

## Giuseppe Tanzella-Nitti

*Come la religione interpreta la vita biologica:  
la visione del cristianesimo su vita biologica e immortalità*

*Just as it happens in many other religious traditions, also according to Judaeo-Christian Revelation the notion of life is related to the Supreme Being, Who owns life in fullness. Moreover, the religious perspective on life involves the notion of immortality. Sacred Scripture, as well as theological thought on ultimate reality, offer elements to state that immortality should include, at some level, also the biological and temporal dimensions of life. In Christian thought these implications are governed by the continuity/discontinuity rule, which expresses the relationship between the first and the new creation, a relation centered on the mystery of the Incarnation of Logos. However, to state that “eternal life” includes also biological and physical dimensions, one must explain the meaning of “time”, when time is associated to a situation of final fulfillment. Present article offers some suggestions to value which implications the image of God as He who Lives could have for the biological life as we know it. In particular, we examine whether the temporal dimension of life, which seems to be intrinsic to life as such, and the situation of an eternal life in the eschaton, bring about any contradiction for our understanding of the notion of immortality.*

### 1. Introduzione

Chiedere a una religione come questa interpreti la vita *biologica* non è una domanda frequente. Normalmente, la filosofia della religione è interessata alla dimensione antropologica e dunque esistenziale della vita, in modo analogo a quanto avviene per la teologia. Tuttavia, pare logico che la riflessione esistenziale ammetta come base implicita la vita biologica, non solo perché questa ne costituisce la premessa fenomenica, ma anche perché è la vita biologica ad offrire buona parte delle categorie impiegate da una riflessione di ambito antropologico ed esistenziale. Basti pensare, ad esempio, a termini come natura, generazione, teleologia, vita, morte. La domanda, dunque, sebbene infrequente, è senza dubbio lecita.

Nell'ambito della teologia – contesto entro il quale intendo svolgere la mia relazione – non è scontata la presenza di una specifica visione circa la vita biologica. Un sistema di dottrine intorno a Dio, ai suoi rapporti con l'uomo e con il mondo, potrebbe infatti scegliere di muoversi entro un orizzonte totalmente archetipo e sapienziale, attento solo alle relazioni e ai valori, e dunque indipendente o quasi

da un ordine fisico e biologico. Tale scelta avrebbe il vantaggio di proteggere una dottrina teologica (e dunque la religione che essa interpreta ed espone) da problemi di falsificabilità, garantendole una più lunga sopravvivenza storica. Una teologia esistenziale della vita che fosse invece interessata a confrontarsi con la dimensione biologica dovrebbe ammettere una prospettiva interdisciplinare, ed essere così disposta ad un progresso ermeneutico ed epistemologico derivante dal confronto con la storia e con le scienze. Come vedremo, questa prospettiva interdisciplinare è presente nella teologia della Rivelazione ebraico-cristiana. La Rivelazione, infatti, non è soltanto una parola su Dio, ma è anche una parola sull'uomo e sul mondo, un *logos* che esprime il senso del mondo e della vita, anche nei suoi aspetti conoscibili dalla ragione.

Il tema della vita, tuttavia, è troppo esteso perché in una breve relazione si possa esplorare quale visione ne abbia una religione o una specifica dottrina teologica. Potremmo però partire da un primo elemento comune, quello della convergenza di quasi tutte le religioni circa la credenza in una vita ultraterrena; una convergenza le cui radici affondano nell'*homo religiosus* a partire dalle prime testimonianze funerarie lasciateci in tempi arcaici da *Homo sapiens* e da altre varietà morfogenetiche a lui coeve. Tale credenza viene fin dall'inizio associata all'idea che sia la divinità a dispensare tale immortalità; mentre, in tempi a noi più vicini, troveremo tracce dell'idea che l'Essere Supremo svolga il ruolo di una divinità remuneratrice. Successivamente, in buona parte delle religioni strutturate, l'idea di immortalità verrà orientata verso la persistenza di una dimensione spirituale di cui la natura umana sarebbe partecipe, tributando minore interesse alle sorti della dimensione materiale-corporea. Non così però le credenze arcaiche, che riferivano la speranza di immortalità ad alcune manifestazioni biologiche della vita, come simboli che richiamavano il sangue, la presenza di cibo accanto al defunto, la cura del suo corpo. In generale, va riconosciuto che tanto le credenze arcaiche come le religioni strutturate hanno un medesimo punto di partenza: l'esperienza della vita biologica come un bene e la speranza che tale bene meriti di essere, in qualche modo e sotto qualche aspetto, conservato ed eventualmente trasfigurato. Le grandi religioni storiche, a partire dall'Induismo in avanti, condividono l'idea che l'orizzonte dell'immortalità – riguardi essa la dimensione spirituale oppure quella materiale – debba contenere anche risposte di significato a ciò che, nella vita biologica *intra historiam*, si coglie come esistenzialmente incompiuto e non soltanto come biologicamente caduco o corruttibile.

