

QUESTIONI TEOLOGICHE SCELTE SUL PECCATO ORIGINALE

(G. Tanzella-Nitti, note del docente ad uso degli studenti, Roma 2015)

Lecture e bibliografia consigliate

I. Introduzione

II. Il peccato originale nella sacra Scrittura

III. Alcune interpretazioni della tradizione teologica

IV. Il peccato originale nel Magistero della Chiesa

V. Temi di attualità legati al confronto con la storia e con le scienze

Appendice: alcune risposte sul peccato originale nel dibattito di opinione pubblica

Documenti per lo studio del corso sono disponibili

sul sito www.tanzella-nitti.it, sezione *Didattica*

Lecture e bibliografia consigliate

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo*, 2007

A. OLMÍ (ed.), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008

F. FACCHINI, *Vedute scientifiche attuali sulle origini dell'uomo e la dottrina sul peccato originale*, in A. OLMÍ (a cura di), *Il peccato originale tra teologia e scienza*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 2008, 136-153.

J.L. LORDA, *Antropología teológica*, cap. 13: "Sométidos al sufrimiento y a la muerte," EUNSA, Pamplona 2009, pp. 287-308

J. MORALES, *El misterio de la creación*, EUNSA, Pamplona 1994, capp. XIV e XV

J. RATZINGER, *Creazione e peccato*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986

H. RONDET, *Il peccato originale e la coscienza moderna*, Borla, Torino 1971

G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, vol. 2: "La credibilità del cristianesimo", Città Nuova, Roma 2015, capp. XI e XII

I. INTRODUZIONE

— Il tema del peccato originale è delicato e complesso. Alla difficoltà nella sua trattazione concorrono diversi aspetti, sia di ambito biblico-dogmatico, sia di ambito antropologico, culturale e interdisciplinare:

- la ricerca di una corretta esegesi biblica di passi-chiave come quelli proposti da *Gen* 3 e *Rm* 5 e, secondariamente, da altri luoghi della Scrittura, specie per quanto riguarda il linguaggio impiegato ed il rapporto fra verità storica ed implicazioni metastoriche
- il non sempre facile riconoscimento dei significati che la Scrittura associa ai termini peccato (attuale, originale), morte (fisica, morale)
- quanto la *nostra* comprensione teologica del mistero della redenzione di Gesù Cristo, e dunque anche della sua Incarnazione, dipenda dal peccato originale, quanto dal peccato *sic et simpliciter*, e quanto da altri fattori
- la comprensione delle modalità della trasmissione del peccato originale a tutto il genere umano, e dunque la presenza delle sue conseguenze lungo la storia degli uomini
- le difficoltà associate a collocare una prova morale originaria del genere umano nello spazio e nel tempo e le problematiche teologiche legate alla comprensione di uno stato di “giustizia originale”
- la difficoltà di accettare l’idea di una pena legata ad un atto non liberamente compiuto, specie per quanto riguarda il destino eterno dei bambini che non hanno ricevuto il battesimo.

— D’altra parte, è esperienza comune che la vita umana sia sede di tensioni esistenziali e di disagi profondi che reclamano una spiegazione, che fanno cogliere la situazione umana presente come qualcosa di non pienamente adeguato alla nostra natura, quasi una forma di incompiutezza o il risultato di una perdita. A percepirlo non è solo una prospettiva confessionale cristiana, ma un’antropologia comune, come testimoniato dalla storia delle religioni (miti di decadenza originaria), dalle opere di letteratura, del cinema ecc.

- la morte viene colta con profondo disagio esistenziale, soprattutto a motivo della condizione caduca e corruttibile del corpo
- siamo scandalizzati dal male morale che umilia l’uomo e conosce manifestazioni aberranti, oltre quanto detterebbe la nostra eredità biologica (difesa del territorio, lotta per la sopravvivenza, aggressività)
- percepiamo una dicotomia fra il bene che desideriamo compiere e il male che sperimentiamo presente in noi e attorno a noi (male morale).
- siamo sconvolti dalla sofferenza indotta dal male causato dai fenomeni naturali e ne cerchiamo una spiegazione (male fisico)

- la condizione umana viene spesso presentata come una condizione tragica, quasi la negazione di qualcosa di dovuto e non raggiunto

«Tutte queste stesse miserie provano la sua grandezza: sono miserie di un gran signore, di un re spodestato.

Desideriamo la verità e non troviamo in noi se non incertezza. Cerchiamo la felicità e non troviamo se non miseria e morte. Siamo incapaci di non aspirare alla verità ed alla felicità, e siamo incapaci di certezza e di felicità. Tale aspirazione ci è lasciata (...) per farci sentire da dove siamo caduti» (B. Pascal, *Pensieri*, nn. 369, 387).

— Quanto la teologia cristiana ha elaborato in merito alla nozione di peccato originale e alle sue conseguenze, nonostante le difficoltà prima richiamate, contiene alcuni elementi che intenderebbero chiarificare il quadro precedente. Di qui l'interesse verso una teologia del peccato originale e la necessità di poterla oggi spiegare con modalità che siano rispettose della sensibilità contemporanea e delle conoscenze contestuali acquisite (storia, scienze, esegesi)

— Richiamiamo la metodologia che occorre seguire quando, in teologia, si affrontano temi con vaste implicazioni interdisciplinari:

a) Fondarsi sul dato biblico come interpretato dalla tradizione patristica e con l'ausilio dell'ermeneutica; la prima va compresa alla luce del contesto storico in cui opera, la seconda cresce e si raffina col tempo

b) Assumere gli insegnamenti del Magistero della Chiesa tenendo presente la tipologia dei documenti, il tono delle espressioni ed il contesto teologico che ne ha fornito il linguaggio

c) Esaminare le formulazioni della dottrina coniate a partire dalle dichiarazioni del Magistero e dalla tradizione teologica; leggerle alla luce del contesto storico, teologico e lessicale proprio a ciascuna, trattandosi di formulazioni il cui linguaggio e impianto teologico, in non pochi casi, di rinnova lungo il tempo

d) Esaminare le conoscenze certe provenienti da altre discipline (storia, scienze, ecc.) impiegando i risultati acquisiti e condivisi per applicare una corretta esegesi di (a) e di (b).

II. IL PECCATO ORIGINALE NELLA SACRA SCRITTURA

I luoghi biblici che si possono esplicitamente richiamare per l'elaborazione di una dottrina teologica del peccato originale sono limitati: Gen 2,4b – 3,24; Rm 5,12-21; 1Cor 15,20-22. Possibile allusione anche in Sap 2,24;

Assai numerosi sono invece i luoghi che descrivono la condizione peccatrice dell'umanità, ovvero la sua situazione storica di inclinazione al male, in particolare all'idolatria, di egoismo e di corruzione.

1. Richiami teologico-dogmatici alla condizione dell'essere umano creato ad immagine e somiglianza di Dio e alla nozione di peccato come offuscamento dell'immagine divina nell'uomo.

— Quando la Rivelazione parla dell'essere umano, la realtà più importante alla quale fa riferimento non è la sua costituzione strutturale, ma *il suo rapporto con Dio*. La *risposta* della Rivelazione ebraico-cristiana al problema dell'uomo può essere sintetizzata in tre dati fondamentali:

- l'essere umano è creatura di un Creatore personale: la sua vita è il risultato di una volontà divina esplicita, una chiamata all'esistenza; nel fondamento del mondo vi è un Creatore e questo Creatore ha qualcosa da dire all'uomo
- la persona umana è creata ad immagine e somiglianza di Dio: essa è capace di ascoltare ciò che Dio ha da dirgli
- il Verbo fatto carne esprime in Sé la pienezza di questa immagine, ed è pertanto *in Lui* che la creatura umana è stata creata ed *a Lui* che essa è chiamata a conformarsi.

L'essere stato creato a immagine e somiglianza di Dio riguarda il genere umano nel suo insieme (valore collettivo del nome Adamo, tratto dalla terra, trasmissione ai discendenti Gen 5,1-3); tale relazione creaturale è la radice della dignità dell'uomo e il fondamento delle relazioni morali con il suo prossimo (Gen 9,6 e, nel NT, cfr. Giac 3,19)

La teologia patristica ha interpretato il senso di questa immagine in vari modi, a seconda della diversa comprensione del rapporto fra natura e grazia. La teologia medievale ha sottolineato l'aspetto della razionalità, quella contemporanea ha valorizzato soprattutto l'aspetto della libertà: l'essere umano è immagine e somiglianza di Dio perché essere personale in relazione, essere libero capace di costruire la propria storia.

Affidato al suo libero arbitrio, la condizione di *viator* pone nell'uomo la possibilità del peccato. Essere interlocutore di Dio vuol dire per lui non solo la capacità di accogliere la parola divina, ma anche quella di rifiutarla. La possibilità e la realtà del peccato

fanno risaltare ancora di più, sebbene in modo drammatico, la qualità autentica, non apparente, della libertà umana.

Il peccato, inteso qui in modo generale, non appartiene certo all'essenza dell'immagine, ma in certo modo ne è una sua conseguenza accidentale, realmente datasi nel nostro cammino storico. La trattazione del peccato non è necessaria per comprendere quale sia la vocazione dell'uomo ed il suo fine, ma lo è per comprendere quale sia la nostra *attuale situazione storica*.

Essendo un difetto dell'ordinamento della libertà a Dio, un rifiuto alla sua proposta di alleanza salvifica e di comunione, il peccato non nasce dalla negazione di Dio, ma proprio dal mettere in *sospetto* la sua alleanza, in modo particolare la sua bontà *paterna*. Una volta incrinata dal sospetto, l'alleanza viene rotta dal peccato.

Poiché la libertà è l'immagine di Dio in noi, la *somiglianza* che abbiamo con lui, il peccato, in quanto cattivo uso che di essa si fa, introduce una *non-somiglianza*. Il peccato è realtà drammatica, proprio perché la non-somiglianza presuppone una somiglianza: per questo il peccato ha il carattere di un *tradimento*:

Se mi avesse insultato un nemico, l'avrei sopportato;
se fosse insorto contro di me un avversario, da lui mi sarei nascosto.
Ma sei tu, mio compagno, mio amico e confidente;
ci legava una dolce amicizia, verso la casa di Dio camminavamo in festa
(Sal 55,13-15).

Esso *offusca* l'immagine di Dio che c'è nell'uomo, e indebolendola, indebolisce tutto l'uomo, in particolare la sua libertà.

Non è possibile leggere «il mistero del peccato» senza fare riferimento a tutta la verità circa l'«immagine e somiglianza» con Dio, che sta alla base dell'antropologia biblica. Questa verità presenta la creazione dell'uomo come una speciale donazione da parte del Creatore, nella quale sono contenuti non solo il fondamento e la fonte dell'essenziale dignità dell'essere umano - uomo e donna - nel mondo creato, ma anche *l'inizio della chiamata di tutt'e due a partecipare alla vita intima di Dio stesso*. Alla luce della Rivelazione *creazione significa nello stesso tempo inizio della storia della salvezza*. Proprio in questo inizio il peccato si iscrive e si configura come contrasto e negazione. [...]

[Il peccato] *non può essere compreso adeguatamente senza riferirsi al mistero della creazione dell'essere umano - uomo e donna - a immagine e somiglianza di Dio*. Per mezzo di tale riferimento si può capire anche il mistero di quella «non-somiglianza» con Dio, nella quale consiste il peccato e che si manifesta nel male presente nella storia del mondo; di quella «non-somiglianza» con Dio, che «solo è buono» (cf. Mt 19,17) ed è la pienezza del bene. Se questa «non-somiglianza» del peccato con Dio, la stessa Santità, presuppone la «somiglianza» nel campo della libertà, della libera volontà, si può allora dire che proprio per questa ragione *la «non somiglianza» contenuta nel peccato* è tanto più drammatica e tanto più dolorosa. Bisogna anche ammettere che Dio, come creatore e Padre, viene qui toccato, «offeso» e, ovviamente, offeso nel cuore stesso di quella donazione che appartiene all'eterno disegno di Dio nei riguardi dell'uomo (Giovanni

Paolo II, *Mulieris dignitatem*, n. 9)

Il peccato è dunque non solo *contro Dio*, ma anche *contro l'uomo* (...). Il peccato è la vera *alienazione* dell'essere umano razionale e libero. All'essere razionale compete di tendere alla verità e di esistere nella verità. Al posto della verità circa il bene, il peccato introduce la non-verità: il vero bene viene da esso eliminato in favore di un bene apparente (Giovanni Paolo II, *Allocuzione*, 12.11.86).

2. Conseguenze del peccato originale sulla condizione umana, secondo la narrazione di Gen 3

Il peccato determina, nei suoi effetti, un cambio radicale della relazione fra l'uomo e Dio e, come conseguenza, della relazione fra l'uomo e i suoi simili. Ciò, che pare archetipo nella narrazione del peccato di origine, lo si può predicare, in certo modo, di qualsiasi peccato.

I capitoli 4-11 di Genesi non sono che un lungo elenco della corruzione del genere umano (omicidio di Abele, arroganza di Lamech, dilagare del male e della violenza, diluvio, torre di Babele). Emblematico il giudizio divino di Gen 6,7.

Come frutto della menzogna e dell'istigazione del demonio, l'uomo non vede più Dio come fonte di ogni bontà, ma come suo antagonista.

L'esegesi classica (patristica e poi ripresa da Giovanni Paolo II, *Dominum et vivificantem*, 36-37) interpreta l'albero della conoscenza del bene e del male come simbolo di autorità divina paterna, che non va trasgredita. Questa paternità viene messa in sospetto.

Questa disobbedienza, tuttavia, significa pur sempre il voltare le spalle a Dio e, in un certo senso, il chiudersi della libertà umana nei suoi riguardi. Significa anche una certa apertura di questa libertà —della conoscenza e della volontà umana— verso colui che è il «padre della menzogna». Questo atto di scelta consapevole non è solo «disobbedienza», ma porta con sé anche una certa adesione alla motivazione contenuta nella prima istigazione al peccato e incessantemente rinnovata durante tutta la storia dell'uomo sulla terra: «Dio sa che, quando voi ne mangiaste, si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come Dio, conoscendo il bene e il male». Ci troviamo qui al centro stesso di ciò che si potrebbe chiamare l'«anti-Verbo», cioè l'«anti-verità». Viene, infatti, falsata la verità dell'uomo: chi è l'uomo e quali sono i limiti invalicabili del suo essere e della sua libertà. Questa «anti-verità» è possibile, perché nello stesso tempo viene falsata completamente la verità su chi è Dio. Il Dio creatore viene posto in stato di sospetto, anzi addirittura in stato di accusa, nella coscienza della creatura. Per la prima volta nella storia dell'uomo appare il perverso «genio del sospetto». Esso cerca di «falsare» il Bene stesso, il Bene assoluto, che proprio nell'opera della creazione si è manifestato come il bene che dona in modo ineffabile (n. 37)

L'uomo non può da se stesso decidere ciò che è buono e ciò che è cattivo, non può «conoscere il bene e il male, come Dio». Sì, Dio nel mondo creato rimane la prima e

suprema fonte per decidere del bene e del male, mediante l'intima verità dell'essere, la quale è il riflesso del Verbo, l'eterno Figlio, consostanziale al Padre. All'uomo creato ad immagine di Dio lo Spirito Santo dà in dono la coscienza, affinché in essa l'immagine possa rispecchiare fedelmente il suo modello, che è insieme la sapienza e la legge eterna, fonte dell'ordine morale nell'uomo e nel mondo (n. 36).

Difficoltà ermeneutiche e catechetiche e loro possibile soluzione

a) in qual modo presentare tale “conoscenza”, apparentemente cosa non buona per l'uomo (pensare però alla mediazione di satana nel presentare l'alternativa; pensare al fatto che tale conoscenza può essere riflesso della verità presente in Dio, nella logica dell'*immagine*, oppure risultato di una auto-nomia, farsi legge a sé stesso, da parte dell'uomo);

b) in cosa consista questa innocenza originale, quasi uno stato in cui non si distingua il bene dal male (utile, però pensare alla felicità del bambino nella prima infanzia)

In sostanza, andrebbe compreso e chiarito il contesto storico e/o metastorico in cui la prova morale originaria avviene (fuori della storia? In una dimensione storica di cui non abbiamo esperienza?) Dare maggior peso all'interpretazione meta-storica sembra attenuare il problema: lo stato di innocenza originale sarebbe il piano di Dio voluto da sempre per l'uomo, ma storicamente non realizzatosi. D'altra parte, dare maggior peso alla storicità, sembra valorizzare la libertà umana, anche se vi sono diversi modi di comporre la libertà umana con i piani di Dio.

Secondo la sacra Scrittura, da tale peccato di origine sembrano derivare una serie di *elementi antropologici* che appartengono alla condizione *storica* dell'uomo.

- Vengono persi alcuni beni che ornano la natura umana nello stato di *giustizia originale*: si tratta dell'*immortalità* e dell'*integrità*, o assenza di concupiscenza: Gen 3,11.16.19; Sap 2,23-24; Rm 6,23. Il modo di capire questa perdita, in particolare quella dell'immortalità, dipende in modo diretto dal modo di comprendere il rapporto storico/metastorico nella prova morale originale nel suo insieme.

Sembra comunque necessario comprendere la perdita dell'immortalità alla luce di una differenza di ragione, sempre possibile, fra *fine biologica* (termine dell'arco vitale dei processi biologici di un vivente) e *morte umana* (la sofferenza potenzialmente cosciente dell'incapacità che una forma spirituale immortale, l'anima, non possa più informare un corpo biologico; la lacerazione e disagio esistenziali derivanti da tale separazione di cui si soffre l'incertezza dell'esito; soprattutto, il dramma di una conclusione dell'arco vitale biologico una volta posto il Creatore in stato di sospetto: la morte come dramma e non come abbandono filiale).

- Una certa tradizione patristica e poi teologica parla della perdita di altri due beni, la scienza e l'impassibilità, la cui natura è forse meno chiara, e potrebbero essere ricondotti all'integrità.

- La perdita dell'integrità genera disordine nell'intelligenza e nella volontà: l'uomo raggiunge la verità con difficoltà e sperimenta divisione interna fra il bene che vuol fare e il male che è incapace di evitare del tutto. L'appetito irascibile e quello concupiscibile non sono più rettamente governati.

Rm 7,14-25

Poiché la *relazione fondante* per l'uomo è proprio quella con Dio, nello stravolgere questa relazione fondante il peccato finisce con lo stravolgere anche tutte le altre relazioni fra l'uomo ed il resto della creazione:

- Si inquina il rapporto dell'uomo con la donna: prima del peccato era stata accolta con entusiasmo e riconosciuta come aiuto simile a lui (Gen 2,23; 2,17); dopo il peccato è accusata di istigazione al male e dominata anziché amata (Gen 3,12.16).

- Oltre a quella fra i progenitori, si originano l'invidia e la divisione fra gli uomini con la rottura delle loro corrette reciproche relazioni (Gen 4,7 e 6,1-12): l'uomo non è più in grado di riconoscere con chiarezza l'immagine di Dio nell'altro, *perché offuscata*. L'essere umano non è più visto come termine di una donazione, fine di una comunione, ma comincia ad essere visto come oggetto di dominio e di odio.

