

Francesco Scanziani

«L'ULTIMO NEMICO AD ESSERE SOTTOMESSO...»  
(1 COR 15,26)

Appunti per una teologia della morte

SOMMARIO: I. UNA PARADOSSALE DIMENTICANZA – II. MORTE COME SEPARAZIONE ANIMA-CORPO: IL MODELLO NEOSCOLASTICO: 1. *La definizione*; 2. *Le cause* – III. UN RIPENSAMENTO ALLA LUCE DELLE MODERNE ISTANZE SCIENTIFICHE: PIERRE TEILHARD DE CHARDIN: 1. *Il nodo: l'interpretazione storicizzante del peccato originale*; 2. *Una spiegazione evolutiva del peccato originale: Adamo, una legge universale dell'Evoluzione*; 3. *La conferma cristologica: il Cristo salvatore dell'Evoluzione*; 4. *La morte in un quadro evolutivo: l'ombra di un cammino di gloria*; 5. «*Il gioco vale la candela?*»: *valutazione del percorso* – IV. L'ISTANZA CRISTOLOGICA: GUSTAVE MARTELET: 1. «*Il Dramma Totale*»: *la Morte*; 2. *Lo scandalo della finitudine: il dramma del non-dio*; 3. *La risposta cristologica: Dio «compartecipe» dei dolori dell'uomo*; 4. «*Dio non ha potuto evitare...*»: *una questione di metodo*; 5. *La finitudine: dono o dis-grazia?*; 6. *Lo smarrimento del peccato originale e del nesso con la morte* – V. STIMOLI PER UN RILANCIO: 1. *Il dato iniziale: la morte come evento «naturale-biologico»*; 2. *Il ricentrimento cristologico*; 3. «*L'ultimo nemico ad essere sottomesso sarà la morte*» (1 Cor 15): *morte e peccato*; 4. *Epilogo: «Dov'è, o morte, la tua vittoria?»*

I. UNA PARADOSSALE DIMENTICANZA

La letteratura postconciliare registra una paradossale, ma evidente lacuna nella pubblicistica sulla teologia della morte<sup>1</sup>. Ne è un significativo indice la (ri)pubblicazione nel 2009 del testo di K. Rahner, *Il morire cristiano*<sup>2</sup> – edito già nel 1966 in *Mysterium salutis* –, e in generale un dibattito poco vivace nel contesto della teologia cristiana occidentale.

<sup>1</sup> Un'iniziale introduzione nel nostro osservatorio: «Antropologia teologica: la morte», in *Orientamenti bibliografici - semestrale di letture*, a cura della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale 37 (2011) 32-36.

<sup>2</sup> K. RAHNER, *Il morire cristiano*, Queriniana, Brescia 2009. Tra i più recenti si veda anche l'inedito di H.U. VON BALTHASAR, *Escatologia nel nostro tempo. Le cose ultime dell'uomo e del cristiano*, Queriniana, Brescia 2017.

La constatazione suona doppiamente paradossale. Anzitutto, a fronte di una crescita di interesse da parte della cultura odierna, che ha sondato il dramma della morte con una molteplicità di approcci: storico<sup>3</sup>, sociologico, psicologico<sup>4</sup>, medico<sup>5</sup>, filosofico<sup>6</sup>, ecc. Già questo costituirebbe un'opportunità per un dialogo fecondo tra l'annuncio cristiano e l'uomo d'oggi.

Come mai la teologia pare aver trascurato questo spazio?

Al di là dell'indagine sulle possibili cause, c'è un secondo versante che rende ancor più eclatante il sostanziale silenzio sia della teologia che della spiritualità: la nostra fede proclama Gesù Cristo come «il primogenito di coloro che risuscitano dai morti» (Col 1,18). La morte non è questione secondaria per il credo cristiano, ma paradossale luogo in cui si è compiuta la rivelazione di Dio-Trinità. Come si potrebbe non parlarne? Sta al cuore del messaggio evangelico, non di una qualsiasi disputa più o meno contingente. È condizione per comprendere l'automanifestazione stessa di Dio o, meglio, l'ambito che Dio ha assunto per mostrarsi tale quale è!

S'impone come necessario e urgente uno studio critico sul tema, in quanto collegato al nucleo dell'annuncio cristiano, affinché sia significativo per l'uomo di oggi e corrisponda al volto rivelato di Dio in Gesù. Per farlo, alla luce di tali presupposti, non abbiamo la pretesa di un discorso esaustivo, ma di metterci in dialogo con alcune istanze della ricerca a noi precedente, per sperimentare un percorso iniziale di riflessione, tra continuità e novità.

## II. MORTE COME SEPARAZIONE ANIMA-CORPO: IL MODELLO NEOSCOLASTICO

Lo scarso interesse riguardo alla riflessione teologica sulla morte, in realtà, non è problema recente. Già negli anni Cinquanta del secolo scorso, K. Rahner denunciava l'assenza di una riflessione sistematica sulla morte.

<sup>3</sup> Cf M. SPINELLA - G. CASSANMAGNAGO - M. CECCONI (edd.), *La morte oggi, testi di Michel Vovelle...*, Feltrinelli, Milano 1985; PH. ARIÈS, *Storia della morte in Occidente: dal Medioevo ai nostri giorni*, Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1978; ID., *L'uomo e la morte dal Medioevo a oggi*, Laterza, Roma - Bari 1980; E. MORIN, *L'uomo e la morte*, Meltemi, Roma 2002.

<sup>4</sup> C. LAFONTAINE, *La société postmortelle*, Seuil, Paris 2008.

<sup>5</sup> E. KÜBLER-ROSS, *La morte e il morire*, Cittadella, Assisi 1976.

<sup>6</sup> Tra i molti, ad es.: V. JANKÉLÉVITCH, *Pensare la morte?*, Raffaello Cortina, Milano 1995; E. LÉVINAS, *Dio, la morte e il tempo*, Jaca Book, Milano 1996.

Non si può certo dire che la teologia della morte trovi nella corrente dogmatica tutta quell'attenzione che questo tema teologico merita. Si crede di sapere già dall'esperienza quotidiana cosa sia la morte e ci si volge allora troppo in fretta all'interrogativo cosa ci sia dopo la morte. Come se la teologia della morte cominciasse solo a questo punto<sup>7</sup>.

Nella teologia preconciare la questione della morte era affrontata nel classico trattato *De Novissimis*. La riflessione verteva essenzialmente sull'aldilà e alla morte non veniva assegnato uno spazio autonomo. I manuali si occupavano del dopo-morte, come se l'evento in sé non fosse sufficientemente significativo per dire qualcosa dell'uomo e la sua vita. Essendo, però, ormai lontana nel tempo, merita sia richiamata la posizione della teologia neoscolastica, che fa da fondale comune fino al Vaticano II. Come riferimento autorevole di questo modello possiamo assumere la voce «Mort» di A. Michel, nel *Dictionnaire de Théologie Catholique*, che struttura la riflessione in quattro passaggi: «I. Definizione; II Causa; III. Effetti; IV Momento»<sup>8</sup>.

### 1. La definizione

La definizione della morte è lineare e sostanzialmente condivisa:

La morte, presa in senso proprio, è *la separazione dell'anima immortale dal corpo* (cfr. Sir 12,7; 1 Re 15,32)<sup>9</sup>.

Se ne può avere conferma dal confronto con alcuni manuali e dizionari preconciari e, persino, successivi<sup>10</sup>. Ad es., P. Parente scrive:

La morte consiste nella separazione dell'anima, che continua a vivere, dal corpo che si dissolve nei suoi elementi. L'anima è immortale per natura sua,

<sup>7</sup> K. RAHNER, «Saggio di uno schema di Dogmatica», in *Saggi teologici*, Paoline, Milano 1965 (or. ted. 1954).

<sup>8</sup> A. MICHEL, «Mort», in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Tome Deuxieme, deuxième partie, Paris 1929, 2489-2500.

<sup>9</sup> A. MICHEL, «Mort», 2489.

<sup>10</sup> Similmente: «Pur essendo unità di anima e corpo, cioè di un principio materiale e di uno spirituale, che possono esistere indipendentemente, pur essendo l'anima il principio determinante, l'uomo è sempre un'unità e quando, con la morte, viene distrutta questa unità l'uomo cessa di esistere, sebbene l'anima continui ad esistere» (H. VOLK, «Morte. Nella teologia», in *Dizionario Teologico*, H. FRIES [ed.], vol. II, Brescia, Queriniana 1967, 414-425: 416).

essendo puro spirito, quindi semplice e indecomponibile. Il corpo, come ogni essere materiale, è soggetto per legge naturale alla corruzione<sup>11</sup>.

L'essenza verte sulla separazione dell'anima dal corpo: un dato tutt'altro che scontato, oggi, che chiederà di essere adeguatamente compreso, al di là della sua formulazione<sup>12</sup>.

Siamo di fronte a una definizione squisitamente filosofica, da cui dipende – e resta inevitabilmente condizionata – la riflessione teologica. Non c'è alcuna traccia del dramma insito in essa. La morte appare semplicemente come separazione dei due elementi costitutivi della natura umana: il corpo è caduco e contingente, perciò termina; l'anima, invece, è immortale. Si tratta di una definizione che assume pacificamente le categorie dell'antropologia greca. Del resto, lo stesso Rahner non bolla questo linguaggio, ma lo riconosce come un tentativo di spiegare alcune dimensioni presenti in questo evento drammatico. Pertanto, al posto di una sbrigativa presa di distanza – come fosse un mero retaggio del passato – bisognerà cogliere l'intento positivo di questa proposta.

## 2. *Le cause*

Per comprendere il senso recondito del messaggio, è decisiva la spiegazione che la teologia del tempo forniva, esplicitando le «cause» della morte. Ne vengono indicate due: filosofica e storica.

In primo luogo, la morte è «*conseguenza naturale dell'unione dell'anima con il corpo*». Più precisamente, *filosoficamente* considerata:

La natura umana è composta da un'anima immortale, sostanzialmente unita a un corpo mortale. Dunque per il fatto stesso che il corpo è mortale, l'unione sostanziale dell'anima e del corpo si deve rompere un giorno<sup>13</sup>.

Si riconosce un aspetto essenzialmente naturale all'evento della morte: poiché la natura umana è composta dall'unione dell'anima (immortale) col corpo (mortale), è inevitabile che l'unità dei due componenti un giorno si debba rompere (S. Tommaso, *Summa*, II-II, q. 164, a.2).