Come si pone, in questo panorama, la Rivelazione ebraico-cristiana? Oltre a manifestare una certa originalità in merito alla dottrina sulla risurrezione *dei corpi*, va ricordato che la speranza di immortalità che il cristianesimo annuncia include anche la dimensione corporea e naturale della vita, come espresso dalla fede in una nuova creazione, promessa di cieli nuovi e di *terra nuova*. Il rapporto fra prima e nuova creazione è infatti regolato da un canone di continuità / discontinuità, ove la trasfigurazione dell'*eschaton*, pur nella sua totale novità, pare includere e non annullare quanto consegnatoci dallo spazio e dal tempo. Inoltre, il valore posseduto dalla materia – con tutto ciò che essa implica – è irreversibilmente dichiarato dal mistero dell'Incarnazione del Verbo e dalla verità dell'umanità risorta di Gesù

di Nazaret. Il messaggio cristiano sull'immortalità e sulla vita eterna si manifesta pertanto disponibile a generare implicazioni anche sulle dimensioni storica e biologica della vita. La liceità di esplorare tali implicazioni è poi confermata dal fatto che il *logos* cristiano mostra di voler includere le verità razionali senza contraddirle, e che, storicamente, la teologia della creazione ha sempre voluto ricollegarsi a tale *logos*. Alla Rivelazione ebraico-cristiana possiamo allora dirigere le seguenti domande:

- a) Quale interpretazione il cristianesimo offre della *vita biologica*?
- b) Quale rapporto esiste fra *vita biologica* e *promessa di vita eterna*?

A ben vedere, la seconda di tali domande sollecita alla teologia cristiana un chiarimento non banale; ovvero spiegare quale rapporto esista fra tempo ed eternità, tra la dimensione temporale della vita biologica e la comprensione di quest'ultima in un orizzonte di immortalità, fra storia del cosmo e storia della salvezza. Infatti, chi intendesse affermare la persistenza di una dimensione corporale-biologica della vita entro un orizzonte escatologico, dovrebbe saper illustrare il qual modo il tempo – che della vita biologica è dimensione necessaria e intrinseca – possa operare in una situazione di compimento ultimo, qualificata come “vita eterna”. Cercherò, per quello che mi sarà possibile, se non di rispondere, almeno di impostare in modo ordinato le precedenti questioni.

## 2. Il Dio vivente e fonte della vita: alcuni richiami biblici

È ben noto che il Primo Testamento presenta il Dio di Abramo come il «Dio vivente» (cfr. *Dt* 5,26; *Gs* 3,10; *Sal* 42,3; 84,3; *Is* 37,4; *Ez* 33,11; ecc.) e «amante della vita» (cfr. *Sap* 11,24-26), un Dio che si distingue da tutti gli idoli proprio perché vivo, a differenza degli dèi degli altri popoli che sono soltanto dei falsi simulacri (cfr. *Ger* 10,10; *1Sam* 17,26.36; *Dan* 14, 4-5.23-27; eco nel NT in *2Cor*, 6,16)<sup>1</sup>. Tuttavia, Dio è vivente non perché “partecipi” della vita o possieda vitalità, ma perché la vita gli appartiene, semplicemente, come qualcosa di proprio: egli dà la vita e ha potere sulla vita. Dio, in modo più preciso il suo Spirito, è la *causa* della vita dei viventi. È grazie ad un intervento intenzionale di Dio che, secondo la narrazione della *Genesis*, «l'uomo divenne un essere vivente» (*Gen* 2,7), ed è per la volontà di Dio che ogni essere che respira partecipa del dono della vita (cfr. *Gb* 34,14-15; *Sal*

1 Per una trattazione biblica del lemma e del suo riferimento a Dio, si veda ad es. H. Ringgren, *baja (vita)*, in G.W. Anderson et al., *Grande Lessico dell'Antico Testamento*, 10 voll., Paideia, Brescia 1988-2010, vol. II, pp. 926-950; R. Cavedo, *Vita*, in *Nuovo Dizionario di Teologia Biblica*, a cura di P. Rossano, G. Ravasi, A. Girlanda, San Paolo, Cinisello Balsamo 1988, pp. 1660-1680; G. Ghiberti, *Vita*, in *Teologia – Dizionario San Paolo*, a cura di G. Bargaglio, G. Bof, S. Dianich, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, pp. 1908-1921. Riflessioni interdisciplinari in P. Sardi, *Vita*, in *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, 3 voll. Marietti, Torino 1978, vol. III, pp. 563-581; L. Melina, *Vita*, in *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, a cura di G. Tanzella-Nitti e A. Strumia, Urbaniana University Press – Città Nuova, Roma 2002, vol. II, pp. 1519-1530.

104,29-30; ecc.). Si può certamente dire che, secondo il messaggio biblico, la vita ha la sua origine in Dio ed Egli difende ogni vivente come cosa propria (cfr. *Gen* 9,5-6). Dio stabilisce un rapporto causale *personale* con la vita di ogni essere umano, ragione intima e totale del suo vivere e del suo esistere (cfr. *Sal* 139,13-14; *Ger* 1,5). Alla vita si oppongono il peccato e la morte, impiegati dalla Scrittura quasi come sinonimi (cfr. ad es. *Ez* cap. 18; *Sal* 103,3-4), fino al punto che l'estraneità di Dio al peccato e a tutto ciò che esso significa è un riflesso speculare di ciò che invece lo lega alla vita<sup>2</sup>.