- Si corrompe il rapporto di ciascuno verso sé stesso: i progenitori non tollerano la propria nudità (Gen 3,7), la donna vive la propria maternità nel dolore (Gen 3,16), per l'uomo custodire e lavorare il giardino diventa faticoso (Gen 3,17-19) ed entrambi cadono in balia della morte.

- Peggiora, infine, il rapporto dell'uomo con tutto il creato: la terra diviene maledetta e produce spine, non solo frutti; trarre il proprio nutrimento costerà fatica e dolore (Gen 3,17-19 e 4,11-12).

Il peccato verrà descritto dalla Sacra Scrittura non solo come distacco da Dio (cfr. 2Sam 12,9; Is 59,2; 64,7), ma anche come distruzione della verità della creatura; qualcosa che non ha influenza su Dio, ma ricade soltanto a danno dell'uomo: «forse costoro offendono me — oracolo del Signore — o non piuttosto se stessi a loro vergogna?» (Ger 7,19; cfr. anche Gb 35,6). Allontanandosi da Dio, l'uomo si allontana da se stesso; rompendo la sua relazione con Dio, l'uomo perde se stesso:

«Tu eri davanti a me, ma io mi ero allontanato anche da me e non ritrovavo neppure me stesso, tanto meno potevo ritrovare Te» (S. Agostino, *Confessiones*, V,2).

Con queste caratteristiche si è manifestato il peccato originale. L'uomo non nega il suo interlocutore divino, ma nega la sua bontà, non gli crede, ritiene abbia qualcosa da nascondergli o da precludergli. Il peccato non nasce necessariamente dall'odio a Dio, ma solo dal rifiuto della sua autorità creatrice, dalla messa in sospetto della sua bontà paterna; tuttavia l'ostinazione in questo rifiuto conduce inesorabilmente all'odio.

Tenendo insieme tali elementi, la tradizione teologica ha qualificato il peccato

originale come peccato di orgoglio, di superbia, di autosufficienza, ma anche di sfiducia in Dio, di messa in sospetto della sua bontà paterna.

3. Alcune considerazioni sulla presenza del peccato originale nella Scrittura e la sua ermeneutica

La narrazione di Gen 3 è sempre stata di difficile interpretazione, perché dal punto di vista linguistico risente di tradizione religiose sia egizie che babilonesi (serpente, giardino e stato idilliaco, albero della conoscenza del bene e del male, albero della vita). La stessa immagine di Dio pare risentire dei canoni della divinità gelosa del suo mistero (cfr. Gen 3,22-24). La Parola di Dio, ispirata ma anche soggetta ad una mediazione umana, si serve di tali linguaggi per trasmettere alcune idee-guida, relative ai rapporti fondativi fra Dio e i progenitori.

La spiegazione delle relazioni originarie fra Dio e l'uomo non si esaurisce con il racconto di Adamo. Basti pensare al valore in certo modo "normativo" come gli episodi di Noé e della Torre di Babele, anch'essi cause di conseguenze per l'umanità nel suo insieme.

In tutto l'AT il nome di Adamo viene citato 13 volte di cui 12 per indicare l'origine della discendenza umana e 1 sola volta in riferimento ad una trasgressione morale (Osea 6,7); citato 7 volte nel NT, di cui 5 volte in san Paolo, 1 in Luca e 1 in Giacomo

Nella mentalità ebraica e antica in generale, l'idea della "solidarietà morale" era assai pronunciata, diversamente dal presente (che esalta la responsabilità individuale). Era normale che le colpe dei padri fossero punite nei figli. La trasgressione è vista spesso in termini collettivi

Può forse sorprendere che in tutto i quattro Vangeli non si parli mai del peccato di Adamo, nei termini di una prova morale originale, ma solo del peccato in genere. Invece, nei Vangeli, in quello di Giovanni in particolare, è assai chiaro il riferimento al demone e al legame di questi con il peccato (omicida fin dall'inizio: Gv 8,44-45), nonché al suo ruolo di istigazione al male. Nei vangeli è anche altrettanto chiara la condizione peccatrice dell'essere umano, bisognoso di conversione. Gesù presenta la sua redenzione come redenzione dal peccato, perdono dei peccati, ma non vi sono riferimenti espliciti alla caduta di Adamo.

Tutta la dottrina teologica sul peccato originale e sul collegamento fra sacrificio redentore di Gesù e peccato di Adamo si poggia in sostanza sulla nota pagina paolina della lettera ai Romani

 **Rm 5,12-21**

Secondo la dottrina paolina:

a) la liberazione di Gesù è liberazione dal peccato, da una morale legalista, dalle divisioni fra gli uomini; è affermazione dell'unità di tutti i popoli in un solo popolo, della ricapitolazione/riconciliazione di tutte le cose in Cristo, della nuova vita nello Spirito alla quale i credenti hanno adesso accesso.

b) tutti sono morti in Adamo e tutti sono vivificati in Cristo (cfr. 1Cor 15,22); Adamo è stato meno potente nel perderci di quanto Cristo lo sia stato nel salvarci.

c) Gesù Cristo è accostata ad Adamo per spiegare il dinamismo escatologico al quale l'essere umano è chiamato, specie in merito alla dottrina della risurrezione:

 **1Cor 15,45-50**

d) il riferimento di san Paolo ad Adamo, quando ne parla, è alla condizione umana nel suo insieme, alla sua origine e alla sua salvezza in Cristo: Adamo ci portava tutti con sé e tutti eravamo presenti in Adamo.

III. ALCUNE INTERPRETAZIONI DELLA TRADIZIONE TEOLOGICA

1. Elementi patristici precedenti ad Agostino di Ippona

Non compaiono riferimenti al peccato originale nei Padri Apostolici (Didaché, Clemente Romano, Epistola di Barnaba, Ignazio di Antiochia), sebbene sia chiaro il legame fra croce di Gesù Cristo e redenzione dal peccato (kerygma apostolico).

Nei Padri Apologisti (Giustino, Atenagora, Teofilo di Antiochia) sviluppano principalmente il rapporto fra il diavolo e il peccato (contesto anti-idolatratico, evangelizzazione dei pagani), conoscono il legame fra il peccato e la morte, parlano del battesimo e della nuova rinascita in Cristo, che rinnova la stirpe di Adamo/Eva, ma non sviluppano né una teoria della propagazione del peccato di Adamo, né offrono commenti al parallelo Cristo/Adamo di Rom 5.

In Ireneo di Lione si sottolinea la ricapitolazione universale e la nuova creazione in Cristo, ovvero il suo carattere normativo per tutta l'umanità e l'intero cosmo. Per la prima volta si offre un certo sviluppo storico-salvifico di Gen 3. Ireneo offre una lettura sia letterale che allegorica del racconto di Genesi. Il peccato di Adamo ed Eva riceve una punizione precisa: la cacciata dal paradiso, la sofferenze e la morte. Tuttavia, Ireneo riconosce la difficoltà di sapere che genere di immortalità possedesse il primo uomo: Adamo doveva a Dio la vita, ma una vita ancora precaria, che andava assicurata e confortata man mano che egli avrebbe provato il bisogno del soccorso di Dio, passando gradualmente da uomo animale a uomo spirituale. Con Ireneo diventa però chiaro che il peccato di Adamo ed Eva, peccato di disobbedienza al comando divino, ha causato un danno per tutta la loro discendenza; al tempo stesso, il peccato di origine non ha ancora quel carattere di catastrofe che si troverà nella dottrina di sant'Agostino. Rispetto ad Agostino, che metterà l'accento sulle sciagure introdotte dal peccato, la visione di Ireneo è più ottimista e per certi versi più prossima all'insieme dei testi scritturistici: vi si sottolinea la bontà di Dio che persegue il suo disegno di misericordia nonostante tutte le resistenze e i peccati degli uomini. Tale ottimismo deriva anche dal forte cristocentrismo della teologia del vescovo di Lione: Gesù è il secondo Adamo, vale a dire in realtà il primo, Colui nel quale tutte le cose, compresa la storia umana, trovano la loro consistenza; è con Lui, ancor più che con Adamo e con il suo peccato, che siamo solidali.

Tertulliano commenta il racconto del Genesi e sottolinea l'importanza del libero arbitrio. Adamo colpevole: ha trasgredito consapevolmente il precetto divino ed è stato così il responsabile dell'ingresso della morte nel mondo, della sofferenza e delle altre conseguenze del peccato. Non è Dio il responsabile di tutto questo. Nella vicenda del peccato, Dio rivela piuttosto la sua misericordia, il desiderio di muovere Adamo alla conversione e all'espiazione. Dal testo biblico della creazione e della caduta, Tertulliano non ricava una teoria sui privilegi di Adamo ed Eva prima del peccato. In ogni caso, anche per lui è chiaro che la conseguenza del peccato è la morte, intesa sia

come morte fisica, sia come separazione da Dio: se l'uomo non avesse peccato, non conoscerebbe né la morte né lo stato di miseria morale in cui si trova.

Con Tertulliano troviamo per la prima volta una teoria circa la "propagazione" del peccato di origine. Tutti gli uomini sono legati ad Adamo perché, secondo Tertulliano, tutte le anime erano da principio contenute nella sua. Tertulliano è fautore infatti della tesi del *traducianesimo*, o generazionismo, da cui lo stesso Agostino sarà fortemente influenzato: le anime non sono preesistenti (tesi platonica, sostenuta poi da Origene), ma si uniscono al corpo fin dal concepimento, e provengono dai genitori, e più esattamente dal padre. L'anima del padre lascia sfuggire qualcosa della propria sostanza. Dunque l'anima infusa in ogni carne umana viene in ultima analisi da Adamo, portando il marchio del primo peccato, contagiata dal *vitium originis*. Non è chiaro se questo vizio originale sia ciò che Agostino denominerà concupiscenza, o un disordine più profondo, un vero e proprio stato di peccato: questo ancora resta imprecisato nel nostro autore.

In Origene la dottrina del peccato originale si colora di platonismo. Il peccato di origine implica una caduta nell'anima nel corpo, così come noi lo conosciamo, ed è questo, in fondo, il castigo. Il contatto con il corpo e la generazione fisica dei corpi consente al peccato di trasmettersi e riprodursi. A motivo della macchia che l'anima contrae nel contatto con la carne, ogni uomo ha bisogno di essere purificato nel battesimo, in cui muore e risorge con Cristo

Nell'opera *De hominis opifici*, di fronte al racconto della creazione dell'uomo, Gregorio di Nissa vi legge due affermazioni diverse: da una parte si dice che Dio fece l'uomo a sua immagine, dall'altra che lo fece maschio e femmina. La difficoltà sta nel fatto che Dio non ha né corpo né sesso e perciò l'uomo creato maschio e femmina non potrà essere come tale, secondo Gregorio, immagine di Dio. Egli distingue perciò due creazioni dell'uomo, la prima (Genesi 1) non sarebbe riferita ad un uomo singolo, ma all'intera umanità. La seconda ad Adamo ed Eva in quanto soggetti di una trasgressione. Gregorio rigetta la tesi di Origene sulla preesistenza delle anime, così come l'idea di un peccato da esse commesso prima della loro discesa nei corpi; per lui anima e corpo giungono insieme all'esistenza. Tuttavia, egli afferma che se gli uomini hanno dei corpi di carne è a causa del peccato. Dio infatti, come detto, fece l'umanità intera a sua immagine (senza distinzione uomo-donna, dunque), ma nello stesso tempo, nella Sua prescienza, vide il cattivo uso che l'umanità avrebbe fatto della libertà e che non avrebbe più potuto moltiplicarsi alla maniera degli angeli, cioè senza necessità di unione coniugale. Allora diede agli uomini dei corpi di carne, capaci di propagarsi per via di generazione carnale. Di qui deriva lo squilibrio che esiste tra la ragione e i sensi, tra la parte dell'uomo che è immagine di Dio (la parte razionale) e quella che è simile agli animali privi di ragione (parte corporea). Gregorio è assai duro nei confronti della generazione carnale, che sembra quasi vedere come un male di cui si usa per giungere a un bene, analogamente a come farà Agostino.

Nell'*Oratio catechetica magna* Gregorio fornisce altri elementi: il peccato dell'uomo è avvenuto sulla terra e non, come sosteneva Origene, in un mondo spirituale

preesistente. Le tuniche di pelle di *Gen 3,21* non sono, come pensava Origene, i corpi di carne in quanto tali, ma designano la condizione mortale dell'uomo che, creato immortale, è divenuto mortale a causa del peccato.

2. La dottrina di Agostino di Ippona sul peccato originale

La riflessione di questo Padre è quella che ha maggiormente influito sulla successiva comprensione ed elaborazione dottrinale della “teologia del peccato originale”, in buona parte raccolta da alcune formulazioni del Magistero della Chiesa fino al Concilio di Trento.

Il tema del peccato originale viene collegato ad un tentativo di soluzione del problema del male, e, più in generale, al tentativo di stabilire una lettura storica della natura umana, mediando fra il dualismo manicheo e l'ottimismo pelagiano, che Agostino vuole entrambi combattere. La dottrina del peccato originale viene elaborata soprattutto negli ultimi anni della produzione agostiniana, superando posizioni espresse negli anni precedenti, specie in merito alla volontarietà del peccato originale e alla necessità del battesimo dei bambini.

I principali punti della dottrina agostiniana possono così riepilogarsi:

a) Il peccato di Adamo ci ha reso tutti peccatori, poiché in lui siamo uno solo, in quanto egli è il capostipite; sebbene non si tratti in ciascuno di noi di un peccato commesso per volontà propria, come in Adamo.

b) La propagazione del peccato originale avviene mediante generazione carnale, cioè nell'atto coniugale, e non per imitazione. Non si nega, evidentemente, la bontà del matrimonio, ma si afferma che il *luogo* della trasmissione è la generazione umana, nella quale opera ormai una concupiscenza disordinata (su questo punto, tuttavia, le interpretazioni degli studiosi di Agostino sono discordanti).

c) Viene esaltata la differenza fra la situazione antropologica prima del peccato originale, denominata “giustizia originaria” e dopo il peccato originale, espressione di una natura ferita, decaduta, assoggettata all'ignoranza, al disordine delle passioni, alla concupiscenza, ai moti della sessualità non più controllati dalla ragione, alla morte. L'origine di questi mali “storici” è nella libertà umana e non in Dio o nella natura creata (contro il manicheismo); e si tratta di veri mali, presenti nella natura storica di tutti (contro il pelagianesimo).

d) La presenza del peccato originale in ciascuno di noi, quando i frutti della redenzione non sono ancora applicati, determina la perdita della salvezza e della vita eterna; di qui l'importanza del battesimo da amministrare ai bambini.

e) La lettura della storia della salvezza (come deve essere) da Gesù Cristo verso Adamo, fa sì che in Agostino, per far risaltare la grandezza, la trascendenza ed il

valore di ri-creazione soprannaturale della Redenzione cristiana, debba essere esaltata, come contraltare, la drammaticità e la gravità, ma anche le conseguenze *di natura* del peccato *originale*.

f) Si sostiene in modo chiaro la natura *peccaminosa*, con conseguenze penali, della condizione umana *in quanto umana*. La “vera” natura dell’essere umano è quella prima del peccato originale.

g) Si mantiene una chiara distinzione fra il peccato originale, ricevuto per trasmissione, e i peccati personali, volontari in ciascuno di noi. Si va così elaborando una tripartizione: peccato originale (volontario solo in Adamo) – pena del peccato originale (contratta da tutti) – peccati personali (volontari in ciascuno di noi).

Si consideri un testo riepilogativo di Agostino sul parallelo fra Cristo e Adamo (*Commento al vangelo di san Giovanni*, 3, 12)

Perché l'uomo nasce con l'eredità del peccato e della morte. Nascendo da Adamo, ne ha ereditato il peccato che in lui è stato concepito. Il primo uomo cadde; e tutti i suoi discendenti ereditarono da lui la concupiscenza della carne. Era necessario che nascesse un altro uomo che non aveva ereditato la concupiscenza. Uomo l'uno, uomo l'altro: uno procura la morte, l'altro apporta la vita. Così dice l'Apostolo: *Per mezzo d'un uomo la morte, per mezzo d'un uomo la risurrezione dei morti*. Chi è l'uomo che porta la morte, e chi è quello che porta la risurrezione dei morti? Non aver fretta, ecco il seguito: *Come infatti in Adamo tutti muoiono, così in Cristo tutti rivivranno* (1 Cor 15, 21-22). Chi sono quelli che appartengono ad Adamo? Tutti quelli che da lui sono nati. E chi sono quelli che appartengono a Cristo? Tutti quelli che sono nati per mezzo di Cristo. E perché tutti gli uomini nascono in peccato? Perché nessuno nasce se non da Adamo. Ma se nascere da Adamo è una conseguenza inevitabile della condanna, nascere per mezzo di Cristo, esige, invece, una libera decisione, ed è grazia. Non sono costretti gli uomini a nascere per mezzo di Cristo; mentre sono nati da Adamo senza averlo deciso. Quanti, tuttavia, nascono da Adamo, nascono con il peccato, peccatori; mentre tutti coloro che nascono per mezzo di Cristo, sono giustificati e giusti, non in se stessi, ma in lui. Se tu domandi perché "in se stessi", ti rispondo: perché appartengono ad Adamo; se domandi perché "in lui", ti rispondo: perché appartengono a Cristo. Perché? Perché è lui il nostro capo, il Signore nostro Gesù Cristo, venuto sì sulla terra in carne mortale, non però con l'eredità del peccato.

3. Alcuni spunti dal pensiero di Tommaso d’Aquino

Con una formula ripresa direttamente da Anselmo di Aosta, san Tommaso afferma che il peccato originale va definito come “carenza della giustizia originale” (S.Th. I-II, 82, 1).

Nella trattazione teologica il peccato originale tende ad identificarsi con le sue conseguenze storiche: materialmente esso consiste nella concupiscenza, formalmente

nella carenza di giustizia originale. Diversa, tuttavia sarà la posizione di Lutero (il peccato originale è la concupiscenza).

Il peccato attuale è un peccato *della persona*, il peccato originale un *peccato di natura*.

Il peccato originale ha introdotto nel genere umano una pena; ma in un certo senso rappresenta in ciascuno di noi anche una colpa. Si adducono come ragioni:

a) Compromessa la giustizia originale, il nostro rapporto con Dio, con gli altri e con il creato, ovvero le nostre *relazioni di giustizia*, non sono più quelle corrette. Ciò è per noi colposo e ci troviamo dunque in una situazione storica in cui non tributiamo a Dio, agli altri e al creato intero, ciò che sarebbe dovuto secondo i piani di Dio.

b) Il peccato di Adamo è il peccato del capo di un corpo: anche le membra sono colpevoli (o comunque esprimono la colpevolezza) di quanto causato dal capo. Lo esigerebbe anche il parallelo con Cristo capo del Corpo mistico per quanto riguarda gli effetti di giustizia che rimettono la colpa.

