione, il legame che si istaura tra le persone. Il non rispondere o non verbalizzare una risposta ad una domanda pesante è già una risposta. La parte più difficile per noi infermieri è il fatto di riuscire a restare accanto alla sofferenza del paziente senza scappare. In cure palliative l'essere presenti anche senza fare o dire granché ha un peso importante. A volte è di conforto per il paziente anche solo il fatto di verbalizzare che si è presenti oltre ad esserlo fisicamente. Il core delle cure palliative è esserci".

dott. Orsi: "L'obiettivo delle cure palliative consiste nel far entrare la morte nella quotidianità.
Solo rispettando i tempi e i bisogni del paziente, si rispetta la sua dignità. Il problema sussiste quando si riempiono le giornate del paziente di visite non gradite.
La vicinanza al malato deve essere rispettosa, consapevole.
Le regole sociali sono nate per i bisogni della società ma i malati hanno altri bisogni che possono essere quelli di silenzio, compagnia, azione che talvolta implicano anche un "tagliare i ponti" nel senso di chiudere perché morire è un "tagliare i ponti" nel senso metaforico di definire, dare senso di compiutezza.
Il problema del malato è che spesso viene marginalizzato ed escluso, per la sua condizione, dalle decisioni".

Stefano: "I piccoli gesti, le parole, i silenzi sono fondamentali nell'accompagnamento di fine vita. Essi consentono di creare un livello di confidenza (es. capire il paziente solo dallo sguardo che ci rivolge) per gestire l'angoscia e l'ansia dell'assistito. Penso che, in questo tipo di lavoro, sia importante più che un saper fare un saper esserci."

La personalizzazione della cura costituisce un requisito fondamentale delle cure palliative che, come espresso da Costantini, responsabile Scientifico o membro del Comitato scientifico in numerosi progetti di ricerca multicentrici italiani ed europei nel campo delle cure palliative, mirano a integrare "la dimensione etica, personale e relazionale con il sistema di valori, di credenze, di principi, di visioni del mondo di quella persona che l'operatore sanitario ha di fronte in quel momento, assumendo come punto di partenza che ogni persona sia diversa dalle altre e che le persone possano anche cambiare nel tempo"[198].

[198] Costantini 2017, 47s.

L'importanza della «personalizzazione della cura *fra* persone e *nelle* stesse persone» è concetto emerso anche dal dott. Moroni e Orsi nel corso dell'intervista[199].

dott. Moroni: "Al centro della buona cura devono esserci questi tre aspetti: la personalizzazione dell'intervento, le evidenze scientifiche e le preferenze del malato".

dott. Orsi: "La buona cura deve privilegiare i bisogni e la volontà del malato, dal momento che la pianificazione e la condivisione dei trattamenti ruotano proprio attorno ad essa. L'obiettivo deve essere quello di personalizzare la cura".

Angela: "In cure palliative il tempo della relazione è fondamentale. La relazione la costruiscono l'operatore sanitario, il paziente e i bisogni di quest'ultimo. Le cure palliative sono molto relazione-centriche e paziente-centriche".

La sfida futura della medicina palliativa sarà quella di orientarsi non solo ai malati oncologici ma anche ai malati di AIDS, i pazienti affetti da malattie neurodegenerative del sistema nervoso centrale e periferico e tutti quei pazienti a prognosi infausta senza alternative terapeutiche, concetto ribadito dallo stesso Costantini: «[…] Oggi è chiaro che il palliativista dev'essere uno specialista, quindi dev'essere in grado di gestire bisogni complessi in tutti i *setting* di cura, non solo in *hospice*, ma anche in *hospice*, non solo a domicilio, ma anche a domicilio, in ospedale o in RSA, e soprattutto in tutte le patologie»[200].

dott.ssa Mengoli: "Ci sono tante malattie che si qualificano come end-stage. Il nostro team cura anche pazienti affetti da sclerosi laterale amiotrofica (SLA). Seguiamo tali pazienti non solo nelle visite ma anche come cure palliative, con aggiornamenti della terapia e presa in carico dei parenti. Alcuni colleghi medici che lavorano nelle RSA ci chiedono come possono offrire accompagnamento soprattutto ai familiari dei pazienti dementi terminali che non hanno più stimoli della fame e della sete. Le cure palliative stanno andando anche in questa direzione".

dott. Orlandini: "Nelle cure palliative riveste un ruolo fondamentale l'Etica. Il paziente affetto da demenza è un paziente che non può autodeterminarsi, che fa molta fatica ad esprimersi (ci sono vari livelli di gravità della patologia), sul quale l'accanimento terapeutico è molto frequente.
Per i pazienti affetti da demenza allo stadio avanzato la scelta spetta al medico che deve chiedersi se l'atto che compie sia giusto o meno. Il momento in cui il paziente demente non si alza più è uno step importante per valutare il livello di gravità della malattia. Sicuramente la cura dell'anziano fragile con deficit cognitivi rientra tra le sfide del futuro".

[199] *Ibidem*; SICP 2012.
[200] Costantini 2017, 55. Per approfondimento sulla cura specifica agli anziani si veda Künzi 2007, 75s.

La buona cura si configura nella medicina palliativa come una presa in carico totale del paziente incentrata soprattutto sul rispetto della dignità e sulla valutazione della qualità di vita del medesimo.

Angela: "Sicuramente la buona cura deve privilegiare l'individualità della persona: capire chi è, il suo percorso di vita e malattia, riconoscere il suo "essere in toto". La buona cura è concetto insito nel termine palliativo che prevede la presa in carico del paziente e di chi lo circonda a partire dalla diagnosi. II paziente deve essere preso in carico in tutti i suoi aspetti. Il paziente si rende conto di quando arriva il suo momento. A volte noi operatori sanitari facciamo fatica ad essere in contatto con i pazienti perché essi temono di essere sottratti al proprio io, al proprio essere, ai propri spazi. L'operatore sanitario deve trasmettere al paziente sicurezza, presenza. Il dire "io ci sono quando avrai bisogno o ci sarò quando tu vorrai" consente al paziente di affidarsi.
Per alcuni assistiti il fatto di perdere coscienza rappresenta un problema, per altri no. Alcuni percepiscono come angosciante il fatto di lasciare qualcosa di incompiuto, altri temono la sofferenza e percepiscono come rassicurante l'idea di potersene andare senza dolore. Il fatto di non avere più contatto con il proprio caro, se diventa incosciente, è più doloroso per i familiari.
Ricordo ancora una lezione di Psicologia all'Università, nella quale il Professore ci disse che nel perdere una persona cara, ciò che ci manca di più non è il corpo ma l'io, l'identità di quella persona. Il salutare il proprio caro è molto importante perché nel momento in cui lo salutiamo, salutiamo prima di tutto il suo io, la persona in sé e non il suo corpo".

Cristina: "La buona cura privilegia sicuramente la qualità di vita della persona e quindi l'ascolto di quello che riferisce il paziente. Una buona cura deve sempre tenere conto dell'opinione e della volontà dell'assistito. Questo è un principio cardine delle cure palliative. Il paternalismo in sanità non è ancora tramontato dagli anni Novanta: l'operatore sanitario, per le sue competenze, ritiene di sapere cosa è bene per il paziente senza valutare la specificità di ogni caso. La buona cura deve sempre essere bilaterale quindi il rapporto medico-paziente è un aspetto fondamentale della stessa.
La paura di morire è ancestrale. Forse le persone hanno paura di soffrire emotivamente/psicologicamente quindi temono una sofferenza fisica e psicologica. Da quello che vedo la paura principale è quella legata alla sofferenza. Timore anche del lasciare qualcosa non concluso o compiuto. C'è l'ansia per l'incompiutezza".

La formazione del personale sanitario sia medico che infermieristico in cure palliative non è adeguato al carico emotivo che l'assistenza ai malati terminali richiede giorno per giorno, concetto ribadito dalle infermiere Angela e Cristina[201].

[201] In riferimento alla formazione relazionale e spirituale si veda Sandrin 2014, 77.

Angela: “Penso si dia ancora poca importanza alla formazione del personale. Chi si forma lo fa prevalentemente perché è un aspetto suo personale che sente preponderante”.

Cristina: “Il personale sanitario ha una scarsa formazione per affrontare il fine vita. L’Università forma più a curare, a fare che a prendersi cura. Nella formazione dei medici è poco preso in considerazione che il paziente può morire, nella formazione degli infermieri è già più presente. Per lavorare in cure palliative è previsto percorso ad hoc e specifico: i nuovi infermieri fanno periodo di affiancamento in reparto con collega più esperto, con i colleghi dell’hospice e seguono una formazione specifica in aula con ore dedicate al controllo dei sintomi e agli aspetti psicologici. Palliativisti non si nasce, per esserlo occorre una buona formazione”.

• Profilo storico: analisi della consolazione

Lo studio qui presentato si concentra sul tema della consolazione, senza trascurare che tale tematica fu alla base dell'omonimo genere letterario, le cui radici si trovavano non solo nei testi biblici ma anche nella più alta tradizione filosofica stoica.

Prima di citare i passi biblici scelti, si ritiene di fondamentale importanza chiarire che la ricerca si concentrerà sulla consolazione nel suo aspetto passivo, ossia sull' "essere consolato".

La scelta del metodo è stata attuata nel modo seguente: 1) analisi del termine *paraklesis* (consolazione) all'interno dei passi biblici 2) scelta delle occorrenze in base ai due princìpi sotto elencati 3) scelta dei passi in cui la consolazione figura con un'accezione passiva.

L'analisi preliminare dei passi biblici ha rivelato come il termine *paraklesis* abbia assunto particolari accezioni in senso passivo soprattutto nel Vangelo di Matteo e nelle Lettere paoline, nello specifico la Seconda Lettera ai Corinzi, laddove nel Vangelo di Luca (*Lc* 7,11-17 in riferimento alla vedova di Nain[202]) e in quello di Giovanni (*Gv* 11,1-53 in relazione alla resurrezione di Lazzaro[203]) tale termine figurava in un'accezione soprattutto attiva.

La scelta dei passi da analizzare tra le 80 occorrenze bibliche è stata operata in base a due princìpi: quello della quantità (il Vangelo di Matteo e la Seconda Lettera ai Corinzi figurano tra le occorrenze più numerose) e quello della rarità (uso di *hapax legomena* ossia di forme che, sia a livello grammaticale che lessicale, ricorrono una sola volta e che proprio per la loro rarità risultano di particolare interesse).

[202] Vd. Bovon 2005, 422-428.
[203] Vd. Fabris 1992, 608-617.

a. Etimologia della parola paraklesis, definizione di Paracleto

Prima di analizzare i testi biblici in esame, è necessario precisare che, in Greco, il termine *paraklesis* indicava l'invocazione di un'entità superiore o Dio a protezione personale. Tale significato si può comprendere dall'etimologia delle parti che compongono la parola stessa: il sostantivo *klēsis* (chiamata, vocazione), la cui radice rimanda al verbo greco *kaleo* in riferimento all'azione dell'invocare, e il suffisso *para* che, se da un lato può rafforzare l'azione del verbo a cui si lega, dall'altro ne specifica anche la modalità dell'azione.

L'analisi del termine *paraklesis* pone l'attenzione sull'aggettivo verbale *parakletos* (il Paraclèto), attestato nella grecità profana fin dal IV sec a.C e indicante, come sostantivo, la 'persona chiamata in aiuto', da cui si può facilmente comprendere il nesso con l'accezione 'soccorritore' e 'patrocinatore in tribunale' che il termine assume al di fuori del contesto neotestamentario[204].

Il vocabolo *parakletos* presenta, nello specifico, due significati differenti: quello di soccorritore, che viene associato alla figura di Dio più che a quella del rivelatore e quello di intercessore, il cui compito, oltre a quello di difesa davanti al tribunale celeste, include l'ammonizione e la guida etica degli uomini sulla terra.

Tale seconda ipotesi, pertinente lo Spirito Santo e propria della tradizione israelitico-giudaica, risulta essere quella predominante[205].

Il giudaismo e il cristianesimo primitivo si differenziano nel Nuovo Testamento in relazione alla concezione del *parakletos* quale intercessore presso il tribunale divino in cielo.

Più in particolare, mentre il giudaismo chiama in causa molti intercessori per difendere i credenti davanti al tribunale del giudice celeste, il cristianesimo primitivo attribuisce il ruolo di consolatore sia a Gesù Cristo, solo e unico intercessore presso il Padre, il giusto che può sostenere la causa dei peccatori che allo Spirito Santo[206].

Negli scritti giovannei, il Paraclèto si identifica una sola volta con Gesù nel suo ministero terreno (*Gv* 14,16-17), figurando nella maggior parte dei casi quale "Spirito di verità" introdotto come un altro Paraclèto. Esso, se da un lato allude alla venuta del consolatore Cristo, dall'altro ha il compito di trasformare l'assenza fisica dello stesso in una nuova presenza "nello Spirito" che continuerà l'opera del Messia e resterà sempre presso e nei discepoli[207].

---

[204] Per il significato di "persona chiamata a sostegno, a cui ci si rivolge per assistenza" si veda Balz-Schneider 1992, 779 e Kittel-Friedrich 1974, 677s.
[205] Vd. Kittel-Friedrich 1974, 708.
[206] Si veda 1*Gv* 2,1 ; cf. Kittel-Friedrich 1974, 710.
[207] Vd. Balz-Schneider 1992, 779s. ; Vd. Kittel-Friedrich 1974, 711s.

In Gv 14,16 Gesù è definito quale «Paraclito» dei suoi, a cui subentra un «altro Paraclito», quello dello Spirito che assisterà i discepoli al posto di Gesù[208].

Secondo quanto affermato da Raimond Brown lo Spirito di verità comunica la verità ed è lui stesso verità, non corporamente visibile ma presente nei pensieri dei discepoli in quanto forza attiva di Dio[209].

In Giovanni, secondo Bulgakov, lo Spirito Santo o Paracleto, non esiste per sé ma è presente tanto nel Padre quanto nel Figlio a sottolineare l'importanza di Dio e della Trinità[210].

Il riferimento al Paracleto si trova anche negli scritti paolini e, in particolare, nella Seconda lettera ai Corinzi, nella quale lo Spirito Santo rappresenta il mezzo attraverso cui Dio rivela ai credenti il disegno di salvezza che si è manifestato storicamente in Gesù[211].

b. Cenni linguistici

Il confronto tra le lingue classiche indoeuropee (Sanscrito, Greco e Latino) ha rivelato la presenza di una genesi comune tra numerose parole, aspetto che avvalora l'ipotesi per la quale il significato delle stesse sarebbe derivato dall'unione di due o più idee-base rappresentate da suoni dotati di un particolare valore semantico e governati da precise regole associative[212].

Lo studio dei singoli fonemi del Sanscrito e, di conseguenza, del profondo valore simbolico veicolato dagli stessi consente di creare forti relazioni linguistiche tra numerose parole di origine indoeuropea.

Un esempio a tale proposito è rappresentato dal legame tra la consonante s del Sanscrito e la parola latina *consolatio* (composta da *cum*, preposizione veicolante l'idea di associazione e unione e *solacium* "consolazione, conforto"[213]), in cui il rapporto di vicinanza tra persone e cose e, in particolar modo, il significato di 'legame', 'unione', 'relazione', 'contatto' e 'somiglianza' veicolati dal fonema s mostrano il profondo valore simbolico alla base della parola latina in questione[214].

La scelta di analizzare l'etimologia della parola latina *consolatio* deriva dalla necessità di comprendere il significato profondo che il termine consolazione ha assunto nel linguaggio comune.

---

[208] Vd. Beutler 2009.
[209] Vd. Brown 2005, 768; 776.
[210] Vd. Bulgakov 1987.
[211] Vd. Fabris 231.
[212] Vd. Rendich 2010, IX.
[213] Vd. Forcellini 1940, 810.
[214] Vd. Rendich 2010, 421. Il concetto di relazione e prossimità risulta espresso anche nel verbo sanscrito *as* "essere", latino *sum, esse* in cui la consonante s esprime più propriamente la nozione di "mettersi in relazione con", "avviare legami", creando il concetto di "copula".

Di notevole rilevanza è il confronto tra il Latino e le lingue semitiche, in cui tanto l'azione veicolata dal verbo quanto il sostantivo sembrano intendere la consolazione quale felicità, lietezza, sollievo progressivo o recuperato dell'anima[215].

L'analisi delle lingue anglosassoni consente di riflettere sulla radice indoeuropea comune *deru/dreu, legata etimologicamente al greco *drus* (quercia) e veicolante un concetto di solidità, robustezza, durezza e resistenza, caratteristiche tipiche dell'albero menzionato.

Tale radice si trova alla base della parola tedesca Trost, corrispondente all'Inglese trust e indicante qualcuno o qualcosa che offre a qualcun'altro 'protezione', 'sicurezza' e 'aiuto'.

A differenza del neoaltotedesco, in cui il gruppo di vocaboli fa riferimento a sensazioni diverse in molteplici campi della vita e dell'esperienza umana, il termine Trost rimanda comunemente ad un'azione concreta e ad un intervento a favore di qualcuno, cui il sostantivo Tröster viene impiegato nella vita giuridica ad indicare il garante e più raramente l'intercessore e l'avvocato.

Tale accezione caratterizza lo stesso *nomen agentis* Tröster, a cui, proprio in virtù del significato di 'sostenitore', 'soccorritore' e 'aiuto' che il termine veicola, è stata spesso associata la figura di Dio e di Cristo ma soprattutto quella dello Spirito, come si legge in *Gv* 14,16.26; 15,26; 16,7[216].

Si passa ora ad analizzare l'aspetto dell'*essere consolato* nel Vangelo di Matteo e nella Seconda Lettera ai Corinzi di Paolo, dapprima mettendo a confronto tali testi con i relativi passi veterotestamentari che li hanno influenzati, poi analizzando le somiglianze e differenze presenti tra loro.

c. Nella Bibbia: passi scelti

La scelta dei passi biblici analizzati di seguito è stata attuata non solo tenendo conto dell'aspetto antropologico-teologico che lega i testi tra loro ma considerando anche le diverse e reciproche influenze che hanno caratterizzato gli stessi.

Nell'analisi testuale si partirà dal Vangelo di Matteo, opera dal profondo valore cristologico, per poi passare ad Isaia e Geremia e arrivare infine alla Seconda Epistola ai Corinzi di Paolo.

Si inizierà con il Vangelo di Matteo dedicando particolare attenzione al discorso della montagna, vero e proprio cuore della rivelazione cristiana, in cui Matteo presenta Gesù con grande solennità.

[215] A tale proposito si osservi Semerano 1984, 570, in cui il verbo latino *sōlor, āris, ātus sum,-āri* veicolante il significato di consolare, rallegrare, sollevare e di origine ignota viene confrontato con l'accadico *šūlulu* con il significato di 'felice, lieto, sereno; il 'froh, heiter, jauchzend' del Tedesco).

[216] Vd. Kittel-Friedrich 1974, 687s.

Mt 5,3-12

«Beati i poveri nello spirito; poiché di loro è il regno dei cieli.
Beati gli afflitti; perché *saranno consolati*.
Beati i miti; poiché essi erediteranno la terra.
Beati quelli che hanno fame e sete di giustizia; perché saranno saziati.
Beati i misericordiosi; perché troveranno misericordia.
Beati i puri di cuore; perché vedranno Dio.
Beati i pacifici; perché saranno chiamati figli di Dio.
Beati i perseguitati per la giustizia; perché di loro è il regno dei cieli.
Beati siete voi, quando vi disprezzeranno e perseguiteranno e diranno tutto il male (possibile-falsamente) contro di voi per causa mia.
Rallegratevi e giubilate; poiché la vostra ricompensa è grande nel cielo; poiché così hanno perseguitato anche i profeti prima di voi»[217].

Prima di analizzare il testo in questione, è opportuno definire il genere letterario in cui si inserisce il discorso della montagna e a cui le beatitudini appartengono: quello del macarismo.