L'associazione propria e fondante fra Dio e la vita non ha solo un valore morale, né si esaurisce in una relazione di origine: anche nella loro valenza biologica la vita e la morte sono due realtà che stanno interamente nelle mani di Dio, e nelle sue soltanto (cfr. *Gb* 12,10; *1Sam* 2,6; *Dt* 32,39). Avere nelle mani le sorti della vita e stare dalla parte della vita vuol dire capacità di legare a Sé il giusto con una relazione "più forte della stessa morte", che non viene interrotta con la morte biologica (cfr. *Sal* 16,23; cfr. *Sal* 49,16; 73,23-24). Il Dio di Israele non ridona la vita soltanto intesa come speranza morale, perché egli è capace di tornare a far vivere-dopo-la-morte<sup>3</sup>.

Anche il Nuovo Testamento conosce un'esplicita confessione di fede nel «Dio vivente» e la ripropone in contesti assai solenni (cfr. *Mc* 12,26-27; *Mt* 16,16; *At* 14,15)<sup>4</sup>. Dio, che dà la vita a tutte le cose (cfr. *1Tm* 6,13), la dà adesso per mezzo di suo Figlio (cfr. *Rm* 8,2), Lui che è venuto nel mondo perché gli uomini «abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza» (*Gv* 10,10; cfr. *Gv* 17,2). La rivelazione sull'origine divina della vita trova la sua maggiore espressione negli scritti giovannei, che associano la vita alla persona stessa di Gesù, riconosciuto dall'esperienza storica dell'evangelista come "Verbo della vita" (cfr. *1Gv* 1,1), e che il solenne prologo del IV vangelo dichiara come *sede* della vita medesima: «in Lui era la vita» (*Gv* 1,4)<sup>5</sup>. Questa corrispondenza è affermata più volte da Gesù stesso: «io sono la vita» (*Gv* 14,6), «io sono la resurrezione e la vita» (*Gv* 11,25). L'*Apocalisse* celebrerà la solenne vittoria del "Vivente" (cfr. *Ap* 1,18), di Colui che era morto ed è tornato

2 Tale associazione fa sì che il termine "vita" giunga ad indicare "esistenza secondo la volontà di Dio" ed il termine "morte" il suo contrario: come il peccato si oppone a Dio, così gli si oppone la stessa morte, qualcosa che Egli non ha desiderato per l'uomo (cf. *Ez* 18,23.32). Il peccato e la morte sono conseguenza della *separazione* da Dio, separazione dal suo amore.

3 Così lo testimonia la fede di Israele nella sopravvivenza di coloro che muoiono (i *refaim* che abitano lo *sheol*), una sopravvivenza che non sembra però riguardare direttamente l'immortalità dell'anima, credenza non concettualizzata in modo specifico perché il contesto biblico ha soprattutto presente l'unità della persona (anima e corpo). La fede in una risurrezione dei giusti in termini di "vita eterna", che già in epoche più antiche veniva associata all'idea del giudizio nel "giorno di Jahvè", andrà gradualmente imponendosi all'epoca dell'esilio babilonese (cf. *Dn* 12,2-3) e poi a partire dalla dominazione ellenica (cf. *2Mac* 7; *Sap* 2). Sul tema, cfr. M. Fabbri, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza*, Armando, Roma 1998.

4 È una delle forme di giuramento che le Scritture ebraiche conoscono e utilizzano. In particolare, è proprio scongiurando Gesù «in nome del Dio vivente» (*Mt* 26,63) che il Sinedrio gli chiederà di rivelare una volta per tutte la sua vera identità.

5 Come già le parole di Jahvè, anche le parole di Gesù sono fonte di vita, di vita eterna (cf. *Dt* 8,3 e 32,47; *Lv* 18,5; *Pr* 4,10; *Gv* 6,68; 10,27-28; 12,50).

in vita, assicurando che l'Agnello, al quale la vita appartiene, sarà in grado di instaurare un'economia cosmica di definitiva vittoria sul peccato e sulla morte (cfr. *Ap* 21,1-7)<sup>6</sup>.

La circolazione di questa vita dal Padre al Figlio e dal Figlio, nello Spirito, verso coloro che credono in lui, è *una circolazione di amore*: rimanere uniti al Figlio e alla sua vita (cfr. *Gv* 15,4-5) vuol dire rimanere nel suo amore (cfr. *Gv* 15,9-10). Dare la vita per i suoi discepoli perché essi abbiano in loro la vita è comunicare loro l'Amore con cui il Padre ama il Figlio, perché sia in essi (cfr. *Gv* 17,2-3; 17,21.23.26). L'unità della vita è l'unità dell'amore. Nella rivelazione dello Spirito viene sancito che, in Dio, Vita e Amore coincidono, la comunione di vita è comunione di amore (cfr. *1Gv* 4,9; 4,12-13). L'alito di vita che il Primo Testamento attribuiva all'azione creatrice di Dio attraverso il respiro, pare esprimere, a livello fenomenico, quanto a livello ontologico Dio stesso causa attraverso il Suo Spirito. L'originaria rivelazione dello Spirito come «colui che dà la vita» (cfr. *Sap* 12,1), il cui ruolo nel dono della vita già illuminava le tenebre dell'abisso nella prima pagina della *Genesi* (cfr. *Gen* 1,2), raggiunge la sua pienezza nel Nuovo Testamento, consentendo alla Chiesa di confessarlo solennemente nel Simbolo della fede come *Dominum et vivificantem*<sup>7</sup>.