La propagazione avviene per generazione, e dunque *attraverso la materia*, in particolare attraverso il seme maschile, vedendo egli nella procreazione l'azione dei genitori sul corpo e quella di Dio sull'anima.

Interessante la specificazione che Tommaso offre circa la tipologia del peccato di Adamo. Fu un peccato di superbia, ma nel senso che l'uomo volle raggiungere con le sue sole forze un bene spirituale che era al di sopra della sua portata: la somiglianza di Dio, espressa dalla conoscenza del bene e del male (cfr. S.Th. II-II, 163, 1-2).

Formalizza la perdita della giustizia originale in quattro ferite: passibilità, ignoranza, malizia, concupiscenza

Riguardo alle conseguenze del peccato originale, come la passibilità e la morte, Tommaso è consapevole che alcune di esse sono legate alla materia in quanto, di per sé, finita e corruttibile, ma argomenta che l'unione della materia ad un principio ad essa superiore come l'anima avrebbe potuto elevare la corporeità e dignificarla facendo raggiungere alla natura completa dell'uomo delle capacità che noi, nella sua condizione storica decaduta, non conosciamo.

IV. IL PECCATO ORIGINALE NEL MAGISTERO DELLA CHIESA

1. La rilettura di alcune pagine del Magistero recente.

La più autorevole è quella della *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II (1965). La dottrina essenziale è poi esplicitata nel Credo del popolo di Dio (1968) e riproposta con alcuni sviluppi catechetico-dottrinali dal *Catechismo della Chiesa Cattolica* (1997).

Costituito da Dio in uno stato di giustizia, l'uomo però, tentato dal maligno, fin dagli inizi della storia abusò della libertà sua, erigendosi contro Dio e bramando di conseguire il suo fine al di fuori di Dio. Pur avendo conosciuto Dio, gli uomini non gli hanno reso l'onore dovuto a Dio... ma si è ottenebrato il loro pazzo cuore... e preferirono servire la creatura piuttosto che il Creatore (cfr. Rm 1,21-25).

Quel che ci viene manifestato dalla rivelazione divina concorda con la stessa esperienza. Infatti se l'uomo guarda dentro al suo cuore si scopre anche inclinato al male e immerso in tante miserie che non possono certo derivare dal Creatore che è buono. Spesso, rifiutando di riconoscere Dio quale suo principio, l'uomo ha infranto il debito ordine in rapporto al suo ultimo fine, e al tempo stesso tutto il suo orientamento sia verso se stesso, sia verso gli altri uomini e verso tutte le cose create. Così l'uomo si trova in se stesso diviso. Per questo tutta la vita umana, sia individuale che collettiva, presenta i caratteri di una lotta drammatica tra il bene e il male, tra la luce e le tenebre. Anzi l'uomo si trova incapace di superare efficacemente da se medesimo gli assalti del male, così che ognuno si sente come incatenato. Ma il Signore stesso è venuto a liberare l'uomo e a dargli forza, rinnovandolo nell'intimo, e scacciando "il principe di questo mondo" (cfr. Gv 12,31), che lo teneva schiavo del peccato. Il peccato è, del resto, una diminuzione per l'uomo stesso, impedendogli di conseguire la propria pienezza. Nella luce di questa rivelazione trovano insieme la loro ragione ultima sia la sublime vocazione e sia la profonda miseria, che gli uomini sperimentano. (*Gaudium et spes*, n. 13)

Da Paolo VI, *Il credo del popolo di Dio* (1968)

Noi crediamo che in Adamo tutti hanno peccato: il che significa che la colpa originale da lui commessa ha fatto cadere la natura umana, comune a tutti gli uomini, in uno stato in cui essa porta le conseguenze di quella colpa, e che non è più lo stato in cui si trovava all'inizio nei nostri progenitori, costituiti nella santità e nella giustizia, e in cui l'uomo non conosceva né il male né la morte. È la natura umana così decaduta, spogliata della grazia che la rivestiva, ferita nelle sue proprie forze naturali e sottomessa al dominio della morte, che viene trasmessa a tutti gli uomini; ed è in tal senso che ciascun uomo nasce nel peccato. Noi dunque professiamo, col Concilio di Trento, che il peccato originale viene trasmesso con la natura umana, «non per imitazione, ma per propagazione», e che esso pertanto è «proprio a ciascuno» (DH 1513).

 **La dottrina del *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 397-412**

Da notare:

a) Il soggetto del peccato è l'uomo (nn. 397-398). Per mostrare didatticamente la natura e le conseguenze del peccato originale si introduce la narrazione di Genesi 3 (nn. 399 e segg.)

b) Chiara l'ammissione che non possa trattarsi di una vera colpa personale e che, in ciascuno di noi, lo si debba chiamare peccato in senso analogico. 📖 **nn. 404-406.**

c) La dottrina sul peccato originale è fonte di un giudizio realista sulla condizione umana e motiva la missione della Chiesa nel mondo. 📖 **nn. 407-408.**

2. Il decreto sul peccato originale del Concilio di Trento (1546)

In epoca antica, e dunque assai prima di Trento, vanno segnalati i due canoni del Sinodo II di Orange (529), esplicitamente dedicati al peccato originale (DH 371-372): si stabiliscono due elementi importanti: la condizione della natura umana è *mutata* dopo il peccato di Adamo; questo cambiamento è stato causato su *tutto il genere umano*.

Il decreto sul peccato originale del Concilio di Trento (Sessione 5) rappresenta la dichiarazione più estesa di un Concilio sul tema, però qui sotto forma di canoni di condanna.: cfr. DH 1510-1516. Precede quello, più ampio, sulla giustificazione (sessione 6): in quest'ultima sessione si combatte la visione estrinsecista della grazia di Lutero.

Riguardo il contenuto dei 5 canoni di condanna:

I primi due canoni rileggono in modo letterale Genesi 3, per derivarne le due conseguenze già segnalate dal Sinodo II di Orange. Si precisa che ad essere trasmesse non sono solo le pene ma anche il peccato, morte dell'anima.

Il terzo canone afferma che il peccato originale, che occorre dire sia trasmesso per generazione e non per imitazione, non può essere rimesso se non per i meriti di Gesù Cristo, e così accade per mezzo del battesimo, sia degli adulti che dei bambini.

Il quarto canone precisa ulteriormente che i bambini hanno contratto il peccato originale e che è necessario il battesimo affinché possano giungere alla vita eterna.

Il quinto canone dichiara che il perdono conferito dal battesimo è vera cancellazione della colpa originale e non di una mera imputazione. Si afferma che restano le reliquie della concupiscenza o passione (*fomes*) contro le quali combatte con successo la vita della grazia. Si nega che il peccato originale si identifichi con la concupiscenza, ma si dichiara che quest'ultima ne è solo una conseguenza: ha origine dal peccato e al peccato inclina.

Il Concilio di Trento non dice nulla circa la natura del peccato originale, né offre una trattazione teologica della nostra solidarietà con il peccato dei progenitori.

3. Altre dichiarazioni di interesse

a) In epoca recente, per i suoi rapporti con la storia e le scienze, vanno ricordati alcuni brani della *Humani generis* di Pio XII (1950), in particolare DH 3895-3899

Il magistero della chiesa non proibisce che in conformità dell'attuale stato delle scienze e della teologia, sia oggetto di ricerche e di discussioni, da parte dei competenti in tutti e due i campi, la dottrina dell'evoluzionismo, in quanto cioè essa fa ricerche sull'origine del corpo umano, che proverrebbe da materia organica preesistente (la fede cattolica ci obbliga a ritenere che le anime sono state create immediatamente da Dio). Però questo deve essere fatto in tale modo che le ragioni delle due opinioni, cioè di quella favorevole e di quella contraria all'evoluzionismo, siano ponderate e giudicate con la necessaria serietà, moderazione e misura e purché tutti siano pronti a sottostare al giudizio della chiesa, alla quale Cristo ha affidato l'ufficio di interpretare autenticamente la sacra Scrittura e di difendere i dogmi della fede.

Però alcuni oltrepassano questa libertà di discussione, agendo in modo come fosse già dimostrata con totale certezza la stessa origine del corpo umano dalla materia organica preesistente, valendosi di dati indiziali finora raccolti e di ragionamenti basati sui medesimi indizi; e ciò come se nelle fonti della divina Rivelazione non vi fosse nulla che esiga in questa materia la più grande moderazione e cautela.

Però quando si tratti dell'altra ipotesi, cioè del poligenismo, allora i figli della chiesa non godono affatto della medesima libertà. I fedeli non possono abbracciare quell'opinione i cui assertori insegnano che dopo Adamo sono esistiti qui sulla terra veri uomini che non hanno avuto origine, per generazione naturale, dal medesimo come da progenitore di tutti gli uomini, oppure che Adamo rappresenta l'insieme di molti progenitori; non appare in nessun modo come queste affermazioni si possano accordare con quanto le fonti della rivelazione e gli atti del magistero della chiesa ci insegnano circa il peccato originale, che proviene da un peccato veramente commesso da Adamo individualmente e personalmente, e che, trasmesso a tutti per generazione, è inerente in ciascun uomo come suo proprio [cf. *Rm* 5,12-19]

b) Catechesi del mercoledì. Esiste un ciclo di udienze generali dedicate da Giovanni Paolo II al peccato originale, dal 3 settembre al 12 novembre 1986, in particolare quella del 12.11.1986. Due udienze di Benedetto XVI, 3 e 10 dicembre 2008.

c) Su un piano diverso, non come espressione del Magistero, ma sì del dibattito teologico che il Magistero favorisce e talvolta richiede, va ricordata la dichiarazione della Commissione Teologica Internazionale, *La speranza della salvezza per i bambini che muoiono senza battesimo* (2007). Citiamo dall'Introduzione:

La conclusione dello studio è che vi sono ragioni teologiche e liturgiche per motivare la speranza che i bambini morti senza Battesimo possano essere salvati e introdotti nella

beatitudine eterna, sebbene su questo problema non ci sia un insegnamento esplicito della Rivelazione. Nessuna delle considerazioni che il testo propone per motivare un nuovo approccio alla questione, può essere addotta per negare la necessità del Battesimo né per ritardare il rito della sua amministrazione. Piuttosto vi sono ragioni per sperare che Dio salverà questi bambini, poiché non si è potuto fare ciò che si sarebbe desiderato fare per loro, cioè battezzarli nella fede della Chiesa e inserirli visibilmente nel Corpo di Cristo.

V. TEMI DI ATTUALITÀ LEGATI AL CONFRONTO CON LA STORIA E CON LE SCIENZE

Il tema del peccato originale suscita, in un contesto più ampio, la questione circa il significato e la credibilità della cosiddetta “Rivelazione delle origini” quando esaminata alla luce delle contemporanee conoscenze storiche e scientifiche. Quanto la Scrittura dice in merito al peccato originale, alla morte e al problema del male, ci viene infatti trasmesso principalmente attraverso le pagine in cui la Rivelazione ebraico-cristiana parla delle origini del genere umano.

Riportiamo qui di seguito un estratto dai capitoli XI e XII del volume II dell’opera G. Tanzella-Nitti, *Teologia della credibilità in contesto scientifico* (Città Nuova, Roma 2015)

1. La Rivelazione divina e la risposta storica dell’uomo: il cammino biologico e culturale di *Homo sapiens*

Il dibattito fra conoscenze scientifiche e fede e cristiana in merito alla comparsa dell’uomo sulla Terra ha conosciuto stagioni diverse.¹ All’inizio del XXI secolo né il Magistero della Chiesa cattolica né la ricerca teologica mostrano preclusioni di sorta ad una ricostruzione delle origini dell’uomo a partire dallo sviluppo biologico e dalla selezione naturale di specie animali inferiori, cioè geneticamente più semplici e morfologicamente meno perfezionate, trattandosi di una visione scientifica ormai suffragata da molteplici risultati fra loro coerenti. Esistono numerose dichiarazioni di principio del Magistero cattolico che riaffermano la compatibilità fra la fenomenologia evolutiva con cui la vita è giunta alla forma umana (indipendentemente dai meccanismi associati al termine “evoluzione”) ed il vincolo ontologico e teologico che lega la creatura umana a Dio, da questi creata a sua immagine e somiglianza.²

Negli ultimi decenni, un certo numero di teologi cattolici ha esaminato la questione avanzando diverse proposte, ma non possediamo al momento una visione condivisa circa la creazione dell’uomo ed il contenuto biblico-dogmatico ad essa associato.³ Sono i temi del rapporto fra monogenismo e poligenismo e quello della

¹ In merito alla ricezione del darwinismo, cf. M. ARTIGAS, T.F. GLICK, R. MARTINEZ, *Negotiating Darwin: The Vatican Confronts Evolution, 1877-1902*, Johns Hopkins University Press, Baltimora 2006; per una visione storica fino ai nostri giorni, cf. F. BADIALI, *Vivere una doppia cittadinanza. La teologia della creazione nei quaderni de “La civiltà cattolica”*, EDB, Bologna 2013.

² Pur con alcuni vincoli, tale compatibilità veniva in fondo affermata già dalla *Humani generis* (1950) di Pio XII (cf. DH 3895-3899). Oltre al noto *Messaggio* di Giovanni Paolo II alla Pontificia Accademia delle Scienze del 22.10.1996, in M. SÁNCHEZ SORONDO (ed.), *I Papi e la scienza nell’epoca contemporanea*, Pontificia Accademia delle Scienze - Jaca Book, Milano 2009, 352-356, cf. anche GIOVANNI PAOLO II, *Discorso al Simposio “Fede cristiana e teoria dell’evoluzione”*, 26.4.1985, «Insegnamenti di Giovanni Paolo II» VIII,1 (1985) 1127-1133; BENEDETTO XVI, *Discorso alla Pontificia Accademia delle Scienze*, 31.10.2008, in SÁNCHEZ SORONDO, *I Papi e la scienza nell’epoca contemporanea*, 484-486.

³ Fra le proposte più autorevoli vanno ricordate, J. MARITAIN, *Verso un’idea tomista dell’evoluzione*

natura e propagazione del peccato originale a presentare maggiori difficoltà per la teologia dogmatica, richiedendo un'elaborazione teologica in maggiore collegamento con il dato empirico.

Le questioni più genuinamente filosofiche inerenti la dipendenza dell'essere *personale* da Dio, la natura spirituale del suo atto di essere (anima) e, in definitiva, il rapporto fra creazione ed evoluzione, risultano meglio inquadrabili, specie impiegando una filosofia di ispirazione metafisica, tomista in modo particolare.

La teologia della Rivelazione ne viene sollecitata riguardo i generi letterari da attribuire alle narrazioni bibliche, la collocazione ed i contenuti di una rivelazione primitiva, il raccordo iniziale tra storia biologico-culturale della specie umana e storia della salvezza.

Le tappe storiche fondamentali che hanno condotto all'uomo contemporaneo

I dati di ordine scientifico che stimolano la teologia, e in non poche occasioni le chiedono una più matura sintesi interpretativa, possono essere rapidamente schizzati come segue.⁴

Circa 5 milioni di anni fa, gli appartenenti ad una specie di primati dalle forme gracili, gli Australopiteci, assumono una posizione eretta, probabilmente a causa di radicali cambiamenti climatici dell'*habitat* in cui si trovavano, la valle del Rift nell'Africa centro-orientale. Nei discendenti degli Australopiteci, la posizione eretta genererà un importante punto di svolta per il successivo graduale uso degli arti superiori, per lo sviluppo degli organi di fonazione e, assai probabilmente, per l'anatomia della scatola cranica e della struttura vertebrale, che si rende disponibile ad uno sviluppo della cerebralizzazione. Tali fattori assicureranno le condizioni necessarie perché, nella lenta evoluzione successiva, possano esprimersi elementari attività di tipo organizzativo e tecnico.

(1967), in "Approches sans entraves". *Scritti di filosofia cristiana*, Città Nuova, Roma 1977, vol. I, 87-153, spec. 134-149; J. RATZINGER, *Fede nella creazione e teoria evoluzionista* (1969), in *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 2005, 125-136; K. RAHNER, "Il problema dell'evoluzione nella visuale teologica", in *Scienze naturali e fede razionale* (1981), in *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1984, vol. IX, 52-63 e ID., "La questione dell'uomo nella cornice di una teoria evoluzionistica generale", in *ibid.*, 63-70.

⁴ Fra le numerose opere scientifiche che offrono una ricostruzione attendibile delle origini della specie umana, segnaliamo in modo particolare: Y. COPPENS, *Pre-amboli. I primi passi dell'uomo*, Jaca Book, Milano 1990; P. TOBIAS, *Il bipede barcollante: corpo, cervello, evoluzione umana*, Mondadori - De Agostini, Milano - Novara 1996; I. TATTERSAL, *Il cammino dell'uomo*, Garzanti, Milano 2004; Y. COPPENS, *La storia dell'Uomo*, Jaca Book, Milano 2009; G. MANZI, *Il grande racconto dell'evoluzione umana*, Il Mulino, Bologna 2013. Riflessioni interdisciplinari sono presenti in F. FACCHINI, *Origini dell'uomo ed evoluzione culturale. Profili scientifici, filosofici, religiosi*, Jaca Book, Milano 2002 e *Le sfide dell'evoluzione*, Jaca Book, Milano 2008, i cui contenuti essenziali sono presentati, in pregevole forma iconografica e didattica in ID., *Le origini dell'uomo e l'evoluzione culturale*, Città Nuova - Jaca Book, Roma - Milano 2006.

I primi esempi di industria litica, cioè di ciottoli lavorati, e le più antiche testimonianze di insediamenti con una organizzazione sociale elementare risalgono a 2,5 milioni di anni fa; i loro protagonisti vengono associati dalla paleoantropologia ad un genere *Homo*, qualificato come *Homo habilis*: produce strumenti differenziati con senso progettuale, organizza i luoghi ove abita, coordina le battute di caccia.

A partire da 1,5 milioni di anni fa, le modificazioni anatomiche e strutturali presentate dal genere *Homo* osservate nei reperti, indicano la comparsa di un nuova varietà, indicata come *Homo erectus* o anche *erectus/ergaster*: crea accampamenti con organizzazione del territorio, produce e controlla il fuoco, raccoglie prodotti della natura conoscendo le relative forme di approvvigionamento, caccia in modo organizzato. È in particolare la lavorazione litica bifacciale con una progressiva specializzazione degli strumenti impiegati a suggerire nell'*Homo erectus* la presenza di forme elementari di razionalità e di pensiero estetico, mentre lo studio dei reperti anatomici mostra che egli dispone di una forma cranica e di organi di fonazione adeguati ad un linguaggio umano. Dall'Africa, l'*Homo erectus* è con certezza migrato verso l'Europa e l'Asia, dove ha lasciato tracce della sua presenza.