Derivante dal termine greco *makaros* ('felice'), tale genere letterario comprende affermazioni augurali, felicitazioni, voti e opzioni prospettate per categorie di persone che accettano determinati comportamenti (di saggezza, rettitudine) o che vivono in particolari condizioni (di povertà, sofferenza, ingiustizia).

E' possibile incontrare macarismi sia nell'Antico Testamento che in altri testi del Nuovo, negli scritti giudaici come in varie opere della letteratura extrabiblica[218].

I macarismi dell'Antico Testamento differiscono da quelli presenti nel Nuovo per una caratteristica fondamentale: nei primi la promessa resta limitata all'ambito terreno, nei secondi essa si rivela come la promessa che il futuro recherà agli interessati uno straordinario capovolgimento quasi paradossale[219].

Nel Nuovo Testamento la formula del macarismo ricorre soprattutto in *Mt* e *Lc* laddove risulta assente in *Mc*.

La promessa di una salvezza futura nel regno dei cieli è il tratto fondamentale che distingue i macarismi dei testi veterotestamentari da quelli contenuti nei testi neotestamentari, pur essendo

[217] Trad. Rinaldi 1962, 105.
[218] Cf. Da Spinetoli 1983, 133s.
[219] Cf. Gnilka 1990, 184.

l'Antico Testamento lo sfondo di non pochi macarismi presenti nei Vangeli, tra cui le beatitudini matteane.

Quest'ultime, rivolgendosi ai poveri di spirito, agli afflitti e a coloro che hanno fame e sete di giustizia, rispondono al bisogno di eticizzazione che si concretizza nel «tentativo di convertire la descrizione di uno stato d'emergenza in quella di un comportamento»[220].

L'analisi del passo in questione procederà da un livello macroscopico ad uno microscopico, in cui la precisazione del periodo storico in cui si inserisce il testo aiuterà a comprendere meglio il significato dell'essere consolato all'interno del passo in questione.

Nel discorso della montagna Matteo si rivolge alle classi umili, autentici destinatari della buona novella a cui sarà promessa la salvezza solo se saranno miti, misericordiosi, puri e pacifici.

Il verbo greco *pentheo* 'essere afflitto', associato abitualmente a *klaio* 'piangere', sottolinea più il dolore provato interiormente che quello manifestato all'esterno e figura poche volte nel Nuovo Testamento proprio per la forte connotazione che veicola[221].

La tristezza che caratterizza gli "afflitti" di cui parla Matteo (*Mt* 5,4) deriva da una duplice forma di violenza esistente nella loro terra[222]:

-dall'esterno la dominazione romana, pagana e idolatra che opprime Israele da quando Pompeo nel 63 a.C. l'aveva occupato.

-all'interno i dirigenti del popolo che schiacciano e sfruttano i più deboli, vere e proprie vittime dell'ingiustizia dei potenti.

Mt 5,4 merita un'attenzione particolare non solo per la presenza della forma verbale (παρακληθήσονται) attestata unicamente in questo Vangelo ma soprattutto per il contenuto altamente profetico dell'episodio ivi descritto che, a differenza del corrispondente lucano, sembra porre l'accento più sulla povertà religiosa che sulla promessa di salvezza a una classe sociale sfavorita[223].

Il confronto tra i Sinottici rivela sia una differenza strutturale che una differenza concettuale nei confronti delle beatitudini.

Il primo aspetto è descritto bene da Josef Ernst, il quale sottolinea come nel discorso della montagna siano presenti otto beatitudini (*Mt* 5,1-12), laddove quello corrispondente della pianura alterni alle quattro beatitudini altre quattro maledizioni (*Lc* 6,20-26)[224].

Dal punto di vista concettuale invece, mentre in Luca risuona una promessa di consolazione per gli uomini realmente poveri, affamati, piangenti e perseguitati a cui corrisponde un adeguato castigo

[220] Cf. Gnilka 1990, 185.
[221] Vd. Maggi 2004, 91; Dupont 1972, 552.
[222] Vd. Maggi 2004, 91.
[223] Vd. Tourn-Torsani-Cuminetti 1973, 134.
[224] Vd. Ernst 1985, 293 ; Rinaldi 1962, 105.

per i ricchi, empi e lontani dal regno dei cieli, in Matteo le beatitudini hanno il carattere di un catalogo di virtù, destinato, più che ai primi ascoltatori di Gesù, alla comunità cristiana a cui l'Evangelista si rivolge[225].

Nonostante tanto il discorso della montagna di Matteo quanto quello della pianura di Luca identifichino la categoria dei poveri come una categoria religiosa, il passo lucano rivela una più radicale denuncia dell'ingiustizia.

Tanto in Matteo che in Luca i poveri rappresentano, come si legge in Ernst, «coloro che sono disposti ad ascoltare, i disponibili, le persone che aprono il cuore e le orecchie, coloro che attendono la "consolazione di Israele" a cui viene garantito il diritto al regno di Dio»[226].

La promessa della salvezza per la schiera dei discepoli poveri e perseguitati è visibile anche in *Is* 61,2 («a proclamare un anno di grazia da parte del Signore, un giorno di vendetta da parte del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti»[227]), in cui si evince che la consolazione escatologica è preclusa ai ricchi, dal momento che essi sono consolati già su questa terra[228].

Il richiamo di Isaia in *Mt* 5,4 risulta evidente anche se i due testi presentano una divergenza fondamentale: mentre in Isaia 61,1-3 il riferimento storico-geografico ("gli afflitti di Sion") lega la promessa di liberazione alle strettoie nazionalistiche, in Matteo, la citazione di Isaia, manchevole del riferimento storico-geografico, ne amplia l'orizzonte che non figura più circoscritto ad Israele ma viene ad estendersi all'umanità intera[229].

Inoltre, mentre in *Is* 61,2-3 gli afflitti di Sion sono in preda allo scoraggiamento a causa di una salvezza che non si realizza, in *Mt* 5,4 coloro che piangono e si affliggono vengono chiamati 'felici', in quanto, pur soffrendo in questo mondo e per esso e riponendo solo in Dio la propria speranza, riceveranno la sua consolazione che stravolgerà la situazione sciagurata in cui si trovano.

In sostanza, i due passi differiscono sia per quanto riguarda la finalità che per la presenza (*Mt* 5,4) o meno (*Is* 61, 2-3) del concetto relativo alla consolazione escatologica[230].

Più che nella compensazione di ogni sofferenza terrena con un premio nel regno dei cieli o nella concezione in base alla quale l'uomo debba mostrarsi degno della salvezza prima di tutto con il proprio atteggiamento, tale consolazione escatologica si avvera in chi confida nell'annuncio di Dio che si fa realtà[231].

Oltre al messaggio teologico che veicola (la consolazione escatologica cioè 'ultima'), il passo delle beatitudini pone l'attenzione in primo luogo sull'aspetto esperienziale/umano: coloro

[225] Vd. Rinaldi 1962, 107.
[226] Vd. Ernst 1985, 297.
[227] Trad. IEP NVB Milano, 1995.
[228] Vd. Schürmann 1982, 556.
[229] Vd. Maggi 2004, 95.
[230] Vd. Sand 1992, 140.
[231] Vd. Schweizer 1991, 17s.

che piangono saranno consolati attraverso un gesto di vicinanza e affetto – una mano sulla spalla o un abbraccio offerto dal prossimo – che rivelerà negli stessi la presenza di Dio.

Influenza del Terzo Isaia nel Vangelo di Matteo

Is 61,2-3

«…a proclamare l'anno del favore del Signore, e il giorno di vendetta del nostro Dio, per consolare tutti gli afflitti, per provvedere per gli afflitti di Sion, per dare loro un turbante anzichè cenere, olio di letizia anzichè lutto, e un vestito di lode invece di uno spirito mesto»[232].

Prima di passare all'analisi del passo in questione, è necessario considerare che il libro di Isaia risulta, dal punto di vista di una lettura cristiana della profezia veterotestamentaria, il testo più importante e citato, oltre al Salterio, del Nuovo Testamento[233].

Nonostante la tradizione lo tramandi come un unico libro, l'esegesi moderna lo suddivide in tre parti, attribuibili a personalità profetiche originali, vissute in circostanze storiche diverse.

La distinzione segue, nello specifico, questo schema:

1) Protoisaia o Isaia *tout court* identificato con il profeta storico di questo nome, attivo tra il 740 e il 700 a.C. e *autore* di *Is* 1-39.

2) Deuteroisaia identificato con un profeta anonimo che riattualizza la profezia isaiana durante l'esilio babilonese, dal 550 al 539 a.C. e autore di *Is* 40-55.

3) Tritoisaia, un discepolo del Deuteroisaia che, subito dopo l'esilio babilonese ne ha rinnovato la profezia a Gerusalemme, tra il 537 e il 520 a.C., autore di *Is* 56-66[234].

Il libro di Isaia si configura come un testo scritto da tre profeti storici diversi, accomunati dalla stessa ispirazione e legati indissolubilmente dalla stessa tradizione profetica[235].

Alla luce di tale caratteristica che rende il libro di Isaia quasi un testo nel testo, sorge spontaneo chiedersi di quale profezia si tratti, questione attorno alla quale ruota la scelta dei precisi passi biblici che ho effettuato.

Il capitolo 61 costituisce il pilastro centrale di tutta la struttura tritoisaiana, come l'analisi lessicale pare dimostrare. Esso contiene la maggior parte delle parole-chiave della profezia di questi capitoli

[232] Trad. Childs 2005, 544.
[233] Sul fatto che le citazioni esplicite del libro di Isaia all'interno del Nuovo Testamento siano circa una cinquantina si veda Mello 1986, 56.
[234] Vd. Mello 1986, 56.
[235] *Ibidem*.

e raccoglie gli stessi termini che si trovano nelle due parti, collegandoli tra loro simmetricamente (*Is* 56-60 e 62-66)[236].

Il motivo della liberazione di Israele passa dal quadro che il Secondo Isaia offre della cattività e dell'esilio babilonese a quello della liberazione dalla schiavitù economica all'interno del paese. Tale cambiamento si spiega alla luce del diverso contesto storico che caratterizza il Terzo Isaia, il quale, concentrandosi sul periodo post-esilico ha semplicemente rifocalizzato la promessa iniziale fatta dal Secondo Isaia[237].

Fa riflettere il fatto che i testi profetici che figurano tra quelli che hanno maggiormente influenzato Matteo e la seconda Lettera ai Corinzi di Paolo siano soprattutto quelli del Deutero- e Tritoisaia, testi in cui è descritto rispettivamente il periodo in cui il popolo d'Israele si trova in esilio e quello immediatamente successivo in cui lo stesso, definito servo del Signore in *Is* 41,8-9; 44,1-2; 45,4, ritorna a Gerusalemme.

Un'attenzione particolare merita, in questo passo, l'uso del termine spirito (*Is* 61,1) comprendente un ampio spettro semantico tra cui il vento, il respiro e l'energia psichica che si manifesta in diversi modi: la gelosia (*Num* 5,14,30), la depressione (*1Sam* 16,14-16) e gli stati di straordinaria eccitazione (*Giud* 14,6,19; 15,19)[238].

Il riferimento all'unzione rimanda al carisma "messianico" che, a differenza di quello profetico, ha un carattere permanente, come l'olio, elemento di conservazione per eccellenza, sembra simbolicamente sottolineare[239].

La rivendicazione della prerogativa messianica da parte di *Is* 61 si può spiegare solo alla luce del Secondo Isaia, il quale, estendendo a tutto il popolo le "grazie" speciali che un tempo erano riservate a Davide e ai suoi discendenti (*Is* 55,3) e attribuendo lo Spirito al Servo del Signore (*Is* 42,1), figura personale che rappresenta tutto Israele, ha contribuito a fondere tra loro ideale messianico e carisma profetico[240].

Tanto il testo del profeta Isaia quanto quello del profeta Geremia che vedremo in seguito annunciano il compimento della fedeltà delle promesse di Dio incarnato dalla storia di Gesù.

[236] Vd. Mello 1986, 127.
[237] Vd. Childs 2005, 550.
[238] Vd. Blenkinsopp , 222.
[239] Vd. Mello 1986, 129.
[240] *Ibidem*.

Influenza di Secondo e Terzo Isaia e di Lamentazioni 1-2 in 2Cor di Paolo

Prima di passare all'analisi della Seconda Lettera ai Corinzi di Paolo è necessario concentrarsi sul testo delle Lamentazioni 1-2 e del Secondo e Terzo Isaia quale fonti principali del testo neotestamentario.

Secondo gli studi effettuati in merito da Jonatan Kaplan, tali Scritture stabiliscono una trama in tre atti (esilio, lamento e consolazione) che viene ripresa dal testo paolino[241].

In particolare, mentre le Lamentazioni 1-2 e la visione della desolazione in esse contenute comprende i primi due passaggi, il Secondo Isaia e il suo tripudio di conforto e ristoro forniscono a Paolo il linguaggio per l'ultimo passaggio.

La perdita di allusioni al Secondo Isaia e alle Lamentazioni 1-2 presente in 2*Cor* risiederebbe nel fatto che la comunità corinzia, costituita per la maggior parte da pagani, possedeva un insegnamento limitato delle Scritture d'Israele.

Come quelle del Secondo Isaia, le parole di Paolo, assumono due diverse finalità: 1) di conforto per persone imprigionate in una realtà in rottura 2) di esortazione per prepararsi all'avvento imminente del Signore e al compimento della sua attività escatologica di redenzione e riconciliazione[242].

Per concludere, si può affermare che il lessico teologico utilizzato da Paolo per annunciare la sua profezia ai Corinzi è il risultato tanto delle parole di conforto e riconciliazione contenute in Secondo Isaia quanto delle espressioni dolorose di perdita e alienazione presenti in Lamentazioni 1-2[243].

Più in generale, si può affermare che tanto i testi profetici quanto la Seconda Lettera ai Corinzi rimandano al Vangelo di Matteo e in particolare al discorso della montagna in una circolarità che lega tra loro passato (i profeti Isaia e Geremia), presente (la storia di Gesù) e futuro (il discepolo Paolo).

Nel passo matteano, cuore della rivelazione cristiana, si avvera il momento cristologico in cui Gesù, in quanto Verbo che si è fatto uomo, appare quale compimento di ciò che è annunciato dai profeti ed è attestato dalla testimonianza del discepolo.

---

[241] Vd. Kaplan 2011, 444.
[242] *Ibidem*.
[243] Vd. Kaplan 2011, 440.

Is 40,1-11

«Consolate, consolate il mio popolo, dice il vostro Dio.
Parlate teneramente a Gerusalemme e dichiaratele che il tempo del suo servizio è terminato, che la sua iniquità è stata perdonata, che essa ha ricevuto dalla mano del Signore il doppio per tutti i suoi peccati.
Una voce grida: "Nel deserto preparate la via al Signore, appianate nella steppa una strada per il nostro Dio. Ogni valle sia innalzata, ogni monte e colle siano abbassati.
Il terreno accidentato si trasformi in piano e i luoghi scoscesi in pianura.
E la gloria del Signore si rivelerà, e ogni carne insieme la vedrà, poiché la bocca del Signore ha parlato".
Una voce dice: "Grida!".
Un'altra chiede: "Che cosa dovrò gridare?".
Ogni carne è erba e tutta la sua forza come fiore selvatico.
L'erba secca, i fiori appassiscono quando il soffio del Signore spira su di essi.
Veramente il popolo è erba.
L'erba secca, i fiori appassiscono, ma la parola del nostro Dio dura sempre.
Sali su un alto monte, o Sion, araldo di buone notizie.
Alza la voce con forza, o evangelista Gerusalemme, alza la voce, non temere.
Dì alle città di Giuda: "Ecco il vostro Dio!".
Ecco, il Signore Dio viene con potenza, e il suo braccio trionfa per lui.
Ecco, il suo premio è con lui, e la sua retribuzione davanti a lui.
Come un pastore egli nutrirà il suo gregge raccogliendo le pecore tra le sue braccia;
le porterà sul seno conducendo gentilmente quelle con i piccoli»[244].

Il libro di Isaia costituisce non solo il primo e il più voluminoso dei libri profetici dell'Antico Testamento ma, dal punto di vista di una lettura cristiana della profezia veterotestamentaria, è anche il più importante, essendo il libro più citato, oltre al Salterio, nel Nuovo Testamento (si consideri che solo le citazioni esplicite sono circa una cinquantina)[245].
Is 40,1-13 fa emergere il tema del nuovo esodo, la cui caratteristica più inedita rispetto all'antico è l'universalità: la gloria di Jhwh non si rivelerà più al solo popolo di Israele, morto con l'esilio e

[244] Trad. Childs 2005, 318s.
[245] Per approfondimenti a tale proposito, si osservi Mello 1986, 5s.

nuovamente richiamato in vita in un nuovo rapporto di amore e di alleanza con il suo Dio (*Is* 40,6) ma a tutte le terre e le genti[246].

La nuova chiamata di Israele rappresenta il nucleo centrale di tutti gli oracoli deuteroisaiani di consolazione che, oltre a *Is* 40,1-2, comprendono: *Is* 40, 8-13; 43,1-4; 43,5-7; 44,1-5; 44,21-22, 54,4-6a[247].

Tali oracoli di Jhwh, molto tipici dal punto di vista del genere letterario sono, come espresso da Alberto Mello: «brevi parole di consolazione rivolte alla seconda persona singolare, quasi sempre introdotte dall'esortazione a non temere e dalla promessa di assistenza: io sono con te»[248].

La conferma del rapporto tra Dio e il popolo d'Israele, equiparabile al mistero di una nuova creazione e nascita, pare rafforzata dall'elezione di quest'ultimo a popolo eletto a partire dall'esilio babilonese: «ti ho formato fin dal seno materno (*Is* 44.1,24)»[249].

Tale rinascita nazionale descritta, come si legge in Isaia (32,15) e Ezechiele, attraverso l'infusione dello Spirito di Jhwh che, come acqua, farà rifiorire il deserto (cfr. *Is* 44,5-6) coincide con una rinascita spirituale, richiamo della profezia del battesimo cristiano che si compie nell'acqua e nello Spirito stesso (cfr. *Gv* 3,3-5)[250].

L'atteggiamento di consolazione di Dio nei confronti d'Israele, espresso in *Is* 40,1, caratterizza anche *Is* 40,9, in cui l'invito a non temere si configura primariamente come appello alla fede, unico strumento grazie al quale Israele, popolo eletto da Dio[251], potrà rispondere alla sua nuova vocazione e vedere la nuova opera di salvezza che Dio sta per compiere[252].

[246] Vd. Mello 1986, 57.
[247] Vd. Mello 1986, 61.
[248] *Ibidem*.
[249] Vd. Childs 2005, 323; cf. Mello 1986, 62.
[250] Vd. Mello 1986, 62s.
[251] A tale proposito, si osservi Mello 1986, 62.
[252] Vd. Mello 1986, 63.

Is 66,10-13

«Rallegratevi con Gerusalemme, ed esultate per essa, tutti voi che l'amate.
Godete grandemente con essa voi tutti che fate lutto per essa, affinché possiate succhiare al suo petto consolazione in pienezza, e possiate bere in profondità e godere della sua abbondanza.
Poiché così dice il Signore: "Io farò scorrere verso di essa la prosperità come un fiume, e la ricchezza dei popoli come un torrente in piena. Sarete allattati e portati al suo fianco, e cullati sulle sue ginocchia.
Come una madre consola suo figlio, così io vi consolerò; e sarete consolati in Gerusalemme"»[253].

L'immagine di Gerusalemme assimilata ad una madre che allatta i propri figli cullandoli sulle ginocchia richiama tanto il Dio-pastore di *Is* 40,11, che nutre il suo gregge, metafora per il popolo d'Israele, quanto la Sion/madre-sposa-principessa di *Lam* 1,1.
La presenza del motivo della gioia, connesso in special modo con il simbolismo delle "nozze" prefigurato da *Is* 61,10[254] e la visione di Gerusalemme quale madre che riesce ad offrire consolazione ai suoi figli, contrasta con l'immagine della regina Babilonia, in contrasto a Sion, destinata a perdere suo marito e i suoi figli "in un solo giorno" (*Lam* 1-2 e *Is* 47,9; 66,8)[255].