Se le precedenti considerazioni potrebbero far pensare alla vita biologica come riflesso o partecipazione della vita divina, la garanzia che la vita di cui il Dio è fonte e causa – e che il Figlio elargisce come chi tutto ha ricevuto dal Padre – coinvolge in modo diretto anche quanto appartiene all'ordine della natura e della storia viene offerta dal ministero di Gesù di Nazaret. Non è superfluo ricordare che, insieme ad “insegnare” e “predicare”, il verbo “guarire” (gr. θεραπεύω) e i suoi composti è il verbo di azione maggiormente riferito all'attività di Gesù, comparando quasi 40 volte. Le numerosissime guarigioni, di cui parlano diffusamente i sinottici, specie le risurrezioni (cfr. *Mc* 5,35-43; *Lc* 7,11-17; *Gv* 11,38-44), sono tutti segni che indicano una ridondanza, una ricaduta sul piano fisico-biologico, di quella “vita” che Gesù è nel mistero della sua Persona divina, perché da lui usciva una forza capace di sanare tutti (cfr. *Mc* 5,30; *Lc* 8,40). La disinvoltura e la potenza con cui Gesù *medico* guarisce e sana coloro che incontra o gli vengono portati, con gesti che manifestano chiaramente un'autorità propria e non delegata, fanno pensare che la *zoé* che gli è propria, non soltanto ridondi nel *bios*, ma in qualche modo anche lo causi. Non è solo attività taumaturgica *sulla* creatura, ma anche conoscenza profonda *della* creatura. Egli sa cosa c'è nel cuore dell'uomo e ciascuno sta di fronte

6 La fede in Cristo e nella sua missione salvifica diviene fonte di vita per gli uomini: chi crede nel Figlio di Dio ha la vita eterna; le parole che egli pronuncia sono parole di vita eterna; il pane che egli darà è pane di vita, perché è il suo stesso corpo; l'acqua che egli dà è acqua che zampilla fino alla vita eterna; per avere la vita e portare frutto occorre essere uniti a Lui come i tralci alla vite (cf. *Gv* 3,15.16.35; 4,15; 5,40; 6,35.54; 6,68; 15,4-6).

7 Simbolo di Nicea – Costantinopoli, cfr. DH 150. Questo Spirito, inviato al mondo come frutto dell'amore del Padre e del Figlio, secondo la nota formula paolina (cfr. *Rm* 8,9-12) è lo stesso Spirito che ha risuscitato Gesù, garanzia non solo della risurrezione di chi vive in Cristo, ma anche di un rinnovamento della terra, che include tutto ciò che di quello Spirito è partecipe, e dunque in certo modo ogni vivente.

a lui senza intermediari: nessun essere umano gli è estraneo, perché è da lui già conosciuto (cfr *Gv* 1,48).

Implicazioni rilevanti per la vita biologica derivano dalla fede di Israele nella “vita eterna”, che i cristiani credono manifestata già in primizia nella risurrezione di Gesù dai morti e nell’incontro dei discepoli con la *fisicità* del suo corpo risorto. Gesù manifesta con la sua resurrezione che il dono della vita recato agli uomini non si esaurisce sul piano etico-morale: è il dono di una vita che continua trasfigurata dopo la morte e si riallaccia alla fede di Israele nella resurrezione dei morti «nell’ultimo giorno» (cfr. *Gv* 11,24), chiarendola in modo definitivo (cfr. *Gv* 6,39-40). Attraverso le parole del IV vangelo, Gesù di Nazaret attribuisce a sé la suprema azione escatologica con cui Jahvè giudicava e risuscitava “nel suo giorno” (cfr. *Sof* 1,14 – 2,3). Nel *Libro dell’Apocalisse* la situazione di una “vita perenne con Dio” è descritta in un contesto di rinnovamento cosmico finale, nel quale sarà possibile riconoscere la simultanea presenza di elementi di continuità e di discontinuità rispetto a quanto la vita implica in un quadro storico ed esperienziale (cfr. *Ap* 21,1-7; 22,1-5).

Quanto esaminato su basi bibliche ci autorizza a una prima conclusione: la vita biologica non è un debole riflesso analogico della natura divina descritta come natura vivente, ma partecipazione ad una “ontologia della vita” nel cui cuore esistono generazione e spirazione amorosa, paternità e figliolanza. Quando il cristianesimo parla di “vita eterna” o di “immortalità” non si limita a interpretarle in modo spirituale o trasfigurato, ma sembra voler “estendere” relazioni esistenziali che hanno nella vita biologica le loro “condizioni di possibilità”. Non è superfluo notare che un’immagine divina trinitaria come quella consegnataci dal cristianesimo, consistente in una paternità, in una figliolanza e in una comunione di vita e di amore, mantiene intatto il suo significato anche entro un orizzonte cosmico che rintracciasse la vita biologica al di là del panorama terrestre. Ovunque la vita esista nel cosmo, se così fosse, riconoscerebbe significative le nozioni di generazione e di comunione, e ravviserebbe in una ontologia relazionale le basi concettuali e fenomeniche che rendono possibile la vita nella sua dimensione biologica.