Le prime testimonianze di resti anatomici che avvicinano il genere *Homo* all'uomo così come lo conosciamo risalgono ad un periodo compreso fra 200.000 e 90.000 anni fa e vengono comunemente interpretate come comparsa dell'*Homo sapiens*, le cui prime manifestazioni coesistono con le ultime tracce di *Homo erectus*. Verso la fase finale di questo medesimo periodo registriamo però la presenza di almeno altre due forme umane, che puntano anch'esse indietro verso un progenitore *Homo erectus*, ma morfologicamente un po' diverse da *sapiens*, conosciute come Denisoviani e Neanderthaliani. Sebbene le loro origini e la datazione della loro comparsa siano al momento incerte, per un periodo relativamente lungo esse sembrano essere coesistite con la forma *sapiens*. Possediamo anche indicazioni su un'ulteriore forma umana, successiva all'*erectus* e precedente il *Sapiens*, l'*Homo Heidelbergensis*, i cui collegamenti con le altre forme sono attualmente meno chiari.

Gli studi morfogenetici ci rivelano che l'uomo moderno si è sviluppato dalla discendenza dell'*Homo sapiens*. Con i suoi predecessori, e con le altre forme umane che sembrano a lui contemporanee, condivide una comune origine dal continente africano, ma si tratta di un soggetto che si diffonde assai più rapidamente a motivo delle sue migliori capacità di sopravvivenza. Compie lunghe migrazioni, in tempi relativamente brevi, spostandosi dalle zone dell'Africa centro-orientale, dall'Etiopia e dall'Asia minore, verso praticamente tutti i continenti. Come l'*Homo Neanderthalensis*, si dedica a sepolture rituali e lascia tracce di un pensiero simbolico-sacrale; impiega le prime lampade con combustibile di grasso animale, forgia oggetti artistici elementari.

A partire da circa 35.000 anni fa i reperti mostrano che all'interno della forma *Homo sapiens*, e con un centro di diffusione che fa pensare ad un'origine comune, compaiono esemplari che manifestano un sorprendente avanzamento culturale e comportamentale. Dotati di una morfologia ormai vicina a quella dell'uomo moderno

questi esemplari di *Sapiens* migrano rapidamente in tutto il pianeta affermandosi ovunque, con la relativa scomparsa di altre morfologie umane, come i Denisoviani e i Neanderthaliani, che pure condividevano con lui i progressi tecnici e culturali, ma anche i dinamismi sociali e sacrali, capitalizzati dall'*Homo erectus* in avanti.

I rappresentanti della specie *Sapiens* di questa epoca – è ragionevole indicarla adesso come specie – ormai nel Paleolitico inferiore, posseggono un'attività artigianale, artistica e religioso-sacrale, particolarmente sviluppata: producono lance, arpioni, mortai, contenitori, utensili domestici, ma creano anche statuette rituali e strumenti musicali. In circa 10.000 anni conquistano l'intera superficie terrestre, esportando ovunque la loro abilità tecnica, la loro tradizione artistica e l'esperienza della propria organizzazione sociale. Ignoto ancora, in buona parte, le cause di questa "accelerazione" culturale, ma soprattutto quelle della loro rapida ed estesa migrazione, ben al di là di quanto potevano dettare esigenze climatiche o di nutrimento, e dunque probabilmente legate a un desiderio di conoscenza e ad una volontà di esplorazione e di scoperta.

L'ultimo progresso qualitativo lo si colloca di solito durante la "svolta del Neolitico", avvenuta circa 10.000 anni fa: i *sapiens* del Neolitico non sono diversi dai loro immediati predecessori in quanto ad anatomia e a struttura cerebrale, ma sono adesso capaci di attività più sofisticate come l'allevamento, la coltivazione, la costruzione di villaggi e di opere idrauliche, la realizzazione di edifici in pietra e in legno anche su diversi piani, l'impiego del boomerang quale strumento di caccia, l'estrazione e la lavorazione di metalli come l'oro e il rame. L'approssimazione all'uomo moderno viene riflessa anche dalle dimensioni dell'encefalo e dalla corrispondente complessificazione del sistema nervoso centrale. Le dimensioni della capacità cranica passano da circa 400cc nei primati che assunsero una posizione eretta, gli Australopiteci, a circa 680-800cc nell'*Homo habilis*, a 800-1200cc nell'*Homo erectus*, per giungere poi a 1250-1500cc nell'*Homo sapiens*. Il quoziente di encefalizzazione, ovvero il rapporto fra peso reale del cervello e peso teorico, estrapolato in base alla media attesa per i mammiferi, è per l'essere umano quattro volte più grande di quello presente nelle scimmie antropomorfe contemporanee (8 invece di 2).⁵ In particolare, dalla comparsa del genere *Homo* fino ai nostri giorni, le dimensioni dell'encefalo si sono triplicate.

Va tenuto presente che i progressi culturali mostrati dalle varie forme e varietà del genere *Homo* non individuano necessariamente un processo lineare, ma sono il risultato anche di selezione e competitività. Lo studio dei reperti associati alle forme *habilis*, *erectus* e *sapiens*, mostrano una successione temporale nella loro comparsa, ma non una reciproca esclusione: si osservano delle parziali sovrapposizioni cronologiche e si osserva anche l'interruzione di alcune varietà o sottospecie che sembrano cessare il loro sviluppo evolutivo. *Sapiens*, inoltre, è certamente coevo a *Neanderthalensis* e quasi certamente ai rappresentanti dei Denisoviani. Nella ricostruzione di queste linee di sviluppo va segnalato un punto importante: i concetti di

⁵ Cf. FACCHINI, *Le origini dell'uomo e l'evoluzione culturale*, 177.

“specie” o “sottospecie”, talvolta introdotti in tali ricostruzioni, riguardano qui l’ambito paleoantropologico, e dunque riflettono esigenze di classificazione morfologica; non riguardano invece l’ambito strettamente genetico, in quanto permangono incertezze circa la loro interfecondità e le loro possibilità di incrocio. È la storia della comparsa e scomparsa di tratti morfologici e morfogenetici comuni che possiamo registrare, più che la vera e propria comparsa ed estinzione di una specie biologica vera e propria. Dal punto di vista biologico possiamo solo affermare che esiste una sostanziale “continuità” nello sviluppo filetico del genere *Homo*, a partire da circa 2 milioni di anni fa, pur con le differenze e le specificazioni che si rilevano lungo il suo cammino evolutivo: i “salti” – se di salti si vuol parlare, o forse piuttosto di “rapide accelerazioni” – interessano assai di più gli aspetti culturali, comportamentali, psichici, che non quelli biologici o strettamente genetici.

I criteri per riconoscere in una o più specie del genere *Homo* l’identità dell’essere umano contemporaneo, con il corredo della sua fenomenologia biologica, culturale, ma anche etica e spirituale, non possono ricondursi esclusivamente allo studio di resti e di reperti, che di quella fenomenologia individuano necessariamente soltanto degli aspetti esterni e incompleti.⁶

Al tempo stesso, sembra chiaro che molte attività abitualmente associate all’essere umano, corrispondenti a forme di psichismo più o meno pronunciato, venivano svolte da individui del genere *Homo* già oltre un milione di anni fa. A quell’epoca l’*Homo erectus* sapeva organizzare un accampamento, raccogliere frutti, immagazzinare provviste, cacciare in gruppo, costruire degli utensili specializzati e con senso estetico. Se altre specie animali anch’esse cacciano, raccolgono e conservano, si organizzano in vita sociale e talvolta possono perfino costruire e usare degli strumenti, tali operazioni non mostrano la progettualità con cui venivano compiute dagli ultimi esemplari dell’*Homo habilis* o dai primi dell’*Homo erectus*. Siamo anche di fronte a manifestazioni di psichismo riflesso, quali la consapevolezza dello scorrere del tempo, dimostrata dall’impiego conservativo e versatile, non occasionale, dei propri strumenti; una consapevolezza che nei primi esemplari di *Homo sapiens*, diverrà ormai memoria del passato, come testimoniato dalle sepolture rituali e dall’arte parietale.

Eppure, per quanto indietro tali dati rimandino la comparsa di alcune specificità dell’umano, ci si muove sempre fra due poli: da un lato dover accettare che le radici dell’uomo contemporaneo, quello di cui la Rivelazione ci parla, si spingono assai indietro nel tempo, molto di più di quanto si potesse prima immaginare; dall’altro poter constatare che i frutti di ciò che l’umano comporta sono conoscibili solo a partire

⁶ «Si dovrà dire che l’uomo è derivato da una scimmia? Forse è più corretto dire che l’uomo è derivato da un Primate piuttosto evoluto, assai diverso dalle scimmie che conosciamo, nel quale si è accesa la scintilla dell’intelligenza. È questa capacità intellettiva, oltre alla postura eretta e a un certo sviluppo cerebrale, che lo distingue dalle altre forme del ceppo dei Primati. Quando e come sia avvenuto ciò è difficile dirlo in base all’anatomia. Del resto, anche per capire l’uomo oggi non bastano l’anatomia e la fisiologia [...]. Perché questo sia avvenuto resta difficile o impossibile stabilirlo in un approccio puramente empirico. Debbono intervenire altri approcci, come quello filosofico, letterario o religioso, analogamente a quanto si può dire per l’uomo di tutti i tempi», FACCHINI, *Le origini dell’uomo e l’evoluzione culturale*, 232.

da epoche a noi assai più vicine, e non sono deducibili da quanto quelle radici ci dicono.

Anche solo riferendoci alla vita dei nostri predecessori di 15.000 o 20.000 anni fa, non è facile individuare se e come fossero presenti elementi che la Rivelazione ebraico-cristiana afferma caratterizzare pienamente l'umano, quali un pensiero etico che approva il bene e condanna il male, la coscienza della colpa, la libertà, l'amore coniugale e amicale, l'accettazione del sacrificio, la donazione di sé, l'adorazione verso un solo e unico Dio, creatore del cielo e della terra. Riconoscere l'umano e valutare la sua emergenza in un tempo lontano con il solo impiego di strumenti empirici e cronologici resta un giudizio complesso, sia per l'intricata relazione fra natura e cultura, sia perché le molteplici capacità e specificità presenti oggi in modo simultaneo in una persona di età matura, sembrano essere comparse gradatamente nel corso dell'evoluzione umana, nella misura in cui hanno lasciato tracce della loro presenza e queste tracce sono giunte fino a noi.

La comparsa e le manifestazioni della visione sacrale e religiosa

La paleoantropologia è anche in grado di fornirci alcuni dati sulla presenza di aspetti rituali e religiosi fra le abitudini dei predecessori dell'uomo contemporaneo, la cui corretta interpretazione richiede però l'ausilio dell'antropologia culturale e della fenomenologia della religione.⁷

Le prime testimonianze di qualche forma di credenza, manifestative di un certo "senso religioso", ci vengono fornite dagli aspetti rituali presenti nelle sepolture dei defunti che, a partire da circa 90.000 anni fa, rappresentano una pratica comune non solo a tutte le sottospecie (o varietà) di *Homo sapiens*, ma anche ad altre forme umane che hanno interrotto il loro cammino evolutivo, come l'uomo di Neanderthal. Non si può tuttavia escludere la presenza di una visione sacrale della vita e della natura anche prima di questa epoca, ma le corrispondenti testimonianze possono essere messe in un rapporto soltanto indiretto con un senso sacrale, magico oppure religioso, come nel caso dei ritrovamenti di depositi di ossa, di depositi ordinati di crani e di modi particolari di abbellire o conservare un cranio umano. Il significato religioso e non meramente igienico o sociale della sepoltura dei cadaveri dei defunti è rivelato dalla disposizione geometrico-spaziale dei loro corpi, dal corredo che accompagna le inumazioni, dalle tinture di ocre rosse sulle ossa, facile richiamo simbolico al sangue e alla vita. Le inumazioni rivelano la credenza in una vita che trascende la dimensione terrena, e dunque in una certa dimensione trascendente, desiderata o almeno immaginata. Già nel Paleolitico medio (40.000 - 50.000 anni fa), la presenza di

⁷ Sulla presenza e le modalità del senso religioso nella preistoria, oltre ai trattati classici di M. ELIADE, *Trattato di storia delle religioni* (1948), Boringhieri, Torino 1976 e *Storia delle credenze e delle idee religiose* (1976), Sansoni, Firenze 1990, cf. E. ANATI ET AL., *Le origini e il problema dell'Homo religiosus*, Jaca Book - Massimo, Milano 1989; F. FACCHINI, P. MAGNANI (edd.), *Miti e riti della preistoria. Un secolo di studi sull'origine del senso del sacro: fonti scelte*, Jaca Book, Milano 2000; J. RIES, *L'uomo e il sacro nella storia dell'umanità*, Jaca Book, Milano 2007; R. BELLAH, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2011.

ritualità nelle deposizioni funerarie accompagna l'*Homo sapiens* anche in aree assai diverse fra loro, come l'Asia minore, la Francia e l'Asia centrale. Nella medesima epoca, l'uomo di Neanderthal lascia cibo accanto ai suoi morti. Anche l'arte parietale e mobiliare, sviluppatasi a partire da 40.000 - 35.000 anni fa, esprime una visione sacrale dell'esistenza umana, specie in rapporto alle varie tappe della vita individuale e sociale, a conferma di una sorta di "salto qualitativo" che in quella medesima epoca pare aver luogo all'interno della specie *Sapiens*, e che presenta anche altre manifestazioni.

I primi *concetti religiosi* strutturati risalgono al Paleolitico superiore, circa 30.000 anni fa, e ne sono prova le sofisticate pratiche rituali svolte all'interno di grotte, nelle quali troviamo rappresentazioni artistiche protomitologiche e rinveniamo la presenza di oggetti per usi esclusivamente rituali. Sono soprattutto le grotte ad essere impiegate come luoghi di culto; anche se andrebbe osservato che queste sono i luoghi che hanno meglio conservato i reperti, non potendosi così escludere che pratiche culturali venissero svolte anche all'esterno, sulle alture, nei boschi. In alcuni casi le grotte presentano al centro un altare o un sacello, di cui l'esempio più antico risale a 14.000 anni fa. Durante un'estensione di tempo lunghissima, che giunge fino all'ultima grande glaciazione, avvenuta attorno al 10.000 a.C., i santuari delle grotte hanno ospitato oggetti e pitture che rivelavano la radicata convinzione dell'*Homo sapiens* circa una visione "cosmico-dualista" della natura e della vita, nella quale non è la lotta fra opposti o una logica dialettica ad essere posta in evidenza, quanto piuttosto un'idea di complementarità: maschio e femmina, luce e tenebre, vita e morte, cielo e terra. In ambito sacrale acquistano importanza gli animali, ai quali vengono attribuiti ruoli altamente simbolici, perché fanno parte della vita stessa degli uomini. Si tributa loro un valore sacro per la produzione di cibo, per la protezione che le loro pelli forniscono e per il rispetto che essi meritano; l'uomo sembra percepire e voler difendere il loro equilibrio riproduttivo ed ecologico; il pasto con le loro carni acquista dimensioni sacrali quando evoca il trasferimento, in chi se ne ciba, della forza posseduta dall'animale.

A motivo dei cambiamenti climatici di proporzioni planetarie dovuti al disgelo successivo all'ultima glaciazione, attorno a 12.000 anni fa, che vedrà l'innalzamento medio dei mari di oltre 100 metri e la conseguente estinzione dei grandi mammiferi, le abitudini e l'organizzazione sociale dell'*Homo sapiens* mutano bruscamente. Cessata la necessità di grandi battute di caccia coordinate, dovendosi adesso cibare di piccoli mammiferi e sviluppare meglio l'agricoltura, i gruppi umani diminuiscono in numero di componenti, privilegiando l'aggregazione familiare e parentale in luogo di quella basata su logiche collettive. Si abbandonano le grandi grotte come santuari di culto e la pratica religioso-rituale non pare lasciare tracce significative. La testimonianza di una fenomenologia religiosa tornerà ad imporsi solo più tardi, a partire dal 6.000 - 5.000 a.C. circa, con la progressiva origine di grandi sistemi di credenze, prima in Asia centrale e poi nel bacino del Mediterraneo, mentre altre aree del pianeta, come l'America e l'Oceania, continueranno a custodire forme culturali più primitive.

Il dibattito circa il rapporto fra monoteismo e politeismo interessa invece il Neolitico avanzato, quando la storia delle religioni può contare su un sufficiente numero di informazioni e avviene il passaggio dalla preistoria alla storia, grazie alle prime testimonianze di documenti scritti (Sumeri, 4.000 a.C.). L'antropologia culturale cerca oggi di ricostruirlo studiando le religioni arcaiche, soprattutto in Oceania e nelle Americhe, che dell'evoluzione di quel rapporto conservano ancora l'eco.

Sono noti entrambi gli approcci, quello dovuto inizialmente a W. Schmidt (*Manuale di storia comparata delle religioni*, 1930), che suggeriva come tutte le culture religiose potrebbero ricondursi ad un monoteismo originario, esplicito o implicito, alla credenza in un unico Essere Superiore con manifestazioni analoghe da popolo a popolo (monoteismo arcaico). A questo monoteismo originario corrisponderebbe una certa rivelazione primitiva con le medesime costanti in tutti i popoli. Al contrario, l'approccio di tipo sociologico-evolutivo, rappresentato dalla scuola di E. Durkheim (*Le forme elementari della vita religiosa*, 1912), considerava il monoteismo e i suoi contenuti caratteristici quale punto d'arrivo di un'evoluzione avente come inizio l'animismo e il totemismo e che col crescere dell'organizzazione sociale concettualizza una divinità sempre più precisa e unitaria, associata a contenuti legali e riferimenti morali più trascendenti.

In realtà, in merito alla maggiore arcaicità del monoteismo o del politeismo non esistono prove apodittiche in favore dell'una o dell'altra interpretazione, sebbene oggi, alla luce degli studi etnologici delle popolazioni aborigene più antiche, la prima sembra più probabile. Se in merito ad una discussione circa l'eventuale plausibilità di una rivelazione primitiva, come ce ne parla la Rivelazione ebraico-cristiana, lo studio di tale rapporto può fornire al teologo qualche elemento di interesse, dal punto di vista del significato che l'intera storia religiosa del genere *Homo* può assumere in un orizzonte storico-salvifico, il dibattito su quale sia più arcaico aggiunge a nostro avviso davvero ben poco, avendo esso a che fare con un intervallo di tempo ormai a ridosso della nostra epoca. Lo stesso dicasi sul dibattito circa la maggiore antichità di divinità celesti oppure telluriche trattandosi, anche in questo caso, di un confronto possibile per buona parte solo in epoca storica e non preistorica.

Accanto alle testimonianze del senso del sacro e del senso religioso, si può a ragione ipotizzare che il cammino dell'evoluzione umana sia stato segnato anche da una dimensione etica. Il progresso dell'*Homo sapiens* era probabilmente dovuto anche a comportamenti come la cooperazione e l'altruismo, e dunque, in certa misura, alla condanna del furto, dell'omicidio o della menzogna. Si tratta di fattori che possono aver favorito la sua sopravvivenza e che non paiono legati ad una (mera) trasmissione genetica, perché possono conservarsi e trasmettersi solo grazie ad una tradizione di ambito culturale.