<sup>11</sup> P. PARENTE, «Morte», in P. PARENTE - A. PIOLANTI - S. GAROFALO, *Dizionario di Teologia Dogmatica*, Editrice Studium, Roma 1945, 281.

<sup>12</sup> Cf K. RAHNER, «Morte», in *Sacramentum mundi*, vol. 5, Morcelliana, Brescia 1976, coll. 531-539: 532.

<sup>13</sup> A. MICHEL, «Mort», 2489.

Tuttavia, questa non è l'unica chiave di lettura. Per la teologia cristiana, pur avendo una radice nell'elemento naturale, la morte risulta «conseguenza penale del peccato originale»<sup>14</sup>. La spiegazione teologica, in altri termini, pretende di introdurre un elemento in più: la morte è dovuta al peccato originale, è effetto della colpa di Adamo. «Dal punto di vista storico la natura umana va vista così come l'ha fatta il creatore: “Dio non ha creato la morte” (Sap 1,13), “ha creato l'uomo per uno stato di incorruttibilità” (Sap 2,23)». Oltre alle prove bibliche, si adduce pure il magistero: nel Concilio di Cartagine, viene anatemizzato «chiunque afferma che Adamo è stato creato mortale, così che, peccatore o meno, sarebbe morto e che la sua morte non sarebbe stato il salario del peccato, ma una necessità di natura» (DS 201). Pertanto – conclude Michel – è «di fede divina e cattolica che Dio ha creato l'uomo immortale»<sup>15</sup>. Si tratta di uno dei doni preternaturali di cui Dio, creando, avrebbe dotato il primo uomo. Tale offerta, però, era condizionata alla libera risposta della creatura: Adamo avrebbe potuto non morire, *se fosse rimasto fedele a Dio*. E, dopo di lui, la sua discendenza.

Così appariva la rilettura teologica delle origini e del dramma della morte, nella convinzione che Dio non ha creato la morte. Questa entra nel mondo a causa del peccato dell'uomo. La visione cristiana adduce un approfondimento alla lettura filosofica: la morte, così come oggi la sperimentiamo, ha un valore penale; non proviene da Dio e dalla sua creazione, ma ha come causa il peccato dell'uomo.

Tale spiegazione – spesso sbrigativamente trascurata nei dibattiti recenti – chiede di essere ben compresa. Per quanto vi si possa riconoscere una interpretazione letteralista dei racconti di Genesi e storicizzante dello stato originario, occorre coglierne l'*intentio* profonda.

Prima di tutto, l'obiettivo non stava nel definire la morte né l'immortalità dell'uomo (questione che rivela il debito verso la filosofia greca). Riteniamo che l'istanza fosse maggiormente teologica: il discorso intendeva rispondere al dramma della teodicea, ossia difendere Dio e la bontà assoluta della sua azione creatrice. Per quanto l'argomentazione, oggi, possa sembrare semplicificante, tuttavia tutelava un dato: Dio non ha creato la morte; questa non appartiene all'opera di Dio che è in sé totalmente

<sup>14</sup> A. MICHEL, «Mort», 2490.

<sup>15</sup> A. MICHEL, «Mort», 2490.

e unilateralmente «buona» (*tôb*). Quantomeno, tale nucleo non dovrebbe essere perso. A questo – riteniamo – si riconduce il dato teologico che solo la fede può offrire e che la rilettura filosofica non può registrare. Tale apporto deve essere mantenuto e approfondito.

Si comprende perché, nella convinzione della bontà di Dio e della sua opera creatrice, si sposta la responsabilità della comparsa della morte all'uomo o, meglio, al peccato dell'uomo: «Per un solo uomo è entrato nel mondo il peccato e per il peccato la morte» (Rm 5,12).

Non trascuriamo il fatto che agli occhi dei Padri della Chiesa, una simile interpretazione corrispondeva al messaggio sia biblico sia filosofico. Non può essere banalizzata semplicemente come un'interpretazione favolistica e ingenua delle origini. Evidentemente, esige di essere aggiornata e approfondita.

Accanto al dato strettamente teologico della bontà di Dio, il modello classico consegna così il nesso tra morte e peccato:

La morte corporale è conseguenza del peccato secondo la minaccia divina: «In qualunque giorno mangerai quel frutto morirai». E Paolo esplicita: «per un solo uomo è entrato il peccato in questo mondo e per il peccato la morte» (Rm 5,12)<sup>16</sup>.

Si tratta di un rapporto strettamente causale fra peccato e morte. Beninteso, non tanto tra il peccato personale e la propria morte<sup>17</sup> quanto piuttosto rispetto al peccato di Adamo, ossia al peccato originale. I manuali precconciliari insistono su tale ragione. Ad esempio, Bartmann sostiene che:

nell'ordine presente di salvezza, la morte è una conseguenza del peccato, in quanto il dono dell'immortalità corporale è stato perduto per la caduta di Adamo. È di fede<sup>18</sup>.

Evidentemente, qui si apre un ulteriore versante che esige di essere ripreso criticamente. Infatti, il manuale trovava un immediato fondamento oltre che nel dato biblico, in quello magisteriale, col decreto sul peccato

<sup>16</sup> P. PARENTE, «Morte», 178.

<sup>17</sup> Lo stesso spiega: «La radice primaria è solo il peccato originale. I peccati personali sono solo la radice secondaria della morte. Semmai, questi rientrano nel modo in cui ciascuno può affrontare la propria morte».

<sup>18</sup> B. BARTMANN, *Manuale di Teologia Dogmatica*, vol. 3, Paoline, Alba 1949 (or. ted. 1932), 1381.

originale di Trento. Dal can. 1 ricaverebbe la responsabilità di Adamo che «ha perso la santità e la giustizia, in cui era stato costituito» e, conseguentemente, è incorso «nella morte che Dio gli aveva precedentemente minacciato» (DS 1511); il can. 2, invece, affermerebbe la ricaduta delle conseguenze del suo peccato su tutti e, dunque, l'universalità della morte (DS 1512). Se la prima parte della riflessione negava la responsabilità di Dio, questa seconda la fa ricadere unilateralmente sul peccato del primo uomo.

A questo livello occorre operare un'attenta ermeneutica, poiché sia l'esegesi che la teologia hanno apportato significativi contributi all'interpretazione dello stato originario e del peccato originale. Ciò non potrà non avere implicazioni sulla comprensione della morte. Se non altro, però, ci consegna come decisivo il rapporto tra morte e peccato: qui affiora la chiave propriamente teologica per la comprensione del dramma. Secondo questa linea tradizionale la morte si collega *direttamente* al peccato, in senso causale: la colpa di Adamo ha generato la morte; senza il peccato la morte, quale evento biologico, non sarebbe neppure esistita. Si ipotizza che non ci sarebbe stato il *decesso*, bensì una semplice *trasposizione* dell'uomo nella Gloria di Dio o una sua trasformazione:

L'interpretazione tradizionale insegna che la morte corporale o biologica senza il peccato semplicemente non sarebbe esistita; che il transito alla definitività qualora si fosse effettuato nella innocenza avrebbe comportato non la separazione del corpo dall'anima, e cioè il decesso (morte rottura), ma la trasposizione nella gloria di tutto l'uomo, anima e corpo (morte trasformazione) senza divisioni; che la morte, di conseguenza, sarebbe stata vissuta e prospettata quale evento gioioso e desiderato, anziché, come accade oggi, quale fatto angoscioso e temuto<sup>19</sup>.

Al di là della pura ipoteticità di un ragionamento su «ciò che avrebbe potuto essere» (e la sua evidente problematicità), ritroviamo l'eccesso insito nell'interpretazione classica, poiché si fonda su una lettura storicizzante dello stato originale e dei doni preternaturali. Da ciò consegue l'interpretazione rigidamente *causale* dal peccato originale: senza la colpa di Adamo la morte non sarebbe neppure esistita.

<sup>19</sup> G. GOZZELINO, *Il mistero dell'uomo in Cristo. Saggio di protologia*, LDC, Leumann 1991, 422-423. Si veda ad esempio il manuale M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica. I novissimi*, Marietti, Torino 1969, 358.

Ciò corrisponde integralmente al dato biblico e tradizionale? È necessario affermare questo per tutelare la bontà di Dio e della sua opera? O, ancora, è l'unico modo di intendere teologicamente il nesso tra peccato e morte?

La presentazione neoscolastica teneva insieme la causa naturale con quella teologica – ossia il peccato – nella convinzione che la morte non fosse comprensibile senza entrambi gli elementi. Forse, non riusciva a conciliarli adeguatamente, ma il dato non può essere perso. Semmai esige di approfondirne il rapporto.

Con questa visione di base, dialogano tutti coloro che, di lì in poi, intervengono sul tema<sup>20</sup>. Proprio per rilanciare il dialogo, scegliamo due interpreti del dibattito, capaci di evidenziare in modo nitido alcune istanze decisive: P. Teilhard de Chardin e G. Martelet.

### III. UN RIPENSAMENTO ALLA LUCE DELLE MODERNE ISTANZE SCIENTIFICHE:

PIERRE TEILHARD DE CHARDIN

Come è tipico della sua produzione, l'eclettico gesuita P. Teilhard de Chardin non presenta una ricerca monografica sul tema, tantomeno sistematica. Nella raccolta dei suoi saggi, però, se ne trovano più che semplici tracce, che consentono di delineare – pur con una dose di approssimazione – la visione d'insieme<sup>21</sup>.

Non si tratta di un tema che affronta direttamente, ma nel contesto della sua ricerca relativa al peccato originale. Già questo è significativo perché ne suggerisce non solo l'oggetto di ricerca, ma anche la prospettiva. In particolare, critica uno degli aspetti tipici dell'interpretazione classica: il nesso tra peccato di Adamo e morte; o meglio, la convinzione che la morte sia entrata in un dato momento della storia, a causa del peccato del primo uomo. Per questo, occorre muovere dalla sua interpretazione del peccato originale.

<sup>20</sup> Per completezza, ricordiamo che la sintesi manualistica presentava altri due caratteri della morte: la sua «universalità» e il valore di «*finis status viatoris*».