Is 66,7-14 recupera il vocabolario e molti dei temi chiave di questo passo: la felicità, le doglie, i numerosi figli, una terra abbondante, la comodità e il benessere[256].

[253] Trad. Childs 2005, 576.
[254] Vd. Mello 1986, 128.
[255] Vd. Blenkinsopp 2003, 305.
[256] *Ibidem*.

Passi scelti di Lamentazioni 1-2

La mescolanza tra elementi del canto funebre − intenso sguardo retrospettivo alla perdita di un defunto senza alcun appello a Dio (che appartiene all'ambito della vita) − e tratti tipici del lamento di cordoglio individuale e collettivo quali invocazione di Dio, lamenti, professioni di fiducia e confessioni di colpa o innocenza all'interno di Lamentazioni permetterà di comprendere in maniera più approfondita il tema dell'essere consolato nei testi in esame[257].

I testi di Lamentazioni si riferiscono storicamente alla distruzione di Gerusalemme-Sion attuata dal re babilonese Nabucondosor nel 587 a.C. e, nonostante siano stati usati per secoli entro la cornice della liturgia ebraica nel giorno del ricordo della distruzione del tempio e nella liturgia cattolica nelle settimane di quaresima, essi non sono previsti per un impiego nel culto[258].

Lam 1,2

«Ella piange incessantemente nella notte, / lacrime rigano le sue guance.
Non ha nessuno che la consoli / fra tutti coloro che l'amavano;
tutti i suoi amici l'hanno tradita, / sono diventati suoi nemici»[259].

Lam 1,9

«La sua impurità è tra le sue vesti, / non considerava la propria fine;
è caduta all'improvviso / e non vi è chi la consoli.
"Guarda, Yhwh, la mia oppressione / perché il nemico inorgoglisce"»[260].

La metafora della città di Gerusalemme assimilata ad una donna nelle sue tre differenti sfaccettature di madre, sposa e padrona, apre il capitolo iniziale di Lamentazioni[261].
L'associazione città-madre / nazione-famiglia caratterizza i capitoli iniziali del testo veterotestamentario in questione e pone l'attenzione sulla gravità della situazione in cui versa la città e l'intera nazione di Israele[262].

[257] Vd. Meyer in Zenger 2005, 725.
[258] Vd. Uehlinger in Römer-Macchi-Nihan 2007, 512; cfr. Meyer in Zenger 2005, 731.
[259] Trad. Obara 2012, 41.
[260] Trad. Obara 2012, 49.
[261] Vd. Obara 2012, 40.

Tanto l'espressione «non ha nessuno che la consoli» di *Lam* 1,2 quanto quella «non vi è chi la consoli» di *Lam* 1,9 pongono l'attenzione sulla mancanza di consolazione, o meglio l'assenza di qualcuno che *com-patisca* la condizione di Sion, simbolo di Gerusalemme e della sua dimensione cultuale in quanto luogo della presenza di Yhwh, e che sia disposto ad operare in suo favore per cambiarne la condizione[263].

Entrambi i passi rivelano la condizione di solitudine in cui si trova Gerusalemme, una solitudine scaturita dall'idolatria e dalla condotta impura perpetrata dalla città stessa, la quale ha confidato nelle nazioni o nelle divinità tradendo il Signore, suo sposo (cfr. Ez 16,33; Os 2,7;9,10)[264].

La mancanza di consolazione in questi due passi abbraccia due piani diversi: mentre in *Lam* 1,2 essa riguarda principalmente la mancanza di consolatori tra i familiari, gli amici e gli alleati inserendosi in un ambito più intimo e privato, in *Lam* 1,9 fa riferimento in maniera più esplicita all'assenza di Yhwh e del suo agire salvifico proiettando il discorso in una dimensione più ampia volta a richiamare l'attenzione di Dio sulla condizione di estrema solitudine e sull' "oppressione" che sta subendo la città – aspetto questo che l'implorazione della stessa nell'ultimo stico confermerebbe[265] –.

Lam 1,16

«"Perciò piango, / i miei occhi, i miei occhi si sciolgono in lacrime perché è lontano da me il consolatore, / colui che può ridarmi vita.
I miei figli sono costernati / perché più forte è stato il nemico"»[266].

La dichiarazione circa la mancanza di un consolatore appare qui, per la prima volta, sulle labbra della città stessa, la quale, oltre ad essere consapevole della propria situazione di abbandono, definisce anche la funzione del consolatore come la capacità di saper ridare vita.

La precisazione del ruolo del consolatore, assente nei passi sopra analizzati, risulta di fondamentale importanza perché pone l'attenzione sul *focus* del racconto: la lontananza di Yhwh è la causa principale della condizione di "morte" che regna "fuori", ossia nelle campagne, nelle strade e "dentro", tra le mura cittadine, "in casa" (come si legge in *Lam* 1,20), quindi «solo il ripristino della relazione con lui può costituire una garanzia del rinnovo nella sua vitalità»[267].

---

[262] Vd. Obara 2012, 51; a tale proposito si osservi anche quanto espresso in Obara 2012, 43, in cui la figura femminile non rappresenta più la sola città desolata, ma anche l'intero paese, svuotato dei suoi abitanti.
[263] Vd. Obara 2012, 48s.
[264] Vd. Obara 2012, 42; 58.
[265] Vd. Obara 2012, 48s.
[266] Trad. Obara 2012, 57.
[267] Vd. Obara 2012, 56s.

La costernazione dei figli e l'aumentato potere dei nemici costituisce non solo la conferma della condizione pietosa degli abitanti di Gerusalemme ma anche un richiamo implicito al Signore affinché, nel ruolo di sposo e difensore della città, si commuova di fronte ai propri figli e agisca in favore della sua famiglia[268].

Lam 1,17

«Tende le mani Sion / ma non c'è chi la consoli.
Ha deciso Yhwh per Giacobbe / che i vicini diventassero suoi nemici;
Gerusalemme è diventata / come una cosa impure in mezzo a loro»[269].

Il gesto di Sion che tende le mani, espresso dal verbo greco διεπέτασεν e dal verbo ebraico *pāraś*, rimarca, come nei passi precedenti, la condizione della città assimilata ad una vedova, ad una madre privata dei propri figli e nobildonna degradata che, spogliata dei propri beni e della propria libertà, attende invano l'aiuto di un consolatore[270].
Come espresso da Obara: «la dimensione cultuale evocata dal nome Sion spiega perché l'estrema solitudine della città sia espressa, nell'ultimo stico, in termini di "impurità" rituale».
Gerusalemme si è macchiata di una grave impurità che l'ha isolata non solo da Dio, che è il Santo, ma anche dagli altri, che l'hanno abbandonata per non esserne a loro volta contagiati[271].
L'espressione "non c'è chi la consoli" di *Lam* 1,17 rappresenta la quarta dichiarazione relativa alla mancanza di un consolatore e inserisce il discorso in una *climax* progressiva che, attraverso l'uso di verbi legati agli organi sensoriali (il "tendi le mani", "vedi" e "ascolta" di *Lam* 1,17 ;1,20 e 1,21), mostra quanto la condizione di oppressione e soffocamento procurata dai nemici stia facendo precipitare la città nella disperazione.

Lam 2,13

«A che cosa ti rassomiglierò? A cosa ti paragonerò, / o figlia Gerusalemme?
A che cosa ti equipararerò, per consolarti, / o vergine figlia Sion?
Davvero vasta come il mare è la tua ferita, / chi potrà guarirti?»[272].

[268] *Ibidem*.
[269] Trad. Obara 2012, 59.
[270] Vd. Obara 2012, 51.
[271] Vd. Obara 2012, 58.
[272] Trad. Obara 2012, 75s.

L'ira di Dio si è abbattuta senza clemenza sulla città di Gerusalemme lasciando dietro di sé solo lamento e cordoglio.

Nonostante la ricerca costante di confronti - in particolare la memoria di sciagure altrettanto gravi e tuttavia superate grazie alla misericordia di Dio - dovrebbe servire a consolare Gerusalemme, il poeta non riesce a trovare alcun evento simile affossando le sue ultime speranze[273].

Il termine "ferita" allude simbolicamente tanto alla "distruzione" o "rovina" materiale descritta nel poema (cfr. *Ger* 4,20; 50,22) quanto alla lacerazione del corpo, metafora della città-madre (cfr. *Ger* 30,12; *Na* 3,19) che assiste inerte e attonita ai propri figli che esalano l'ultimo respiro[274].

Il riferimento al mare risulta di particolare importanza non solo perché connota la ferita come grave ed estesa ma anche perché evoca simbolicamente le forze del caos e la realtà che precede l'intervento di Dio.

La mancanza di confronti con altre storie di distruzione pone l'attenzione ancora una volta sulla figura di Yhwh, «il solo in grado di governare il mare (cfr. *Sal* 95,5) così come fa con i suoi popoli, di stabilirne gli argini (cfr. *Gb* 38,8-11), di squarciarlo e di rimetterlo nel suo spazio abituale per salvare i suoi e mostrare così la sua signoria (cfr. *Es* 14-15): l'unico che può recare un vero conforto e che può guarire (cfr. *Dt* 32,39; *Is* 57,18)»[275].

La mancanza di qualcuno che possa sanare questo squarcio d'immensa vastità, grande com'è la ferita di Gerusalemme, spinge il locutore a rivolgersi alla città stessa (*Lam* 2,18-19), suggerendole di implorare Dio perché intervenga[276].

Lam 5,13-22

«I giovani hanno girato la macina, / i ragazzi sotto il peso della legna sono caduti.
I vecchi hanno abbandonato le porte, / I giovani la loro musica.
La gioia ha abbandonato il nostro cuore, / si è mutata in lutto la nostra danza.
Ci è caduta la corona dal capo; / guai a noi, abbiamo peccato.
Per questo si è ammalato il nostro cuore, / per quei fatti i nostri occhi si sono annebbiati, perché il monte Sion è desolato, / le volpi vi scorazzano.
Ma tu, Yhwh, rimani per sempre, / il tuo trono di generazione in generazione.
Perché per sempre ci vuoi dimenticare, / abbandonarci per così tanto tempo?
Facci ritornare a te, Yhwh, affinché possiamo ritornare! /

[273] Vd. Obara 2012, 76.
[274] *Ibidem*.
[275] Vd. Obara 2012, 77.
[276] *Ibidem*.

Rinnova i tempi passati!

Ma tu davvero ci hai rigettati, / ti sei sdegnato contro di noi oltremisura»[277].

L'immagine della città desolata, cioè devastata nelle sue strutture murarie, violentata nel suo popolo e abbandonata da Dio, unico consolatore e datore di vita[278], collega l'ultimo capitolo di Lamentazioni al primo creando una sorta di *Ringkomposition* (composizione ad anello) che conferisce al racconto una struttura circolare.

La menzione delle "volpi" o degli "sciacalli" (cfr. *Sal* 63,11), simboleggianti spesso l'ira e la punizione divina (cfr. *Is* 13,22; *Ger* 9,10; 15,3; *Sal* 44,20) allude allo scenario di morte in cui si trova la città. Per Sion sembra non esserci altra presenza se non quella dei cadaveri e della collera di Yhwh, situazione che spinge il popolo ad innalzare a Dio le sue ultime parole[279].

Nonostante il quadro generale della situazione riveli l'incolmabile distanza di Dio, riflessa nella solitudine e nella dispersione del popolo, "il rimanere per sempre" riferito a Yhwh del verso 5,19 lascia trapelare una nota di speranza[280].

Vi è ancora la possibilità che la condizione umana, grazie a quel "rimanere", possa trovare un senso e una soluzione, ovvero una consolazione.

[277] Trad. Obara 2012, 145-149.
[278] Vd. Obara 2012, 146.
[279] Vd. Obara 2012, 147.
[280] Vd. Obara 2012, 148.

2Cor 1,3-7

«Sia lode a Dio, Padre del Signore nostro Gesù Cristo.
Egli che è Padre pieno di amore misericordioso e fonte di consolazione, ci conforta in tutte le nostre tribolazioni. Così anche noi siamo in grado di dare conforto a tutti quelli che si trovano in qualsiasi modo afflitti, comunicando loro quella stessa consolazione che noi abbiamo da Dio.
Infatti se da una parte si riversano su di noi le sofferenze di Cristo, dall'altra anche la nostra consolazione per mezzo di Cristo trabocca.
Dunque se soffriamo è perché voi abbiate quel conforto che si rivela efficace nel restare fedeli e solidali in mezzo a quelle sofferenze che anche noi sopportiamo.
Questa nostra speranza nei vostri riguardi è ben fondata, perché sappiamo che condividete non solo le nostre sofferenze, ma anche la nostra consolazione»[281].

L'analisi di 2*Cor* 1,3-4 rivela come la consolazione di Dio per mezzo di Cristo presenti un duplice scopo: da un lato sostiene gli apostoli nelle difficoltà e nelle afflizioni, dall'altro si riversa sugli stessi, rendendoli capaci di consolare altri cristiani sofferenti[282].
L'esperienza di Dio che sostiene chi si trova in difficoltà espressa in 2*Cor* 1,3-7 sembra riferirsi metaforicamente alla profonda umanità di chi consola, la cui bontà dell'azione, seppur non in grado di eliminare la sofferenza del bisognoso, diviene espressione della vicenda di risurrezione di Gesù, quale promessa e compimento per tutti i credenti e gli uomini e speranza e vittoria simbolica sulla morte[283].
Tale risurrezione coinvolgerebbe non solo chi necessita conforto ma anche chi si prodiga per procurarlo, offrendo ad entrambi la possibilità di "rinascere" metaforicamente "a nuova vita" in una relazione circolare fondata sull'apertura e la fiducia reciproca.
Il contrasto tra il principe della luce identificabile con Gesù e il demonio quale principe delle tenebre di *Mt* 8,28-29 rivela la profonda capacità consolatoria della fede in Dio, nella quale l'unione di una comunità cristiana anche nella sofferenza e la partecipazione solidale alle tribolazioni altrui costituiscono un valore ecclesiale fondamentale, come si legge in 2*Cor* 1,4-7[284]: «Egli ci consola in ogni nostra tribolazione, perché possiamo anche noi consolare quelli che si trovano in ogni genere di afflizione con la consolazione con cui noi stessi siamo consolati da Dio. Poiché, come abbondano le sofferenze di Cristo in noi, così, per mezzo di Cristo, abbonda anche la nostra consolazione.

[281] Trad. Fabris 1977, 15s.
[282] Vd. Manzi 2002, 96-97.
[283] In riferimento alla vicenda di risurrezione di Gesù si legga *1Cor 15,14*: senza la sua resurrezione "vuota sarebbe la nostra fede" ; per quanto riguarda la vicenda di resurrezione quale speranza e vittoria simbolica sulla morte vd. Fabris 1977, 17.
[284] Vd. Manzi 2002, p. 222; 226.

Quando siamo tribolati, è per la vostra consolazione e salvezza; quando siamo confortati, è per la vostra consolazione, la quale vi dà forza nel sopportare le medesime sofferenze che anche noi sopportiamo. La nostra speranza nei vostri riguardi è salda: sappiamo che, come siete partecipi delle sofferenze, così lo siete anche della consolazione»[285].

2Cor 7,4

«Sono molto franco con voi e ho molto da vantarmi di voi. Sono ricolmo di consolazione, pervaso di gioia, nonostante ogni nostra tribolazione»[286].

2*Cor* 7,4 rappresenta uno dei pochi passi neotestamentari in cui la consolazione è analizzata nella sua componente passiva.

L'espressione "sono ricolmo di consolazione" (πεπλήρωμαι τῇ παρακλήσει) del versetto in questione rimanda al conforto provato da Paolo a fronte della notizia dell'evangelizzazione operata da Tito[287] ma potrebbe anche essere intesa in senso lato quale risultato di un conforto cioè un sostegno, ricevuto gratuitamente da altri e donato, a propria volta, nella stessa maniera.

Il tema della consolazione di Dio che affranca dalle tribolazioni e fa sentire persino consolati in virtù dell'amore nei confronti della sua divina grandezza, emerge in 2*Cor* 7,6-7, in cui il "Dio di ogni consolazione"[288] libera Paolo dall'afflizione capitatagli in Asia poco tempo prima e lo consola attraverso la notizia dell'esito positivo che la missione di Tito, suo collaboratore, ha riscosso a Corinto (2*Cor* 7)[289].

Se lo sguardo di fede può permettere di intravedere la finalità insita degli interventi consolatori di Dio, lo studio assiduo della sacra Scrittura, quale fonte di perseveranza e di consolazione, rappresenta per Paolo uno strumento utile per istruire la coscienza e rendere più penetrante lo sguardo del credente, come si legge in *Rm* 15,4: «Infatti, tutto ciò che fu scritto in precedenza, fu scritto per la nostra istruzione, perché per mezzo della perseveranza e della consolazione (*parakleseos*) delle Scritture, abbiamo speranza».

Alla luce dell'analisi compiuta sulle occorrenze relative al termine *paraklesis* (consolazione) all'interno dei testi biblici, è opportuno sottolineare due questioni di particolare rilievo: la prima consistente nel fatto che i passi biblici nei quali figura la maggior parte delle occorrenze sono tra i più importanti per il contenuto teologico in essi veicolato – la continuità e il filo diretto tra passato

[285] Trad. CEI Roma, 2008.
[286] Trad. IEP NVB Milano, 1995.
[287] Vd. Manzi 2002, 231.
[288] Si veda a tale proposito 2*Cor* 1,3.
[289] Vd. Manzi 2002, 231.

(testi profetici di Isaia e Geremia), presente (il Vangelo di Matteo) e futuro (la seconda Lettera ai Corinzi di Paolo) ; la seconda in base alla quale si può notare una maggior frequenza di riferimenti legati all'aspetto attivo della consolazione come mostra concretamente il credente che ha accolto la consolazione di Dio nella sua vita.

L'*essere consolato* si trova espresso in modo chiaro solo all'interno del testo paolino e, più in particolare, in 2*Cor* 1,3-7 e 7,4, nei quali tanto chi consola quanto chi è consolato sarebbero coinvolti in una forma di vita nuova, grazie al dono di Gesù, che potrebbe realizzarsi fin d'ora nella condivisione reciproca del sentimento di umanità e speranza.

Il prossimo capitolo analizzerà come alcuni Padri della Chiesa greci e latini abbiano ripreso e interpretato i passi relativi al Vangelo di Matteo e alla Seconda Lettera ai Corinzi di Paolo.

Nei Padri della Chiesa

Prima di passare all'analisi dei passi relativi all'essere consolato nei Padri della Chiesa è necessario precisare che gli autori sono stati scelti considerando le differenze cronologiche e di pensiero.

Si partirà dallo studio dei Padri della Chiesa greci e, in particolare, dai testi di Clemente Alessandrino e Crisostomo per poi passare allo studio di quelli latini con Agostino e Ambrogio.

La scelta di tali autori, operata in base al criterio della maggior frequenza delle occorrenze relative all'essere consolato nei passi biblici sopra analizzati, consente di comprendere meglio il significato che tali riferimenti analizzati hanno assunto nei secoli successivi.

d. Nei Padri della Chiesa greci: passi scelti

Per quanto riguarda i testi dei Padri della Chiesa greci analizzeremo i passi relativi alla consolazione e all'essere consolato negli *Stromati* e nel *Quis dives salvetur* di Clemente Alessandrino (150-215 d.C.) e nel *Commento alla seconda lettera ai Corinti* di Giovanni Crisostomo (344/354-407 d.C.).

Una breve introduzione a tali autori aiuterà ad avere una visione più ampia dell'epoca in cui si collocano i testi in questione.

Collocabile nella seconda metà del II sec d.C., Clemente Alessandrino è degno di nota per essere stato prosecutore della scuola catechetica del maestro Panteno ad Alessandria d'Egitto, città nella quale lo scrittore, ateniese di nascita e convertitosi al cristianesimo, fissò la propria residenza facendone una seconda patria[290].