Tali comportamenti non sono direttamente paragonabili alle strategie di gruppo e di sopravvivenza della specie, comuni anche al mondo animale, perché lasciano invece spazio alla libertà e alla gratuità intese come possibile rinuncia ad una regola di stretta reciprocità. La vita umana è *vita morale*, perché se così non fosse l'umanità non

sussisterebbe: senza una ordinata organizzazione sociale, senza la cura e l'educazione della prole, senza delle regole di comportamento alla base di ogni logica comunitaria, privata della capacità di costruire insieme un vero progresso tecnico e sociale, l'umanità retrocederebbe – non solo i suoi individui, ma la specie nel suo insieme. Non conosciamo quando, nel cammino dei nostri predecessori, tale vita morale sia comparsa in pienezza, ma la sua influenza per il loro futuro sviluppo è stata senza dubbio determinante.

Si riscontra una certa “universalità” della vita culturale dell'*Homo sapiens*, come manifestano i canoni delle sue primitive espressioni artistiche e culturali,⁸ riscontrabili ovunque tale specie sia stata presente, sebbene abbiano potuto venire in luce con una certa gradualità.⁹ Per dirlo in qualche modo, *la cultura sembra appartenere alla natura* dell'essere umano. Se una dimensione culturale sorge e fa presa non è per fattori contingenti che si sovrappongono in modo accidentale a quanto una natura meramente biologica detterebbe, ma perché quelle capacità, inclinazioni e sensibilità accompagnano il cammino della specie umana, ovunque essa si rechi.

2. Il significato della Rivelazione ebraico-cristiana nel contesto della preistoria religiosa dell'umanità

I precedenti richiami alle principali tappe evolutive e culturali del genere umano introducono da soli la domanda su quali vincoli eventualmente ne derivino per una ricostruzione della storia religiosa dell'umanità in accordo con ciò che la rivelazione ebraico-cristiana sembra comunicarci. Vi sono però, in proposito, alcune precisazioni metodologiche ed ermeneutiche da fare.

Una premessa metodologica

Nonostante lo sforzo di collegare fra loro, da una parte i dati di ordine empirico – reperti paleoantropologici, informazioni morfogenetiche, testimonianze di ambito culturale e comportamentale –, e dall'altra ciò che caratterizza gli albori della specie umana in ambito psicologico o religioso, non è possibile dedurre solo dai primi quale sia la collocazione esistenziale dell'essere umano di fronte al suo Creatore. Di fatto, è solo quest'ultimo il vero contesto relazionale in cui acquisterebbe significato chiedersi

⁸ «Le ultime ricerche ci mostrano che le varie espressioni artistiche delle fasi più antiche, nel mondo intero, illustrano una tipologia estremamente simile, la medesima scelta tematica, lo stesso tipo di associazioni ed anche uno stile che ha fundamentalmente una gamma limitata di varianti. Riteniamo perciò giustificato parlare di un unico linguaggio visuale, e di un simbolismo universale, che costituiscono l'essenza mentale stessa dell'*Homo sapiens* le cui impronte sono impresse sulle superfici rocciose di tutti i continenti», ANATI, *Simbolizzazione, concettualità e ritualismo dell'Homo Sapiens*, in *Le origini e il problema dell'Homo Religiosus*, 177.

⁹ Fiorenzo Facchini elenca sette elementi di specificità del comportamento umano, che pur essendo di ordine intellettuale, etico e culturale, identificano in modo universale il genere *Homo* ed in particolare la specie *sapiens*, in diverse epoche ed aree geografiche, giungendo dunque ad individuarla anche dal punto di vista biologico: cf. F. FACCHINI, *Il cammino dell'evoluzione umana*, Jaca Book, Milano 1994, 291.

in qual modo la Parola di Dio sia venuta incontro all'uomo. Non si tratta, fra l'altro, di una qualsiasi parola che venga rivolta ad uno o più individui della specie umana in un momento particolare della storia biologica e culturale dei nostri predecessori, bensì di una Parola creatrice che in qualche modo fonda, precede e costituisce l'essere umano in quanto umano. In tal senso, tanto il processo di umanizzazione (qui da preferire al termine ominazione), quanto la rivelazione personale che Dio fa di sé stesso all'uomo, eccedono entrambe i metodi di indagine delle scienze storiche ed empiriche.¹⁰

Esiste poi un limite intrinseco dei dati paleoantropologici nel rivelarci i *contenuti* della psiche dell'essere umano: quei dati possono fornirci indicazioni su quando sia ragionevole ritenere che l'intelligenza, la creatività o il senso estetico abbiano fatto il loro ingresso nelle diverse forme con cui il genere *Homo* si presenta all'indagine delle scienze; non possono invece dirci nulla riguardo alla consapevolezza dei nostri predecessori circa il loro ruolo nel cosmo, se avessero una qualche immagine della divinità (di Dio?) e quale essa fosse. In modo più radicale, se i dati scientifici possono dirci qualcosa sul senso sacrale o perfino religioso di queste creature, non possono invece dirci nulla riguardo al concetto e ai contenuti di una qualche forma di rivelazione divina, intesa come il luogo *personale* in cui il legame fra l'uomo e Dio si esprime in modo compiuto.

Ancora, l'analisi delle scienze empiriche non ha nulla da dirci su come "Dio vede le sue creature", sul valore che queste hanno ai suoi occhi durante le diverse tappe della storia della vita, e della vita intelligente, sul nostro pianeta; non possono dirci cosa le creature rappresentino per Lui, né il grado di partecipazione alla Sua vita cui sono chiamate. A motivo della sua gratuità e libertà, possiamo mettere Parola di Dio in rapporto con altre fonti di conoscenza solo una volta che Dio stesso abbia voluto consegnarla alla storia.

Infine, non va dimenticato che le testimonianze scritte della rivelazione ebraica, i cui contenuti la teologia può decidere di mettere a confronto con il dato storico e scientifico, si originano e prendono forma in tempi a noi assai vicini. Quando le Scritture di Israele vogliono gettare uno sguardo sul passato remoto, lo fanno con il linguaggio e con le categorie mitico-religiose corrispondenti ad un'epoca storica inoltrata, nel nostro caso a partire dal 1.500 a.C. circa per gli scritti più antichi; si tratta dunque di un'epoca ben distante non solo dalla comparsa dei primi riferimenti sacrali nella storia dell'umanità (90.000 - 40.000 anni fa), ma anche dalla comparsa delle prime religioni strutturate in India e in Asia minore (5.000 - 4.000 a.C.).

Allo scopo di operare un confronto interdisciplinare con quanto ci offre la riflessione teologica, proviamo a riassumere quali sono gli essenziali contenuti rivelati,

¹⁰ Come osservava Joseph Ratzinger, «non l'uso di armi o di fuoco, non nuovi metodi della crudeltà o della ricerca dell'utile costituiscono l'uomo, ma la sua capacità di essere direttamente per Dio. A questo resta fissata la dottrina della particolare creazione dell'uomo; qui soprattutto sta il centro della fede nella creazione. Qui sta anche il motivo per cui è impossibile per la paleontologia poter fissare l'istante della formazione dell'uomo; il diventar uomo è il sorgere dello spirito, e tale evento non può venir dissotterrato con la vanga», RATZINGER, *Fede nella creazione e teoria evuzionista*, 136.

la cui significanza, ragionevolezza e non contraddittorietà, si desidera sostenere nel contesto delle conoscenze scientifiche contemporanee. Possiamo esprimerli in quattro affermazioni:

- a) Dio Creatore del cielo e della terra si è rivelato in modo personale e gratuito all'essere umano, creato a sua immagine e somiglianza su questo pianeta, invitandolo a partecipare della Sua vita;
- b) da questa chiamata all'esistenza e dalla sua particolare dignità è derivata per l'essere umano una specifica missione nei confronti del creato, consegnatagli in modo originario da Dio;
- c) in tale contesto originario e originante ha luogo una "prova" di ordine morale con conseguenze normative per la discendenza umana, sia in merito ai suoi rapporti con Dio, sia in merito ai rapporti degli esseri umani fra loro e con il resto del creato;
- d) Dio si prende cura del genere umano ed inaugura una storia di condiscendente pedagogia salvifica, con parole e opere rivolte *ad hominem*, in particolare ad Abramo e poi in Israele, allo scopo di portare a compimento la Promessa di farsi presente in mezzo agli uomini, come uomo nato da donna, per rivelare in modo risolutivo l'uomo all'uomo, e per restaurare la dignità filiale di questi di fronte a Dio, compromessa dal fallimento della prova morale originaria e dai suoi successivi fallimenti storici.

L'essere "umano", perché creatura di fronte al suo Creatore

In merito alla prima delle precedenti affermazioni (a) va osservato che, sul piano empirico, la fenomenologia della specie umana, quando esaminata sullo sfondo delle altre specie animali, è oggettivamente unica. Anche se tale singolarità è da noi colta storicamente nelle manifestazioni simboliche, culturali e oggi anche in quelle scientifiche dell'*Homo sapiens*, essa affonda le sue radici nella specificità del ramo filogenetico del genere *Homo*, quando confrontato con i percorsi evolutivi di altri mammiferi superiori. Sebbene non possiamo escludere che fra le sue diverse forme si siano date competizioni ed estinzioni, resta il fatto che, nel suo insieme, ciò il genere *Homo* ha prodotto ed è giunto fino a noi presenta una fenomenologia e rivela una (neuro) fisiologia ed una complessificazione funzionale che non hanno pari fra i viventi del nostro pianeta. Al di là del dibattito su come e quando si possa parlare di un "essere umano" – dibattito che coinvolge l'antropologia teologica e si presenta certamente delicato – è lecito che la teologia ponga e dichiari la causa di questa unicità in un rapporto privilegiato con il Creatore. L'uomo, e ciò che all'uomo conduce, dipende da Dio in un modo diverso da come dipendono da Dio le altre creature.

Affermare l'esistenza di un simile rapporto, non interamente affidato alla *mediazione* di cause seconde ma dovuto ad una causalità *non mediata* di Dio, equivale in fondo ad affermare, con parole diverse, la "creazione" dell'uomo, che ha nella categoria di relazione la sua prima e più radicale accezione.¹¹ È oggettiva l'insufficienza delle proposte riduzioniste e materialiste che desiderano interpretare la

¹¹ Cf. S.Th. I, q. 45, a. 3, resp.

fenomenologia umana come una fenomenologia qualitativamente non diversa da quella di ogni altro animale, mammifero o primate superiore che dir si voglia. In soli 2,5 milioni di anni, un tempo assai breve se comparato con l'intera estensione dei processi evolutivi della vita animale avviatisi ben 500 milioni di anni fa nell'epoca del Cambriano, il genere umano è passato dalla scheggiatura di pietre allo sviluppo di conoscenze scientifiche e alla produzione di strumenti tecnologici tali da permettere la sua discesa su un corpo celeste diverso dal proprio pianeta. L'uomo è stato in grado di conoscere e descrivere l'evoluzione fisico-chimica della materia dall'inizio dell'espansione dell'universo fino ai nostri giorni, entro la regione di spazio-tempo a noi accessibile; ha riconosciuto e descritto il linguaggio della vita (DNA) e la sua l'evoluzione sul pianeta a partire dalla comparsa delle prime cellule, circa 3 miliardi di anni fa; ha scoperto, impiega, e in certo modo anche controlla, per il momento con la sola eccezione della gravità, le 4 forze fondamentali esistenti in natura. Se può servire qualche paragone, il Castoro contemporaneo, capace di tecnica elementare (costruzione di dighe sui fiumi), compare circa 20 milioni di anni fa, ma da allora è morfogeneticamente stabile e la sua attività è immutata; così anche le Scimmie platarrine sono immutate, stabili morfogeneticamente e nei comportamenti, da circa 20 milioni di anni; l'Orango, da circa 10 milioni di anni; lo Scimpanzé, da circa 3 milioni di anni. La fenomenologia dell'essere umano non è paragonabile a quella degli altri animali sul pianeta Terra in merito all'acquisizione di conoscenze pratiche, sensoriali, scientifiche, all'attività simbolica, artistica e tecnologica che egli espleta.

Tale differenza non costituisce una dimostrazione del fatto che l'essere umano in quanto umano abbia la sua causa originante nel suo essere immagine e somiglianza di un Creatore intelligente, dal quale dipende secondo una relazione privilegiata, ma rende tale affermazione plausibile e le conferisce significato. Ed è ugualmente plausibile che tale relazione privilegiata, di dipendenza da un Dio che ha creato l'uomo a sua immagine, possa essere interpretata come un *incontro di rivelazione*. Affermarlo resta significativo anche nel contesto scientifico contemporaneo, indipendentemente dal fatto di saper fornire una descrizione compiuta di come quella relazione *teologica* di creazione operi nel contesto delle cause biologiche, genetiche o psicologiche che hanno condotto alla forma umana in quanto umana. Se la teologia deve confessare la sua ignoranza circa le modalità storico-fattuali con cui Dio ha posato lo sguardo sulla sua creatura, le scienze empiriche devono anch'esse confessare la propria ignoranza circa l'incapacità di interpretare la fenomenologia umana nel contesto di un naturalismo materialista: l'essere umano è certamente un animale, ma non è *solo* un animale.

Vi sono ancora un paio di considerazioni che conferiscono significato alla fede ebraico-cristiana circa la causalità di Dio creatore nella creazione dell'uomo e della donna.

In primo luogo, il ricorso ad una filosofia della creazione che rifletta sulla trascendenza e sulla metastoricità dell'atto creativo *ex parte Dei* ridurrebbe il possibile disorientamento derivante dai lunghi tempi di ascesa dell'*Homo sapiens* e dalla gradualità con cui la "forma umana" potrebbe essere comparsa. Una filosofia di

ispirazione aristotelico-tomista sottolineerebbe ad esempio la necessità che la materia sia disposta a ricevere una forma adeguata anche quando, come in questo caso, l'*esse* che tale forma comunica è l'atto di essere radicale che esprime la dipendenza dell'essere umano, in quanto umano, da Dio.

In secondo luogo, porre l'enfasi sulla dimensione personalista, non astratta o anonima, di tale relazione creatrice tributa ragionevolezza all'affermazione che la *mia personale identità*, in quanto soggetto di autoriflessione e di libertà, abbia la sua origine in un Soggetto personale trascendente capace di chiamarmi all'essere, Dio, *mio creatore*. Una filosofia materialista che negasse la possibilità di una simile lettura personalista dovrebbe pagare un prezzo troppo alto, negando non solo la verità della libertà della persona umana, ma anche l'irriducibilità dell'io alla sfera dei processi neurofisiologici. Dio non crea né chiama l'uomo in senso astratto, intervenendo alla stregua di un agente che chiarisce ai nostri predecessori quanto, della loro identità, l'evoluzione biologica da sola non direbbe: Dio crea e chiama *un* uomo, ciascun uomo e ciascuna donna, cioè una persona con il suo nome. La "rivelazione del nome" dei progenitori che le Scritture di Israele hanno voluto conservare, Adamo, Eva, e che una certa esegesi interpreta principalmente secondo una dimensione astratto-normativa, riteniamo possa voler dire proprio il contrario. La presenza dei nomi personali dei progenitori vuole indicare una *relazione personale* fra il Creatore e ciascun essere umano. La chiamata all'essere dei progenitori, chiunque essi fossero e ovunque ciò sia avvenuto, non è sostanzialmente diversa dalla chiamata all'essere di ciascuno di noi, lungo la storia: Dio sulla Terra non vuole l'*essere umano*, vuole *me*.

Dio ha creato l'uomo non elevando *qualcosa* che ha riconosciuto ormai adatto, ma volendo e creando *qualcuno*, da sempre: non ha toccato l'evoluzione dell'essere umano in modo estrinseco, ma ha rivelato il senso della vita umana, svegliando Adamo dal sonno. Adamo è più degli animali ma, fino a quando è solo e non ha coscienza dell'amore, è ancora uno fra essi. Solo la coscienza della relazionalità fornisce ad Adamo le categorie adeguate per riconoscere l'amore di Dio, per riconoscere il suo "essere fatto a immagine e somiglianza di Dio". Solo allora può dare del Tu a Dio, parlare con lui, rispondergli, esercitare la sua libertà, per riconoscerla poi limitata e sperimentare il dramma del fallimento; ma anche per ricevere con esso la promessa della "misura completa" dell'amore che è il perdono e per sperimentarla infine, pienamente, nella misericordia di Gesù Cristo.

Quando la coscienza di questa relazionalità, di questo "essere di fronte a Dio", sia affiorata in modo fattuale e storico nei nostri predecessori noi non lo sappiamo; ma non è illogico ritenere che i lunghi tempi impiegati dal genere *Homo* per realizzare i primi strumenti, mostrare le prime forme di psichismo o di elementare razionalità, esprimere un agire che osserva e trasforma, se tempi privi della capacità di amare e di rispondere a Dio nella libertà, non siano stati ancora tempi propriamente umani.¹² Il

¹² Verso una simile soluzione si era diretto, con i dati allora a sua disposizione, MARITAIN, *Verso un'idea tomista dell'evoluzione*, sostenendo che i lunghi tempi di ascesa degli ominidi e poi delle prime morfologie del genere *Homo* rappresentino una vita non più animale, perché illustrata da forme superiori di psichismo, ma

risveglio di Adamo può essere stato, forse, anche molto tardivo. Ed il suo risveglio compiuto, in cui l'uomo comprende quale sia davvero il progetto Dio sulla natura umana, non dimentichiamolo, avverrà in pienezza solo nella risurrezione di Gesù Cristo.¹³ Sono prospettive certamente delicate. Cosa questa dimensione cristologica possa dire ad una teologia che si sforzi di indagare il rapporto fra scienza e fede nella creazione dell'uomo è difficile dirlo, ma non dovrebbe essere trascurata.

Affidamento, caduta e Promessa

La Rivelazione ci istruisce – è la seconda affermazione da noi prima evidenziata (b) – circa l'esistenza di una precisa missione che gli esseri umani ricevono da Dio per l'amministrazione e il pieno ordinamento a Lui delle realtà create, conseguenza della loro specifica dignità e del compito loro consegnato attraverso una sorta di "rivelazione originaria". Fondare la ragionevolezza di questo contenuto di fede ricorrendo all'idea di una rivelazione arcaica, magari consegnata da un monoteismo originario, è operazione in linea di principio possibile, ma dovrà sempre scontrarsi con il problema dei lunghi tempi in gioco, anche solo collocandoci nella "svolta umana" del Neolitico, tempi maggiori di quelli corrispondenti ad ogni possibile conservazione di memoria storica.

Non è insensato pensare che una rivelazione originaria abbia potuto realizzarsi in buona parte mediante una componente trascendentale e non (solo) categoriale. Essa si potrebbe così collocare laddove l'essere umano, in diversi tempi e luoghi, ha raggiunto la consapevolezza, sostenuta dalla grazia divina, di trascendere la natura, perché immagine di Dio, riconoscendo di avere un compito responsabile di fronte agli altri e a sé stesso. Sempre in ambito trascendentale e ovunque egli sia trovato, l'essere umano può aver colto per la prima volta il significato dell'amore, sponsale e di carità, nella trasmissione della vita, nella cura intelligente della prole, nella costruzione della comunità sociale.