### 3. Vita, tempo e immortalità: un’aporia da sanare?

La precedente conclusione ci obbliga ad introdurre un successivo quesito. Osservando la struttura dell’universo fisico e la logica dei processi biologici che vi si svolgono, si deduce che il cosmo è fatto per (o è quantomeno adatto ad) *esistere nel tempo*, non fuori di esso. L’equilibrio che regge il mondo non è statico, ma dinamico: l’universo non è uno spazio, ma uno spazio-tempo. Il bilancio energetico che assicura stabilità alle stelle è dovuto a trasformazioni termodinamiche che avvengono nel tempo; i processi biochimici essenziali ad ogni essere vivente implicano cicli e scambi energetici concettualmente non pensabili fuori dal tempo. Le trasformazioni e i cambiamenti di ambito fisico, chimico o biologico, specie se osservati su grande scala, non ripercorrono i circuiti chiusi di un eterno ritorno, ma sono causa di evoluzione significativa e di progresso temporale.

Al tempo stesso, dobbiamo riconoscere che l'universo e la vita, così come li conosciamo, *non sono adatti ad esistere per sempre*. Tanto a livello fisico come biologico vige la legge dell'irreversibilità. Per quanto ricchi siano i dinamismi del cosmo fisico, la materia tenderà ad esaurire le sue trasformazioni: indipendentemente dall'esito finale che l'intero l'universo sperimenterà in un futuro assai lontano – espansione indefinita o collasso su se stesso – oggetti sempre più collassati prenderanno gradualmente il posto delle stelle con efficiente produzione di energia termonucleare, rendendo sempre più difficile l'estrazione stabile di energia termica. Per quanto creativa e pervasiva sia la diffusione della vita, anch'essa cesserà le sue trasformazioni perché tutti i viventi, anche le forme non soggette ad invecchiamento come i batteri, dipendono in ultima analisi proprio dall'energia termica proveniente dalle stelle, mentre le forme di vita affidate ad una riproduzione sessuata sono segnate dall'irreversibile sorte della decadenza e dell'appassimento. Come interpretare allora, alla luce di tali considerazioni, un canone di continuità fra tempo presente ed *eschaton* in ciò che concerne la fenomenologia della vita?

Il messaggio cristiano circa l'esistenza di continuità e discontinuità fra la prima e la nuova creazione ci parla, in fondo, di un universo capace di puntare al di là di sé stesso, un universo depositario di promesse che solo Dio può realizzare. Nel mondo, come lo conosciamo noi, infatti, c'è la capacità della vita e l'ineluttabilità della morte, il fiorire di risorse imprevedibili e l'inevitabile conclusione di tutto ciò che ha un inizio. Il tempo è insieme condizione per vivere e predestinazione a morire. È un po' come se il creato, da solo, non riuscisse a mantenere ciò che sembra promettere... Il cosmo fisico sembrerebbe postulare, dal suo interno, l'anelito verso una trasfigurazione capace di superare il limite e il degrado, mediante un'azione le cui risorse sa di non possedere, un'azione che assumerebbe pertanto la dimensione di una nuova creazione. Se è vero, per dirlo con Blaise Pascal, che l'uomo con la sua fenomenologia "supera infinitamente l'uomo", si potrebbe anche dire che, in un certo senso, l'universo, vita compresa, supera infinitamente l'universo. Osservando ciò che il cosmo è e ciò verso cui si muove, l'uomo sembra silenziosamente sperare che anche il mondo naturale possa conoscere un mistero di morte e risurrezione. Alla luce di quella solidarietà che esiste nella prima creazione fra cosmo fisico e biologia umana, messa bene in evidenza dai risultati scientifici del principio antropico debole, l'essere umano ritiene ragionevole che la risurrezione dei corpi implichi anche una "risurrezione" della terra e del cosmo, perché un vero corpo risorto, la sua fisicità e la sua morfologia, hanno senso solo in rapporto al contesto cosmico in cui esso è stato formato e dal quale è sostenuto<sup>8</sup>. L'estensione di una simile solidarietà anche in una nuova creazione è conforme alla fede cristiana, non è negata dal dato scientifico e rende significativo agli occhi del mondo il messaggio cristiano secondo cui l'intero universo creato,

8 Sulla fisicità del corpo risorto di Gesù Cristo, cfr. M. Vanzini, *Il corpo risorto di Gesù nel dibattito teologico recente*, «Annales theologici» 26 (2012), pp. 153-219.

come già l'attività umana nella storia, verrà anch'esso elevato dal mistero pasquale di Gesù Cristo<sup>9</sup>.