Autore di cultura vastissima, Clemente rivela nei suoi testi la conoscenza non solo di tutta la Scrittura e di quasi tutta la letteratura cristiana esistente ma anche una buona padronanza dei pensieri tratti dai filosofi greci e della letteratura classica, derivante in buona parte da manuali e florilegi[291].

Difficile condensare in poche righe la vita di Giovanni Crisostomo, conosciuto fin dal IV secolo d.C. con il soprannome di Boccadoro (χρυσόστομος) per la sua eloquenza e le sue doti di retorica.

Databile alla seconda metà del IV secolo d.C., Crisostomo attraversò un periodo caratterizzato da forti tensioni tra varie dottrine cristologiche verificatesi in Oriente e anche ad Antiochia, sua città d'origine.

[290] Vd. Quasten 1975, 287.
[291] Vd. Altaner 1977, 194s.

Fu diacono e prete della propria città, periodo nel quale compose le sue famose omelie, nonché patriarca di Costantinopoli.

Per le sue invettive contro la lussuria e la crapula di corte, si attirò il rancore tanto dell'imperatrice Eudossia, in occasione degli intrighi che seguirono la caduta del potente ministro Eutropio, quanto del vescovo Teofilo di Alessandria, suo acerrimo nemico, che voleva salvare la supremazia della sua Chiesa in Oriente.

L'imperatore Arcadio lo esiliò in Bitinia, poi tre anni a Cucuso nella Bassa Armenia e definitivamente a Pizio località all'estremità orientale del Mar Nero dove morì.

Prima di passare all'analisi dei passi specifici negli autori scelti, è necessario precisare che, mentre negli *Stromati* le occorrenze relative a Matteo sono molto più abbondanti rispetto a quelle di Paolo (2*Cor* 1,3 ricorre una sola volta all'interno del *Quis dives salvetur*), nel *Commento* di Crisostomo ricorrono entrambe ma Paolo è citato più spesso che Matteo.

i. *Stromati* di Clemente Alessandrino

Le citazioni delle beatitudini matteane ricorrono di frequente nel testo degli *Stromati* assumendo di volta in volta una diversa interpretazione a seconda del contesto in cui Clemente le inserisce.

Opera incompleta in otto libri, gli *Stromati* affrontano soprattutto i rapporti della fede cristiana con la cultura profana e specialmente con la filosofia greca.

Clemente si rivolge qui, come nel caso del *Protrettico*, ad un pubblico pagano interessato alla filosofia per dimostrare come questa, nonostante sia stata concessa ai greci dalla divina Provvidenza, non può in alcun modo sostituire la rivelazione cristiana.

Il capitolo sesto del libro quarto degli *Stromati* risulta di particolare importanza perché lega la tematica della consolazione, da lui intesa come "cifra" sintetica della beatitudine salvifica, al pentimento, aspetto che si osserverà anche nella quarta omelia del *Commento* di Crisostomo.

Per Clemente solo chi si pente del male compiuto in vita potrà accedere al regno dei cieli e quindi ricevere consolazione.

L'autore identifica la consolazione con la chiamata al regno dei cieli mostrando due diversi modi di pentirsi: uno più comune, mosso dal timore di ciò che si è commesso, l'altro, più proprio, suscitato dalla vergogna che l'anima prova verso se stessa sia qui sulla terra, che altrove, «poiché non v'è luogo ove non operi la beneficenza di Dio»[292].

L'importanza del pentimento quale buona azione di fede si trova anche nel capitolo sesto del secondo libro, in cui Clemente, per giudicare il valore delle azioni, non solo attribuisce un grande rilievo al risultato ma anche e soprattutto alla scelta, scelta di chi, se si è pentito delle colpe commesse e ha preso coscienza degli errori in cui è caduto, ha sperimentato la tardiva "gnosi" ovvero il pentimento[293].

Il processo per raggiungere la gnosi, che nei capitoli iniziali degli *Stromati* figura quale perfezione a cui tutti possono aspirare, prevede tanto l'astensione dal peccato (prima gnosi) quanto il pentimento una volta che si sia commesso[294].

[292] Cf. Pini 2006, 402.
[293] Vd. Pini 2006, 199.
[294] Per approfondimenti circa la gnosi si osservi Pini 2006, 5s. e Galiano 2001, 4-6.

ii. *Quis dives salvetur* di Clemente Alessandrino

Nel *Quis dives salvetur* Clemente Alessandrino approfondisce, attraverso l'episodio evangelico dell'incontro di Gesù con il ricco che gli chiede cosa deve fare per avere la vita eterna due tematiche allora molto sentite: la ricchezza e la penitenza. L'appello alla conversione che caratterizza un po' tutte le opere dell'Alessandrino e in particolare il *Protrettico* viene a configurarsi qui come la necessità di sradicare dalla propria anima i peccati che rendono l'uomo schiavo con la consapevolezza che, se anche può risultare impossibile eliminare del tutto le passioni cresciute insieme, la potenza di Dio, la preghiera umana, l'aiuto fraterno, il pentimento sincero e l'esercizio costante possono fare in modo di raddrizzarle[295].

Il legame tra l'amore di Dio e l'invito alla conversione è rafforzato dalla ripresa di 2*Cor* 1,3 nel capitolo 39,6 del *Quis dives salvetur*:

«Se noi che siamo cattivi sappiamo dare doni buoni, quanto più "il Padre delle misericordie", il Padre buono "di ogni consolazione", pieno di tenerezza e di compassione per sua natura è grande di animo? Egli attende coloro che si sono convertiti, e convertirsi è cessare veramente dai peccati e non guardare più alle cose che sono dietro».

In tale passo emerge come solo Dio, "Padre delle misericordie" e "di ogni consolazione", la cui grandezza d'animo è per natura incommensurabile e senza paragoni, attende chi si converte, chi cioè ha abbandonato veramente i peccati e non guarda più alle cose e alle situazioni lasciate alle spalle[296].

iii. *Commento alla seconda lettera ai Corinti* di Crisostomo

L'omelia prima, seconda e quarta del commento di Crisostomo meritano un'attenzione particolare in relazione alla tematica dell'essere consolato.

Nell'omelia prima Crisostomo insiste sulla figura di Dio quale Padre delle misericordie e Dio di ogni consolazione: egli consola gli uomini nella tribolazione non per esimerli dal soffrire o per alleviarne il peso della sofferenza ma per accrescere la pazienza di chi soffre (*Rm* 5,3)[297].

La consolazione viene così a configurarsi non come una ricompensa meritata ma come atto di misericordia (aspetto passivo-teologico) che ciascuno di noi, una volta ricevuto, deve trasmettere al prossimo (aspetto attivo-etico antropologico).

[295] Cf. Bianco 1999, 15.
[296] Cf. Bianco 1999, 66.
[297] Cf. Tirone 1962, 13.

La continuità delle prove, a cui sono sottoposti tanto Paolo, che deve trasmettere la parola di Gesù, quanto i discepoli, impegnati a riceverla e custodirla[298], lega tra loro i membri della comunità spingendoli a confortarsi a vicenda quando le condizioni sono difficili o a rallegrarsi quando risultano propizie[299], come si legge nella seconda omelia.

A tale proposito chiede Crisostomo: «(…) Che cosa ci può essere di più bello, del soffrire per la religione, del ricevere mille consolazioni divine, dell'essere purificato da tutti i peccati, dal possedere in sé lo Spirito Santo fonte di ogni santità e di ogni giustizia; dell'essere superiore ad ogni timore, di brillare di uno splendore incomparabile in mezzo alla prova?»[300].

L'invito a non lasciarsi abbattere dalle tribolazioni della vita terrena e a scuotere ogni senso di avvilimento e tristezza chiude la prima omelia del commento.

Il tempo del combattimento diventa tempo della ricompensa attraverso la consolazione di chi, riponendo la propria fiducia in Cristo, non sente più i mali della terra e, pur provandone dolore come uomo, non ne viene più abbattuto[301].

Riprendendo il concetto secondo cui l'unione con Cristo rappresenta una sorgente di forza e consolazione, la seconda omelia si configura come prosecuzione del commento al primo capitolo.

L'aspetto dell'essere consolato quale riflesso della propria azione consolatoria emerge in particolar modo all'interno di questa omelia, nella quale Crisostomo insiste sulla forza ricavata dalla fede in Dio che, oltre a consolare i credenti in ogni tribolazione, li rende capaci di rafforzare gli altri nell'affrontare le proprie pene[302].

Il capitolo diventa occasione per esortare gli uomini ad abbandonare il giogo di passioni disordinate e a non farsi assorbire dalle cose presenti che precipitano l'anima nel peccato impedendo a Dio di dimorarvi.

La giustizia è la sola condizione, per la quale un'anima, spogliatasi dal peccato, diventa la casa di Dio, come si legge in: «(…) e quando Dio vi ha eletto la sua dimora, non vi lascia sussistere niente di umano; e così l'intelligenza diventa divina, attinge in Dio ogni suo pensiero, diventa l'abitazione stessa della divinità»[303].

La quarta omelia inserisce la consolazione nella tematica relativa alla penitenza.

Crisostomo riprende 2*Cor* 2,5 («Se qualcuno è stato causa di grande tristezza, non lo è stato soltanto per me, ma in qualche modo per non aggravare troppo la cosa, anche per voi tutti») per mostrare il danno che i peccatori non solo fanno a Paolo ma alla comunità intera[304].

---

[298] Cf. Tirone 1962, 24.
[299] Cf. Tirone 1962, 28.
[300] Cf. Tirone 1962, 16.
[301] *Ibidem*.
[302] Cf. Tirone 1962, 26.
[303] Cf. Tirone 1962, 39.
[304] Cf. Tirone 1962, 76s.

L'autore accusa i peccatori pur ammettendo il perdono e la consolazione a quanti si pentono sinceramente e non elimina quindi il legame tra questi e la comunità.
Solo i sentimenti di penitenza rendono impossibile l'arroganza come la citazione di *Mt* 5,5 da parte di Crisostomo sembra confermare: «beati quelli che piangono» cioè coloro la cui abituale disposizione è quella del pentimento che tiene lontani dall'iniquità e consente di custodire la bellezza dell'anima, se non si è caduti nel peccato, e di accrescerla sempre più[305].

e. Nei Padri della Chiesa latini: passi scelti

L'analisi dei passi relativi alla consolazione o all'essere consolato nei Padri della Chiesa latini si concentra: 1) sul *Commento ai Salmi* di Ambrogio (339/340-397 d.C.) ; 2) sul *Commento al Salmo 118 e 125* di Agostino ; 3) sulle *Confessioni* di Agostino (354-430 d.C.) (libro IV e VI), sul carme XXXI e sull'epistola 13 di Paolino di Nola (355-431 d.C.).
In particolare, per quanto riguarda il *Commento ai Salmi* di Ambrogio si analizzeranno le lettere 7, 10, 18, e 19 che, rispetto alle altre lettere del *Commento*, risultano le più numerose.
I passi delle *Confessioni* sono stati volutamente inseriti nel paragrafo terzo anziché nel paragrafo secondo relativo all'*Esposizione ai Salmi*, opera dello stesso autore, perché tanto i passi delle *Confessioni* quanto il *carme* 31 e l'*epistola* 13 di Paolino presentano un maggior numero di riferimenti al tema dell'essere consolato, tema cardine del lavoro, rispetto a quelli presenti nell'altro testo agostiniano.

i. *Commento al Salmo 118* di Ambrogio

Nelle lettere scelte del *Commento al salmo 118*, Ambrogio passa in rassegna alcuni fondamenti della fede in Dio.
La speranza (escatologica) che dispone alla sopportazione delle sventure del presente consentendo allo stesso tempo di aver fiducia nel futuro, è vista dall'autore quale unica fonte di consolazione[306].
Tale concetto fa riferimento alla dialettica tipica della fede cristiana tra dono, compimento escatologico (futuro) e impegno nel presente.
L'uomo di Dio è per Ambrogio colui che, cercando la consolazione nella speranza alla quale ha attinto tramite il rispetto e lo svolgimento delle Scritture, è memore dei giudizi celesti che esistono dall'eternità[307].

[305] Cf. Tirone 1962, 87.
[306] Cf. lettera VII in Pizzolato 1987, 276s.

Egli, a differenza di chi ha peccato, non teme il giudizio di Dio ma lo attende con animo sereno per la sua innocenza perché sa che gli è destinato «il Regno dei cieli, la comunanza di vita con gli angeli e la corona delle sue azioni meritevoli»[308].

Come ribadito nella lettera 10, chi nutre una fede solida è consapevole «[…] che le tribolazioni sono un allenamento e un massaggio per la propria anima e non desidera essere esentato dal dolore né evitare la contrarietà ma richiede che gli sia concessa la parola di consolazione per poter sopportare con animo forte le avversità che ci piombano addosso senza lasciarci snervare dallo sgomento dell'angoscia»[309].

La parola di consolazione è dunque concessa per poter sopportare con animo forte le difficoltà che incontriamo in questa vita senza che la viltà e la paura ci distolgano dalle durezze della contesa intrapresa[310], con la consapevolezza che «quanto più dure saranno state le tribolazioni, tanto più ricca è la consolazione che ci attende»[311].

Tale concetto risulta ribadito dal confronto tra Lazzaro e il ricco citati tanto nella lettera 10 quanto nella 18: mentre il povero Lazzaro che in questa vita ha sopportato un'infinità di mali troverà il proprio riposo consolatore nel regno dei cieli, il ricco, che nella vita ha ricevuto tutti i beni, si ritroverà tra i tormenti dopo la morte[312].

Riprendendo 2*Cor* 1,3 Ambrogio insiste sulla necessità di invocare la consolazione del Signore non solo per fortificare se stesso ma anche e soprattutto per consolare gli altri, al fine di renderli capaci di resistere alle oppressioni del proprio spirito[313].

Tale concetto, già visto nell'omelia 10 del *Commento alla seconda lettera ai Corinti* di Crisostomo, insiste sulla «[…] consolazione non come una ricompensa meritata ma come un atto di misericordia che deve servire a sollevare anche gli altri dalle prove»[314].

Tra le quattro lettere scelte, la 18 è senza dubbio quella che tratta maggiormente la tematica di cui ci stiamo occupando, come conferma il significato della lettera "Sade" dell'alfabeto ebraico, tradotta in Latino con consolazione[315].

Nella lettera 18 Ambrogio analizza e distingue i tre tipi di uomini che cercano consolazione fornendo alcuni esempi tratti dai passi scritturistici per consentire al lettore di comprendere meglio i singoli casi proposti.

---

[307] Cf. lettera VII in Pizzolato 1987, 286s.
[308] Vd. Pizzolato 1987, 288s.
[309] Vd. Pizzolato 1967, 434s.
[310] Cf. lettera X in Pizzolato 1987, 434s.
[311] Vd. Pizzolato 1987, 436s.
[312] Cf. lettera X in Pizzolato 1987, 436s. e lettera 18 in Pizzolato 1967, 246s.
[313] Cf. lettera X in Pizzolato 1987, 436s.
[314] Vd. Tirone 1962, 14.
[315] Per quanto riguarda la struttura del Commento di Ambrogio, si osservi Pizzolato 1987, 26-28, in cui si spiega che la struttura esteriore del Salmo 118 (abecedarietà e raggruppamento di 8 versetti sotto la lettera di ogni strofa) è rivelatrice della duplice valenza (morale e mistica) del Salmo stesso.

La consolazione può rivolgersi nello specifico a: 1) coloro che si trovano nel dolore 2) coloro che hanno scontato gravi punizioni 3) coloro che hanno lavato le proprie colpe e mancanze con pianti e lacrime[316].

Ambrogio sembra concentrarsi maggiormente sui primi due aspetti rispetto al terzo, riprendendo il libro delle Lamentazioni per descrivere coloro che si trovano nel dolore e il libro di Isaia in riferimento agli uomini che hanno scontato gravi punizioni.

La misericordia di Dio abbraccia tutti, anche chi ha commesso peccato, il quale, una volta portate a termine le punizioni derivate da esso, potrà accedere liberamente al perdono[317].

L'uomo credente e giusto può trovare consolazione nella misericordia di Dio e nella presenza del giudizio dopo la morte nel quale ognuno sarà giudicato in base alla fede che ha dimostrato in vita.

Il discorso relativo alla speranza, già vista nella lettera 7, caratterizza anche il capitolo 20 della lettera 19, nel quale il giusto è descritto come chi, anche se si trova nelle sventure ed è colpito da una serie di disgrazie, non conosce la disperazione ma tutt'altro, continua a sperare.

A tale proposito si osservi anche quanto espresso nel capitolo 21 della lettera 19, in cui si legge: «[…] Se ne deduce che il giusto spera sempre nelle parole di Dio e "aggiunge speranza a speranza"»[318].

È ribadito ancora una volta il concetto secondo cui la speranza è motivo di consolazione, dal momento che l'aver subìto una pena più grande della colpa è segno della grandezza della riconciliazione e del suo valore consolatorio, come il riferimento a *Is* 40,1 sembra confermare.

Alla luce di quanto letto nelle lettere 18 e 19 del *Commento al Salmo 118* di Ambrogio, si potrebbe intendere il rimando veterotestamentario come tentativo di dare una spiegazione a quelle pene che superano, per gravità, la colpa commessa: la necessità di consolare Gerusalemme deriva dal profondo stato di umiliazione in cui è caduta la città, la quale, impegnando tutte le sue forze nel superamento delle tribolazioni in cui versa, ha riposto sempre più fiducia nella speranza in maniera direttamente proporzionale alla gravità delle difficoltà incontrate.

La speranza nella clemenza accomuna tanto Gerusalemme, che ha ricevuto dalla mano del Signore una pena che è il doppio dei suoi peccati, quanto «le persone che hanno espiato le pene di colpe commesse mediante angosciose disgrazie»[319].

[316] Cf. Pizzolato 1987, 243-245.
[317] Cf. Pizzolato 1987, 244s.
[318] Vd. Pizzolato 1987, 300s.
[319] Vd. Pizzolato 1987, 242s.

ii. *Esposizione sui Salmi 118 e 125* di Agostino

Prima di passare all'analisi specifica dei salmi, occorre precisare che la scelta di tali passi è stata operata, anche qui come per gli autori precedenti, sulla base della maggior presenza di occorrenze relative alla consolazione all'interno del testo in questione.

Il *Commento ai Salmi* di Agostino presenta motivi già visti nelle lettere scelte del *Commento ai Salmi* di Ambrogio.

Il tema della speranza quale parola di Dio che dona conforto nell'umiliazione e salva l'anima attraverso la pazienza è un concetto ribadito sin dall'inizio del discorso 15 del salmo 118[320].

La parola di Dio, mentre nella lettera 7 del *Commento alla Seconda lettera ai Corinti* di Ambrogio è associata al riposo e si inserisce all'interno dell'amorevole consolazione di Dio, rappresenta per Agostino una fonte di speranza che consola gli uomini tanto nell'umiliazione della condizione mortale, in cui si è precipitati a seguito del peccato che fu commesso nella felicità del paradiso, quanto nella morte, nella quale infonde speranza di vita ovvero speranza del premio eterno cioè di resurrezione e vita nel regno dei cieli[321].

Solo la speranza, trasmessa dalla parola di Dio, può consolare i martiri nelle loro tribolazioni e fortificarli affinché a loro non venga meno la fede[322].

Con l'espressione «[…] Venga la tua misericordia a consolarmi»[323], Agostino sembra rimandare ai quei doni della misericordia di Dio («rigenerazione a cui si è addottati a figli di Dio o fede, speranza, carità quali virtù che costituiscono il nostro edificio spirituale»[324]) utili a confortare «chi è ancora misero e si trova nella vita presente travagliata e burrascosa»[325].

La speranza nella parola di Dio si configura quale speranza nella sua promessa, in un'attesa paziente di ciò che, finché dura il tempo della fede e quindi il tempo in questa vita, è impossibile vedere[326].

La presenza di *topoi* classici caratterizza anche il testo di Agostino, come si osserva nel discorso 20 del sermo 118, in cui l'autore, per mostrare quanto la consolazione di Dio sia attesa e bramata dai fedeli, il cui slancio (interiore) e l'attesa (delle sue promesse) li induce a gemere e pregare, riprende il motivo dell'innamorato al quale il tempo dell'attesa nel vedere l'amata/o sembra sempre lungo[327].