<sup>21</sup> Tra i vari, considereremo in particolare i seguenti: P. TEILHARD DE CHARDIN, «Caduta, Redenzione e Geocentrismo (20 luglio 1920)», in ID., *La mia fede. Scritti teologici*, Queriniana, Brescia 1993, 41-50 (or. fr. 1969); «Nota su alcune rappresentazioni storiche possibili del Peccato originale (1922)», 51-60; «Cristologia ed Evoluzione (Natale 1933)», 79-96; «Riflessioni sul Peccato Originale (novembre 1947)», 179-190.

### *1. Il nodo: l'interpretazione storicizzante del peccato originale*

La questione del peccato originale si rivela per Teilhard «il principale ostacolo»<sup>22</sup> per teologi e scienziati di fronte allo sforzo di annunciare il messaggio cristiano delle origini in dialogo con la moderna visione evolutiva del mondo.

Si può dire senza esagerazione che il Peccato Originale, nella sua formulazione sinora corrente, è uno dei principali ostacoli in cui s'imbattono in questo momento i progressi intensivi ed estensivi del pensiero cristiano<sup>23</sup>.

Problematica risulta la pretesa di continuare a difendere una «rappresentazione storica del peccato originale» inteso come «la disubbidienza del primo uomo»<sup>24</sup>. Una simile rilettura suona inconciliabile per il mutato orizzonte scientifico del mondo, ma risulta riduttiva anche rispetto alla redenzione, poiché vincola il ruolo di Cristo al fatto che «tutto l'Universo sia alterato a causa del peccato».

Se il dogma del Peccato Originale ci opprime e ci anemizza, è semplicemente perché, *nella sua espressione attuale*, rappresenta una sopravvivenza di prospettive statiche superate, in seno al nostro pensiero diventato evoluzionista. L'idea di Caduta in effetti non è che un tentativo di spiegazione del Male in un Universo fissista. [...] *Il Peccato Originale è una soluzione statica al problema del Male*<sup>25</sup>.

A fronte di questa problematicità, Teilhard propone non un abbandono acritico della dottrina, bensì una sua ermeneutica aggiornata. Ritiene, infatti, che quanti difendono la rappresentazione storica del peccato originale «lasciano cadere la sostanza del Dogma e della Tradizione per conservare un involucro vuoto». Occorre, invece, fare un'opera di discernimento che «sacrifichi le rappresentazioni caduche»<sup>26</sup>, fossero anche quelle di san Paolo. Si potrà scoprire così che «ciò che consideriamo come un inconve-

<sup>22</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Caduta», 43.

<sup>23</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni sul Peccato Originale», 182.

<sup>24</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Caduta», 45.

<sup>25</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 84.

<sup>26</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Caduta», 45-46. «Le circostanze esterne in cui è stata commessa questa colpa vale a dire le apparenze che ha rivestito, cioè la sua rappresentazione» (P. TEILHARD DE CHARDIN, «Nota», 53).

niente non rappresenta forse soltanto la difficoltà ad abbandonare vecchie e più facili immagini?»<sup>27</sup>.

A suo modo, Teilhard avanza l'esigenza di un'ermeneutica critica della dottrina, che distingua il «dato dogmatico» dalle sue «rappresentazioni» culturali.

## *2. Una spiegazione evolutiva del peccato originale: Adamo, una legge universale dell'Evoluzione*

Osando quest'operazione critica, Teilhard propone di superare ogni tentativo di identificare il peccato originale con un evento storico, collocabile alle origini della vita. Occorre darne una rilettura «metastorica» o più semplicemente cogliere in esso il nome di un elemento strutturale della creazione. «Più risuscitiamo scientificamente il Passato e meno troviamo posto sia per Adamo che per il Paradiso terrestre»<sup>28</sup>.

Ecco la direzione in cui andare:

Il Peccato Originale, considerato nella sua generalità, non è una malattia specificamente terrestre, nemmeno legata alla generazione umana. È semplicemente il simbolo dell'inevitabile possibilità del Male (*Necesse est ut adveniant scandala* Mt 18,7) correlata all'esistenza di ogni essere partecipato. Dovunque nasca l'essere *in fieri*, il dolore e la colpa sorgono come la sua ombra. [...] Il peccato originale è la reazione essenziale del finito all'atto creatore. Inevitabilmente esso s'introduce nell'esistenza grazie ad ogni creazione. [...] È il *rovescio* di ogni creazione. [...] A rigor di termini non v'è un primo Adamo. Sotto questo nome si nasconde una legge universale ed infrangibile di reversione o di perversione, il prezzo del progresso<sup>29</sup>.

Più che cercare inutili concordismi tra scienza e fede, occorre un'impostazione differente: il peccato originale non costituisce un evento storico, ma un elemento strutturale della creazione. Efficace la rilettura che Teilhard ne dà in *Riflessioni sul Peccato originale*, in cui propone di capovolgere il quadro di riferimento. Quello classico, alessandrino, muove da una perfezione originaria (*Fase edenica*), perduta a causa di una colpa che comporta la caduta nel Molteplice (*Fase precosmica d'Involuzione*) e la conseguente risalita redentrice (*Fase cosmica, storica, d'Evoluzione*). La

<sup>27</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Nota», 59.

<sup>28</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Nota», 53.

<sup>29</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Caduta», 46-47.

«cosmogenesi di tipo moderno», invece, pone come postulato di partenza il «Molteplice», e l'atto creatore va pensato come «un processo graduale di organizzazione e d'unificazione». In questo caso, «il Molteplice di base rappresenta non già i frantumi di un essere polverizzato, ma la forma originaria, essenziale, dell'essere partecipato»<sup>30</sup>.

Il capovolgimento propone di muovere non da una perfezione originaria persa e da recuperare – secondo il modello dell'*exitus-reditus* –, ma da un punto di partenza inferiore – il Molteplice – che, progressivamente, muove verso l'Unificazione. In una visione della creazione uscita perfetta dalle mani di Dio, «il disordine non si può spiegare che mediante un'altezzazione *secondaria* del Mondo»<sup>31</sup>. Il cambiamento di paradigma, invece, permette una nuova interpretazione: anziché cercare una *colpa iniziale* – ed è «gravido di conseguenze per la Cristologia» –, occorre pensare ad una progressiva unificazione del Molteplice. Coerentemente, anche il concetto di creazione viene ripensato:

Persino per l'Onnipotente, creare non dev'essere più inteso da noi alla maniera d'un atto istantaneo, ma come un processo o gesto di sintesi<sup>32</sup>, ossia l'atto creatore si esprime con il passaggio da uno stato di dispersione iniziale a uno stato di armonia finale<sup>33</sup>.

Di conseguenza il peccato originale non sta ad indicare più una colpa umana, alle origini della storia, bensì semplicemente «personifica una legge universale»<sup>34</sup> dell'essere *in fieri*, una «condizione generale della storia»<sup>35</sup>: la struttura di un mondo in evoluzione.

In questo quadro, il peccato originale non costituisce l'atto di un uomo che abbia perso la perfezione delle origini. Al contrario, esprime, traduce, personifica, in un atto istantaneo e localizzato, la legge perenne ed universale di colpa che sta nell'Umanità *in virtù* della sua situazione di essere «in fieri»... Adamo ed Eva sono le figure dell'Umanità in cammino verso Dio<sup>36</sup>.

<sup>30</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 187.

<sup>31</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 84.

<sup>32</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 86.

<sup>33</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 187.

<sup>34</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Note», 58.

<sup>35</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 183.

<sup>36</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Note», 58.

In definitiva, esso non appartiene più a un «dato di libertà», ma a una «necessità strutturale».

Questa reinterpretazione – che a detta di Teilhard non perde il nucleo dogmatico del peccato originale –, oltre a rispettare i dati scientifici, ha un duplice effetto: sulla cristologia e sulla questione del Male e della morte.

### 3. *La conferma cristologica: il Cristo salvatore dell'Evoluzione*

Con un simile ripensamento del peccato originale, Teilhard trae un guadagno, anzitutto, per la cristologia. Il ruolo di Cristo è e deve mantenere la sua estensione universale: «il presupposto è che la nostra Religione null'altro è se non la percezione e la pratica dell'universo "In Christo Jesu"»<sup>37</sup>. Per tutelarlo, però, non è più necessario condizionarlo alla colpa di una prima coppia originaria, da cui deriverebbe il suo compito di riparatore<sup>38</sup>. In una struttura evolutiva, il ruolo di Cristo non si riduce a quello dell'espiazione del primo peccato.

Gesù è Colui che supera strutturalmente in Sé e per tutti le resistenze all'unificazione opposte dal Molteplice, resistenze all'ascesi spirituale inerenti alla Materia. [...] È il simbolo ed il gesto del Progresso. Il significato completo e definitivo della Redenzione *non è più solamente* espriare: è attraversare e vincere<sup>39</sup>.

Si tratta di una visione della cristologia che si sforza di uscire dal rigido legame con il peccato. Non che questo venga trascurato, ma non ne è più la *conditio sine qua non*, né si impone come il metro di misura dell'opera di Cristo: così «la figura del Cristo esce ampliata, abbellita»<sup>40</sup>. Il ruolo di Cristo nella storia si dilata rispetto alla sola risposta al peccato; assume nuovamente il respiro dei grandi inni paolini, recuperando un ruolo positivo (non solo redentivo) e dilatandosi ai confini dello spazio e del tempo, poiché guida il dinamismo globale di unificazione (cf Ef 1,10) dell'intero creato. È Lui il punto omega di questa «evoluzione di convergenza»: «Non

<sup>37</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 81.

<sup>38</sup> «Per il Cristo, come per noi, si tratta di liberarsi da una macchia» (P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 85).

<sup>39</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 88.

<sup>40</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 89.

è forse questo un posto meraviglioso per collocarvi (meglio ancora, per riconoscervi) Gesù?»<sup>41</sup>.

Ciò offre a Teilhard una visione unitaria della storia della salvezza:

Creazione, Caduta, Incarnazione, Redenzione [...] cessano di sembrarci accidenti istantanei disseminati sul percorso del tempo... sono in qualche modo le facce (realmente distinte, ma fisicamente legate) d'una stessa operazione divina. L'incarnazione del Verbo (in via di continuo e universale compimento) non è che il termine ultimo di una Creazione che va avanti ancora e dovunque attraverso le nostre imperfezioni<sup>42</sup>.