Si può allora sostenere che, per la teologia cristiana, devono esistere modi coerenti e non contraddittori di riferirsi al "tempo" anche quando essa parla della vita eterna. Il rapporto fra tempo ed eternità deve infatti partecipare a qualche livello della logica che lega in modo armonico e non dialettico la continuità e la discontinuità fra prima e nuova creazione. Storicamente, la tradizione teologica ha cercato di tematizzare in vari modi l'idea di un tempo presente nell'eternità, ad esempio attraverso i concetti di "eone", *aevum* o di "eviternità", consapevole che la dimensione di continuità dovesse implicare un certo recupero di quanto noi associamo alla vita, e dunque alle trasformazioni e al moto<sup>10</sup>. Per la fede cristiana tempo ed eternità non possono essere incommensurabili, perché Dio, che è eterno, agisce nel tempo del mondo; e perché l'uomo, che vive nella storia, dialoga con Dio che la storia la trascende<sup>11</sup>. Se il creato, uscito dalle mani di Dio, è retto da una indissociabile co-presenza dello spazio e del tempo, in accordo con quanto, in sede scientifica, la Relatività generale insegna in modo infalsificato ormai da un secolo, è ragionevole prevedere che la continuità della materia trasfigurata rechi con sé anche la continuità di questa prospettiva, aprendoci verso comprensioni del tempo escatologico non più legate al degrado e alla corruzione.

Alcuni autori hanno suggerito le immagini del ritorno continuo sul possesso dei beni eterni, espresse anche dai piacevoli ritorni della musica e della danza<sup>12</sup>, ed è ugualmente concepibile una temporalità legata ad una crescita senza più decadimento. È tale, ad esempio, una crescita intesa come tensione verso un compimento raggiunto ma non esaurito, verso un amore posseduto ma dal quale non si è mai appagati, verso un bene compreso, ma mai completamente abbracciato. Il tempo dell'*eschaton* diviene intelligibile come tempo di eterno godimento di Dio, in una

9 Non è senza interesse che la *Gaudium et spes* del Concilio Vaticano II presenti la dottrina sui nuovi cieli e la nuova terra al termine dei punti che espongono il senso che l'attività terrena dell'uomo acquista alla luce del mistero pasquale del Verbo incarnato, estendendo poi questa luce sulle realtà future, anche nella loro dimensione cosmica (cfr. nn. 38-39).

10 Cf. S.Th. I, q. 10, a. 5; *I Sententiarum*, d. 9, q. 2, a. 1, ad 1<sup>um</sup>.

11 Nel corso dei secoli, la Chiesa ha sentito il bisogno di collocare il Cristo risuscitato, sua Madre assunta in cielo, le anime dei santi e dei beati, gli angeli (ma anche i demoni e le anime dei reprobri) in un mondo dal quale non fosse mai del tutto scomparsa la dimensione empirica e temporale. È certamente opportuno sottolineare che si tratta principalmente di un mondo di *relazioni* e non di luoghi fisici, di uno *stato* che esprime i rapporti con Dio e non, in senso stretto, di circostanze spazio-temporali. Non vi è però motivo di ritenere che la persuasione del popolo cristiano circa la permanenza di una dimensione temporale nell'*eschaton* debba essere oggi "demitizzata" a motivo delle nostre conoscenze scientifiche, dato che il tempo, anche quello fisico a noi noto, resta disponibile ad una lettura filosofica che lo leghi ad una logica di compimento e di trasfigurazione.

12 Cf. Moltmann, *L'avvento di Dio*, J. Polkinghorne, *The God of Hope and the End of the World*, Yale University Press, New York 2002. Cf. anche sulle metafore di comprensione del reale, G. Del Re, *The Cosmic Dance*, Templeton Foundation Press, Radnor (PA) 2000. Critico, in merito alla presenza di una dimensione temporale nell'*eschaton* è Pannenberg, *Teologia sistematica*, vol. 3.

continua scoperta di Lui e di tutte le cose in Lui: scoperta mai conclusa, ricerca senza fine, ma ricerca che ormai non può più stancare.

#### 4. Prima e nuova creazione: il ruolo della materia e della vita biologica nell'unico progetto creatore di Dio

Il fatto che la teologia cristiana proponga alcune strade per comporre, nell'*eschaton*, il rapporto fra tempo ed eternità può favorire la comprensione di una vita eterna che abbia qualcosa da dire anche alla vita biologica, ma lascia ancora irrisolto un ultimo quesito. A cosa puntava l'originario progetto di Dio? Sono la lotta per la sopravvivenza, la fragilità e la morte biologica degli errori di percorso da sanare o sono invece parte di questo progetto? Chi, come l'interlocutore scientifico, è abituato a porsi di fronte al cosmo fisico riconoscendovi degli specifici dinamismi che ne fanno un unico oggetto di intelligibilità, è portato infatti a chiedersi quale sia il contenuto dell'originario progetto di Dio sulla creazione. Se la fede parla di una "prima" e di una "nuova" creazione, allora verso cosa puntava il dono di Dio quando la Trinità partecipava l'essere fuori di Sé? Era questo il progetto di un universo spazio-temporale come noi oggi lo conosciamo, oppure puntava, fin dall'inizio, ad un mondo *qualitativamente diverso*, un mondo che ancora non conosciamo? È la diversità di un mondo soltanto *liberato* dal peccato e dalla corruzione oppure quella di un mondo davvero *ri-creato*? In chiave antropologica, esprimendoci con terminologia paolina, la creatura umana depositaria dell'originale progetto di Dio era (ed è) una creatura terrestre oppure una creatura celeste?