Quando pensiamo ad una "rivelazione originaria" non siamo obbligati a pensare solo ad una rivelazione interiore, ma anche alla rivelazione di Dio nella natura e attraverso la natura, attraverso il volto dell'altro. Ascoltando la natura attorno a sé – dal cielo stellato alle leggi della semina e del raccolto, dalla percezione della propria contingenza allo stupore per il fascino delle creature, dal volto del coniuge alla gioia

neanche umana, perché ancora assente della consapevole libertà di un rapporto personale con Dio. Guardando l'altra faccia della medaglia, non solo la donazione dell'amore, ma anche l'odio e la violenza tardano a comparire nella storia della specie umana. Il Paleolitico non ci consegna resti umani con tracce di ferite da armi, né ci dà testimonianza di strategie dell'uomo contro l'uomo, ma solo di uomini contro animali. Tracce di violenza compariranno, invece, a partire dal Neolitico. Diversamente FACCHINI, *Le sfide dell'evoluzione*, su un piano di euristico piuttosto che filosofico, valorizza le prime espressioni simboliche dell'ultimo *Homo habilis* come testimonianza che l'umano sia già entrato nel mondo.

¹³ Se dal punto di vista ontologico non possiamo dire che prima della redenzione di Gesù Cristo gli uomini fossero "meno uomini", ed occorre sempre affermare che ogni dono di grazia loro elargito nella storia passata era pur sempre una *gratia Christi*, è altrettanto vero che solo a partire dalla nuova legge evangelica della carità gli uomini hanno la capacità, anche ontologica, di esprimere *in modo compiuto* la loro relazione filiale con Dio Creatore e con gli altri, perché finalmente capaci, in Cristo, di rispondere di sì al Padre e di vivere in accordo con la loro verità originaria.

della procreazione – l'essere umano ha ricevuto ed accolto la rivelazione divina di quale fosse il suo ruolo nel mondo, quale il compito affidatogli dal Creatore.¹⁴

La Scrittura è sufficientemente chiara circa l'esistenza di una rivelazione naturale, nel cosmo creato e nella coscienza, da consentire di ricondurre a questa forma di rivelazione la comprensione di quei contenuti la cui collocazione storico-fattuale in epoche a noi storicamente troppo vicine, se affidata solo ad una trasmissione categoriale, potrebbe invece causare perplessità nell'interlocutore a cui si annuncia la Parola.

Le narrazioni con cui la Bibbia presenta i contenuti categoriali della rivelazione primitiva delineano in fondo un itinerario comune ai primi uomini, giunti alla consapevolezza della loro condizione creaturale di fronte a Dio e in relazione con gli altri. Il senso di una Parola consegnata ai patriarchi è anche quello di indicare la progressiva crescita morale a cui l'umanità era ed è chiamata: operare nella sincerità del bene e non nella malvagità (Abele e Caino), operare senza superbia ed egoismo, pena il cadere nell'incomunicabilità (Babele), allontanarsi dalla corruzione e riconoscere l'autorità del Creatore (Noè), abbandonarsi pienamente, nella fede, ad un Dio provvidente (Abramo). Il modo di "intervenire" di Dio nella storia è anche questo. Sarà a partire dall'esperienza religiosa dell'Esodo (e prima, forse, con i viaggi di Abramo) che nelle Scritture di Israele l'idea di un "intervento di Dio nella storia" sarà associato alla storia di salvezza e di liberazione di un popolo pedagogicamente preparato a dare accoglienza alla Promessa.

Nel contesto di un esame scientifico delle origini dell'uomo non perde significato la narrazione della Scrittura circa la prova morale sostenuta dai progenitori e le conseguenze che essa ha generato, da noi prima richiamata come terza affermazione essenziale della Rivelazione (c). Riteniamo che la ragionevolezza di tale contenuto non vada giustificata cercando di precisare sempre meglio le circostanze di spazio e di tempo ove tale prova sia avvenuta e quali ne siano stati gli attori. L'esistenza di una prova morale e delle sue conseguenze andrebbe fondata, a nostro avviso, su basi empiriche e fenomenologiche.

È infatti un dato innegabile che siamo di fronte ad una drammatica dicotomia fra l'intelligenza dell'essere umano, capace di aumentare enormemente la qualità della sua vita sul pianeta mediante una conoscenza sempre più sofisticata della natura, e l'impiego che egli ne fa, troppo spesso orientato alla guerra, alla sopraffazione e alla distruzione. Esiste un inspiegabile contrasto fra ingegno e crudeltà, fra sete di sapere e volontà di potenza, fra desiderio di altruismo e capacità di sterminio, fra amore alla vita e odio fino al massacro. Tale frattura si fa più penosa in ciò che maggiormente qualifica la creaturalità dell'essere umano, cioè la complementarità fra uomo e donna. La gioia della condivisione e della procreazione può mutarsi in violenza cieca,

¹⁴ Condividiamo in proposito, applicandola a questo tema, la prospettiva di Karl Rahner in merito alla conoscenza/rivelazione trascendentale di Dio attraverso l'autentico senso religioso, specialmente attraverso la consapevolezza del proprio essere creaturale, come esposta ad esempio in K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede* (1976), Paoline, Roma 1984, 54-67, 81-100, 109-126.

l'attrazione e il fascino per i valori della sessualità in dominio sul corpo dell'altro fino alla sua devastazione. Se è difficile capire cosa sia stato il peccato originale nella storia evolutiva della specie umana, è ancor più difficile comprendere chi sia l'uomo prescindendo da esso, non accettando il peccato come possibile spiegazione che decodifica la condizione storica dell'essere umano in rapporto alle sue origini.

Presentando le conseguenze del peccato originale, come queste ci vengono trasmesse dalla Rivelazione, è dunque sugli aspetti relazionali che occorrerà condurre l'attenzione dell'interlocutore. Poiché la *relazione fondante* per l'uomo è proprio quella con Dio, stravolta questa a causa del peccato, restano stravolte anche tutte le altre relazioni: quella dell'uomo con sé stesso, le relazioni fra l'uomo e la donna, fra l'uomo e i suoi simili, fra l'uomo e il resto della creazione. Non sono la natura materiale e le sue leggi fisiche a cambiare dopo il peccato dell'uomo – un'affermazione che le conoscenze scientifiche potrebbero facilmente smentire, e che la Scrittura non ci obbliga a sostenere – ma il modo con cui l'essere umano si pone di fronte al creato.

Analogamente, nel parlare delle conseguenze del peccato, non è sulla morte *biologica* che occorrerà insistere – già presente nella biosfera terrestre ben prima della comparsa dell'uomo ed in ogni caso legata al ciclo termodinamico di ogni essere vivente in quanto vivente, uomo compreso – bensì sulla lacerazione esistenziale che il peccato originale introduce nella vita umana, facendo sperimentare angoscia e incertezza di fronte al termine dei propri giorni, una volta messa in crisi la relazione filiale con Dio e posta in sospetto la sua bontà paterna. La stretta corrispondenza biblica fra morte e peccato, che giunge fino ad una omonimia verbale, vuole mettere in luce che l'uomo, senza Dio, muore; muore perché il peccato lo atterra e non gli consente di vivere secondo verità.¹⁵ Diventa allora assai significativo, anche nei confronti di un interlocutore sensibile ai dati empirici, mostrare che coloro che vivono l'esperienza della *gratia Christi*, posseggono davvero una vita restaurata da Gesù Cristo: le relazioni ferite vengono sanate dalla carità e l'esistenza umana vissuta adesso senza paura della vita e della morte, come ben manifestato dalla vita e dall'esperienza dei santi.

Veniamo alla quarta e ultima affermazione della Rivelazione la cui compatibilità con il dato scientifico intendiamo mostrare (d), quella circa l'esistenza di una cura propedeutica del genere umano da parte di Dio, mediante la scelta di uomini e di un popolo protagonisti di una storia di salvezza che si snoda dalla promessa al compimento. Ebbene, non desta sorpresa che Dio abbia voluto realizzare la salvezza dell'uomo *attraverso l'uomo*, scegliendo una strada che già Tommaso d'Aquino

¹⁵ In sostanza, una esegesi biblica che riconoscesse nel riferimento scritturistico alla morte soprattutto la cessazione di una relazione di grazia con Dio, insieme ad argomenti di ragione dedotti dalla storia naturale delle forme di vita sulla terra, suggerirebbero di comprendere le affermazioni del Concilio di Trento (cf. DH 1511) e del Concilio Vaticano II (cf. *Gaudium et spes*, n. 18) circa il legame fra il peccato originale e la comparsa della "morte" nel senso che la morte biologica dell'uomo acquisterebbe, dopo il peccato originale, delle conseguenze sul piano esistenziale e relazionale, abbandonando l'uomo all'angoscia e alla pena proprie della perdita della sua condizione filiale.

segnalava alla ragione come altamente conveniente. La rivelazione divina, nel suo graduale progresso dalle figure dei patriarchi alla formazione del popolo di Israele va definendosi sempre più nei suoi contenuti categoriali, ormai in un'epoca della storia dell'uomo che non desta più le perplessità di un passato troppo remoto. Come ha "plasmato" Adamo ed Eva, adesso Dio "plasma" un popolo, operando nella storia affinché questa storia esprima la sua Promessa, per realizzare la quale è necessaria la comparsa, in una cultura, in una religione e in una lingua, del seno di una donna, Maria. Non v'è strada più ragionevole, per l'amore condiscendente del Creatore, che quella di voler essere uomo fra gli uomini; e non v'è altra strada, per restaurare una natura caduta fino ad inserirla in una vita ancora più alta (*felix culpa*), se non quella di una generazione verginale, immagine e garanzia di una nuova discendenza, di una nuova umanità, da Maria, nella grazia. Ma sono, questi, tempi recenti, tempi che guardano ormai a Cristo, tempi di Cristo.

Come per l'allargamento degli orizzonti cosmologici, anche l'allargamento di orizzonti causato dalle conoscenze scientifiche circa le origini del genere umano sulla Terra, non reca con sé alcun argomento apodittico contro la ragionevolezza di una Rivelazione storica come quella trasmessaci dalla tradizione ebraico-cristiana, né fa emergere contraddizioni che la privino di significato. Obbliga però la teologia a nuove categorizzazioni e a nuovi modi di spiegare le intersezioni fra la storia naturale e la storia della salvezza.

3. Morte biologica, selezione naturale e il problema del male nel cosmo fisico

Non è nostra intenzione affrontare l'ampia questione del male, né come questa confluisca nelle diverse forme di teodicea, ma soltanto esaminare cosa vi aggiunga l'idea di un mondo in evoluzione, ove la selezione naturale e la lotta per la sopravvivenza, l'estinzione e la morte, sono da considerarsi momenti intrinseci e necessari del processo che fa avanzare la vita, diversificandone le forme e specializzandone le funzioni.¹⁶

A chi gli faceva osservare che la teoria dell'evoluzione biologica non contraddiceva l'immagine di un Dio che continuasse a presiedere con la sua provvidenza la creazione naturale, Darwin rispondeva con esitazione, additando le

¹⁶ Sul ruolo della sofferenza e del male all'interno della prospettiva evolutiva, cf. C.G. HUNTER, *Darwin's God. Evolution and the Problem of Evil*, Brazos Press, Grand Rapids (MI) 2001; X. LE PICHON, *Alle radici dell'uomo. Dalla morte all'amore*, Messaggero, Padova 2002; N. MURPHY, R.J. RUSSELL, W. STOEGER (edd.), *Physics and Cosmology. Scientific Perspectives on Natural Evil*, Vatican Observatory - The Center for Theology and the Natural Sciences, Città del Vaticano 2007; C. SOUTHGATE, *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the Problem of Evil*, Westminster J. Knox Press, Louisville (KY) 2008. Spunti di interesse in R. TIMOSI, *Nel segno del nulla. Critica dell'ateismo moderno*, Lindau, Torino 2015. Sul tema del male in prospettiva teologica, cf. C. JOURNET, *Il male. Saggio teologico* (1962), Borla, Roma 1993; G. COLZANI (ed.), *Creazione e male del cosmo. Scandalo per l'uomo e sfida per il credente*, Messaggero, Padova 1995; Y. LABBÉ, *Dieu contre le mal. Un chemin de théologie philosophique*, Cerf, Paris 2003; cf. anche il fascicolo monografico *Dio e il male*, «Humanitas» 63 (2008) 740-839.

forme spietate che la lotta fra i viventi assumeva in natura.¹⁷ Influenzato dalla lettura dell'opera di Thomas Malthus, *Saggio sul principio della popolazione* (1798), che poneva l'accento sul crescente divario critico fra popolazione, territorio e risorse, Darwin ne riconobbe subito l'operatività per l'intero mondo naturale.¹⁸ Se in alcune circostanze Darwin non ebbe difficoltà a riconoscere la necessità di un Dio quale fondamento ontologico per l'essere del cosmo, gli risultò assai più difficile ammettere che determinati accadimenti nel mondo naturale rispondessero a specifiche finalità impresse dal Creatore.¹⁹

Aspetti scientifici e filosofici

Un primo interrogativo da porsi è perché, a partire da Darwin, il problema della lotta per la sopravvivenza e della competitività fra le diverse specie biologiche abbia assunto una acuta connotazione anti-finalistica e anti-teologica. Che il pesce più grande mangiasse il pesce più piccolo, che la terra producesse non soltanto frutti saporiti ma anche funghi velenosi, o che gli sconvolgimenti tellurici e i disastri naturali mettessero in pericolo la vita dell'uomo, erano fenomeni noti da sempre, la cui valenza critica sulla visione di una natura governata da Dio era stata già considerata da Agostino o da Tommaso d'Aquino in luoghi divenuti ormai classici.²⁰ Quale nuova sfida recava adesso con sé il darwinismo? Due sono, a nostro avviso, le novità portate in proposito dalla teoria dell'evoluzione.

Le soluzioni classiche al problema del male fisico, tese a ricondurre il disordine locale entro un ordine generale voluto da Dio, avevano un'impostazione soprattutto metafisica e impersonale, tipica di una riflessione sul cosmo materiale, assumendo poi una connotazione morale in quelle implicazioni del male fisico che riguardavano l'uomo, sempre riconducibili ad una giustizia divina più sapiente della sapienza degli uomini. Il contesto filosofico non era quello di una riflessione sulla sofferenza, che di fatto non riguardava il mondo materiale o animale, ma quello del rapporto fra disordine delle parti e ordine del tutto, fra imperfezione accidentale e perfezione essenziale. Il quadro filosofico di riferimento era metafisico-cosmologico, non esistenziale. La nuova prospettiva introdotta da Darwin, invece, poneva in primo piano proprio quest'ultimo aspetto. L'evoluzione delle specie riduceva la "distanza" fra gli esseri umani e gli altri animali, proiettando su questi ultimi il dolore e la sensibilità fino a quel momento caratteristici solo della sfera antropologica.

Una seconda novità introdotta da Darwin riguarda il fatto che, a causa della portata generale e unificante della teoria dell'evoluzione, la competitività e la lotta per la sopravvivenza non potevano più essere lette, come avveniva in passato, in termini di

¹⁷ Cf. DARWIN, *Letter to Asa Gray*, 22.5.1860, in *Life and Letters of Charles Darwin*, ed. by F. Darwin, J. Murray, London 1887, vol. 2, 312.

¹⁸ Cf. C. DARWIN, *L'origine delle specie*, in *Darwin. L'Evoluzione*, Newton, Roma 1994, 235.

¹⁹ Cf. DARWIN, *Autobiografia 1809-1882*, Einaudi, Torino 2006, 66-77.

²⁰ Cf. ad es. AGOSTINO DI IPPONA, *De ordine*, I, 1-3; *Confessiones*, III, 7,12; VII, 12,18; *De civitate Dei*, XI, 22; S.Th. I, q. 48, a. 2, ad 3^{um}; I, q. 49, aa. 1-2; C.G. III, cc. 6, 8, 14, 71; *De malo*, q. 1, a. 1.

“disordini locali” attinenti ad una logica delle parti, ma venivano adesso interpretate come spiegazione del tutto. Il male fisico cessava di essere un accidente per diventare la regola... La sofferenza presente in natura, percepita con una più acuta sensibilità, si rivelava necessaria: solo grazie ad essa nuove morfologie e nuove specie potevano emergere, consentendo alla vita di procedere con successo.

Se grazie alla teoria dell'evoluzione la logica della specie risultava rafforzata, il singolo individuo manifestava invece tutta la sua fragilità, venendo ricacciato nell'oblio e nell'indifferenza, fino a generare nell'essere umano il sospetto dell'assenza di Dio. Quale disegno divino poteva esserci dietro la nascita e la morte, se l'uomo, proprio come ogni altro animale, sembrava abbandonato in balia della contingenza e reso schiavo della sua intrinseca debolezza?

Al di là del dibattito su quanto sia filosoficamente consistente accomunare uomo e animali in un discorso sulla sofferenza, sulla contingenza e sulla morte, sta di fatto che la visione scientifica del mondo ci insegna oggi che la vita originatasi nella biosfera, anche la vita umana, può godere solo di strette finestre di esistenza. Grazie ad una più documentata memoria dei fenomeni naturali accaduti in passato sul nostro pianeta e ad una più attendibile previsione di cosa ci riserverà il futuro, siamo anche in grado di fare stime su quanto siano estesi questi intervalli. Per fare qualche esempio, il successo riproduttivo dei piccoli mammiferi che avrebbero poi dato origine ai primati superiori, fu possibile solo grazie all'estinzione improvvisa e catastrofica dei grandi rettili; anche, l'evoluzione stabile di una specie come quella umana risulta possibile solo entro gli intervalli di tempo compresi fra grandi impatti meteoritici catastrofici, ogni circa 100 milioni di anni. La nostra specie ha dovuto (e dovrà) attraversare grandi cambiamenti climatici naturali come glaciazioni e desertificazioni periodiche, sopportare eruzioni vulcaniche, maremoti e terremoti, i cui effetti sappiamo essere stati in passato largamente distruttivi. Si tratta di eventi per i quali gli esseri umani erano e sono vulnerabili, quanto il resto della fauna terrestre.²¹ È alla luce di fatti come questi che, in fondo, ci si chiede come un Dio Creatore presieda con la sua provvidenza “un mondo in evoluzione” o un “mondo creato in stato di via”, come ricorda un'espressione del *Catechismo della Chiesa Cattolica*.²² Cosa significa che Dio si prende cura delle proprie creature, o che dirige il mondo verso la sua perfezione, se la storia naturale sembra costellata da così gravi ostacoli che paiono continuamente condizionare il progresso della vita?