Il guadagno è indubitabile rispetto al contesto del tempo. Altrettanto, il suo respiro genuinamente biblico. Occorrerà valutare se è sufficiente.

#### 4. *La morte in un quadro evolutivo: l'ombra di un cammino di gloria*

Con la sua rivisitazione del peccato originale, quali implicazioni ci consegna Teilhard per la comprensione della morte?

Nel testo più disteso sul tema, *Riflessioni sul Peccato Originale* – in cui riprende e rielabora gli appunti stesi venticinque anni prima per le celebri *Note sul peccato originale* –, esplicita nel modo più diretto il legame tra la riflessione fatta sul peccato originale e la morte (che, nei testi precedenti, rimaneva in posizione alquanto marginale). Il presupposto è che

per parere unanime dei teologi, il reattivo (necessario e sufficiente) della presenza del Peccato Originale nel Mondo è la Morte<sup>43</sup>.

Essa, in altri termini, sarebbe segno visibile e conferma del peccato di Adamo, poiché ne è un effetto diretto. Per questo, Teilhard la assume come controprova per la propria rilettura del peccato originale. Infatti, contro ogni sua lettura storicizzante, l'insorgere della morte nella vita non risulta collocabile in alcun particolare della storia (precambriano o meno). Piuttosto, appartiene all'origine stessa delle cose.

<sup>41</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 90.

<sup>42</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Nota», 59. «La redenzione è veramente universale» e si recupera l'unità del piano salvifico: «Creazione, incarnazione, redenzione si manifestano soltanto come le tre facce complementari d'un solo e unico processo» (P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 189).

<sup>43</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 183.

Perché i viventi muoiono se non in forza della «disintegrabilità» essenziale di ogni struttura corpuscolare? Assunta nel senso più generico e radicale del termine, la Morte (cioè la disgregazione) incomincia veramente a manifestarsi nell'atomo. Inserita nella stessa fisico-chimica della Materia, non fa altro che esprimere a suo modo l'Atomicità strutturale dell'Universo. Impossibile, pertanto, uscire dal «mortale» senza uscire dal Mondo stesso<sup>44</sup>.

Per il teologo-scienziato la morte appartiene alla struttura stessa del mondo. Prima ancora della comparsa dell'uomo esisteva già sulla terra; da che appare la prima cellula, essa fa la sua comparsa nell'universo. Ciò conferma l'impossibilità di collocare il peccato originale e la morte in un momento particolare della storia.

Al contrario, può concludere che la morte «cessa, in questo nuovo quadro, d'essere un elemento incomprensibile, per diventare un *tratto naturale* della struttura del Mondo»<sup>45</sup>. In una visione evolutiva della vita, essa riceve un'interpretazione nuova:

Il problema (intellettuale) del Male svanisce. Infatti, in questa prospettiva, sofferenza fisica e colpe morali si introducono *inevitabilmente* nel mondo. Non in base a una deficienza dell'atto creatore, ma per una struttura stessa dell'essere partecipato (cioè a titolo di *sottoprodotto statisticamente inevitabile*, dell'unificazione del Molteplice).

La morte non può essere più intesa come «conseguenza» del peccato del primo uomo, tantomeno come una «pena» di esso. Costituisce un evento puramente naturale-biologico, che appartiene alla struttura del creato:

In un Mondo che emerge via via dalla Materia, non è più necessario immaginare un incidente iniziale per spiegare l'apparizione del Molteplice e del suo satellite inevitabile: il Male. [...] Il Molteplice? Ha un suo posto naturale alla base delle cose, poiché rappresenta, agli antipodi di Dio, le virtualità diffuse dell'Essere partecipato: non già i frantumi di un vaso rotto, bensì l'argilla elementare dalla quale tutto sarà tratto. Il Male? Compare necessariamente nel corso dell'unificazione del Molteplice, poiché è l'espressione stessa di uno stato di pluralità ancora incompletamente organizzata<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 183.

<sup>45</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 85.

<sup>46</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 87.

In un quadro evolutivo, la morte non è un fatto di libertà, ma di struttura dell'universo; semplicemente una necessità ontologica:

Rimango convinto che v'è nelle cose una logica di fronte alla quale tutto deve cedere. E questa logica impone all'atto creatore, in un Universo (o più esattamente in un'ontologia) di tipo evolutivo, certe condizioni per cui il Male salta fuori, in quanto effetto secondario, *inevitabilmente*<sup>47</sup>.

Partendo da forme elementari di vita – e non da una perfezione originaria – che progressivamente tendono all'unificazione, il male, la sofferenza e la morte sono semplicemente «il cono d'ombra» che si lascia alle spalle il cammino luminoso di un universo in evoluzione; si riducono a una necessità inevitabile di un mondo imperfetto che tende verso la perfezione<sup>48</sup>.

Da tale presupposto scientifico, conclude con schiettezza che «la morte non c'entra con la libertà». Essa non dipende da una colpa, né in alcun modo dall'uomo. Non è entrata nella storia a causa di un peccato, ma è costitutiva della storia stessa.

Tale definizione ha pure un'evidente ricaduta teologica:

Il male, in queste condizioni, non è nell'Universo un incidente imprevisto. È un nemico, un'ombra che Dio suscita inevitabilmente per il solo fatto che Egli decide di creare<sup>49</sup>.

Dolore, sofferenza e morte sono un sottoprodotto necessario di questo mondo evolutivo, che s'impongono come necessità a Dio stesso, «in quanto effetto secondario della creazione».

Ciò rilancia un interrogativo inquietante su Dio stesso e sulla bontà (o meno) della sua opera. Nel momento in cui Dio crea il non Dio, il finito, lo pone tendente verso di Lui, ma ancora imperfetto. Non più l'uomo, tanto meno una colpa, ma Dio stesso e il suo atto creatore risultano l'origine del dramma del male e della morte: un'ombra inevitabile anche per Lui, nel quadro splendente della creazione.

<sup>47</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 86.

<sup>48</sup> «Il molteplice primordiale non ha nulla di direttamente peccaminoso, poiché la sua graduale unificazione necessita di una moltitudine di ricerche a tentoni e di prove, nell'immensità dello spazio tempo e questo non può evitare di impregnarsi di dolore e di colpa» (P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 187).

<sup>49</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 87.

Senza nulla perdere della sua forza penetrante e del suo orrore, il Male cessa, in questo nuovo quadro, d'essere un elemento incomprensibile, per divenire un tratto naturale della struttura del Mondo<sup>50</sup>.

È sufficiente a spiegare la visione cristiana della morte?

##### 5. *«Il gioco vale la candela?»: valutazione del percorso*

Per valutare apporti e limiti della proposta di Teilhard de Chardin occorre, anzitutto, mantenerlo correttamente nel suo contesto storico, in particolare, nel dialogo con la proposta teologica del suo tempo di cui mette in luce un problema reale: il nesso troppo rigido di causalità tra peccato e morte. In un'interpretazione storicizzante dello stato originario e del testo biblico, il peccato di Adamo costituiva la ragione unica della sua stessa esistenza. Tale rappresentazione, tuttavia, risultava ormai problematica per la moderna visione del mondo.

A fronte di tale situazione, va anzitutto accolta la positività di proporre la strada di una rinnovata ermeneutica del dogma: per Teilhard si trattava non di abbandonare il contenuto trasmesso dalla tradizione, ma di distinguere la verità da essa tutelata, rispetto alle formulazioni linguistiche e le conoscenze attraverso le quali è stata argomentata. La tradizione viene accolta, senza limitarsi alla sua ripetizione, ma cercandone il senso recondito per rilanciarla nel presente. Le sue conoscenze teologiche e scientifiche offrono a Teilhard strumenti per liberare la presentazione della dottrina dai presupposti storici e metafisici del passato, facendola interagire con le novità del tempo.

In questo percorso, risultano particolarmente due apporti. In primo luogo, è meritevole l'afflato cristologico del pensiero di Teilhard. Emerge lo sforzo di reintegrare una prospettiva cristologica globale, che mantenga l'universalità del ruolo di Cristo, senza ridurlo ad un orizzonte amartio-centrico. In questo è affascinante perché sa dialogare col modello scientifico e lo coglie come occasione per recuperare una visione dinamica della storia, non atea e materialista, ma cristocentrica. Gesù Cristo spicca come la chiave interpretativa di quel processo evolutivo che è la vita, di quel dinamismo iscritto persino nel creato. Lui è il punto omega verso cui tende l'unificazione del Molteplice. Non si può non sentire qui la forza degli inni

<sup>50</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Cristologia», 85.

paolini che celebrano Cristo come il centro della storia della salvezza, il capo di tutte le cose, meta del processo di ricapitolazione cosmica.

Affiora, così, una prospettiva cristocentrica, che intende superare il modello amartiocentrico in voga. Inoltre, ciò permette di proporre una visione unitaria della storia della salvezza («Creazione, caduta, incarnazione, redenzione»). Di sicuro, risalta l'afflato cristologico della prospettiva, soprattutto sul fondale della teologia del primo '900, rivelandosi anticipatore delle migliori istanze, che verranno alla ribalta col Concilio.

Tuttavia, ancora non basta. Resta ancora in ombra il ruolo protologico di Cristo: rispetto alla centralità del peccato originale, l'estensione del riferimento a Cristo è condotta «in avanti», verso il compimento escatologico, ma non anche verso l'origine. Quantomeno non a sufficienza. Cosa avrebbe comportato recuperare anche il ruolo protologico di Cristo? Come il molteplice dovrebbe essere riletto a partire da Colui in cui tutto è stato creato?

Manca ancora una rilettura pienamente cristologica della creazione: proprio questo, a nostro giudizio, condiziona la comprensione dell'opera iniziale di Dio e del dramma della morte.

Rispetto a questa, poi, raccogliamo un secondo apporto rilevante: il riconoscimento della morte come di un evento «naturale». In questo modo, Teilhard recupera un dato scientifico pressante. Tuttavia, non va dimenticato che pure la sintesi neoscolastica non lo trascurava. Semplicemente riteneva non fosse sufficiente per una comprensione «teologica» dell'evento, ma costituisse il solo «livello filosofico».