[320] Cf. Mariucci-Tarulli 1976, 1236s.
[321] Cf. Pizzolato 1987, 274s. e Mariucci-Tarulli 1976, 1236s; 1238s.
[322] Cf. Mariucci-Tarulli 1976, 1238s.
[323] Cf. Mariucci-Tarulli 1976, 1280s.
[324] Vd. Mariucci-Tarulli 1976, 1280s.
[325] *Ibidem*.
[326] Cf. Mariucci-Tarulli 1976, 1288s.
[327] *Ibidem*.

Il salmo 125 trova espressi, seppur in maniera metaforica, alcuni dei prìncipi fondamentali del credo cristiano.

La citazione di Salmo 125,1, nel quale Dio richiama in patria i deportati di Sion-Gerusalemme dall'esilio babilonese, diventa occasione da parte di Agostino per parlare della confusione in cui versa tutta la vita dell'uomo quando non conosce Dio e della speranza di una vita ultraterrena in cui «[…] non ci sarà bisogno di consolazione perché non si sarà afflitti da alcuna miseria»[328].

La resurrezione di Cristo offre un motivo di fiducia e speranza che consola e rallegra chi si trova nelle miseria della vita umana, vita simile alla prigionia di Babilonia, piena di affanni, dolori, pericoli, angustie e tentazioni dalle quali si può sfuggire solo percorrendo il sentiero della fede in Cristo, come si legge al paragrafo 4 del sermo 125: «[…] Il Signore ha cambiato la nostra prigionia: dalla prigionia ci ha messi sulla strada [del ritorno], e già siamo incamminati verso la patria. Riscattati [dalla prigionia], non temiamo le insidie che ci tendono lungo la via i nostri nemici»[329].

Il riscatto dalla prigionia e quindi dal peccato in cui tutti versiamo sin dalla nascita allude metaforicamente alla remissione dei peccati operata dallo Spirito Santo e all'inizio di una nuova vita che, se condotta all'insegna della fede in Cristo, potrà portarci alla gioia nel regno dei cieli[330].

L'importanza di elevarsi a Dio già nei pensieri è ribadita da Agostino nel discorso 24 del salmo 118, in cui l'autore definisce un atto buono o cattivo a seconda del pensiero che si è generato a monte, invitando gli uomini a tenersi lontani dallo squallore del peccato che rende prigionieri e vuoti[331].

[328] Vd. Tarulli 1977, 114s. ; 112-115.
[329] Vd. Tarulli 1977, 116s ; 126-129.
[330] Vd. Tarulli 1977, 126-129.
[331] Vd. Mariucci-Tarulli 1976, 1328s.

iii. Passi scelti di *Confessioni*, *epistola 13 e carme XXXI* di Paolino di Nola

Si passa ora ad affrontare la tematica dell'essere consolato all'interno delle *Confessioni* e dei passi scelti da Paolino di Nola, autori storicamente contemporanei ma diversi per pensiero e modalità di scrittura.

Prima dell'analisi specifica dei testi, è necessario fare alcune riflessioni generali: in primo luogo, la tematica dell'essere consolato emerge più chiaramente in Agostino che in Paolino di Nola, aspetto dettato dalla presenza di destinatari diversi. Mentre Agostino cerca di consolare se stesso, il carme 31 e l'epistola 13 di Paolino sono rivolte ad una giovane coppia che perde il proprio figlio e ad un uomo che perde la propria moglie.

In secondo luogo, i due testi differiscono tra loro per finalità: richiesta di consolazione per la perdita di un amico caro e della donna amata da parte di Agostino, offerta di consolazione da parte di Paolino e sua moglie Terasia ad una coppia che perde il proprio figlio di otto anni e a Pammachio che perde la propria moglie.

Il tema della donna "perduta" accomuna tanto il testo di Agostino quanto quello di Paolino con la precisazione che, mentre nel primo caso la donna amata è costretta a ritornare a Cartagine per consentire ad Agostino di sposarsi, nel secondo caso la "perdita" della moglie di Pammachio si configura come "definitiva" cioè senza ritorno a causa della morte.

- **Consolazione per la morte di un amico amato (*Confessioni* IV, 4-9)**

Nel libro IV delle *Confessioni* Agostino racconta dell'amicizia dolcissima (*amicitia... tamen dulcis erat nimis*) con l'amico caro all'insegna delle pericolose e superstiziose favole.

Siamo ancora lontani dalla conversione di Agostino alla fede cristiana e l'autore descrive il dolore profondo per la perdita dell'amico come una profonda lacerazione che diventa spunto per una riflessione sulla vita e la morte, come si legge in *Conf*. IV, 5,10: «Io infatti non nutrivo la speranza che egli sarebbe ritornato in vita né chiedevo ciò con le mie lacrime ma soltanto mi affliggevo e piangevo. Ero infelice. Avevo perduto la mia gioia»[332].

La mancanza di spiegazione alla morte e il profondo senso di vuoto ad essa connesso risultano chiaramente espressi in *Conf*. IV, 4: «Dappertutto i miei occhi lo cercavano, ma non c'era. Odiavo ormai tutto, perché tutto era vuoto di lui… (*et oderam omnia, quod non haberent eum*). Divenni per me stesso un grande enigma (*Factus eram ipse mihi magna quaestio*) e andavo interrogando l'anima mia per quale motivo fosse triste e perché mi arrecasse tanto turbamento, ma essa non sapeva rispondermi nulla»[333].

La lesione intollerabile del vincolo amicale, in cui è come se una parte di sé venisse a mancare, fa emergere qualcosa di affine – secondo la definizione data da Paul Ludwig Landsberg – al sentimento di un'*infedeltà tragica*. Si afferma il primato della costituzione interpersonale, dell'«essere del noi»[334] e la possibilità di incontrare la morte diventa esplicita: attraverso la morte dell'altro, io riconosco la mia natura mortale e scopro l'universalità della condizione umana[335].

Il dolore, la consolazione e la speranza si succedono in serie all'interno di questo passo.

Più precisamente, il dolore per la morte dell'amico toglie ad Agostino la voglia di vivere, rendendo tenebra il suo cuore e facendogli vedere intorno solo morte. Il testo focalizza l'attenzione sull'angoscia del presente rafforzata dal dolore per la perdita di chi, per quanto morituro, crediamo non debba mai morire e abbandonarci.

Il riferimento alla consolazione si trova una sola volta all'interno del libro IV e risulta interessante per la celata riflessione sulle "false credenze" che contiene, come si legge in: «Ma egli fu strappato alla mia demenza, per essere serbato presso di te a mia consolazione»[336].

---

[332] Vd. Tessore 2016, 96s.
[333] *Ibidem*
[334] «Alle radici di questa confessione – rivela Melchiorre, rifacendosi anch'egli al testo agostiniano- riconosciamo che lo statuto più originario dell'uomo non è quello della singolarità, dell'isolamento, ma quello del "con-essere"» (Melchiorre 1985, 59)
[335] Cf. Alici 1999, 169.
[336] Vd. Tessore 2016, 94s.

L'uso del termine "demenza" può essere compreso solo alla luce di quanto Agostino ha descritto in precedenza e si riferisce, nel passo in questione, alla vita nell'errore, cioè priva di fede, in cui l'autore aveva trascinato il proprio amico.

La comunanza d'animo nei corpi diversi degli amici – uno *alter ego* dell'altro – è un *topos* caro alla letteratura greco-latina che pone le basi per la creazione di quel concetto di amicizia quale valore che tanto influenzerà la letteratura medioevale e moderna.

«L'amicizia è, come scrive Michele Pellegrino, elemento essenziale nella vita di Agostino», la cui vicenda biografica si costituisce e si sviluppa entro una rete di rapporti amicali estesi e profondi, emergendo con forza nei momenti di svolta decisivi. Aspetto quest'ultimo che troviamo espresso chiaramente da Marie Aquinas McNamara, studiosa dell'amicizia in/per Agostino: «La sua vocazione non fu mai quella di un solitario: in ogni epoca della sua vita lo si trova circondato da un gruppo di amici la cui maggior gloria era quella di potersi unire a lui»[337].

A tale proposito è necessario ricordare l'amicizia tra Achille e Patroclo rappresentante un *unicum* nei poemi omerici nei quali, in genere, essa si configura quale sodalizio guerriero (si veda a tale proposito il rapporto tra Odisseo e Diomede).

Nonostante la profonda differenza caratteriale, Achille e Patroclo si completano a vicenda e condividono, oltre al rapporto amicale, anche una relazione omoerotica[338], accettata di buon grado nel mondo greco anche per il valore iniziatico-simbolico che contiene: il passaggio dal ruolo di amante-amato (*erastes-eromenos*) a quello di marito-moglie per arrivare a quello di capofamiglia.

L'uccisione di Patroclo da parte del troiano Ettore suscita "l'ira funesta" di Achille che decide di tornare in battaglia a vendicare l'amico.

Il rapporto tra Achille e Patroclo viene dunque a configurarsi come esemplare perché rivela una devozione reciproca da parte dei due amici.

In *Conf*. IV, Agostino rivela una profonda sensibilità nel descrivere la morte dell'amico concentrandosi più su se stesso e sugli stati d'animo scaturiti dalla perdita del caro che sull'evento morte in quanto tale.

È da notare che, a differenza del rapporto tra Achille e Patroclo, l'amicizia di Agostino e in genere quella nel cristianesimo non si configura come omoerotica.

I capitoli in esame all'interno di questo libro mostrano una straordinaria capacità di autoanalisi psicologica da parte dell'autore come si legge, in particolare, in *Conf*. IV, 4, passo nel quale

[337] Cf. Alici 1999, 115.

[338] L'amicizia tra Achille e Patroclo è descritta nel libro XVIII dell'Iliade. In relazione al dolore provato da Achille per la morte dell'amico, si legga Il. XVIII, 108-109, di cui ho scelto la traduzione del Monti:
«Io lo pregiava
Sovra tutti i compagni; io di me stesso.
Al par l'amava, ahi lasso! e l'ho perduto».

Agostino riflette sull'arroganza e la superficialità mostrata dopo aver appreso che l'amico ha ricevuto il battesimo senza averne fatto richiesta quando era privo di sensi[339].

L'autore vorrebbe mettere in ridicolo l'atto che l'amico ha ricevuto quando non era cosciente trascurando, a motivo della sua mancanza di fede, il profondo valore spirituale del battesimo quale simbolo di conversione e avvicinamento a Dio.

Si arriva gradualmente al *focus* del discorso relativo all'essere consolato.

La mancanza di consolazione si spiega secondo Agostino alla luce del carattere effimero di tutte le creature di questo mondo che, in quanto mortali, sono destinate prima o poi a venir meno.

Solo l'origine di queste − luce che illuminando le anime consente loro di attingere la verità − (*Conf* IV,15) è di consolazione in quanto risplende in eterno e "non abbandona nessuno se non chi lo abbandona" (*Conf* IV,9).

Si può concludere pertanto che la consolazione risiede, secondo Agostino, soltanto nel Creatore di tutte le cose cioè in Dio.

- **Consolazione per la perdita della compagna (*Confessioni* VI, 13-15)**

Nel sesto libro delle *Confessioni* Agostino offre vari *excursus* su temi diversi: la vita senza fede, l'inquietudine provocata dalla morte, la vana gloria di chi non ha ancora conosciuto Dio, il tema del matrimonio a coronamento del battesimo salvifico e il rifiuto del concubinato per ottenere tale sacramento.

Il tema della vita senza fede ritorna più volte all'interno del libro sesto come si legge in *Conf*. VI, 2: «Ero scettico infatti riguardo a tutte queste pratiche e convinto che non fosse possibile trovare la via della vita»[340], in *Conf*. VI, 4: «Tenevo infatti il mio cuore scettico su tutto, temendo di precipitare in un burrone, quando però era proprio quell'essere sospeso che più mi uccideva»[341] e in *Conf*. VI, 11: «Intanto il tempo passava e io ritardavo a "convertirmi al Signore e differivo di giorno in giorno di vivere in te", ma non differivo di morire ogni giorno in me stesso»[342].

La vita priva di fede è strettamente legata alla vana gloria di chi è ancora lontano dalla verità, come si legge nel passo relativo all'incontro di un ubriaco da parte di Agostino: mentre il primo gioisce per l'ubriachezza, il secondo vuole gioire per la gloria – entrambi non conoscono il gaudio della speranza della fede – ma Agostino è più infelice del mendicante non solo perché è afflitto da preoccupazioni ma anche perché, cercando con la sua cultura intellettuale, con la sapienza, di

[339] Vd. Tessore 2016, 94s.
[340] Vd. Tessore 2016, 150s.
[341] Vd. Tessore 2016, 154s.
[342] Vd. Tessore 2016, 170-173.

piacere agli uomini non per insegnare loro ma per piacere loro, va alla ricerca di un'orgogliosa ambizione dicendo menzogne[343].

Il tema dell'inquietudine così presente nel testo agostiniano e da intendersi non solo quale tratto negativo da superare ma anche quale luogo antropologico della vocazione e della relazione con Dio, si lega, come si legge in Cristina Simonelli, sia al tema del tempo come dimensione dell'anima che al tema dell'unificazione della propria vita segnando quel passaggio dall'esteriorità all'interiorità e dalla frammentazione all'unità che ritroviamo anche nelle epistole di Paolino da Nola[344].

La perdita della concubina, costretta a tornare a Cartagine affinché Agostino si possa sposare riempie di dolore l'animo di quest'ultimo come si legge in *Conf*. VI, 15: «E allorché mi fu tolta – in quanto costituiva un impedimento al mio matrimonio – colei con cui dividevo lo stesso letto, il mio cuore, che le era attaccato, fu spezzato e ferito e versava sangue. Ella se ne ritornò in Africa e fece voto a te che non avrebbe più toccato uomo, dopo aver lasciato presso di me anche il mio figlio naturale, che da lei avevo avuto»[345].

L'attesa della futura sposa fa da cornice al conflitto tra la concubina rifiutata, che ha donato ad Agostino un figlio, e un'altra donna richiesta da Agostino in segno di sfida contro la madre e per supplire alla propria libidine[346].

Il passo rivela una profonda introspezione psicologica da parte dell'autore e tocca, per questo motivo, punte di notevole modernità: la paura della solitudine spinge Agostino a ricercare un'altra donna, che non è la sua futura sposa ma un'altra concubina solo per riempire il vuoto dettato dalla perdita della prima.

La ferita, provocata dall'allontanamento della donna amata, si fa di giorno in giorno più "sanguinante" nell'animo dell'autore fino ad imputridire, segno del profondo vuoto e dell'infelicità che caratterizza la vita di Agostino ancora lontana dalla Verità.

L'unicità della relazione con la concubina che la madre di Agostino allontana per consentire al figlio di sposarsi risulta espressa anche in *Conf*. IV, 2: «In quegli anni avevo una donna, che non avevo conosciuta in quello che si dice un connubio legittimo: ma me l'aveva procurata la mia furia errabonda e del tutto sprovveduta. Una sola, comunque: e per di più le ero fedele come un marito. Eppure con lei ho sperimentato di persona tutta la distanza che c'è fra la misura di un patto coniugale, stretto in vista della procreazione, e l'intesa di un amore arbitrario, dove i figli vengono benché indesiderati, anche se una volta al mondo non si può non amarli»[347].

---

[343] Vd. Tessore 2016, 158s.
[344] In riferimento al tema dell'inquietudine interiore e del contrasto frammentazione/unità si veda Botturi-Brambilla-Scalabrini-Simonelli 2010, 36s.
[345] Vd. Tessore 2016, 176s.
[346] Cf. Von Campenhausen 1969, 200s.
[347] Vd. De Monticelli 1990, 96s.

L'esperienza umana di perdita della donna amata da parte di Agostino diventa occasione per passare ad una riflessione sul piano divino: solo Dio, attraverso la medicina della misericordia, può guarire Agostino dalla malattia dei piaceri carnali, liberarlo dai miserabili errori, condurlo sulla giusta strada – la sua – e consolarlo[348].

Il tema dell'essere consolato è strettamente connesso qui, come nel passo precedentemente analizzato, alla fede, l'unica in grado di rivelare ad Agostino che la via intrapresa prima di conoscere la Verità è una via nell'errore e unico mezzo che offre a questo la speranza di una continuità dell'anima anche dopo la morte[349].

[348] Vd. Tessore 2016, 172s.
[349] Vd. Tessore 2016, 178s.

- ***Consolazione* di Paolino e Terasia a Pneumazio e Fedele per la morte del figlio Celso (Carme XXXI)**

L'analisi del carme XXXI e dell'epistola 13 di Paolino di Nola rivela pochi passi relativi all'essere consolato.

A motivo di tale scarsità di passi relativi al tema in questione, si può ipotizzare la diversa finalità del testo agostiniano (le *Confessioni*) e dei testi paolini: il primo più introspettivo figura quasi quale un diario intimo dell'autore, i secondi facenti parte del *Corpus consolatorium* cristiano presentano elementi propri della *consolatio* pagana, aspetti di derivazione diatribica reperiti da Paolino nell'opera didascalica non solo di Lucrezio, Virgilio e Seneca ma anche di autori cristiani, l'uso della parafrasi biblica, tutti elementi che concorrono ad arricchire tale *consolatio* essenzialmente dottrinale con elementi esortatori[350].

L'analisi del carme XXXI precederà quella relativa all'epistola 13 di cui si fornirà un confronto con il contemporaneo Agostino.

Nel carme XXXI Paolino si rivolge ai genitori Pneumazio e Fedele al fine di consolarli per la perdita del proprio figlio Celso, strappato alla vita all'età di soli otto anni.

La tragedia che ha coinvolto la coppia Pneumazio-Fedele coincide con quella di Paolino e sua moglie Terasia che, avendo perso il loro unico bambino pochi giorni dopo la nascita, si trovano a rivivere, negli amici, la stessa esperienza di dolore[351].

Prima di passare all'analisi del testo mostrando le principali tematiche trattate da Paolino, è opportuno riflettere sul concetto di sofferenza definito dal teologo Maurizio Chiodi quale «esperienza di prova, inscritta nel tempo della vita che ci rivela il limite, la solitudine e l'individualità insostenibile dell'esistenza»[352].

Tale prova non si esaurisce nel vivere il dolore ma si espleta con il vivere anche nel dolore quale aspetto ineliminabile della vita poiché, rivelando la profonda caducità dei progetti umani, esso conduce l'uomo alla propria ipseità cioè a se stesso[353].

Il dolore non coincide pertanto con il patire, di cui è una forma ineludibile: esso (il soffrire), infatti, mette in questione il desiderio (che è la forma radicale e originaria del patire) che appartiene in modo costitutivo al sé (ipseità).

Databile tra il 393/394 d.C. e il 396 d.C., nel carme XXXI Paolino insiste sull'importanza della fede, la sola capace di offrire agli uomini– da lui definiti quali «miseri mortali e gente brontolona

[350] Ruggiero 1990, 29-32.
[351] Cf. Botturi-Brambilla-Scalabrini-Simonelli 2010, 40.
[352] Cf. Chiodi 2006, 362s.
[353] Cf. Chiodi 2006, 363.

con il cuore malvagio schiavo di fiacchi sentimenti»[354] – la speranza di una vita dopo la resurrezione, in cui ad ognuno sarà possibile ricongiungersi con i propri morti.

Il nesso sofferenza-consolazione-speranza risulta chiaro all'interno del testo di Paolino, per il quale «il lutto infelice e il dolore insensato convengono a quelli a cui non resta alcuna speranza – uomini privi di fede che ritengono che tutto il bene risieda soltanto nel vivere in questo mondo, nel non sperare in Dio e nel confidare nei beni materiali –»[355].

La consolazione risiede per Pneumazio e Fedele nella consapevolezza che solo una vita condotta in Cristo potrà aprire loro le porte di una vita immortale, nella quale essi potranno vivere in eterno con il proprio figlio, il cui «dono di grazia, se è stato di breve durata per i mortali, sarà di lunga durata per lui»[356].