Non è difficile vedere in questa problematica solo un modo alternativo di riproporre il rapporto fra natura e grazia, con tutte le difficoltà che esso comporta, ma anche con tutta la ricchezza che esso implica. Consapevole della complessità di tale articolazione, la tradizione teologica cristiana ha sempre sentito il bisogno di non fermarsi all'idea che la nuova creazione implicasse solo una restaurazione, ma ha anche tematizzato che vi fosse associata una nuova e più alta dignità. La grazia non soltanto sana la natura, ma anche la eleva. Non è nostro compito rivisitare adesso il rapporto fra natura e grazia, ma offrire solo qualche considerazione sull'articolazione fra prima e nuova creazione, sullo sfondo di ciò che la ragione sembra suggerire a partire dalla nostra conoscenza del mondo naturale e della vita biologica.

L'intelligibilità della nuova creazione è favorita quando la creazione stessa viene presentata come un progetto unitario, centrato su un solido riferimento cristologico e pasquale. A differenza del pensiero greco, dove la verità divina risiede nell'origine e tutto ciò che dall'origine si allontana reca con sé degrado e corruzione, nel pensiero cristiano la verità che Dio manifesta all'uomo non riguarda solo l'esemplarità delle origini, ma trova il suo compimento anche nella storia. Ne è espressione la duplice mediazione del Verbo incarnato, che opera nell'Α e nell'Ω. Il progetto divino "originario" può allora comprendersi come una storia, un farsi. È un amore capace di promettere e di mantenere le promesse, è la possibilità di corrispondere a questo amore in una storia di merito e di perdono. La fede cattolica in una creazione voluta da Dio *in statu viae* implica l'onere di accettare

che la creazione “si faccia”, non sia conclusa<sup>13</sup>. Implica credere che sarà conclusa solo nell'*eschaton*. Se la creazione comporta una storia e una trasfigurazione, non è perché essa sia sfuggita ai piani di Dio e debba essere ricondotta verso di Lui modificandone l'itinerario, e nemmeno perché abbia bisogno, lungo il tempo, di interventi divini che integrino quanto assegnatole a suo tempo, per renderla adesso idonea a fare qualcos'altro. Se la creazione non è conclusa, è perché il suo “cammino” verso il sabato definitivo, in cui Dio sarà Tutto in tutti (cf. *1Cor* 15,28), richiede il travaglio dello spazio e del tempo, richiede la fatica della libertà e del sacrificio, perché questo progetto si può costruire solo nell'amore e per amore<sup>14</sup>.

La vocazione originaria dell'essere umano “invitato al dialogo con Dio” e “chiamato a partecipare della Sua vita”, implica che il luogo di questo invito e di questa chiamata sia la terra e non il cielo. La creazione non è conclusa perché gli esseri umani sono chiamati, in Cristo, a condurre questo creato, loro affidato, verso il suo compimento, svolgendo in esso il ruolo di co-creatori insieme con Dio. Per giungere ad un *eschaton* ove regnano la libertà e l'amore, vi è la *relativa necessità* di un universo materiale e temporale. Il libro che decreta l'accesso alla vita eterna insieme con l'Agnello non è un codice contenente delle *password*, ma il libro della storia, una storia che va interamente vissuta. Anche se nella visione dell'*Apocalisse* la Gerusalemme definitiva scende dal cielo (discontinuità) i mattoni con cui essa è edificata si costruiscono nel tempo del merito (continuità), sul basamento della pietra angolare che è Gesù Cristo.

Una visione in cui la creazione sia vista dalla luce dell'escatologia, ovvero una reinterpretazione escatologica della creazione, è presente in Padri della Chiesa come Ireneo, Atanasio o Massimo il Confessore, ed è stata riproposta in epoca contemporanea da autori come Pannenberg, Moltmann, Bulgakov, Staniloae, von Balthasar o de Lubac. Essa ha il merito di indirizzare meglio le domande poste in precedenza: l'unico fine, l'unico progetto divino, è quello di chiamare la creazione, ovvero le creature, a partecipare della vita di Dio, al sabato della sua gloria. Questo viene fatto mediante un universo materiale e temporale che deve avere in sé il germe della sua nascita spirituale ed eterna. Tempo e materia sono elementi necessari per questo progetto, elementi che non vengono rimossi, ma trasfigu-

13 Si veda in proposito *Catechismo della Chiesa cattolica*, nn. 302 e 310.

14 Liberando il mondo dal peccato, dalla corruzione e dalla morte, Dio lo conduce verso il suo unico fine, quello di partecipare alla Sua vita. La liberazione dal peccato e dalle sue conseguenze non implica solo la restaurazione di un bene perso, ma una *nuova* creazione, una vera trasformazione che impedisce al male di potersi riprodurre, perché sana la creatura da quei limiti che erano stati le condizioni di possibilità del male, elevandoli verso un loro trascendimento. Ed è sanata la libertà, che può finalmente dirigersi verso il suo vero bene, deponendo il male causato dalle sue scelte erranee. La redenzione, e la luce messianica che da essa promana, rivelano lo stato di precarietà e di debolezza della natura e dei viventi, stato nel quale si trova l'essere umano storico, ma aiutano anche a riconoscere la speranza di liberazione e di compimento che ogni creatura reca inscritta nella sua natura. Una volta che la finitezza e l'incompletezza creaturali, in certo modo collegate sia al male fisico che al male morale, vengono trasformate in compiutezza perché la creatura possa partecipare della gloria infinita di Dio, scompaiono le condizioni che consentivano al male di essere presente e di riprodursi.