Purtroppo, Teilhard smarrisce un elemento proprio della tradizione: il nesso tra la morte e il peccato. Tanto quanto reagiva a una visione unilaterale – secondo cui il peccato originale avrebbe causato l'esistenza stessa della morte –, altrettanto cade nella posizione opposta negando qualsiasi relazione tra l'esperienza umana della morte e il mistero storico del peccato. Di conseguenza, il dramma si riduce a una «necessità inevitabile» in un universo in evoluzione – il «rovescio della medaglia» –, un dato puramente naturale, costitutivo della creazione.

Tale posizione suona, a nostro giudizio, riduttiva poiché smarrisce ogni legame con la libertà e la storia dell'uomo. Se la causa non è più riconducibile all'uomo, la morte appartiene solo a una condizione naturale, la «disintegrabilità» del creato: «Assai prima dell'Uomo, sulla Terra, vi era la morte». Essa appartiene costitutivamente al «Molteplice originario» ed è una necessità inevitabile anche per Dio. L'uomo non c'entra.

È sufficiente, però, tale interpretazione per tutelare l'originaria bontà di Dio e della sua opera creatrice?

Qui esplode la domanda: «Perché hai messo nel cuore dell'uomo il desiderio dell'eternità» (Qo 3,11) per poi frustrarlo con la morte? Se viene ricollocata a livello non di libertà ma di struttura, allora la morte è riconducibile a Dio. Anzi, deve essere riferita a Lui che ha creato un mondo in cui la morte è «inevitabile» – come costantemente Teilhard ripete. «Per il fatto di aver creato il mondo in evoluzione, il male compare necessariamente». Per quanto definita come «l'ombra di questo cono di luce», tale spiegazione è sufficiente a rendere ragione del dramma?

La tragedia che l'uomo sperimenta con la morte dev'essere ascritta a Dio. La posizione di Teilhard de Chardin apre un problema dal punto di vista teologico: liberato Adamo dalla presunta responsabilità, mette in crisi il volto di Dio; il creato è davvero buono? Come Dio può permettersi di creare un mondo in cui la morte è il dramma totale che ci fa soffrire così tanto? Se è Lui stesso ad averla creata, seppur come effetto secondario e inevitabile del mondo, Dio è davvero buono?

A nostro parere, qui emerge il limite propriamente teologico della proposta, evidenziata dalla conclusione stessa di Teilhard che, a questo riguardo, suona quanto mai laconica:

Il gioco vale la candela? Tutto dipende dal valore e dalla felicità finali dell'Universo – un punto sul quale dobbiamo ovviamente fidarci della saggezza di Dio<sup>51</sup>.

Il dubbio – nella sua stessa proposta – resta senza risposta.

#### IV. L'ISTANZA CRISTOLOGICA: GUSTAVE MARTELET

Il teologo G. Martelet, particolarmente attivo negli anni del Vaticano II e nella stagione seguente, si pone in continuità con le istanze di Teilhard, ma intende anche approfondirle attraverso una delle novità conciliari: il cristocentrismo.

<sup>51</sup> P. TEILHARD DE CHARDIN, «Riflessioni», 188.

### I. «Il Dramma Totale»: la Morte

Il tema pare essere un interrogativo aperto per Martelet – quasi una questione personale – che torna a più riprese nelle sue opere: dal '62, in dialogo col marxismo, al '75 nello studio sui *novissimi*, fin nel '77, come punto di partenza di una professione di fede<sup>52</sup>. In particolare fa da riferimento lo studio: *Libera risposta a uno scandalo*<sup>53</sup>, in cui affronta l'intreccio tra le varie espressioni di quello scandalo che pone il male. È la questione antropologica per eccellenza: «il dramma totale»<sup>54</sup>.

Come Teilhard, il nostro autore reagisce fermamente alla soluzione proposta dalla neoscolastica, rilanciando una rivisitazione critica del peccato originale, in cui rifiuta una correlazione diretta tra morte biologica e peccato di Adamo. L'esegesi moderna è stata chiara: «Il peccato si riferisce alla morte spirituale, ma non costituisce la ragion d'essere della morte biologica»<sup>55</sup>. Altrettanto la scienza e l'esperienza mostrano che la morte dell'uomo è semplicemente un fatto naturale: è «biologicamente il termine necessario della vita».

Coerentemente anche la teologia, seppur in ritardo, deve «arrendersi all'evidenza»: «il peccato non è la causa della morte biologica», ma «la morte è biologicamente il termine necessario della vita»<sup>56</sup>. Così, la morte torna ad essere un «fatto naturale» che dipende dalla struttura del vivente, non un «fenomeno spirituale» dovuto al peccato.

Per questo, Martelet – sulla scia di Teilhard – scinde l'interpretazione della morte dal ricorso al peccato originale:

La morte passa dal campo della libertà a quello della natura e della creazione; non è l'uomo che se la dà, ma è proprio il creatore che la produce fondando la natura<sup>57</sup>.

<sup>52</sup> G. MARTELET, *L'aldilà ritrovato*, Queriniana, Brescia 1977, 13-31, 42-43; ID., *Vivre aujourd'hui la foi de toujours. Relecture du Credo*, Cerf, Paris 1977, 13-32; ID., *Victoire sur la mort. Éléments d'anthropologie chrétienne*, Ed. Chronique Sociale de France, Paris 1962, 85-128.

<sup>53</sup> GUSTAVE MARTELET, *Libera risposta ad uno scandalo. La colpa originale, la sofferenza e la morte* (= GdT 177), Queriniana, Brescia 1987.

<sup>54</sup> G. MARTELET, *L'aldilà ritrovato*, 29.

<sup>55</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 40.

<sup>56</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 40, Martelet prende come punto di riferimento di questa sezione lo studio di C. Baumgartner.

<sup>57</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 45.

Questa soluzione, però, non risolve l'enigma della morte. Al contrario: lo rilancia.

## 2. *Lo scandalo della finitudine: il dramma del non-Dio*

Affermare che la morte è semplicemente una realtà biologica significa riconoscere che essa fa parte della *finitudine* dell'uomo, della sua struttura ontologica<sup>58</sup>. L'uomo è creato finito, limitato. Quindi, necessariamente mortale. Tuttavia, vive con angoscia l'esperienza del finire. Più che «naturale» gli appare «assurda», se non «ingiusta». Come potrebbe riconoscere in una simile opera un atto di amore?

Qui esplose lo «scandalo» del credente: la finitudine si tramuta nell'obiezione estrema nei confronti di Dio e del suo amore. L'uomo chiede a Dio il perché d'averlo creato finito e, quindi, mortale, passibile di sofferenza. Non c'era «una via migliore»?<sup>59</sup>

Il dubbio impone la necessità di ripensare la teologia della creazione. Per Martelet è pacifico che il creato provenga da un atto d'amore di Dio. Tuttavia, «creare significa far sorgere *altro da sé*, cioè il non-Dio»<sup>60</sup>. Anche l'Onnipotente, dunque, non può far altro che creare qualcuno che sia distinto da sé, che sia non-Dio. In quanto tale, sarà non-eterno, finito, passibile di colpa e, persino, mortale. Tale «diversità» o «distanza nell'essere» costituisce la nostra stessa «identità»: creandoci così, Dio «ci costituisce in noi stessi, non opposti o contrari, ma *altri*, diversi, in grado così di diventare i *partner*». Ciò «paradossalmente costituisce anche la nostra più segreta rassomiglianza con Lui»<sup>61</sup>.

Ciononostante, agli occhi umani la via scelta da Dio può apparire addirittura «la peggiore a causa dei dolori e di una morte per finitudine che vi incontriamo». Come conciliarla con la pretesa di amore che starebbe all'origine? Per Martelet la risposta non è che una:

Se la creazione è ciò che conosciamo con i suoi dolori di natura e di libertà infrante, è perché Dio stesso, il quale voleva che esistesse in tutta verità del

<sup>58</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 32-45; ID., *Vivre aujourd'hui la foi de toujours*, 32-35.

<sup>59</sup> Paradossalmente, «è proprio in ambiente cristiano che, con violenza inaudita, si inizia a pigliarsela con Dio per aver creato la morte» (G. MARTELET, *Libera risposta*, 109).

<sup>60</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 187. Su questa lettura si veda anche ID., *L'aldilà ritrovato*, 35-37.

<sup>61</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 166.

non-Dio che avesse una identità propria, era *assolutamente impossibile* che la via fosse diversa. Dio non ha potuto «evitare» di creare così: «obbligato» [...] vi si sottomette ed accetta<sup>62</sup>.

Per Dio, dunque, è una necessità! Secondo il principio di ragione sufficiente, è l'imporsi del male metafisico. La finitudine umana si rivela uno scandalo. Si è, forse, risposto al dubbio sull'*onnipotenza* di Dio – «non poteva» fare diversamente –, ma se ne spalanca un altro: quello sulla sua *bontà*. Se dalla sua mano ci provengono tali e tante miserie come potrà l'uomo vedervi un segno del suo Amore?

Ancora una volta riaffiora il rischio che l'uomo, di fronte alla morte, «sprofondi in una vertigine di finitudine, tramutando la sua diversità in ostilità»<sup>63</sup>.

A siffatti interrogativi – conclude Martelet – solo Cristo poteva dare risposta. O meglio, Cristo stesso è la risposta.

[Nella teologia di scuola] il peccato originale sembrava essere l'unico criterio per spiegare la sofferenza del mondo. Ma dal giorno in cui si è scoperto che la sofferenza e la morte si radicano nella finitudine e non nel suo peccato, sorse una questione terribile che rimane senza risposta finché non si ripensa l'ordine della creazione nel mistero di Cristo<sup>64</sup>.

### 3. La risposta cristologica: Dio «compartecipe» dei dolori dell'uomo

Cosa può convincere Dio ad accettare di creare l'uomo, pur in una condizione così misera?

Dall'eternità – prosegue Martelet – Dio «pre-vede» l'obiezione dell'uomo. Ciò avrebbe potuto condurre alla decisione di non creare. Ma, come argomentava san Giovanni Damasceno, sarebbe stato un riconoscimento della superiorità del male sulla sua volontà di bene. All'opposto, Dio prende un'altra decisione: per mostrare che la creazione è solo frutto di amore – e non di una volontà sadica – decide di assumere la nostra condizione e condividere l'esperienza umana:

<sup>62</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 109-110. Similmente in ID., *L'aldilà ritrovato*, 43-45.

<sup>63</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 168.

<sup>64</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 194, Come si vede, la riflessione globale di M. incrocia direttamente il nostro tema. Anzi, trova in esso un luogo di svolta decisivo.