La speranza, scaturita dalla «condizione di vincolo e impossibilità a cui è soggetto l'uomo»[357], si lega strettamente, come espresso da Chiodi, «alla virtù della pazienza quale disposizione a prender tempo e non precipitarsi, a vivere con distensione, al di là dell'adesso, guardando oltre la prova (della sofferenza) quale momento costitutivo della vita e non solo sua parentesi»[358].

Nonostante la lunga digressione teologica, il carme XXXI presenta un carattere profondamente umano e partecipativo, aspetto che emerge in particolare nella parte finale del testo, in cui Paolino e sua moglie Terasia in qualità di *consolatores* si associano alla coppia di *consolandi* Pneumazio e Fedele[359].

- **Consolazione di Paolino a Pammachio per la perdita della moglie (Epistola 13)**

Databile alla prima metà del 396 d.C., l'epistola 13 rispecchia a pieno, all'interno della speculazione prettamente teologica già vista a proposito del carme XXXI, le regole fondamentali del genere consolatorio codificato dal retore greco Menandro nel IV secolo d.C.: esordio, considerazione sulla morte, elogio del defunto e conclusione[360].

L'epistola si apre con la dichiarazione di vicinanza di Paolino a Pammachio: dopo aver a lungo taciuto, l'autore ritiene sia giunto il tempo di parlare nel tentativo di confortare l'amico[361].

[354] Cf. Ruggiero 1990, 431.
[355] Cf. Ruggiero 1990, 436s.
[356] Cf. Ruggiero 1990, 444.
[357] Cf. Chiodi 2006, 365.
[358] Cf. Chiodi 2006, 365s.
[359] Cf. Ruggiero 1990, 445.
[360] Cf. Ruggiero 1990, 30.
[361] Cf. Santaniello 1992, 387.

Solo la condivisione delle reciproche sofferenze può essere di consolazione in quanto rafforza la fede e rianima gli spiriti affranti, tanto di Pammachio che ha perso la moglie, quanto di Paolino che, come abbiamo spiegato nelle pagine precedenti, ha perso il figlio poco dopo la nascita.

Dopo aver passato in rassegna i modelli di marito la cui moglie è scomparsa prematuramente (coppia Abramo-Sara, Giacobbe-Rachele), Paolino si concentra su un aspetto di profonda umanità: il rimpianto d'amore nei confronti della donna amata che, in quanto giusta, quando muore offre un'abbondante consolazione a chi ha fede, poiché il ricordo del giusto è pieno di immortalità[362].

Segue, secondo i precetti fondamentali del genere consolatorio, l'elogio della defunta che si concretizza con l'esaltazione della donna vista quale migliore moglie possibile per la maturità dimostrata dalla santità dei costumi[363].

Sul modello di Davide, Paolino esorta Pammachio ad adottare un atteggiamento composto e sobrio di fronte alla perdita della moglie, dal momento che, pur soffrendo il rimpianto dell'intimità vissuta con la propria consorte, la fede può fornirgli il conforto derivante dalla speranza della resurrezione[364].

Come nel carme XXXI, il *focus* della narrazione si incentra qui sul profondo valore della fede, capace di sommergere la tristezza e di distruggere la stessa morte[365].

Solo la povertà spirituale consentirà all'uomo di avvicinarsi a Dio, laddove al ricco – schiavo delle proprie ricchezze materiali –verrà precluso l'accesso alla dimora regale.

L'invito a liberarsi dai beni materiali risulta un tema particolarmente caro a Paolino che ne fa menzione anche nel carme XXXI[366].

La critica alle false opinioni dei filosofi che tentano di dare una spiegazione al futuro dell'anima e del corpo dopo la morte richiama alla mente quella relativa ai miti pagani del carme XXXI e risponde alla necessità, da parte dei Padri della Chiesa – come Agostino – di rafforzare e consolidare le fondamenta del credo cristiano[367].

Chi possiede la fede non ha bisogno di soluzioni così effimere come quelle fornite da Pitagorici, Platonici ed Epicurei poiché ripone la propria speranza nella promessa fatta da Dio per mezzo di Cristo consistente nella resurrezione della carne per la vita eterna[368].

Il tema dell'essere consolato si concretizza, nell'epistola in questione, nella consapevolezza che Dio, per mezzo di Cristo, una volta "permeato e assorbito il corpo corruttibile degli uomini con la

[362] Cf. Santaniello 1992, 401.
[363] *Ibidem*.
[364] Cf. Santaniello 1992, 409.
[365] Cf. Santaniello 1992, 399 (più propriamente Paolino parla di rimpianto d'amore) e 411.
[366] Cf. Ruggiero 1990, 439 ; 441.
[367] A proposito della critica false opinioni dei filosofi nell'*ep*. 13, si osservi Santaniello 1992, 441. Per quanto riguarda invece la critica ai miti pagani, si veda Ruggiero 1990, 439s.
[368] Cf. Santaniello 1992, 443.

propria incorruttibilità celeste", sconfiggerà la morte stessa offrendo ai medesimi l'immortalità nel regno dei cieli[369].

[369] Cf. Santaniello 1992, 445.

Conclusioni

L'analisi di *Conf*. IV e VI e dei due passi di Paolino di Nola ha rivelato un forte legame tra piano esperienziale/antropologico e piano teologico per quanto riguarda il nesso dolore-consolazione-speranza.

I testi dei Padri della Chiesa, come quelli analizzati, mostrano senza dubbio un'attenzione maggiore al piano teologico rispetto a quello umano in relazione al tema dell'essere consolato.

La spiegazione fornita di seguito, per quanto forse troppo categorica, è finalizzata ad offrire una visione più chiara della sostanziale differenza tra ambito teologico e ambito non credente in relazione al nesso in questione.

Mentre per i credenti la consolazione risulta strettamente legata alla speranza della vita eterna, che trova il proprio inzio nella breve parentesi terrena, per i non credenti essa risiede nella consapevolezza che il dolore accomuna ciascuno di noi in quanto siamo tutti partecipi della stessa sorte e della medesima condizione di caducità.

Per quanto ci sia impossibile alleviare il dolore dell'altro[370], ciascuna ipseità – raccolta in sé – si riconosce e si consola nella condizione delle altre individualità, passando dall'essere frammentata all'essere in comunione[371].

Tale passaggio dalla frammentazione all'unità/comunione è reso esplicito dal concetto di filantropia secondo cui ciascuno di noi, pur essendo un soggetto unico e irriducibile, è costitutivamente in relazione e prossimo all'altro[372].

La presa di coscienza di tale distinzione – che non trascura comunque la possibilità di una relazione feconda tra i due ambiti (teologico e filosofico) – risulta di fondamentale importanza per disambiguare i testi dei fondatori del moderno credo cristiano e per comprendere il tema dell'essere consolato ai nostri giorni.

Al di là della necessaria distinzione tra filosofia e teologia, il contributo teologico – a partire dai testi che abbiamo considerato – sta nel mostrare come il tema della consolazione riveli un nesso (ermeneutico) radicale tra passività e attività: solo se siamo consolati, possiamo consolare. Se per un credente, radicalmente, l'essere consolato rimanda a Dio, anche il non credente, sul piano antropologico, può riconoscere che, in ogni caso, è perché siamo (stati) consolati che noi stessi possiamo consolare, aspetto che il rapporto genitore-figlio mostra efficacemente. Su questo, gli uni e gli altri, trovano un fecondo terreno d'incontro.

---

[370] Cf. Chiodi 2006, 363.

[371] Cf. Botturi-Brambilla-Scalabrini-Simonelli 2010, 47s.

[372] Cf. Santaniello 1992, 425. A proposito del concetto di filantropia, si legga la celebre frase contenuta nell'*Heautontimorumenos* di Terenzio: *homo sum, humani mihi a me alienum puto* "sono un uomo, non ritengo a me estraneo nulla di umano"

III. Il ruolo della consolazione nella "buona morte"

La ricerca relativa al ruolo della consolazione nella buona morte è stata condotta nel periodo compreso tra novembre e dicembre attraverso la distribuzione di un questionario in dieci *hospice* italiani.

Il questionario, composto da trentadue domande a risposta multipla, ha raccolto le opinioni di 218 operatori sanitari (medici, infermieri, OSS e altre figure professionali) del settore, ai quali, in modo preliminare, è stata fornita una definizione di consolazione sulla quale riflettere.

Lo studio, nato con l'intento di indagare l'importanza tanto del ricevere consolazione da parte del paziente quanto dell'offrirla da parte del professionista sanitario, ha dimostrato il ruolo cruciale dell'esercizio di tale virtù all'interno delle pratiche legate alle cure palliative e, in particolare, al fine vita.

Nome	Indirizzo
Hospice Casa di Cura Domus Salutis	Via Lazzaretto 3, 25123 Brescia
Hospice Casa di Cura Beato Palazzolo	Via S. Bernardino 56, 24122 Bergamo
Hospice Virgilio Floriani – IRCCS Istituto Nazionale dei Tumori	Via Venezian 1, 20133 Milano
Hospice Casa del Vento Rosa – IPAB	Via del Santuario 31, 45026 Lendinara
Hospice A.O. Carlo Poma	Strada Lago Paiolo 10, 46100 Mantova
Hospice Via di Natale	Via F. Gallini, 33081 Aviano
Hospice Centro Misericordia Santa M.G. Rosello	Via Carlo Naselli Feo 4, 17100 Savona
Hospice Piccole Figlie	Via Po 1, 43125 Parma
Hospice Paolo VI	Via Gemona 8, 35142 Padova
Hospice Ospedale Regionale U. Parini sede di Beauregard	Via Luigi Vaccari 5, 11100 Aosta
Centro di Ricerca in Etica Clinica	Pad. Antonini, via O. Rossi 9, 21100 Varese

Tabella 1: Nome e l'indirizzo delle Istituzioni medico scientifiche coinvolte nello studio

La scelta dei dati qui presentati è stata compiuta sulla base della maggiore attinenza alle tematiche affrontate nel lavoro di tesi e, nello specifico: la ripercussione che la consolazione ha sia sull'assistito e i suoi familiari che sull'operatore sanitario stesso.

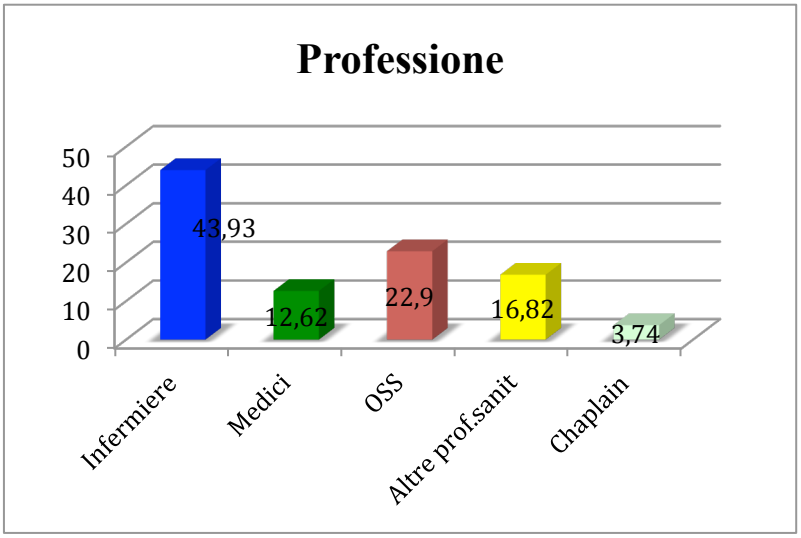
Analisi dei dati:

Domande		N	%
Professione			
	Infermiere	94	43,93
	Medici	27	12,62
	OSS	49	22,90
	Altre prof. sanitarie	36	16,82
	Chaplain	8	3,74
		214	
Sesso*			
	F	174	79,82
	M	44	20,18
		218	100,00%
Età*			
	< 30 anni	24	11,16
	31-40 anni	34	15,81
	41-50 anni	80	37,21
	51-60 anni	59	27,44
	> 60 anni	18	8,37
		215	
Figli*	Sì	133	61,29
	NO	84	61,29
		217	
Religione*			
	Praticante	107	59,78
	Non praticante	72	40,22
	Non religioso	32	14,81
		211	
Tempo lavorativo in hospice*			
	< 3	43	20,19
	3-10	91	42,72
	11-20	58	27,23
	> 20	21	9,86
		213	

Tabella 1: dati personali degli intervistati

Per quanto riguarda le caratteristiche socio-demografiche del campione di riferimento, possiamo sostenere che gli infermieri (43,93% su un campione di 214 intervistati) e gli OSS (22,90%), di sesso femminile e con un'età compresa tra i 41 e i 50 anni (37,21% su un campione di riferimento di 215 intervistati), rappresentano la maggioranza dei professionisti sanitari convolti in tale studio. Essi, operanti nel settore da un arco di tempo che va dai 3 ai 10 anni, hanno per la maggioranza figli

(61,29% su un campione di 217 intervistati) e si professano cattolici praticanti (59,78% su campione di 211 intervistati).



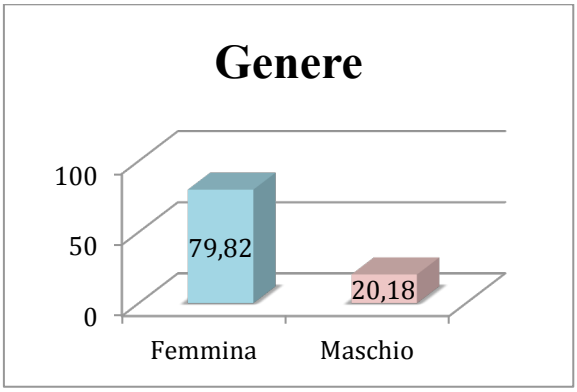


Grafico 1: professione; Grafico 2: genere

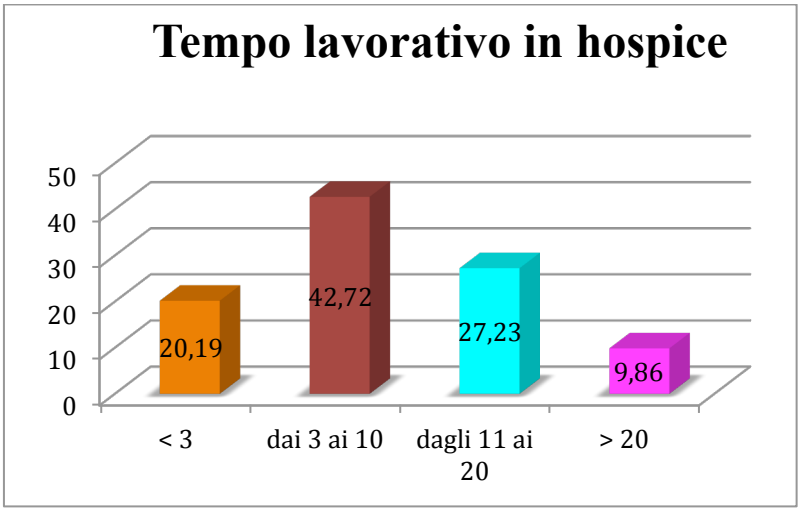


Grafico 3: tempo lavorativo in hospice (in anni)

Al fine di migliorare la comprensione dei dati, riporto di seguito la definizione fornita di consolazione e le domande selezionate del questionario accompagnate dal relativo supporto grafico delle tabelle.

Per ***consolazione*** si deve intendere *"**l'insieme dei gesti, degli atteggiamenti e delle parole utilizzati per stare accanto a chi soffre, al fine di accompagnarlo nella sua sofferenza**"*[373].

[373] È la definizione di consolazione che i promotori dello studio hanno sottoposto ai professionisti sanitari operanti nei dieci hospice scelti.

Domande 12 e 13:

Secondo lei, in base alla definizione che abbiamo dato della consolazione, l'atto del consolare è composto principalmente da...? E, sempre tenendo conto della definizione data, la consolazione quale funzione può assumere?

12* l'atto del consolare è composto:			
	A principalmente da gesti di vicinanza	16	7,41
	B da una presenza fatta sia di gesti sia di parole	199	92,13
	C principalmente da parole	1	0,46
		216	
13* la consolazione quale funzione può assumere?			
	A soprattutto una virtù umana	47	22,07
	B soprattutto una qualità religiosa	2	0,94
	C soprattutto una peculiarità professionale	14	6,57
	D soprattutto un possibile momento di profonda condivisione con il paziente e i familiari	150	70,42
		213	

Su un campione di riferimento di 216 intervistati, il 92,13% ritiene l'atto del consolare composto principalmente da una presenza fatta sia di gesti che di parole, mentre, su 213 intervistati, per il 70,42% la consolazione consente di creare un profondo momento di condivisione tra il paziente e i familiari.

Domande 14; 15 e 16:

Nella sua esperienza personale, quanto è importante l'atto del consolare i pazienti?

Quanto, quello del consolare i familiari?

Inoltre, secondo la sua esperienza, che ripercussione ha sull'operatore l'aver consolato?

14* Nella sua esperienza professionale, quanto è importante per l'operatore sanitario l'atto del consolare il paziente?			

	Molto	179	82,87
	Abbastanza	35	16,20
	Poco	2	0,93
		216	
15* Nella sua esperienza professionale, quanto è importante per l'operatore sanitario l'atto del consolare i familiari?			
	Molto	163	75,46
	Abbastanza	51	23,61
	Poco	2	0,93
		216	
16* che ripercussione ha sull'operatore l'aver consolato			
	A principalmente di una gratificazione per la competenza professionale	55	27,23
	B principalmente di un sentirsi utile per il prossimo	121	59,90
	C principalmente di un sentimento di gratitudine derivante dalla buona azione compiuta	22	10,89
	D principalmente di una forma di prevenzione del burnout	2	0,99
	E principalmente come una modalità per assolvere il mandato contrattuale	2	0,99
		202	

Il sostegno del paziente e dei suoi familiari – tra gli obiettivi cardine delle cure palliative – trova espressione concreta nei dati analizzati: mentre l'82,87% di 216 intervistati attribuisce alla consolazione del paziente un ruolo determinante, il 75,46% dello stesso campione di riferimento dà più rilievo alla consolazione dei familiari.

Secondo il 59,90% di 202 intervistati la consolazione consente all'operatore sanitario soprattutto di sentirsi utile per il prossimo, mentre il 27,23% dello stesso campione ritiene che, attraverso la consolazione, l'operatore può sentirsi gratificato per la propria competenza professionale.

Domande 17 e 23:

Sempre in base alla sua esperienza, quando l'atto del consolare è più efficace?

E, quando una consolazione è efficace, con quali aggettivi si può definire?

17* Quando l'atto del consolare è più efficace?			
	A nelle conversazioni di fine vita	2	0,95
	B nella fase di passaggio tra le cure attive e le cure palliative	12	5,69
	C in tutte le fasi del percorso di malattia in fase terminale	163	77,25
	D quando la persona non è più in grado di gestire la sofferenza	34	16,11
		211	
23* Secondo lei, quando una consolazione è efficace con quali aggettivi si può definire?			
	A gratuita	66	30,41
	B sincera	158	72,81
	C coinvolgente	97	44,70
	D appagante	40	18,43
	E altro	29	13,36
		217	

Il più alto grado di efficacia della consolazione si ritrova per il 77,25% su 211 intervistati in tutte le fasi del percorso di malattia terminale.

Su un campione di 217 intervistati, gli aggettivi ritenuti più appropriati per indicare una consolazione efficace sono: "sincera" per il 72,81% del campione di riferimento, "coinvolgente" per il 44,70%, "gratuita" per il 30,41% e infine "appagante" per il 18,43%.

L'aspetto della sincerità fa riflettere sull'importanza della fiducia quale colonna portante nella relazione di alleanza terapeutica tra *caregiver* e assistito.

Domande 18 e 19:

In caso di rifiuto di un dialogo, come pensa si possa al meglio consolare il paziente e i familiari tenendo conto della definizione di consolazione che abbiamo dato?