Un primo livello di riflessioni tese a far luce su questa severa obiezione muove dal piano delle osservazioni empiriche, ovvero da quel medesimo piano che fa sorgere l'interrogativo sul male fisico. Le osservazioni ci dicono che la lotta per la sopravvivenza e una competitività foriera di morte ed estinzione non sono gli unici motori della diffusione e della diversificazione della vita in un mondo in evoluzione.

²¹ A ciò andrebbero aggiunte le grandi epidemie del passato, in larga parte ignote. Nel caso della peste nera del XIV secolo il numero dei decessi si pensa possa essere stato dell'ordine di varie decine di milioni, ovvero una frazione assai sensibile della popolazione mondiale, allora presente in Europa.

²² Cf. CCC, n. 302.

All'affermazione della vita contribuiscono, in modo assai significativo, anche la cooperazione, la simbiosi e la condivisione. La vita procede non solo perché selezionata dall'ambiente, ma anche perché impara ad adattarsi e a cooperare. Se, proiettate sul piano antropologico, la selezione naturale e la competitività fanno pensare alla sofferenza e alla morte, la cooperazione fa piuttosto pensare all'altruismo e alla solidarietà.

Riguarda ancora l'ordine empirico una seconda importante osservazione: la vulnerabilità e la morte appartengono al mondo sessuato, la cui progressiva evoluzione ha poi condotto, nei mammiferi, ad una cura tutta particolare della prole, dei piccoli.²³ I batteri asexuati, per riprodursi, si limitano a duplicare il DNA, dando origine ad un individuo pressoché uguale, senza necessità di far incontrare due parti complementari. Gli adulti generano adulti, restando in un certo senso "immortali": la morte può sopraggiungere solo per la loro distruzione occasionale, dovuta ad un agente esterno, in quanto essi non posseggono un ciclo vitale che debba passare attraverso la crescita, l'invecchiamento e la morte. In termini di selezione darwiniana, il passaggio dalla forma asexuata di riproduzione a quella sessuata non appare vantaggioso, richiedendo alcuni sforzi supplementari, come quello di sviluppare una "strategia dell'incontro sessuale" e di dedicare energie alla generazione e alla cura dei piccoli. Saranno proprio i mammiferi ad esaltare "gli svantaggi evolutivi" della generazione sessuata (sopravvivono generando pochi piccoli ai quali devono però tributare molte cure, a differenza ad esempio dei pesci, che sopravvivono generando una enorme quantità di prole dispensandosi dal prendersene cura). Nella specie umana tali svantaggi raggiungono il livello più alto. L'elemento su cui riflettere, però, è il fatto che proprio le condizioni evolutive che hanno introdotto la fatica della cura, i rischi della crescita e l'inevitabilità della morte, sono anche le medesime ad offrire, nella sfera antropologica, la base naturale per cui è possibile parlare di relazione personale, di donazione di sé, di amore... Solo in una logica di riproduzione sessuata che implica la crescita ed infine la morte, trovano spazio il legame parentale e la protezione dei propri piccoli, attività che favoriscono l'empatia e la sensibilità, fino a poter conferire significato al sacrificio.²⁴ Ed è ancora in una logica evolutiva che la complessificazione del sistema nervoso e la progressiva cerebralizzazione, condizioni necessarie per accedere alla sfera antropologica, divengono a loro volta condizioni per una sensibilità corporea in più stretto dialogo con il cervello, dando così origine anche alla sofferenza fisica. La comparsa della morte sembra così aver progressivamente generato comportamenti e significati che, nella specie umana, trascendono la sua natura biologica, come sono l'amore e la possibilità di dare senso al sacrificio.

²³ Aspetto, questo, ben messo in luce da LE PICHON, *Alle radici dell'uomo*, al quale si ispirano alcune delle nostre successive considerazioni.

²⁴ Va tenuto presente anche il ruolo giocato dalla sensibilità parentale e della cura verso i piccoli nello sviluppo del cervello e del linguaggio umani. Di tale sviluppo il bipedismo costituisce una condizione necessaria, ma non sufficiente, essendo la posizione eretta necessaria affinché la scatola cranica possa sostenere un peso maggiore. Ma il bipedismo ha preceduto di quasi 3 milioni di anni la rapida crescita anatomica del cervello riscontrata nella comparsa dell'*Homo sapiens*. Ciò fa pensare che il dialogo fra la mano libera e il cervello, disponibile fin dagli inizi del bipedismo, non sia stato, da solo, la causa determinante per la progressiva complessificazione cerebrale, la cui accelerazione pare sopraggiunta solo in epoche successive.

Esiste infine una terza osservazione empirica da considerare: indipendentemente da se e come una qualche forma di “sofferenza” sia percepita anche nel mondo animale, nel caso dell’essere umano la sofferenza e la morte sono parte integrante della sua ascesa ad essere ciò che egli è, ed hanno strutturato la società in cui egli vive ed opera.²⁵ A differenza degli altri animali, solo l’essere umano sa riconoscere e valorizzare la sofferenza e le sue conseguenze: il criterio che permette di riconoscere la società umana è proprio il prendersi cura della debolezza, della sofferenza e della morte. Il nostro linguaggio impiega lo stesso vocabolo “umanità” per indicare sia la nostra specie, sia ciò che la qualifica, ovvero la comprensione, l’accoglienza, l’immedesimazione, equivalenti a trattare qualcuno o qualcosa “con umanità”. Elemento caratterizzante di tale qualificazione è proprio il significato conferito al dolore, della cui comparsa ci si chiede ragione all’interno del percorso evolutivo. A coloro che accolgono ed amano una persona sofferente, questa “rivela” la sensibilità posseduta dal cuore umano, mostrando in fondo che l’essere umano trova la sua felicità solo in un amore capace di includere il sacrificio rappresentato dalla solidarietà e dalla donazione. Indipendentemente dal problema del “se e come” la sofferenza, la vulnerabilità e la morte possano essere predicate degli altri viventi – gli animali periscono, solo l’uomo muore, secondo una consolidata prospettiva della filosofia esistenziale da Kierkegaard in avanti –, sta di fatto che solo nell’essere umano esse divengono un polo evolutivamente decisivo. Si tratta di considerazioni fenomenologiche, che aprono però ad una possibile lettura teologica, quella secondo cui proprio la capacità di trascendere la sofferenza e la morte, cercandone il significato qualificante e strutturante, abbiano “strappato” l’uomo dal mondo animale.

Nel loro insieme, queste tre osservazioni empiriche non forniscono una “risposta” al perché del male fisico, che si manifesta nella nostra fragilità nei confronti della natura, nella sofferenza e nella morte, ma aiutano a non vedere in esso un elemento contraddittorio, un’assurdità lacerante, bensì una misteriosa presenza che ha reso possibile alla vita l’accesso alla logica della sessualità, e all’*Homo sapiens* l’accesso alla sua condizione propriamente *umana*.

Ciò che chiamiamo male fisico, se di male vogliamo parlare, può divenire perfino sinonimo di limite, di finitezza e, in prospettiva teologica, di creaturalità: la creatura finita non è Dio. Nell’essere umano il limite e la creaturalità sono però qualcosa di “sofferto”, quasi a testimoniare la sua vocazione a trascenderli.

Un secondo livello di riflessioni volte a chiarire se il male fisico e la fragilità delle creature rappresentino effetti che contraddicano la presenza di un Dio Creatore e provvidente, muove da un piano filosofico. Come e perché il male in generale, e in particolare il male fisico, vengono colti? Cosa ne genera la consapevolezza? Perché l’osservazione della sofferenza e della fragilità creaturale ci mette a disagio?

In una visione materialista del mondo, la precarietà e la fragilità della vita non dovrebbero sorprendere nessuno. Se cogliamo tali realtà come una *privazione*, come

²⁵ Cf. LE PICHON, *Alle radici dell’uomo*, 19-52.

qualcosa che reclama una spiegazione, possiamo farlo soltanto sullo sfondo di un pensiero aperto ad un'idea fondativa di Bene, desiderato e riconosciuto per noi qualificante. Saremmo incapaci di riconoscere il male ed avvertirne il disagio se non fossimo creati ad immagine del Bene e naturalmente desiderosi di unirci ad Esso. Un'argomentazione che giunge in Tommaso d'Aquino fino alla coraggiosa conclusione: *quia malum est, Deus est*.²⁶ Chi, ragionando nel contesto della lotta per la sopravvivenza e del dramma dell'estinzione – che ha certamente coinvolto, a qualche livello, forme del genere umano anche diverse dall'*Homo sapiens* – concludesse che, se Dio esistesse, sarebbe intervenuto per evitare alla sua creatura ciò che fisicamente poteva danneggiarla, corre in fondo il rischio di cadere in una contraddizione. Starebbe infatti chiedendo a Dio di “intervenire nel mondo” per non permettere il male, quasi in competizione con le dinamiche e le leggi che ne determinano lo sviluppo fisico e materiale, e dunque in maniera quasi meccanicistica; così facendo sottoscriverebbe proprio quell'immagine di Dio che, sempre partendo da una riflessione sulla natura, viene criticata e ritenuta non convincente, perché lo assimila ad un architetto o ad un orologiaio. Il male, e dunque anche il male fisico, è un “problema” per chi ha l'idea di un Dio progettista, il cui disegno pare riuscito male. Esso è invece percepito come un “mistero” da chi è disposto a riconoscere Dio non solo come causa finale, ma anche come causa *trascendente*, ovvero come causa che può avere modi a noi inaccessibili per raggiungere i suoi fini.

Ancora in sede filosofica va osservato che morte e vita, lotta per la sopravvivenza e altruismo nella cooperazione, sofferenza di fronte al male fisico e aspirazione al bene e alla pienezza, sono nozioni e concezioni fortemente esistenziali. Non le apprendiamo dalla biologia, ma le vediamo in essa riflesse. Se esse *segnano* l'essere umano, interrogandolo, è perché questi trascende la natura. Proprio perché fonte di interrogativi esistenziali, esse appartengono *in primis* al mondo dell'essere personale, al mondo dello spirito, ed è solo in riferimento a questa sfera che possono essere affrontate ed eventualmente risolte. Se il problema del male rimanda ad un mistero, la sede di tale mistero non è la natura materiale, ma quanto può trascenderla. Ogni interrogativo sul male è esso stesso segno di un trascendimento sulla natura, testimonianza che l'interlocutore dell'essere umano sul problema del male non va cercato nel mondo naturale, ma altrove.

L'ineluttabilità delle leggi di natura fra filosofia e teologia

Il tema della sofferenza e del male coinvolge, in certo modo, anche il rapporto fra le leggi di natura e la persona del Creatore dal quale, in definitiva, tali leggi dipendono. Osserviamo, però, che se il “male” che deriva dalla ineluttabilità di tali leggi può avere una portata anche globale – si pensi ad alcuni effetti catastrofici della gravità e ai processi di assestamento idrogeologico del pianeta, all'irreversibilità dei processi termodinamici che conducono la vita e il cosmo verso la loro dissoluzione, o in ambito biologico a cosa implica la nutrizione dei viventi –, altrettanto universale è

²⁶ Cf. C.G. III, c. 71.

la funzione strutturante delle leggi di natura, necessaria a reggere il cosmo e custodirne l'esistenza.

La logica della natura può apparire crudele, ma è la medesima logica che assicura la vita e la sua evoluzione nella storia. Se resta vero che portare l'attenzione sul confronto fra ordine e disordine non deve far dimenticare le valenze esistenziali del problema del male, è altrettanto vero che è proprio nel contesto della conservazione dell'ordine, passando attraverso la crisi del disordine, che le leggi di natura operano e si rivelano al nostro studio. In tal senso, non perde attualità la soluzione classica secondo cui un Dio provvidente può essere Causa finale (e trascendente) di leggi che governano la materia e le relazioni fra i viventi, anche se tali leggi inglobano il male e la distruzione, perché Egli sa come far loro raggiungere un bene più grande. In termini formali, data la trascendenza e l'incommensurabilità dei piani del Creatore, non conosciamo in modo esaustivo quali siano gli effetti manifestativi della sua custodia amorevole su tutte le cose, e dunque non siamo pienamente in grado di stabilire cosa li contraddica o cosa li confermi.

Le scienze, da sole, non sono competenti a giudicare l'esistenza di una Provvidenza al di là del male. L'idea di una provvidenza divina, infatti, rimanda necessariamente all'intero: per riconoscere la sua operatività occorrerebbe uno "sguardo di insieme sulle cose", uno sguardo sul tutto, e dunque lo sguardo *di Dio*. E poiché l'analisi scientifica non è mai analisi dell'intero, ma solo delle parti, una dottrina sulla provvidenza divina è in fondo sempre compatibile con l'analisi delle scienze e con l'azione delle sue leggi.

Se passiamo da una prospettiva filosofica ad una teologica, va ricordato che, secondo la visione biblica, le leggi naturali sono parte di una logica personale di condiscendenza, quali manifestazioni della fedeltà-amore del Creatore.²⁷ Se il loro dinamismo ineluttabile può divenire anche causa di calamità e disperazione, è ugualmente vero che proprio l'osservazione della loro stabilità e del loro ordine suscita sentimenti di abbandono e di fiducia verso un Dio provvidente, aiutando l'uomo a sperare in un superamento del dolore in termini di rinnovamento, di restaurazione e di giustizia. Non è senza interesse notare che proprio una delle pagine bibliche che tratta della sofferenza umana con maggiore drammaticità e vivezza, il Libro di Giobbe, è anche sede di uno dei richiami più belli alla fiducia, nonostante tutto, nella bontà del Creatore. Al protagonista che si chiede il perché del male fisico che lo ha duramente provato, fino a voler sentenziare che si tratta per lui di una orribile ingiustizia, Dio chiede di uscire all'aperto e contemplare la bellezza della creazione, delle sue leggi, della sua armonia (cf. i discorsi raccolti in *Gb* da 37,14 a 40,4): l'uomo non può "darsi ragione" del male fisico, ma la natura creata, retta da quelle stesse leggi che a volte possono originarlo, lo aiuta a comprendere che tale ragione esiste, perché il suo

²⁷ Un mondo "creato" si manifesta con i caratteri della legalità, dell'ordine, della regolarità, perché effetto della Parola divina, una parola personale, intenzionale, intelligente, ma anche buona, provvidente e fedele: la parola sapiente di Dio ha creato e mantiene nell'essere ogni cosa, conducendo tutto l'universo verso il suo fine (cf. *Sap* 8,1; 11,24-26; *Sal* 33,4-9; *Sal* 104,24-29). L'uomo, con l'assistenza della sapienza, divina può riconoscere le leggi di natura e comprenderne la verità che esse contengono (cf. *Sap* 7,17-21).

Creatore, in esse, si mostra sapiente e *trascendente*. È Dio, infatti, che pone domande a Giobbe, domande alle quali l'uomo non sa rispondere, non viceversa.

Ma il contributo principale della prospettiva teologica è ricordare che tutto quanto nel mondo abbia attinenza con la sofferenza e con il dolore partecipa del mistero dell'umanità e della morte di Gesù Cristo, della Sua capitalità sia sulla prima che sulla nuova creazione. La sofferenza e il dolore devono mantenere la disponibilità ad essere compresi in modo compiuto solo nell'orizzonte di quel mistero, non fuori di esso. È in questo orizzonte che la creaturalità e il limite possono aspirare, quasi "reclamare," un modo di essere riconvertiti, superati, nella consapevolezza che ciò non può dipendere dalla creatura stessa ma richiede un'azione del Creatore che coinvolga il Suo rapporto con il creato.

In merito alle leggi di natura, il fatto che un Legislatore nella cui provvidenza si confida non le sospenda né le rimuova quando, in alcune circostanze, esse causano un male fisico (terremoti, inondazioni, crescita di cellule cancerose, patologie virali, ecc.) – al di là della considerazione, già svolta, che le medesime leggi permettono la stabilità e la conservazione del mondo, o la crescita e la riproduzione dei viventi – può condurre la teologia cristiana a due conclusioni:

La prima è ritenere che il rapporto instaurato da Dio con la sua creazione implichi una certa "radicalità", immagine della fedeltà di Dio non solo verso l'autonomia di un cosmo creato, ma soprattutto verso Sé stesso (cf. *Ger* 31,35-37). Tale fedeltà, fondamento della razionalità e della stabilità delle leggi di natura, avrebbe, per il bene del mondo e dei suoi abitanti, un valore più grande di una loro eventuale e reiterata sospensione, trasformazione o alterazione.

La seconda è ritenere che il rapporto fra Dio e la natura creata per mezzo del Verbo e in vista del Verbo incarnato "passi" attraverso il mistero della sua umanità – che sappiamo soggetta alla morte ma anche alla risurrezione – e divenga comprensibile solo attraverso tale umanità, conferendo così significato e valore al dolore, alla sofferenza e alla caducità, in ragione di una trasfigurazione futura.

Il chiaroscuro di un mondo ove non regnano solo l'ordine e la bellezza, ma anche la distruzione e la morte, sarebbe così l'espressione di una intima solidarietà del cosmo con il Verbo incarnato, una solidarietà misteriosamente presente già nei piani del Creatore, una volta riconosciuto alla luce della Sua prescienza che il progetto della creazione avrebbe tratto con sé il peccato e il volontario rifiuto di Dio. Questi ultimi fanno certamente riferimento ad una sfera antropologica e teologica, ma è proprio in essa che il male fisico viene colto dalla creatura umana come un problema che reclama una soluzione.

La dottrina classica che vede il peccato dell'uomo, quello originale in modo specifico, implicato nelle ragioni profonde del male, anche di quello fisico, verrebbe così compresa con una nuova luce, quella di una certa solidarietà fra la storia naturale e la croce di Gesù. Il peccato dell'uomo – o se si preferisce il peccato in genere, visto

che non siamo le uniche creature ad avere rifiutato Dio – non andrebbe visto come causa di effetti “retroattivi” sul cosmo, effetti che la storia naturale e le scienze non riconoscono e dunque lecitamente negano, ma come elemento che fin dalle origini la prescienza divina vede implicato nella logica del mondo creato e, in quanto creato, limitato e finito, condizione di possibilità di un fallimento della libertà e dell’offesa a Dio.

L’affermazione genesiaca che Dio abbia creato il mondo “buono”, anzi “molto buono”, non andrebbe intesa come espressione ingenua di un ordine primigenio o di un’armonia arcaica, che in un momento successivo sarebbero stati alterati e cosmicamente sconvolti. È invece bontà prolettica di misericordia e di redenzione, perché a rivelare massimamente l’amore sono il perdono e la compassione. È la bontà di un’opera che, conoscendo il Creatore da sempre non solo il peccato e le sue conseguenze, ma anche la finitezza di un mondo che non può essere Dio, egli realizza per superare sia la finitezza della creaturalità sia il peccato, vincendo definitivamente il male che in essi sarà presente. È la bontà del mistero pasquale di Gesù Cristo, bontà di chi ha ormai *tutto compiuto* (Gv 19,30), perché nel silenzio sulla croce e nel sepolcro il Creatore, il settimo giorno, può finalmente riposare. È la bontà di un’opera splendida, portata a compimento l’ottavo giorno, nell’alba della domenica di risurrezione. È la bontà di un’opera che eleva e redime, che ricapitola e riconcilia. Con essa, Dio fa prendere parte la creatura ad una vita di grazia che ontologicamente non le apparterebbe e la perdona della *aversio Dei* che la sua cattiva volontà e la sua finitezza avevano causato. “Opera fatta dal Signore” (Sal 22,32), non dall’uomo.