La gloria di Dio consiste nel far suo il dolore che è nostro e che ci proviene da lui (*sic!*), illuminando la sua creazione con la sua Alleanza, cioè con la sua incarnazione<sup>65</sup>.

Così si spiega il mistero dell'incarnazione di Cristo: nella previsione eterna della sofferenza umana, Dio decide di dimostrare la sua volontà di amore, scendendo a condividere la finitudine umana e portarla alla divinizzazione. Si supera, così, l'impostazione amartiocentrica della cristologia. Non è, anzitutto, il peccato a spiegare l'incarnazione: «Il Cristo può rispondere ad un tipo di miseria che non è solo di peccato ma di finitudine: miseria di dolore e di morte naturale»<sup>66</sup>. Occorre riconoscere che «la creazione non è l'ultima parola di Dio, ma la prima», un prologo:

Questa identità di creature così condizionata non sarà per lui, e pertanto anche per noi, che una tappa dell'amore che ci crea. [...] Dio non abbandonerà mai il finito a una simile disgrazia (*sic!*)<sup>67</sup>.

Per rispondere al grido dell'uomo, Dio «si farà egli stesso creatura perché il Creatore sopprima ciò che di insopportabile ha la distanza creata dalla finitudine», ossia per «liberarci dalla mortalità»<sup>68</sup>. Non resta «estraneo», ma decide di «condividere» ed «accompagnare» il cammino dell'uomo, affinché gli possa essere più accettabile<sup>69</sup>. Solo questo può convincere Dio a creare lo stesso. In altre parole, «Gesù risorto, ultimo Adamo, uomo supremo, è dunque la nostra perfetta verità, la *conditio sine qua non* grazie alla quale Dio ha potuto crearci, nonostante la sofferenza e la morte»<sup>70</sup>. È per questo che

l'incarnazione fa parte integrante dell'atto creatore, nella misura in cui il Dio di Gesù Cristo consente di *creare solo includendo* nell'atto creatore stesso,

<sup>65</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 169.

<sup>66</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 50. La colpa determina semplicemente la modalità re-dentrice dell'incarnazione (cf lo studio sul «motivo dell'incarnazione» del 1965).

<sup>67</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 190, 75, 46, 172.

<sup>68</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 182.

<sup>69</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 52-53, 106. In *Vivre aujourd'hui*, conclude addirittura che, così, i nostri dolori possono diventare «tollerabili».

<sup>70</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 172, ma identicamente a p. 192, dove usa il termine «sopportare» e dove sostiene che Dio lo fa «liberamente». Va notato, comunque, che a questo punto, Martelet sente il bisogno di giustificarsi, perché riconosce che le conclusioni a cui arriva non sarebbero quelle dei Padri.

deciso nel Cristo, la grazia di una comunione assoluta con Lui. Anzi, la creazione rimane impensabile senza l'incarnazione<sup>71</sup>.

Questa, in conclusione, è «la risposta che Dio dà *a se stesso (sic!)* riguardo alla *disgrazia (sic!)* che sarebbe il creare del non-Dio personale senza offrirgli la divinizzazione»<sup>72</sup>. La risposta cristiana al problema del male e della nostra condizione, conduce non al peccato originale, ma a Dio, a quell'«amore infinito che ci porta e in cui ci assiste, divenendo per così dire il Primo dei sofferenti, la co-vittima del suo mondo»<sup>73</sup>.

Emerge in quest'esito paradossale il problema di fondo di Martelet: pur avendo iniziato ad impostare su Cristo la ricerca non arriva a svilupparne compiutamente le conseguenze antropologiche. Su questa base, si muove la nostra rilettura critica.

#### 4. «Dio non ha potuto evitare...»: una questione di metodo

Una prima osservazione emerge dal metodo seguito da Martelet. La dichiarazione d'intenti è di sviluppare un approccio fortemente cristocentrico. Il recupero dell'inno di Col 1 e lo sforzo di collegare l'incarnazione con la creazione è evidentemente in questa linea. Tuttavia, l'argomentazione si articola maggiormente secondo i criteri di una prospettiva filosofica. L'agire di Dio non è colto nel suo darsi concreto – la storia della salvezza –, ma dedotto e guidato da principi metafisici, che in qualche modo obbligano l'originalità del Dio-Trinità entro parametri precostituiti. Di conseguenza, più che partire dalla singolarità della rivelazione in Cristo e dall'originalità del significato della creazione, si ricostruisce il piano divino a partire da presupposti metafisici che vincolano il suo operare. In questo senso, anche Dio è «necessitato»: o crea il finito – che include morte e sofferenza – oppure si rassegna a non creare, dichiarando però la sua sconfitta rispetto al male.

Stante ai principi metafisici da cui muove e alla rigorosa logica deduttiva con cui sviluppa la propria argomentazione, il discorso appare ineccepibile. Ma corrisponde ancora alla pretesa cristocentrica da cui voleva muovere? Il nostro autore si trova risucchiato in un impianto filosofico,

<sup>71</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 95.

<sup>72</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 192-193. La sottolineatura è nostra.

<sup>73</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 110.

che riconduce il ragionamento nei meandri della teodicea, più che mettersi in ascolto della novità della rivelazione cristiana. Il principio cristocentrico è nitidamente affermato – anche nello sforzo di collegare Cristo alla creazione –, tuttavia il suo sviluppo rimane ancora parziale. La linea indicata non va abbandonata, bensì approfondita.

### 5. *La finitudine: dono o dis-grazia?*

Conferma dell'*impasse* nell'impostazione metodologica si ha nelle conseguenze sulla visione antropologica. In particolare, ci si sarebbe atteso che il recupero della creazione in Cristo portasse ad una visione positiva dell'opera di Dio, anche della finitudine: essa è l'identità propria dell'uomo, il dono originario fatto da Dio, la possibilità della comunione. Martelet ha accennato a questa pista di riflessione, senza però assumerla. All'opposto, ha interpretato la finitudine come contrapposizione rispetto a Dio, che è infinito; come il limite strutturale dell'uomo, causa della sofferenza e della morte.

Ciò corrisponde al senso cristiano della creazione in Cristo? Non evoca piuttosto il sospetto originario del serpente?

Pur avendo recuperato la forza dell'inno paolino, Martelet non ci pare coglierne il messaggio, rimanendo prigioniero di logiche precedenti. Paradossalmente, matura una visione negativa della finitudine, al punto da definirla più volte una «disgrazia»<sup>74</sup>. Simile visione dell'antropologia, però, non è coerente con il punto di partenza cristologico né con una lettura della creazione. Basterebbe tornare al giudizio di Dio che vede la sua creazione *tôb*.

Martelet, purtroppo, manca di un'analisi positiva della creazione, smarrendo il messaggio biblico e della tradizione. Così, non riesce a condurre alle sue piene conseguenze il principio cristocentrico dichiarato: come può essere definita «disgrazia» la creazione di tutti e di tutto in Cristo? Tale incrinatura nel suo impianto comporta una base antropologica pro-

<sup>74</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 188. 193. La terminologia usata rivela apertamente il giudizio pessimistico dell'autore. Opportunamente, nella sua recensione, Marchesi fa notare che «manca qui una corretta visione della creaturalità dell'uomo, che realizza nel suo essere finito un'idea dello stesso creatore» (R. MARCHESI, «Rassegna bibliografica», *La Civiltà Cattolica* 140 [1989] 198).

blematica che pregiudica la comprensione del senso della vita umana e, correlativamente, del dramma della morte.

#### 6. *Lo smarrimento del peccato originale e del nesso con la morte*

Il deficit cristologico dell'impostazione di Martelet comporta evidenti conseguenze sulla visione dell'antropologia: sia per la finitudine sia per l'interpretazione del peccato e della morte.

Va notato che il nostro autore era originariamente partito con l'obiettivo di una revisione del peccato originale poiché condizionava il posto di Cristo nella storia della salvezza. Di fatto tende allo smarrimento del dogma o quantomeno ad una sua radicale riduzione che, paradossalmente, lo porta ad una nuova lettura riduttiva del ruolo di Cristo.

Il caso della morte ne è la conferma. Il presupposto è che questa, anche nella forma in cui noi oggi la sperimentiamo, sia *sic et simpliciter* una realtà naturale, senza alcuna relazione col dramma del peccato. La morte viene definita come un semplice «fatto biologico»; non ha alcun legame con la colpa; è un fatto di *struttura*, non di *libertà*. Ciononostante permane inalterata una constatazione: perché, più che come un fatto naturale, è vissuta col terrore e, addirittura, come un'ingiustizia?

Occorrerebbe, invece, domandarsi se l'esperienza della *morte* – evento tipicamente antropologico – si identifichi realmente con il mero fatto di *finire*, con l'*exitus* biologico proprio di qualsiasi essere vivente. Già Agostino distingueva tra la condizione di mortalità e il dover morire: l'uomo nasce *mortalis*, ma non necessariamente *moriturus*. Il «finire» è la realtà naturale, creaturale, mentre la necessità di dover «morire» rimane un avvenimento unico dell'uomo, drammaticamente segnato dalla storia del peccato. Si tratta, dunque, di due esperienze radicalmente diverse, per le quali, non a caso, anche la Bibbia utilizza termini differenti. Si inizia a notare l'insufficienza di una rilettura puramente naturale-biologica della morte e si intuisce il vuoto lasciato dall'aver perso il peccato originale.

Uno sguardo alla cristologia di Martelet ne dà conferma. Cristo appare nel piano di salvezza non più come il rimedio al peccato umano, ma – estremizzando la logica del ragionamento – il rimedio di un difetto creaturale<sup>75</sup>. Cristo viene a liberarci dal dramma della mortalità non della

<sup>75</sup> In questo resta attuale l'osservazione di S. Moschetti che avverte: là dove «la cristologia risulta debole, anche le considerazioni sul male originario divengono incerte,

colpa (1 Cor 15). In questo modo, però, ancora una volta, l'incarnazione di Cristo risulta condizionata a qualcosa; non più al peccato, ma ad un «deficit» di natura. Questo sarebbe il «prezzo» a cui Dio accetta di creare; anzi, la *conditio sine qua non*.