18* In caso di rifiuto di un dialogo, come pensa si possa al meglio consolare il paziente tenendo conto della definizione di consolazione che abbiamo dato?			
	A con semplici gesti quotidiani	47	22,38
	B con semplici gesti di cura	40	19,05
	C rispettando il silenzio pur attraverso una presenza	165	78,57
	D mantenendosi disponibili ad una relazione	104	49,52
	E altro	3	1,43
		210	
19* In caso di rifiuto di un dialogo, come pensa si possa al meglio consolare i familiari tenendo conto della definizione di consolazione che abbiamo dato?			
	A con semplici gesti quotidiani	31	14,49
	B con semplici gesti di vicinanza	47	21,96
	C rispettando il silenzio pur attraverso una presenza	128	59,81
	D mantenendosi disponibili ad una relazione	150	70,09
	E altro	2	0,93
		214	

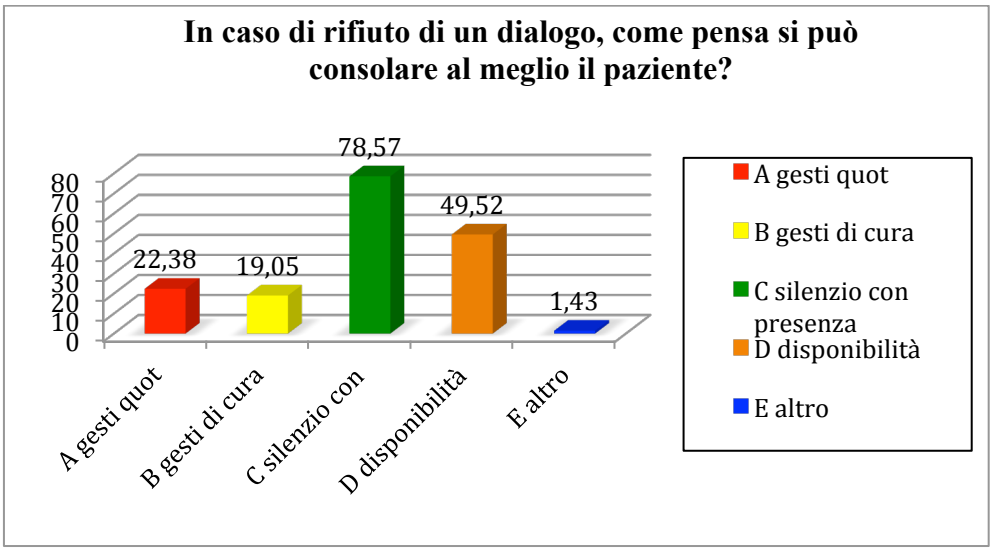
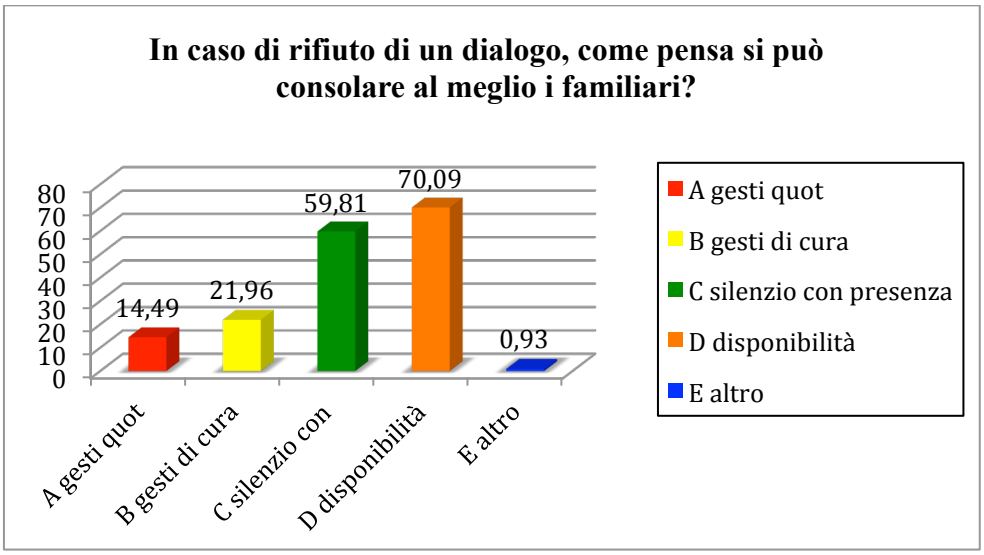


Grafico 4 e 5: in caso di rifiuto di un dialogo, come si può consolare il paziente?
come i familiari?



Alcuni medici e infermieri di cui ho riportato il parere sulle cure palliative nel precedente capitolo hanno dichiarato che non sempre i pazienti e/o i familiari sono disposti a ricevere un conforto.

A tale proposito, è interessante notare come gli operatori sanitari differiscano tra loro per opinione nel caso sia un paziente o un familiare a rifiutare un dialogo con loro e, nello specifico, individuano come migliore approccio: il rispetto del silenzio pur assicurando una presenza nel caso sia il paziente a rifiutare il dialogo (opinione condivisa dal 78,57% di 210 intervistati) e il mantenersi disponibili ad una relazione nel caso il rifiuto del dialogo venga da un familiare (per il 70,09% di 214 intervistati).

Domande 24; 26 e 25; 27:

Le capita di accorgersi di non aver consolato abbastanza il paziente e/o i familiari tenendo conto della definizione di consolazione che abbiamo dato? Se ha risposto "spesso" o "qualche volta" quali ritiene possano essere i motivi?

25* Se ha risposto "spesso" o "qualche volta" quali ritiene possano essere i motivi? (sensazione di non aver consolato abbastanza il paziente)			
	A la mancanza di tempo	103	55,38
	B le difficoltà personali nella pratica della consolazione	48	25,81
	C l'elevato numero di richieste di consolazione	33	17,74
	D una scarsa formazione in tale ambito	30	16,13
	E altro	44	23,66
		186	
27* Se ha risposto "spesso" o "qualche volta" quali ritiene possano essere i motivi? (sensazione di non aver consolato abbastanza i familiari)			
	A la mancanza di tempo	92	54,44
	B le difficoltà personali nella pratica della consolazione	42	24,85
	C l'elevato numero di richieste di consolazione	25	14,79
	D una scarsa formazione in tale ambito	25	14,79

	E altro	41	24,26
		169	

La mancanza di tempo risulta essere la causa principale addotta dagli operatori per aver avuto "spesso" o "qualche volta" la sensazione di aver consolato poco il paziente (opinione condivisa dal 55,38% su un campione di riferimento di 186 intervistati) e/o i familiari (opinione condivisa dal 54,44% su un campione di riferimento di 169 intervistati).

Le domande 28, 29, 30, 31 e 32, a differenza delle restanti, si concentrano soprattutto sull'analisi della consolazione nell'agire pratico dell'operatore sanitario invitando gli operatori a rispondere non solo come professionisti ma anche e soprattutto come persone con un'esperienza di consolazione o meno alle spalle.
Tali domande approfondiscono anche il senso di appagamento dell'operatore nel consolare e l'eventuale relazione con il lavoro svolto.
Le domande 28 e 30, incentrate sull'esperienza di consolazione ricevuta dal professionista sanitario all'interno e all'esterno del proprio luogo di lavoro, sono state raggruppate insieme per una maggior chiarezza.

Domande 28 e 30:

Ritiene che la sua capacità di consolare il paziente e/o i familiari sia legata anche ad una sua esperienza personale di consolazione ricevuta in particolari momenti della vita anche fuori dall'ambiente lavorativo?
Crede di essere capace di consolare il paziente/i e il/i suo/suoi familiare/i perché è stato consolato a sua volta in certi momenti della sua vita anche all'interno del luogo di lavoro?

28* ritiene che la sua capacità di consolare il paziente e/o i familiari sia legata anche ad una sua esperienza personale di consolazione ricevuta in particolari momenti della vita anche fuori dall'ambiente lavorativo?			
	A si, le esperienze della vita possono essere utili nel lavoro quotidiano	140	65,73
	B si, spesso l'atto del consolare è efficace perché avendo ricevuto consolazione si è in grado di offrirla	50	23,47

	C si, spesso l'atto del consolare è efficace perché non avendo ricevuto consolazione si è in grado di comprenderne la mancanza e quindi si è più propensi ad offrirla	0	0
	D no, il consolare è più che altro un'abilità professionale	8	3,76
	E no, non è detto che chi consola debba necessariamente esser stato consolato a sua volta	72	33,80
	F altro	*9*	4,23
		213	
30* Crede di essere capace di consolare il paziente/i e il/i suo/suoi familiare/i perché è stato consolato a sua volta in certi momenti della sua vita anche all'interno del luogo di lavoro?			
	A sì, il trovare conforto sul luogo di lavoro può essere utile per migliorare la qualità del proprio lavoro	111	52,61
	B no, il consolare è soprattutto una professionale aspetto personale esterno all'ambiente professionale	10	4,74
	C no, chi consola non necessita di essere stato consolato in ambiente lavorativo	81	38,39
	D altro	8	3,79
		210	

Su un campione di 213 intervistati, il 65,73% ritiene che le esperienze di consolazione ricevute nella propria vita personale influiscano la capacità di consolare anche i pazienti e/o i loro familiari a lavoro, mentre su 210 intervistati il 52,61% sostiene che il trovare conforto sul luogo di lavoro può essere utile a migliorare la qualità dello stesso.

Domande 29, 31 e 32:

29* Secondo la sua esperienza sentirsi appagato nell'atto del consolare aumenta la qualità del proprio lavoro?			
	Moltissimo	95	44,19
	Abbastanza	99	46,05
	Poco	5	2,33
	Per nulla	2	0,93
	Non ho opinione precisa	14	6,51
		215	
31* In base alla sua esperienza, quali atti del consolare risultano più efficaci?			
	A un sorriso	155	71,43
	B una parola	112	51,61
	C un abbraccio	106	48,85
	D sfiorarsi le mani	96	44,24
	E il rimanere semplicemente in silenzio	104	47,93
	F mettere in condizione il paziente di poter parlare della situazione che sta vivendo	159	73,27
	G leggere una poesia/preghiera insieme	38	17,51
	H altro	23	10,60
		217	
32* In base alla sua esperienza, quando è stato consolato, quali atti di consolazione ha trovato di maggiore aiuto?			
	A un sorriso	105	48,61
	B una parola	106	49,07
	C un abbraccio	136	62,96
	D sfiorarsi le mani	36	16,67
	E il rimanere semplicemente in silenzio	56	25,93
	F essere messi in condizione di esprimere la situazione che si sta vivendo	145	67,13
	G leggere una poesia/preghiera insieme	20	9,26

	H altro	15	6,94
		216	

Il 46,05% su 215 intervistati dichiara che il sentirsi appagato nell'atto del consolare aumenta la qualità del proprio lavoro.

Su un campione di 217 intervistati, il 73,27% individua come atto più efficace del consolare la possibilità di mettere il paziente nella condizione di poter parlare della situazione che sta vivendo. Gli altri operatori riconoscono invece una maggiore efficacia del consolare in un sorriso (il 71,43%), in una parola (51,61%), in un abbraccio (48,85%), nel rimanere semplicemente in silenzio (47,93%), nello sfiorarsi le mani (44,24%) o nel leggere una poesia o preghiera insieme (17,51%).

Su un campione di 216 intervistati, il 67,13% dichiara di aver trovato di maggior aiuto il fatto di essere messo nella condizione di esprimere la situazione che sta vivendo. Gli altri operatori riconoscono invece una maggiore efficacia del consolare in un abbraccio (il 62,96%), in una parola (49,07%), in un sorriso (48,61%), nel rimanere semplicemente in silenzio (25,93%), nello sfiorarsi le mani (16,67%) o nel leggere una poesia o preghiera insieme (9,26%).

Alla luce dei dati analizzati, si può concludere che la consolazione costituisce uno degli aspetti fondamentali della pratica assistenziale.

Essa infatti, ancora poco diffusa in campo sanitario, ha un effetto positivo sulla cura in quanto, se da un lato, consente di migliorare lo stato d'animo del paziente, dall'altro offre giovamento al trattamento farmacologico stesso, inserendosi in quella dimensione olistica del curare (*curing*) e del prendersi cura (*caring*) che identifica il paziente non con la sua malattia ma come un'unità psicofisica nella quale tanto la mente quanto il corpo devono trovarsi in perfetta salute e armonia.

Condividendo lo stesso fine della morale quale «arte del reciproco aiuto basata sulla considerazione benevola di se stesso e gli altri», la consolazione giova notevolmente al lavoro dell'operatore sanitario aumentando la qualità di quest'ultimo, facendolo sentire utile per il prossimo[374].

Il rispetto del silenzio pur attraverso una presenza e il dimostrarsi disponibili ad una relazione rivelano che i gesti di cura più efficaci sono spesso quelli più semplici ed espressione di «riflessività interattiva» quale «costruzione di un dialogo che può trasformare il dramma della malattia in un'opportunità di crescita tanto dell'assistito quanto del professionista sanitario»[375].

La mancanza di tempo e le difficoltà personali nella pratica del consolare, addotte a motivo principale, da parte degli operatori coinvolti nello studio, di una scarsa consolazione del paziente o dei familiari, dimostrano una carenza di formazione in tale ambito.

I passi relativi alla consolazione in Agostino e Paolino da Nola rivelano una stretta connessione tra il mondo antico e quello moderno: di fronte al dolore di una perdita, sia essa di un amico o di un parente caro, il conforto più efficace è quello che deriva dalla vicinanza, «dalla capacità di riconoscere l'altro nella sua interezza e di accoglierlo rimanendo se stessi», da un "Esserci" anche in silenzio che è cifra della propria umanità quale consapevolezza che la condizione dell''altro' è anche la propria condizione[376].

La consolazione si identifica con un vero "atto morale" in quanto ciascuno di noi, nel consolare il prossimo, rende concreta la propria intenzione rivelando la propria identità ed essenza ontologica[377].

[374] La versione originale di tale definizione si trova in Reich 2010, 28.
[375] Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 10.
[376] Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 14.
[377] Reich 2010, 27s.

CONCLUSIONE

Nel corso di questa ricerca mi è capitato spesso di riflettere su quale possa essere ritenuta oggi una buona morte.

Nell'antichità greca la "buona morte" coincideva con quella verificatasi sul campo di battaglia o al termine di una brillante carriera atletica circondati dalla gloria e da una forte e numerosa discendenza.

Nel mondo romano spiccano le morti dell'imperatore Augusto che ha tempo di riflettere e immaginarsi il momento della propria dipartita circondato dall'affetto della moglie Livia; dell'imperatore Nerone che, dopo aver ordinato a quelli a lui più vicini di suicidarsi e consapevole della propria fine ormai imminente, si dà la morte facendosi aiutare dal suo segretario.

Molte sono le riflessioni dei filosofi stoici ed epicurei relativamente alla ricerca dell'imperturbabilità dal dolore morale: i primi parlano di *atarassia* in riferimento all'imperturbabilità del saggio di fronte alle passioni e ai desideri, al fine di condurre un'esistenza serena e tranquilla; i secondi dell'*apatia* quale liberazione dalle passioni che consente di intraprendere un nuovo percorso, scevro dai sentimenti e condotto sotto il segno della razionalità[378].

Con il diffondersi del Cristianesimo la "buona morte" cessa di essere, come per il mondo classico, un'espressione di valore e virtù in questa vita per identificarsi con la resurrezione in una vita ultraterrena raggiungibile solo attraverso una condotta di vita terrena coerente ai dettami cristiani[379].

Va sottolineato che il dolore in quanto tale, in epoca cristiana, non rappresenta di per sé un valore – Gesù stesso lo combatte attraverso la Sua azione taumaturgica guarendo tanti malati – inoltre esso costituisce una deriva del Cristianesimo autentico.

Il dolorismo quale deriva del Cristianesimo autentico identifica la morte con dolore fisico quale cifra di una vita condotta all'insegna della virtù e metafora della prova da dimostrare in questa vita per meritare, sul modello dell'*imitatio Christi*, la salvezza e la vita eterna nel regno di Dio[380].

La riflessione sulla buona morte non può quindi escludere il tema del dolore, anzi risulta strettamente legata ad esso[381].

---

[378] Eco 2014, 20.
[379] Silvestrini-Caputi 2013, 30.
[380] Eco 2014, 21.
[381] In riferimento al dolore e alla visione "tragica" del mondo classico si veda Silvestrini-Caputi 2013, 29. Il ruolo del medico antico e delle cure 'palliative' volte ad assicurare una dolce morte è trattato in Van Hoof 2004, 980.

La mia ricerca dimostra che il dolore connesso alla buona morte, soggetto ad una diversa interpretazione nel corso della storia, può essere suddiviso in due categorie principali: il dolore morale (inteso quale "dolore della coscienza") e il dolore fisico/psicologico.

Mentre nel mondo antico il dolore morale rappresenta la causa principale per la quale comandanti valorosi, mogli di generali vinti, soldati e schiavi fedeli ricorrono al suicidio pur di non venir meno ai valori della propria coscienza (cultura della *kléos* e dell'*aidós* dell'epica omerica, valori di fedeltà alla *polis* e allo Stato nel mondo greco-romano), nel mondo moderno è più il dolore fisico/psicologico ad occupare una posizione di rilievo.

La medicina non può accettare in alcun modo la sofferenza di una persona e deve cercare il più possibile di gestire la stessa attivando un percorso di cura che ponga al centro la persona e il suo universo di relazioni familiari, tenendo conto sia delle aspettative soggettive del medesimo che dei processi decisionali riflessivi e responsabili da parte del medico di fronte alla fine della vita.[382]

Le cure palliative, proprio in virtù della loro componente umana, costituiscono il mezzo più appropriato per garantire oggigiorno una morte il più possibile buona e dignitosa.

Esse, che dovrebbero essere iniziate poco dopo la diagnosi di malattia ingravescente e pertanto inserite in un percorso di pianificazione delle cure, contribuiscono a rendere il paziente consapevole della propria malattia e dell'evolversi della stessa trasmettendo quel senso del limite esistenziale che, anche se non accettato del tutto, può migliorare la qualità di vita dell'assistito «in quel montaggio fulmineo della vita di una persona che è la morte»[383].

Proprio perché il prendersi cura risulta molto più complesso e ricco della cura stessa in quanto varia da persona a persona e non può essere codificato in regole e protocolli, la medicina futura deve investire maggiormente nella formazione "umanistica" dei *caregivers* trasmettendo quali elementi fondamentali: «una conoscenza profonda, intuitiva e introspettiva, la capacità di ascolto e la maieutica quale arte del far emergere la profondità delle aspirazioni, delle aspettative e dei bisogni del paziente in una narrazione fluida, riflessiva, personale e soprattutto dialogante»[384].

La tecnica (*techne*), nonostante i progressi, non potrà mai alleviare il dolore connesso ad un lutto e, al pari del *doron-dolon* (dono-inganno) offerto agli uomini dal titano Prometeo, potrà dare all'uomo solo l'illusione di essere liberato dalla morte esortandolo a guardare altrove[385].

Con la medicina del domani sorretta dalla filosofia saremo più preparati a comprendere il senso della vita, consapevoli del limite impostoci dalla natura e dell'essenziale ambivalenza della morte nel suo essere insieme dissoluzione e nascita, fine e inizio[386].

[382] Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 11.
[383] Cfr. Pasolini in Spinsanti 2017, 6.
[384] Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 11.
[385] Cfr. Curi in Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 157.
[386] Cfr. Curi in Gemelli-Biasco-Trombetti 2013, 166s.

«*Perciò occorre che [scil. il medico], adottando ciascuna delle cose esposte sopra, faccia confluire la sapienza nella medicina e la medicina nella sapienza: il medico filosofo è infatti simile a un dio. È grande il valore di entrambe, e infatti è presente nella medicina tutto ciò che porta alla sapienza: assenza di avarizia, umiltà, pudore, compostezza, fama, capacità di giudizio, tranquillità, fermezza nel confronto, integrità, esposizione di massime, conoscenza di ciò che è utile e necessario alla vita, purificazione dal commercio, libertà dalla superstizione, autorità divina*» [Hipp. *Decent*. 5: ed. Heiberg 27,1-7 = Littré IX 232,8-234,1]

BIBLIOGRAFIA

Edizioni e traduzioni:

Annibaletto L., *Erodoto. Le Storie*. Milano, Mondadori Editore, 1956.