La finitezza e l’incompletezza di un mondo creato in via, accolte ed elevate dall’amore

Prospettiva scientifico-evolutiva e prospettiva teologica possono ancora dialogare in merito a quegli aspetti che manifestano il mondo creato come un cosmo in trasformazione, un cosmo aperto sempre sulla storia, un mondo *in via*. Soggetto di questa trasformazione è ancora l’essere creaturale, di cui la scienza pone nuovamente in luce la finitezza e la fragilità. Sono la selezione naturale e i processi evolutivi, darwiniani oppure no, a far sì che un mondo retto dalla termodinamica e dalle leggi fisiche e chimiche che conosciamo, possa produrre tutta la varietà delle specie biologiche, filtrando la comparsa di forme funzionalmente sempre più complesse. Ma questo vuol dire che per dare origine alla bellezza delle forme e alla vivacità dei colori delle specie viventi, al più attraente dei piumaggi e al più soave dei canti, vi è necessità non solo di mutazioni genetiche, ma anche di estinzione e morte. Un mondo in evoluzione è un mondo davvero creato *in via* ed include, pertanto, fallimenti, prove, scarti. Non è perfetto neanche materialmente: lo sarà solo nell’*eschaton*. Questo sembrerebbe essere il modo in cui Dio continuamente crea e conduce ogni cosa verso il suo fine. Ancora una volta, provvisorietà, vulnerabilità e sofferenza sembrerebbero appartenere alle creature in modo costitutivo.²⁸

²⁸ La prospettiva teologica classica, specie a partire dalla sua elaborazione medievale, ha ritenuto affermare che la vulnerabilità e la sofferenza non appartenevano in modo originario alle creature, dovendosi invece interpretare come conseguenze del peccato dell’uomo. Nel caso della creatura umana, ciò ha condotto alla

A ben vedere, la natura creata – e la rivelazione di Dio in essa – ci si presenta con il carattere di una *promessa*: una promessa di vita suscitata dalla constatazione che la morte appare come strumento di trasformazione e di progresso verso una realtà in costruzione. Abbiamo già segnalato che la croce di Gesù Cristo e il sacrificio di portata assolutamente universale che in essa si ostende, sono una manifestazione della “solidarietà divina” con una creazione che, nel contesto delle leggi che le sono proprie, non poteva essere diversa: il mondo dei viventi, per esprimere la sua biodiversità, le sue forme e la sua bellezza, *deve* contemplare al suo interno anche sofferenza, estinzione e morte.²⁹

Al mostrarsi come esigenza intrinseca della trasformazione del mondo materiale, il male e il dolore sono un segno della sua “provvisorietà”, l’apertura verso un trascendimento che si renderà visibile proprio nell’uomo e nel modo in cui egli lo integrerà nella propria sensibilità e nella propria organizzazione sociale. L’uomo eredita una Terra incompiuta, ma prima della sua comparsa non c’era la capacità di accogliere “nell’amore” la sofferenza di questo compiersi.³⁰ L’unica risposta alla sofferenza non è lo sdegno, ma l’amore. Una risposta che l’essere umano matura proprio lungo lo sviluppo della propria evoluzione culturale, sociale, affettiva.³¹ Una risposta che giunge in forma emblematica e archetipa, ancora una volta, proprio dalla croce di Gesù Cristo, condizione di possibilità affinché la logica dell’amore possa realizzarsi nell’essere umano.

nota dottrina dei “doni praeternaturali” associati ad uno stato di santità e di giustizia originali, precedente la prova e la caduta. Dottrina parzialmente ridimensionata nella teologia contemporanea, il *Catechismo della Chiesa Cattolica* segnala comunque che l’uomo, qualora fosse rimasto nell’intimità divina, “avrebbe dovuto non soffrire” (cf. CCC 376). Osserviamo ancora una volta che, per conferire validità a tali affermazioni, non è necessario pensare che un peccato di origine abbia modificato la biologia o la neurofisiologia della natura umana. Ciò che il peccato modifica in modo essenziale attiene alla *sfera delle relazioni*, in *primis* quella fra l’uomo e Dio, dalla quale tutte le altre discendono. Prima del peccato originale, l’integro rapporto filiale fra Dio e l’uomo avrebbe potuto implicare, ad esempio, una speciale cura di Dio verso la sua creatura, una intimità amorosa volta a proteggere la sua fragilità costitutiva e ad evitare le conseguenze dannose delle leggi del cosmo materiale, causa della sua sofferenza *fisica*. Questa medesima intimità con Dio avrebbe potuto implicare anche una certa, relativa signoria dell’uomo sulla natura, come espressione della superiorità dello spirito sulla materia, una superiorità che vediamo in qualche modo presente anche nella vita dei santi, ove l’integrità di tale relazione filiale è pienamente restaurata in Gesù Cristo.

²⁹ Cf. SOUTHGATE, *The Groaning of Creation: God, Evolution, and the problem of Evil*; HAUGHT, *God After Darwin. A Theology of Evolution*.

³⁰ «Senza morte niente successione delle generazioni; senza successione generazionale niente evoluzione; senza evoluzione (evoluzione culturale compresa) niente storia; senza storia niente libertà; senza libertà niente amore». G. LOHFINK, *Dio non esiste! Gli argomenti del nuovo ateismo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2010, 93.

³¹ «La natura dell’uomo, ereditata dal mondo vivente sessuato, implicava invecchiamento e morte, dunque sofferenza. Il processo di umanizzazione indicava ad un approfondimento delle sofferenze ed obbligava l’uomo a superare se stesso. Avendo ereditato la morte e la sofferenza, dobbiamo superarci, trascenderci, per aprirle all’amore», LE PICHON, *Alle radici dell’uomo. Dalla morte all’amore*, 170; cf. *ibid.*, 50-51. Così Giovanni Paolo II: «La sofferenza sembra appartenere alla trascendenza dell’uomo; è uno dei punti sui quali l’uomo è, in un certo senso, “destinato” a superare se stesso; a questo è chiamato in modo misterioso», *Salvifici doloris*, n. 2.

In un certo senso, la creazione dell'uomo al sesto giorno, in Cristo nuovo Adamo, trova compimento sulla croce, ove il limite creaturale viene trasceso nell'abbandono filiale e la sofferenza trascesa nell'amore. Sulla croce ci viene definitivamente rivelato che l'amore "include" la sofferenza. Gesù Cristo non elimina la sofferenza e la morte, ma elimina i legami che le univano al male: male e sofferenza cessano di essere sinonimi. E cessano di esserlo anche male e incompiutezza, male e fragilità. Come indicherà l'esperienza della grazia nella vita spirituale cristiana, il cuore dell'uomo è capace di una profondissima sofferenza che non è legata al male o al peccato, bensì all'amore. È la sofferenza di chi vede il suo amore ancora lontano, incompiuto e non pienamente posseduto; è la sofferenza dell'assenza, la sofferenza unita all'amore, che muove alla ricerca.

Per questo un Dio Amore è anche, misteriosamente, un Dio capace di soffrire. Cosa questa sofferenza voglia dire lo sappiamo fino ad un certo punto. Se la mistica ebraica ci insegna che già la creazione, in quanto tale, è segno dell'umiltà di un Dio che "si ritrae", facendo spazio al mondo e alla sua autonomia, un mondo creato "in via" è un mondo capace di rivelare ancor più l'umiltà di Dio, il suo desiderio di essere cercato nel silenzio, nel nascondimento, nell'abbandono, ma anche nella promessa e nella speranza di una incompletezza che grida di essere superata e portata a compimento. «Dio opera nella storia della natura e dell'umanità attraverso la sua presenza paziente e silenziosa, sviluppando *spazio* per le sue creature, concedendo *tempo* allo sviluppo e *forza* al movimento. Cercheremmo invano Dio nella storia della natura e dell'umanità preoccupandoci semplicemente di individuare i suoi interventi». ³²

Come prima segnalato, la croce di Gesù Cristo non parla soltanto di una morte che redime dal peccato, ma anche di un amore che offre a Dio la finitezza e la fragilità di una condizione creaturale, superando lo scacco del male fisico che esse comportavano. Se il "male" fisico è legato anche al limite e alla finitezza propri della creaturalità, colto come desiderio sofferente e incompiuta promessa di una trascendente compiutezza, ancor prima che come privazione, allora il mistero dell'Incarnazione e della Pasqua di Gesù Cristo sono il dono gratuito con cui Dio creatore, in un evento che lo coinvolge, consente all'umanità creata di superare il suo limite, un limite che non poteva non avere in quanto creata. In modo più preciso, ad essere superata è la "sofferenza del limite", non il limite stesso, se quest'ultimo vuol dire identità e condizione creaturale, che anche l'unione con Dio non cancellerà.

Infine, proprio in Gesù Cristo, la teologia cristiana riceve luci per suggerire al pensiero scientifico e filosofico che l'ultima parola non è la morte, ma l'amore. Anzi, l'amore è, più della morte, la parola che costruisce e fa progredire la vita, per quanto necessaria la morte sia per l'avvicinarsi delle generazioni ed il loro cammino evolutivo. Se di ciò esistono riflessi indiretti perfino nella natura generalmente intesa, quando vi scorgiamo la fecondità dei rapporti di simbiosi, di altruismo e di collaborazione, certamente presenti oltre a quelli di carattere competitivo o

³² MOLTMANN, *Scienza e Sapienza*, Queriniana, Brescia 2003, 68.

belligerante, è soprattutto guardando la specie umana che, di quella fecondità, comprendiamo tutto il valore. Nell'uomo, ove la sofferenza è stata strutturalmente trascesa, riconosciamo che la logica della lotta per la sopravvivenza – e dunque, indirettamente, della violenza – non può essere l'ultima parola, quella che dia ragione del progresso di questa specie e della sua collocazione nel cosmo.

Di fatto, ritenere che la selezione naturale sia l'unico o il principale fattore del suo sviluppo morfogenetico, condurrebbe a sottoscrivere l'inevitabilità di futuri scenari di autodistruzione, in certo modo contraddittori. Compreso in un'ottica di competitività e di selezione naturale, l'aumento delle capacità tecnico-strumentali dell'uomo implicherebbe la continua crescita delle sue potenzialità distruttive, più precisamente auto-distruttive. Se negassimo che la fonte della verità risiede nell'amore del Creatore, l'uomo resterebbe abbandonato all'impiego di un'etica relativista, senza alcun riferimento creaturale dal riconoscimento normativo. E non sarebbe in grado di frenare una simile *escalation* distruttiva, in quanto un'etica di questo tipo sarebbe anch'essa soggetta alla legge del più forte, ovvero di chi è in grado di creare e di condizionare il pubblico consenso, possedendo maggiori risorse di potere. Senza un Dio Creatore l'essere umano non soltanto non comprende la verità della propria origine, ma neanche la verità del futuro a cui, nella libertà, è chiamato.

In Gesù Cristo, morto e risorto, l'umanità riceve l'esempio e la sorgente di grazia per costruire il proprio futuro attraverso l'umiltà, la carità e la cooperazione. Costruire il futuro dell'intero pianeta sulla carità e sullo sviluppo delle relazioni, facendo dell'umanità una sola famiglia – secondo un movimento globale che Teilhard de Chardin aveva ravvisato presente anche nella logica dell'evoluzione³³ – risponde ad un progetto di grazia e giunge fino ad una condotta che qualificheremmo *anti-darwiniana*, perché caratterizzata dal perdono e dall'amore verso i propri nemici (cf. Mt 5,43-48). Si tratta di una logica eccedente; ancor più, di una logica scandalosa. Una logica donata dall'alto e non raggiunta dal basso. Arricchito da questa prospettiva, il cristiano guarda il futuro con realismo, ma anche con speranza, perché il progetto di Dio sulla creazione è anche progetto di Dio per la gloria.³⁴ Se è vero che la creazione è “un sistema aperto”, retto da dinamiche che possono talvolta far soffrire e sconcertare, è anche vero che è il suo Creatore a guidarne la storia. E lo fa non come chi possiede le chiavi di qualcosa che può aprire e chiudere in modo capriccioso, ma come chi, dall'eternità, ha voluto concepire protologia ed escatologia in un unico progetto, un progetto di amore al quale, da sempre, ha voluto restare e resterà fedele.

³³ Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, *L'ambiente divino*, Queriniana Brescia 2003, 85-117.

³⁴ Cf. MOLTMANN, *Scienza e sapienza*, 38-42. Cf. anche ID., *Dio nella creazione*, Queriniana, Brescia 1986, 16.

Appendice:

Alcune risposte sul peccato originale nel dibattito di opinione pubblica

Il peccato non è un mito.

Intervista di A. Galli a G. Tanzella-Nitti, *Avvenire*, 6 novembre 2013

Certi nuovi teologi mettono in dubbio il peccato originale, che è «la sola parte del cristianesimo che può essere veramente provata». Così scriveva più di un secolo fa, con il suo gusto del paradosso, Gilbert Keith Chesterton. E così la pensa don Giuseppe Tanzella-Nitti, ordinario di teologia fondamentale alla Pontificia Università della Santa Croce, anche sulla scorta del dibattito fra Vito Mancuso e Pierangelo Sequeri che «Avvenire» ha ospitato lo scorso 27 ottobre.

Professor Tanzella-Nitti, il peccato originale è da considerarsi un accadimento misterioso avvenuto nella storia o un mito pedagogico che la Chiesa ha elaborato per spiegare l'inclinazione al male dell'uomo e non è da riferirsi a un fatto reale?

L'esistenza di un peccato all'origine del genere umano si accorda con quanto l'uomo può verificare empiricamente, nella storia dei popoli e nella sua esistenza personale. È paradossale che un essere intelligente, capace di pensiero filosofico e di progresso tecnico-scientifico, che se volesse potrebbe impiegare le proprie risorse e la propria intelligenza per aumentare la qualità di vita dei popoli, eliminando tante sofferenze e cooperando come in una sola famiglia, applichi invece il suo genio e la sua razionalità per combattere, distruggere, umiliare e uccidere. Non si tratta di un retaggio della nostra biologia animale: ad essere onesti è molto di peggio. Non è pura bestialità, ma intelligenza che concepisce il male e lo persegue razionalmente. Qualcosa non funziona in noi. Mentre gli altri animali suonano sempre con lo stesso registro, noi siamo capaci di interpretare le note più sublimi e quelle più ignobili. Qualcosa è misteriosamente avvenuto alle origini e qualcosa continua ad avvenire in ognuno di noi: siamo depositari di una promessa maggiore di quanto siamo capaci di mettere in pratica. Il testo sacro può essersi servito anche del linguaggio del mito per trasmettere questa verità originaria, ma essa rimane tanto reale quanto l'esperienza quotidiana di ciascuno, come già osservava il poeta pagano Ovidio: *video meliora proboque, deteriora sequor*.

Il Catechismo della Chiesa Cattolica afferma però che «la dottrina della Chiesa sulla trasmissione del peccato originale è andata precisandosi soprattutto nel V secolo, in particolare sotto la spinta della riflessione di sant'Agostino contro il pelagianesimo». Uno potrebbe dire che la fondazione biblica di questa verità è debole e la Chiesa ci abbia ricamato sopra.

È normale che in alcune epoche possa esserci sproporzione fra lo sviluppo teologico di una dottrina e la sua controparte biblica, perché la prima dipende dal contesto storico in cui ci si muove. Ed è normale che la riflessione sul peccato e sulla redenzione sia maggiore nel cristianesimo che non nell'ebraismo, perché è Cristo ad aver vinto il peccato sulla croce. Oltre a Genesi 3, l'idea che «il peccato è entrato nel mondo» è nota ai libri sapienziali, alla Lettera ai Romani, ma soprattutto Gesù ci fa capire che "in principio non era così". Nel parlare del peccato originale, la Scrittura parla anche, in modo paradigmatico, del peccato in genere,

indicando il mistero di chi, rifiutando Dio, vuol mettersi al Suo posto. La dottrina sul peccato originale va vista entro l'intera realtà, drammatica, del peccato, non qualcosa che possiamo estrarre e misurare con le pinzette da laboratorio. Il Magistero va considerato nel suo insieme, con la dovuta ermeneutica. La presentazione autorevole oggi più fruibile circa l'esistenza di un peccato di origine è quella offertaci dalla *Gaudium et spes* al numero 13, che invito a rileggere con attenzione.

È giusto dire che con il peccato originale nasciamo tutti “peccatori” e che ogni bimbo nasce in uno stato di “inimicizia con Dio”?

Si tratta di capirsi sul significato dei termini. Il termine inimicizia pone l'enfasi sulla gravità del peccato, in genere, e non intende umiliare nessuno, tanto meno i bambini che sono sempre creature predilette da Dio. L'inimicizia fa riferimento alla colpa (che non c'è nel peccato originale storicamente trasmesso) piuttosto che alla pena. Se la colpa (rifiuto di Dio) può causare inimicizia, la pena (beni perduti) causa piuttosto misericordia come lo stesso linguaggio comune ci ricorda. La storia dei nostri peccati, e dunque anche del peccato originale, più che rivelare l'ira di Dio, rivela la sua misericordia.

Qual è il grado di assenso che è richiesto a un cattolico riguardo al peccato originale? Detto altrimenti, si può essere cattolici e non credere al peccato originale nei termini in cui è definito dal Magistero?

Il peccato originale non compare nei Simboli della fede, ma viene considerato fra gli insegnamenti contenuti esplicitamente nella Rivelazione, al pari dei dogmi cristologici: così lo ha inteso la Chiesa nei secoli e così lo intende ancora il documento del 1998 della Congregazione per la dottrina della fede *Inde ab ipsis primordiis*. A questo tipo di insegnamenti (il primo e più importante dei tre tipi indicati da quel documento) ogni fedele deve assentire con fede teologale. Il nucleo della verità da credere è ben espresso dal citato passo della *Gaudium et spes*, il numero 13: il peccato ha fatto ingresso storicamente nel mondo a motivo di una libertà male esercitata da parte dell'uomo e ciò ha recato con sé delle conseguenze. L'esegesi biblica e le nostre conoscenze paleoantropologiche ci aiuteranno, se possibile, ad esplicitare meglio il contesto di quanto crediamo, ma non rimuoveranno la sua necessità per comprendere quale sia la nostra condizione storica di fronte a Dio. Dove ciò sia avvenuto, quando e come; o quali precise conseguenze abbia determinato sulla nostra natura, se facendoci perdere qualcosa che già avevamo o impedendoci di ottenere ciò a cui eravamo chiamati, il Magistero solenne della Chiesa non lo definisce e la teologia può esplorarlo solo fino ad un certo punto. Appartiene al mistero delle origini, come il mistero della stessa creazione. Un mistero che può esserci solo narrato.