Si noti che, per giustificare questa interpretazione, Martelet torna alla scienza eterna di Dio che pre-vede non tanto il peccato, quanto l'angoscia dell'uomo per la finitudine e la morte. Perciò, risponde determinando una creazione in cui sin dall'inizio sia inclusa l'incarnazione. È evidente quanto uno degli snodi decisivi della costruzione teologica di Martelet stia nell'interpretazione del peccato originale e, quindi, della morte<sup>76</sup>. Riducendo, però, il ruolo della colpa originale, riconduce la sofferenza e l'esperienza angosciante del morire alla sola finitudine. Colpevole non è l'uomo – cosa che per il nostro risultava «ridicola ed odiosa» – ma una necessità metafisica.

In realtà, così, la responsabilità ricade ultimamente su Dio<sup>77</sup>, che deve sottostare a una necessità metafisica: o accetta di non creare o deve trovare un modo ulteriore per mostrare il suo amore. La creazione non è più espressione dell'amore divino. Cristo diventa la risposta di Dio allo scandalo della finitudine. Solo così il peso diverrebbe sopportabile grazie alla condivisione della nostra sofferenza.

Dal punto di vista della fede, la visione proposta è più credibile? [...] L'immagine di Dio rischia di trovarsi terribilmente oscurata: l'Agnello immolato, assumendo la sofferenza e la morte, basta a discolpare Dio di un male tanto travolgente che tocca l'uomo «per costituzione»?<sup>78</sup>

L'efficacia di tale soluzione, a nostro giudizio, risulta tutt'altro che scontata. Inoltre, se intendeva «scagionare» l'uomo – che il peccato originale, invece, incolpava – conclude alla fine ad accusare Dio. Di nuovo, si riacutizza l'interrogativo lasciato aperto da Teilhard.

fluttuanti» (S. MOSCHETTI, «La teologia del peccato originale. Passato, presente, prospettive», 247).

<sup>76</sup> G. MARTELET, *Libera risposta*, 194.

<sup>77</sup> In un ultimo articolo, relativo all'interpretazione della morte alla luce di Is 45,7, M. ribadisce nuovamente la propria argomentazione, concludendo che Dio «devient le responsable de ce dont l'homme n'est plus désormais le fautif. C'est là qu'est le scandale». Cf G. MARTELET, «Dieu n'a pas créé la mort», *Christus* 42 (1995) 460.

<sup>78</sup> B. SESBOÛÉ, «Recensions», *Revue de Sciences Religieuses* 75 (1987) 149.

## V. STIMOLI PER UN RILANCIO

Il percorso compiuto rimane solo germinale e vuol essere un sondaggio tra le ricerche pre e postconciliari. Di sicuro, riteniamo siano voci sufficientemente significative poiché evidenziano alcune istanze e modelli che caratterizzano più in generale il dibattito teologico sulla morte.

La reazione di P. Teilhard de Chardin, prima, e di G. Martelet, poi, alla proposta neoscolastica, permette di evidenziare tre snodi che la riflessione teologica contemporanea è chiamata a custodire: la dimensione *naturale* della morte, il riferimento *crisialogico* e l'oscura connessione con il dramma del *peccato*. La vivacità del confronto aveva portato ad accentuare ora l'uno ora l'altro, polarizzandoli dialetticamente. Ci sembra, invece, un primo guadagno di questa fase del dibattito la necessità di mantenere tutte e tre le dimensioni, con l'obiettivo, poi, di farle interagire – pur senza la pretesa di proporre troppo sbrigativamente una sintesi sistematica<sup>79</sup>. Racogliamo, ora, ciascuna di queste componenti.

### *1. Il dato iniziale: la morte come evento «naturale-biologico»*

Il primo modello è quello che interpreta la morte come un evento puramente naturale-biologico. Per sé, sembrerebbe l'affermazione più spontanea e pacifica: un dato scontato poiché appartiene alla struttura dell'uomo. Negli autori analizzati, tuttavia, risulta un'istanza da recuperare, in reazione a quello che appariva un eccesso della proposta precedente: il peccato del primo uomo avrebbe causato la comparsa della morte, che altrimenti non ci sarebbe stata nell'ordine della creazione. Rispetto a un simile rapporto di causa-effetto si avvertiva l'esigenza di recuperare la dimensione «naturale» della morte, superando quella «penale».

In realtà, sarebbe ingenuo pensarla come una novità assoluta per la tradizione cristiana. Già la testimonianza biblica l'attesta, in quanto l'uomo è plasmato dalla polvere (Gen 2,7; 19): «*La sorte degli uomini e quella delle bestie è la stessa; come muoiono queste muoiono quelli; c'è un solo soffio*

<sup>79</sup> Per un primo accenno alla questione: F. SCANZIANI, *Così è la vita. Il senso del limite, della perdita, della morte*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 2007, 104-138.

vitale per tutti» (Qo 3,19-20)<sup>80</sup>. Persino la teologia neoscolastica lo indicava come «prima causa». La tradizione, dunque, non nega tale consapevolezza. Semmai, precisa che non basta. Per il manuale si tratta di una visione «filosofica» della morte, ancora da integrare con quella «teologica». Pertanto, l'interpretazione cristiana della morte non esclude la dimensione naturale, ma neppure si riduce ad essa, ritenendola non sufficiente.

Occorre, ad esempio, precisare cosa si intende con la qualifica di «naturale»: affermare che la morte fa parte della natura umana significa che – così come la sperimentiamo – appartiene alla creazione voluta da Dio? Costituisce davvero un'ombra o «un male necessario» che «inevitabilmente» s'impone al creatore?

Evidentemente qui entra in gioco il senso cristiano della creazione: la morte appartiene direttamente all'ordine posto da Dio-Trinità? Può essere identificata come un costitutivo della finitudine creata? Quantomeno, si intravede il rischio di rileggere acriticamente il dato «naturale» identificandolo con quello «creaturale» e, di conseguenza, con l'intenzione divina. Il piano originario di Dio che crea si identificherebbe, così, con quella «disgrazia di finitudine» che causa angoscia per il dolore e la morte.

Ancor di più, però, questa interpretazione mette in questione il volto di Dio e il suo progetto: come può un simile Creatore esser detto buono? La morte rientrerebbe in qualche modo nella Sua volontà? Il dato biblico, in realtà, conduce in una direzione diversa<sup>81</sup>. I racconti di Gen 1 e 2 trasmettono una visione assolutamente positiva della realtà creata e del piano divino: «E Dio vide tutto quello che aveva fatto ed era cosa molto buona» (Gen 1,31). A maggior ragione, nel momento in cui si riscopre il fondamento cristologico, poiché «tutto è stato creato in Cristo» (Gv 1,3; Col 1,16).

Alla luce della rivelazione, la finitudine non può essere intesa come un male (seppure necessario e inevitabile). È a questo livello che, a nostro giudizio, la proposta di Teilhard e Martelet rischia l'ambiguità, poiché identifica acriticamente il dramma del limite e della morte con il dato cre-

<sup>80</sup> Cf, ad es., A. BONORA, «Morte», in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, San Paolo, Cinisello B. (MI) 1988, 1012-1025; E. BIANCHI, *Vivere la morte*, Gribaudi, Milano 1996<sup>5</sup> (or. 1983), 16.

<sup>81</sup> P. GRELOT, «L'uomo di fronte alla morte», in *Dalla morte alla vita*, Marietti, Torino 1975 (or. fr. 1971) 40-84.

aturale, ossia con l'opera del Dio-Trinità. Si può affermare che la morte, così come la sperimentiamo nella storia sia voluta da Dio?

Di nuovo, il messaggio biblico è istruttivo nel rompere questa spontanea – ma ingenua – identificazione. Già l'AT, infatti, ritiene che un'interpretazione naturale della morte costituisca una comprensione solo «iniziale» della fede di Israele, ma non sufficiente a cogliere tutta la profondità del dramma. Per P. Grelot ed E. Bianchi si tratta di un'interpretazione ancora «infantile» di quello che deve apparire come il dramma totale:

Questo, anziché farci concludere che l'uomo in quel tempo sapeva morire, ci prova proprio il contrario: non conoscendo ancora pienamente la morte, l'uomo moriva come un bambino. Doveva ancora imparare a vedere nella morte il grande nemico da denunciare e di conseguenza era lontanissimo dal presentare una vittoria di Dio sulla morte<sup>82</sup>.

In definitiva, il livello naturale nell'interpretazione della morte non va perso, ma neppure assolutizzato, pena una visione riduttiva e non ancora sufficientemente teologica del dramma.

## 2. *Il ricentramento cristologico*

Strettamente correlato al precedente, il secondo apporto delle riflessioni affrontate è la necessità di recuperare la centralità di Cristo anche per interpretare l'evento della morte. Il Vaticano II ha sdoganato alla teologia contemporanea questo che rimane il vero snodo. Anticipando i tempi, già Teilhard lo proponeva come chiave dell'intero processo cosmico dell'evoluzione. Alla luce della Scrittura, lo stesso Martelet proponeva una visione cristologica della creazione e, in essa, della morte. Ciò costituiva un guadagno necessario rispetto al modello neoscolastico.

Tuttavia, gli esempi analizzati mostrano che non basta dichiarare Gesù Cristo come principio ermeneutico, ma occorre mostrare anche quale cristologia viene assunta. Da un lato, ad es., Teilhard non valorizza il ruolo protologico di Cristo, dall'altro Martelet ripete paradossalmente lo schema amartiologico retroproiettandolo, in quanto Cristo non interviene nel progetto di Dio per rimediare al peccato, ma alla finitudine creaturale.

Evidente, da tali conclusioni, la distanza con la visione cristologica della creazione del NT (gli inni delle Lettere, ma anche il prologo di Gio-

<sup>82</sup> E. BIANCHI, *Vivere la morte*, 18.

vanni) e, più radicalmente, del *mysterion* della predestinazione<sup>83</sup>. A questo occorre tornare per illuminare tutto il mistero della storia della salvezza. Proprio l'insufficienza del ruolo protologico di Cristo in entrambi i nostri autori genera una visione problematica della creazione, fino a vedervi la causa del male che affligge l'uomo. Il cristocentrismo esige di essere condotto fino in fondo per comprendere appieno il piano di Dio e il mistero dell'uomo. Altrimenti, il deficit cristologico alimenta l'equivoco sul volto di Dio e la sua volontà. Non a caso, i due autori lasciano aperto il dubbio sulla reale bontà della sua intenzione.