Balz H., Schneider S., *Dizionario esegetico del Nuovo Testamento*, II, trad. it. Brescia, Piadeia, 1998 (ed. or. *Exegetisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-III, Stuttgart, Kohlhammer, 1992).

Barrett C.K., *La prima lettera ai Corinti*, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1979.

Bellia G., Passaro A., *Il libro della Sapienza. Tradizione, redazione, teologia,* Roma, Città Nuova, 2004.

Bernardi-Perini G., *Aulo Gellio. Le notti attiche*. I, Varese, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 2007.

Blenkisopp J., *Isaiah 40-55, A new Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, Yale University Press, 2003.

Blenkisopp J. B., *Isaiah 56-66, A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, Yale University Press, 2003.

Bianco M.G., *Clemente Alessandrino. Quale ricco si salverà?*, Roma, Città Nuova Editrice, 1999.

Botterweck J.G., Ringgren H.-Fabry H., *Grande lessico dell'Antico Testamento*, IV, trad. ita. Brescia, Piadeia, 1988 (ed. or. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament*, I-X, Stuttgart, Kohlhammer, 1984).

Bovon F., *Vangelo di Luca*, I, trad. it. Brescia, Paideia, 2005 (ed. or. *Das Evangelium nach Lukas*, I, Neukirchen-Vluyn-Düsseldorf-Zürich, Benzinger Verlag, 1989).

Childs B.S., *Isaia*, Brescia, Queriniana, 2005 (ed. or. *Isaiah*, Louisville, Westminster John Knox Press, 2001).

Camisani E., *Opere scelte di San Girolamo*. I, Unione Tipografico-Editrice Torinese, 1971.

Cola S., *San Girolamo. Le lettere*. III, Roma, Città Nuova Editrice, 1997.

Cremaschi L., *Atanasio di Alessandria, Vita di Antonio. Antonio Abate, Detti-Lettere*, Milano, Paoline, 1995.

Da Spinetoli O. (quarta edizione), *Matteo, Il vangelo della chiesa*, Assisi, Cittadella Editrice, 1983.

De Monticelli R., *Confessioni*, Milano, Garzanti Editore, 1990.

Dupont J., *Le Beatitudini*, Roma, Edizioni paoline, 1972.

Eckhart M., *Commento alla Genesi*, Genova, Casa Editrice Marietti, 1989.

Ernst J., *Il Vangelo secondo Luca*, Brescia, Morcelliana Editore, 1985 in: Kuss O.- Wilknehauser A.-Rinaldi G., *Il Nuovo Testamento commentato* (Regensburger Neues Testament), Brescia,

Morcelliana Editore, 1961.

Fabris R., *Prima lettera ai Corinzi*, Milano, Edizioni Paoline, 1999.

Fabris R., *Giovanni*, Roma, Edizioni Borla, 1992.

Fabris R., *Al servizio della comunità, seconda lettera di Paolo ai Corinzi*, Torino, Leumann/Rivoli: Editrice Elledici, 1977.

Ferrari F., *Sofocle. Antigone, Edipo Re, Edipo a Colono*, Milano, Fabbri Editore,

Gnilka J., *Il Vangelo di Matteo*, Brescia, Paideia Editrice, 1990 in: de Ausejo S. *et alii*, *Commentario teologico del Nuovo Testamento*, Brescia, Paideia Editrice, 1990.

Heiberg J.L., *Hippocratis opera*, CMG I 1, Berlin, Teubner Verlag, 1927.

IEP/ NVB, *Nuovissima Versione della Bibbia*, Roma, Edizioni San Paolo, 1995.

Infante R., *Giovanni: introduzione, traduzione e commento*, Cinisello Balsamo (Mi), San Paolo Editore, 2015.

Kittel G., Friedrich G., *Grande lessico del Nuovo Testamento*, IX, trad. it. Brescia, Paideia, 1974 (ed. or. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, I-XVI Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1954,1959).

La Nuova Diodati, *La Sacra Bibbia. Antico e Nuovo Testamento*, Wollerau (Svizzera), La Buona Novella, 2010.

Luz U., *Das Evangelium nach Matthäus*, Zürich-Neukirchen-Vluyn, Benziger Verlag-Neukirchener Verlag 1992.

Maddoli G., Nafissi M. et al., *Pausania. Guida della Grecia. Libro VI, L'Elide e Olimpia*. Farigliano (Cn), Mondadori Editore, 2003.

Maggi A., *Padre dei poveri. Le beatitudini. Traduzioni e commento del Vangelo di Matteo*, Assisi, Cittadella Editrice, 2004.

Manzi F., *Seconda lettera ai Corinzi*, Milano, Paoline, 2002.

Mariucci T., Tarulli V., *Sant'Agostino. Esposizione sui Salmi*, Vol. III, Roma, Città Nuova Editrice, 1976.

Mello A., *Isaia commento esegetico-spirituale*, Magnano (Bi), Edizioni Qiqajon 1986.

Meyer I., *Lamentazioni*, pp. 723-732 in Zenger E., *Introduzione all'Antico Testamento*, Brescia, Queriniana, 2005.

Noseda E., *Vita dei Cesari / Caio Svetonio Tranquillo*. Milano, Garzanti, 2004.

Obara E. M., *Lamentazioni*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 2012.

Oniga R., *Opera Omnia / Gli Annali*, II, Torino, Einaudi Editore, 2003.

Pini G., *Clemente di Alessandria. Gli Stromati*, Milano, Edizioni Paoline, 2006.

Pizzolato L. F., *Sant'Ambrogio. Commento al Salmo CXVIII*, I-II, Milano-Roma,

Pontani F.M., *I lirici corali greci. Età classica*. Torino, Einaudi Editore, 1993.

Ramous M., Biondetti L., *Publio Ovidio Nasone. Metamorfosi*, vol. I, Milano. Garzanti Editore, 2003.

Ruggiero A., *Paolino di Nola. I carmi*, Roma, Città Nuova Editrice, 1990.

Sand A., *Il vangelo secondo Matteo*, I, Brescia, Morcelliana, 1992 (ed. or. *Das Evangelium nach Mätthaus*, I-II, Regensburg, Pustet Verlag, 1986).

Santaniello G., *Le lettere. Paolino di Nola*, Nola, LER, 1992, I-XXIII.

Savino E., *Platone. Simposio, Apologia di Socrate, Critone, Fedone,* Milano, Mondadori Editore, 2016.

Scarcia R., Canali L., *Gaio Sallustio Crispo. La congiura di Catilina*, Milano, Garzanti Editore, 2012.

Schmid J., *L'Evangelo secondo Matteo*, trad. ita. Brescia, Morcelliana Edizioni, 1962 (ed. or. *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, Pustet, 1956).

Schweizer E., *Il discorso della montagna*, Torino, Claudiana, 1991.

Schürmann H., *Il vangelo di Luca*, trad. ita. Brescia, Paideia, 1983 (ed. or. *Das Lukasevangelium*, I-II, Freiburg i.B., Herder Verlag, 1982).

Tarulli V., *Sant'Agostino. Esposizione sui Salmi*, Vol. IV, Roma, Città Nuova Editrice, 1977.

Thyen H., *Das Johannesevangelium*, Tübingen. Mohr Siebeck, 2005.

Tessore D., Quacquarelli A., *Lettere di Ignazio di Antiochia. Lettere e martirio di Policarpo di Smirne*, Roma, Città Nuova, 2009.

Tirone C., *S. Giovanni Crisostomo. Commento alle lettere di San Paolo ai Corinti,* Lettera II, omelie I-XXX, III, Siena, Edizioni Cantagalli, 1962.

Tourn G., Corsani B., Cuminetti M., *Evangelo secondo Matteo*, Milano, Arnoldo Mondadori Editore, 1973.

Uehlinger C., *Lamentazioni*, pp. 511-521 in Römer T., Macchi J-D, Nihan C., *Guida di lettura all'Antico Testamento*, Bologna, EDB Editore, 2007.

Vitali C., *Marco Tullio Cicerone. Lettere ad Attico*, Libri XII-XVI. Bologna, Zanichelli Editore, 1969.

Wenkebach E., *Galeni in Hippocratis Epidemiarum librum VI commentaria*, CMG V 10,2,2, Berlin, Teubner Verlag, 1956.

Studi:

Alici L., *L'altro nell'io*, Roma, Città Nuova Editrice, 1999.

Altaner B. (settima edizione), *Patrologia*, Casale Monferrato, Marietti Editore, 1977 (ed. or. *Patrologie*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1968)

Angelini G., *Le virtù e la fede*, Milano, Edizioni Glossa, 2004.

Ariès P., *Storia della morte in Occidente.* Milano*,* Editore BUR Saggi, 2013 (ed. or. *Essais sur l'histoire de la mort en Occident,* Éditions du Seuil, 1975).

Bellucci G., Tiengo M., *Storia del dolore*, Salerno, Momento Medico, 2005.

Benzenhöfer U., *Der gute Tod? Geschichte der Euthanasie und Sterbehilfe*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 2009.

Bergdolt K., *Das Gewissen der Medizin. Ärztliche Moral von der Antike bis heute*. München, C.H. Beck Verlag, 2004.

Bertuletti et al., *L'io e il corpo,* Quaderni di studi e memorie a cura del Seminario di Bergamo, No.12, Bergamo, Editrice Glossa, 1997.

Beutler J., *Il Vangelo di Giovanni: commentario,* Roma, Gregorian & Biblical Press, 2016.

Biondetti L., *Dizionario di mitologia classica. Dèi, eroi, feste*, Milano, Baldini & Castoldi, 1997.

Botturi F., Brambilla F.G., Scalabrini P.R., Simonelli C., *Frammentazione dell'esperienza e ricerca di unità*, Milano, Edizioni Glossa, 2010.

Brown R.E., *Giovanni: commento al vangelo spirituale*, Assisi, Cittadella Editrice, 1979 (ed. or. Brown R.E., *The Gospel according to John I-XII*, vol. 29, Yale, Yale University Press, 1995).

Bulgakov S., *Il Paraclito*, Bologna Edizioni Dehoniane, 1987.

Canestrari S. et al., *Eutanasia e diritto. Confronto tra discipline*. Torino, G. Giappichielli Editore, 2003.

Chiodi M., *Etica della vita. Le sfide della pratica e le questioni teoriche*. Milano, Edizioni Glossa, 2006, pp. 360-368.

Chiodi M., Reichlin M., *Morale della vita. Bioetica in prospettiva filosofica e teologica*. Brescia, Editrice Queriniana, 2017.

Cortese E., *La morte che viene dalla colpa*, 77-93 in Barbi et al., *La morte e il morire*, Parola Spirito e Vita, Quaderni di lettura biblica, No. 32, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995.

Cosmacini G., Menghi M., *Galeno e il galenismo. Scienza e idee della salute,* Milano, FrancoAngeli Editore, 2012.

Costantini M., *Sfide e opportunità delle cure palliative moderne*, Collana Incontri, No. 27, Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni, 2017.

Di Bernardino A., *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità cristiane*, A-E, Genova, Marietti, 2006.

Dordoni P., *Meditazioni di Bioetica. Spunti per una bioetica non gridata*. Quaderni di Bioetica dell'Hospice, Reggio Emilia, Edizioni Soc. Coop. Casa Madonna dell'Uliveto, 2009.

Ecca G., *Etica medica sulle orme di Ippocrate.* Milano, Editrice Bibliografica, 2018.

Eco U., *Riflessioni sul dolore*, Collana Incontri, No. 24, Bentivoglio (Bo), Asmepa Edizioni, 2014.

Ernout A., Meillet M., *Dictionnaire Étymologique de la Langue Latine*, Paris, Klinksieck, 1959. 2004.

Fabris R., *Prima lettera ai Corinzi,* Milano, Paoline Edizioni, 1999.

Furlan M. et al., *Etica delle professioni sanitarie*, Padova, Piccin Editrice, 2009

Gemelli G., Biasco G., Trombetti A.L., *Hospice e multiculturalità. Aspetti storici, antropologici e istituzionali nei percorsi di fine vita*, Bologna, Bononia University Press, 2013.

Grisé Y., *Le suicide dans la Rome antique*, Montréal-Paris, Bellarmin, Editrice Les Belles Lettres, 1982

Kübler-Ross E., *On death and dying*, New York, Macmillan, 1976 (trad. it. Kübler-Ross E., *La morte e il morire*, a cura di Di Zoppola C., Assisi, Cittadella Editrice, 1976, 18ª ed.: 2016).

Künzi D., *Accompagner la vie, accompagner la suffrance. Une analyse en milieu hospitalier*, Paris, L'Harmattan Editore, 2007.

Lecaldano E., *Dizionario di bioetica*, Bari, Editori Laterza, 2002.

Marin F., *Bioetica di fine vita. La distinzione tra uccidere e lasciar morire*. Napoli-Salerno, Orthotes Editrice, 2017.

Mazzinghi L., «*Dio non ha creato la morte*» *(Sap 1,13). Il tema della morte nel libro della Sapienza*, 63-75 in Barbi et al., *La morte e il morire*, Parola Spirito e Vita, Quaderni di lettura biblica, No. 32, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995.

Ravasi G., *La morte del vecchio sazio di giorni*, 27-38 in Barbi et al., *La morte e il morire*, Parola Spirito e Vita, Quaderni di lettura biblica, No. 32, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995.

Reale G., *Theodor Gomperz. Pensatori greci. Storia della filosofia antica dalle origini ad Aristotele e alla sua scuola*, Milano, Editrice Bompiani, 2013.

Rendich F., *Dizionario etimologico delle lingue classiche indoeuropee*, (Indoeuropeo Sanscrito-Greco-Latino), Roma, Palombi Editori, 2010.

Scaraffia et al., *Né accanimento né eutanasia*, Quaderni di Scienza e Vita, No. 1, Roma, Cantagalli Edizioni, 2006.

Semerano G., *Le origini della cultura europea* (*Dizionario della lingua latina e di voci moderne*), Firenze, Olschki Editore, 1994.

Simonetti M., *Cristianesimo antico e cultura greca*, Edizioni Borla 2010.

SICP, *Il Core Curriculum in cure palliative. Il Core Curriculum del medico palliativista*, Milano, Zadig Editore, 2012.

Spinsanti S., *Morire in braccio alle Grazie*, Roma, il Pensiero Scientifico Editore, 2017.

Thompson F., *Thompson Studienbibel*, Neuhausen-Stuttgart, Hänssler-Verlag, 1984

Tomasetto et al., *Chiave Biblica ossia concordanza della Sacra Bibbia compilata sulla versione nuova riveduta*, Torino, Claudiana, 2009.

Van Hoof A. J. L*., From Autothanasia to suicide. Self-killing in Classical Antiquity*.

London and New York, Routledge, 1990.

Viafora C., Marin F., *Morire altrove. La buona morte in un contesto interculturale.* Milano, FrancoAngeli, 2014.

Virgulin S., *La morte nella profezia di Isaia*, 39-52 in in Barbi et al., *La morte e il morire*, Parola Spirito e Vita, Quaderni di lettura biblica, No. 32, Bologna, Edizioni Dehoniane, 1995.

Visonà G., *La speranza nei Padri*, Milano, Edizioni Paoline, 1993.

Von Campenhausen H., *I padri della Chiesa latina*, trad. ita. Firenze, Biblioteca Storica Sansoni, 1969 (ed. or. *Lateinische Kirchenväter,* Stuttgart, Kohlhammer Verlag, 1960).

Watson J., *Nursing: The Philosophy and Science of Caring. Revised edition,* Boulder (Colorado), University Press of Colorado, 2008 (trad. it. Watson J., *Assistenza infermieristica: filosofia e scienza del caring*, a cura di Sironi C., trad. it. a cura di Fregosi Moscatelli C., Rozzano (Mi), Casa Editrice Ambrosiana, 2008, 5ª ed.: 2013)

Articoli:

Baltussen H., "*Hippocratic" Oaths? A cross-cultural exploration of Medical Ethics in the Ancient World,* 47-65 in Brooke H., Dietrich-Fischer K., *Essays in Honor of Heinrich von Staden*, Berlino, De Gruyter, 2015.

Cilione M., Picozzi M., *Il giuramento d'Ippocrate. Le sue radici storiche e il rilievo per oggi*, Rivista Italiana di Medicina Legale, 2016, 3, 1305-1319.

Favole A., Ligi G., *L'antropologia e lo studio della morte: credenze, riti, luoghi, corpi e politiche,* La Ricerca folklorica, 2004, 49, 3-13.

Galiano P., *La via dello gnosticismo negli Stromata di Clemente d'Alessandria*, Simmetria, 2001, 3, 1-13.

Herman G, Dambricourt E, *Le parrainage, «l'hospitalitè», et l'expansion du christianisme*, Annales. Histoire, Sciences Sociales, 1997, 6, 1305-1338.

Kaplan J., *Confort, O Confort, Corinth: Grief and Confort in 2 Corinthians* 7:5-13a, Harvard Theological Review, 2011, 104, 433-45.

Leven H.K., *Nie werde ich ein tödliches Mittel verabreichen… . Hippokratische Medizin im Umgang mit Sterben und Tod*, 67-85 in Bormann F.J., *Lebensbeendende Handlungen. Ethik, Medizin und Recht zur Grenze von 'Töten' und 'Sterbenlassen'.* Göttingen, De Gruyter, 2017

Miccinesi G., Caraceni A., Garetto F., Zaninetta G., Maltoni M., *Il sentiero di Cicely Saunders*, Rivista Italiana di Cure Palliative, 2017, XIX (1), 1-8.

Orsi L., Valenti D., Peruselli C., *Presentazione della traduzione del documento di consenso EACP sulla Pianificazione Anticipata delle Cure*, Rivista Italiana di Cure Palliative, 2018, XX (2), 1-11.

Reich W., *From ancient consolation and negative care to modern empathy and neurosciences*, Theoretical Medicine and Bioethics, 2012, 33 (1), 25-32.

Sandrin L., *L'attenzione spirituale nelle cure palliative e il ruolo della capellania nel prendersi cura della speranza,* Metodologia Didattica e Innovazione Clinica, 2014, 22 (1), 75-80.

Silvestrini M., Caputi C.A., *Storia delle teorie del dolore. History of pain theories.* Review. Milano, Pathos Edizioni, 20 (3), 27-38.

Spagnolo G.A., *Cure palliative: una medicina basata sull'etica prima ancora che sull'evidenza,* Medicina & Morale, 2013, 1, 11-20.

Van Hoof A. J. L., *Ancient euthanasia: 'good death' and the doctor in the Graeco-Roman world*, Social Science & Medicine, 2004, 58 (5), 975-85.

Valenti D. et al., *La progettazione dell'Hospice dell'Ospedale Bellaria di Bologna sull'esperienza dell'Hospice Maria Teresa Chiantore Seràgnoli di Bentivoglio (Bo),*

Politiche sanitarie, 2008, 9 (2), 84-94.

Valenti D., *Audizione presso la XII Commissione (Affari sociali) della Camera dei Deputati relativamente a indagine conoscitiva sull'attuazione della legge 15 marzo 2010, n. 38, in materia di accesso alle cure palliative e alla terapia del dolore, con particolare riferimento all'ambito pediatrico*. 2018, EAPC VZW-Bruxelles (European Association for Palliative Care).

Valenti D.- Moggia F., *Le alternative possibili che il medico internista può proporre alla dimissione, rispetto all'aumento di intensità di cura e l'assistenza ospedaliera ordinaria: la rete di cure palliative*, Quaderni - Italian Journal of Medicine, 2017, 5 (5), 55-71.

Van Hoof A.J.L, *Good death and the doctor in the Graeco-Roman World*, Social Science & Medicine, 2004, 58 (5), 975-85.