La luce della Pasqua rischiarava definitivamente la rivelazione di Dio e il suo progetto. In quest'ottica, diventa legittimo chiedersi se il dramma della morte corrisponda alla volontà di Dio-Padre dischiusa in Gesù. Da qui, si risale al piano originario. Gli interrogativi si acutizzano, poiché è in gioco il volto di Dio e il suo progetto. Del resto, la tradizione intendeva tutelare rigorosamente l'assoluta bontà di Dio e della sua opera. Forse, con un linguaggio obsoleto e argomentazioni da superare, ma senza alcuna esitazione. Le riletture odierne sono chiamate a non perdere tale verità, per evitare il rischio che per correggere un difetto ne generino uno peggiore.

La morte costituisce un caso critico che mette in questione i fondamenti stessi della fede cristiana. Per questo, la cristologia dev'essere sviluppata in tutta la sua ampiezza, dalla predestinazione all'escatologia, per affrontare teologicamente anche il dramma finale.

### *3. «L'ultimo nemico ad essere sottomesso sarà la morte» (1 Cor 15): morte e peccato*

Il dialogo serrato che i nostri due autori hanno intessuto con il modello tradizionale ci porta ad evidenziare una palese lacuna nella loro argomentazione: nella reazione critica al passato trascurano, anzi negano esplicitamente, ogni rapporto della morte con il peccato. Poiché questo era inteso in senso storicizzante come la colpa originaria del primo uomo che avrebbe introdotto condizioni diverse da quelle poste dal creatore, concordiamo sul fatto che il rapporto andasse rivisto. Semmai va criticato l'esito a cui

<sup>83</sup> Cf L. SERENTHÀ, «Predestinazione», in *DTI*, Marietti, Torino 1977, 775-790; F. SCANZIANI, «Destino, destinazione, vocazione», *ScC* 132/3 (2004) 425-450.

giungono, negando qualsiasi rapporto tra peccato e morte, che si riduce ad un evento biologico. Riteniamo non sia sufficiente.

Le più recenti ermeneutiche del peccato originale hanno certamente offerto una revisione delle sue raffigurazioni tradizionali, ma non l'abbandono. Legittimo attendersi che ne derivi un beneficio anche per la comprensione della morte. Quantomeno – a nostro giudizio – è necessario almeno riconoscere che il dramma storico della morte non sia adeguatamente comprensibile se non tenendo conto *anche* del peccato che inquina la storia (senza ridursi al solo peccato originale).

Di nuovo è il percorso biblico a favorire questa direzione. Nella rivelazione dell'AT, più che un evento naturale, la morte viene progressivamente compresa come qualcosa di in-naturale, un dramma opposto al desiderio di vita dell'uomo e allo stesso dono di Dio. Quanto più la fede d'Israele scopre *JHWH* come il suo *goel*, colui che è fonte della vita e che combatte per tutelarla contro tutti i suoi avversari, storici e cosmici, il popolo arriva a riconoscere la morte come un nemico: non solo proprio, ma di Dio stesso<sup>84</sup>. Se da Dio viene la vita, un simile dramma va contro il desiderio dell'Altissimo: dunque, non può provenire da Lui. Al contrario, si smaschera come avversario pure per Dio. Non starebbe in questo l'apporto propriamente teologico?

In tal senso, occorre riprendere una riflessione critica che recuperi qualcosa della cosiddetta «dimensione penale» della morte. Non nella ricerca di un legame diretto con il peccato di Adamo, tantomeno come effetto diretto di quello personale. Si tratta della convinzione che la morte appartiene al mondo del peccato, ossia alla sfera di ciò che è opposto a Dio, non voluto da Lui. Ecco un dato che la teologia contemporanea – e, probabilmente, anche la spiritualità cristiana – deve recuperare.

La reazione al modello neoscolastico ha permesso di recuperare sia la concretezza dell'aspetto biologico del finire umano, sia l'indispensabile ricentramento cristologico. Tuttavia, ha trascurato la sua dimensione penale. Evidentemente, oggi sarà da ripensare criticamente, allargando dal peccato originale al dramma globale del peccato, ma senza illudersi di poterlo obliare. Non pretendiamo di affrontare ora questo aspetto. Semplicemente riteniamo vada ripreso e integrato ai due precedenti. Anzi, proprio il riferimento cristologico, illuminando la rivelazione del volto di

<sup>84</sup> E. BIANCHI, *Vivere la morte*, 34-35.

Dio, rischiarata la diabolicità del dramma della morte. Meriterebbe qui un approfondimento la Pasqua di Gesù, rivelazione di un Dio che entra nel dramma della morte.

Sinteticamente, basti ricordare che, in linea con l'AT, anche il NT la definisce come nemico di Dio:

bisogna infatti che egli [Cristo] regni finché non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi. *L'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte*, perché ogni cosa ha posto sotto i suoi piedi (1 Cor 15,20-27).

La luce della risurrezione rischiarata definitivamente la morte non come voluta da Dio, bensì come suo avversario. Conferma la lettera agli Ebrei: «Poiché i figlioli hanno in comune il sangue e la carne, anch'egli ne è divenuto partecipe, *per ridurre all'impotenza mediante la morte colui che della morte aveva il potere, cioè il diavolo* e affrancare quanti per timore della morte durante tutta la vita erano soggetti a schiavitù» (Eb 2,14-15).

Rispetto a molti tentativi di spiegare la morte, riconducendola in qualche modo a Dio, la tradizione intendeva tutelare in modo chiaro l'assoluta bontà del Padre, collocando il dramma della morte nel campo del nemico di Dio: il peccato. Tale dato chiede di essere recuperato, oggi. Ci pare conforme al piano rivelato in Cristo – che l'antropologia identifica nella predestinazione –, e rilegge meglio il senso della finitudine. Questa rimane un dato naturale, ma ciò che è uscito dalle mani di Dio non è definibile per se stesso come male. Il peccato non appartiene all'opera creatrice ma interviene ad un livello successivo: non producendo condizioni nuove di vita, ma semplicemente «deteriorando», provocando un aggravamento nella percezione e nell'esperienza delle normali condizioni esistenziali. È, dunque, tenendo conto *anche* di questa dimensione storica che è il peccato – definitivamente smascherato dalla Pasqua di Gesù – che si può stare di fronte al dramma della morte.

#### 4. Epilogo: «Dov'è, o morte, la tua vittoria?»

Il cammino percorso, alla luce di un settore particolare della ricerca contemporanea, non aveva la pretesa di risolvere la riflessione cristiana sulla questione della morte, semmai di sollecitare la riapertura di un dibattito. Se non altro, riteniamo che il dialogo tra consegna della tradizione ed istanze contemporanee offra almeno tre dimensioni che concorrono alla

comprensione cristiana di quest'evento: quella biologico-naturale, quella drammatico-penale e quella salvifica, alla luce di Cristo.

Tali elementi meritano siano approfonditi ulteriormente e, soprattutto, esigono di essere articolati tra di loro per strutturare una teologia della morte. Una sistematica dovrà quantomeno tenere conto con realismo della dimensione naturale della morte, costitutiva della struttura umana. Tuttavia, non potrà limitarsi ad essa per coglierne il senso alla luce del Dio cristiano. Occorrerà distinguere l'evento biologico del *finire* dal dramma antropologico del *morire*. Questo non s'identifica propriamente con il dato naturale – la finitudine –, ma costituisce un modo tragico di esperirlo. La rivelazione connette tale dramma all'esistenza storica del peccato. Il finire, infatti, per sé potrebbe essere vissuto semplicemente come «passaggio», come tappa o persino come compimento. Il fatto che tale momento divenga dramma è legato al peccato, che segna la storia e ogni uomo, condizionando la sua esperienza della vita. Riteniamo si debba distinguere tra l'evento naturale del «finire» (intrinseco alla creazione) e il dramma esistenziale del «morire» (che, secondo la tradizione, è connesso al peccato della storia)<sup>85</sup>. Sarà bene non identificarli, equivocamente. Così il morire umano, frutto del dramma storico del peccato – non di qualche limite intrinseco alla creazione divina – apparirà in tutta la sua brutale diabolicità, come il «nemico» di Dio, oltre che dell'uomo.

Tale tragedia si rischiarerà evidentemente solo alla luce della Pasqua: in quell'evento paradossale in cui Dio entra nell'abisso, per vincerlo con la propria morte. In Gesù Cristo trova piena luce lo splendore del volto di Dio e la bontà assoluta del suo progetto: per questo, si rivela parallelamente l'oscurità del male e del mondo nemico di Dio.

Grazie alla rivelazione del volto di Dio, il credente scopre il senso della vita e della morte. Conseguentemente, la Pasqua di Cristo apre una nuova

<sup>85</sup> J.-M. Tillard, ad es., propone di distinguere tra «morte» e «Morte» (con la lettera maiuscola); ma, forse, non è sufficiente per evitare l'ambiguità (cf J.M. TILLARD, *La morte: enigma o mistero?*, Qiqajon, Magnano 1998). J. Bur, invece, afferma che «la morte biologica è naturale per tutti i viventi di cui la vita corporale inizia e deve finire» (J. BUR, *Le péché originel*, 102), ma può esser vista come il passaggio dal corpo terrestre a quello celeste (1 Cor 15,42-49), alla condizione transtorica ed eterna (*ibid.*, 104). Il peccato, invece, ha generato un significato nuovo: ciò che doveva essere un semplice passaggio, è percepito in maniera drammatica: «La mort ne peut avoir d'autre interprétation que celle d'un anéantissement total de l'homme, en son esprit comme en son corps» (J. BUR, *Le péché originel*, 106).

speranza, anzi una certezza, in forza della quale oramai si può dire che l'ultima parola non è più la morte, ma la Vita. Una parola da dire con quello stesso grido di esultanza con cui Paolo chiude la sua riflessione sulla morte:

*Quando poi questo corpo corruttibile si sarà vestito d'incorruttibilità e questo corpo mortale d'immortalità, si compirà la parola della Scrittura: La morte è stata ingoiata per la vittoria. Dov'è, o morte, la tua vittoria? Dov'è, o morte, il tuo pungiglione? Siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo del Signore nostro Gesù Cristo! (1 Cor 15,54-57).*

31 agosto 2017

FRANCESCO SCANZIANI  
*Seminario Arcivescovile di Milano*  
*Via Pio XI, 32*  
*21040 Venegono Inferiore (VA)*