rati. Il “processo” della creazione riceve il suo senso dal fine escatologico verso cui tende. In termini paolini, Dio crea l’uomo come uomo spirituale, guardando Cristo Risorto, ma per divenire spirituale quest’uomo ha dovuto essere prima necessariamente materiale (cf. *1Cor* 15,42-43). «Il soprannaturale – scriveva anni addietro Teilhard de Chardin – è un fermento, un’anima, non un organismo completo. Esso trasforma la natura, ma non potrebbe fare a meno della materia che questa gli presenta».

La dimensione materiale è parte integrante della manifestazione di quella spirituale, perché questa opera su quella, trasfigurandola senza rigettarla. Il limite e la finitezza della creaturalità, trasfigurati, cessano di essere, come era nella prima creazione, occasione di fallimento e condizione di danno, per restare solo espressione di una dipendenza creaturale da Dio, di un rapporto *religioso* che dice solo ordinamento al Creatore. L’ideale verso cui l’*eschaton* guarda, e verso cui la creazione fin dall’inizio guardava, non è un mondo senza materia, senza tempo o senza biologia, ma un mondo ove la materia, il tempo ed ogni manifestazione della vita biologica sono pienamente ordinati allo spirito<sup>15</sup>. La fede in questa continuità e il valore che tale fede custodisce rappresentano una specificità della visione cristiana del mondo nei confronti di quanto sul mondo possano dire il pensiero scientifico e la filosofia, la prospettiva evolutiva o il naturalismo. Affermava in uno dei suoi saggi su fede e scienza Karl Rahner:

Che in una simile evoluzione la materia non vada concepita come una semplice rampa di lancio o il primo gradino di un movimento, che poi viene semplicemente lasciato indietro o gettato via, è cosa che il pensatore cristiano si vede imposto dal dogma della risurrezione della carne. Anche se non riusciamo ad immaginarci positivamente quale funzione e ruolo il materiale debba ancora svolgere in una simile fase finale dello spirito nell’unità immediata con lo Spirito assoluto, questo dogma, secondo il quale la materia viene inserita nella definitività del compimento insuperabile della creatura spirituale, è un’apoteosi della materia quale il materialismo meschino non osa neppure pensare<sup>16</sup>.

Comprendiamo bene perché il riferimento cristologico debba restare lo snodo essenziale per interpretare correttamente l’articolazione fra prima e nuova creazione, così come per intendere il significato di un canone di simultanea continuità e discontinuità. L’Incarnazione del Verbo fonda la persuasione che la materia, la vita biologica, il tempo, siano davvero adatti a partecipare alla vita di Dio. La risurrezione di Gesù Cristo, compimento del progetto di Dio sulla creazione e pienezza dei tempi, rivela definitivamente che il tempo non scorre verso il nulla, verso la catastrofe o verso il semplice degrado del cosmo fisico, ma scorre invece

15 Sulla necessità di prendere le distanze tanto da uno spiritualismo disincarnato quanto da un fisicismo materialista incapace di novità essenziali, si pronuncia anche J. Ratzinger, *Escatologia. Morte e vita eterna* (1977), Cittadella, Assisi 1996, 174-181; sull’ordinamento della materia allo spirito, cf. *ibid.*, 204.

16 K. Rahner, *Scienze naturali e fede razionale* (1981), *Nuovi Saggi*, Paoline, Roma 1984, vol. IX, pp. 82-83.

nell'eterno presente di un cosmo rinnovato<sup>17</sup>. La fede originaria accoratamente difesa dai Padri dei primi secoli circa la bontà nativa della materia, il realismo dell'Incarnazione, la verità del corpo Risorto di Gesù sono elementi che confortano la ragione, assicurandole che il mondo materiale, e dunque la sua dimensione cosmico-temporale, possono prendere parte alla vita eterna di Dio, secondo una partecipazione che la fede indica non solo come cieli nuovi, ma non teme di chiamare anche *terra nuova*<sup>18</sup>.

G. Tanzella-Nitti  
 Facoltà di Teologia  
 Scuola Internazionale Superiore per la Ricerca Interdisciplinare (SISRI)  
 Pontificia Università della Santa Croce, Roma

**Giuseppe Tanzella-Nitti** (1955, [www.tanzella-nitti.it](http://www.tanzella-nitti.it)) è professore ordinario di Teologia fondamentale presso la Pontificia Università della Santa Croce a Roma. Dirige il Centro di Documentazione Interdisciplinare di Scienza e Fede ([disf.org](http://disf.org)) e la Scuola Internazionale Superiore per la Ricerca Interdisciplinare ([sisri.it](http://sisri.it)). Laureatosi nel 1977 in Astronomia a Bologna, ha lavorato fino al 1985 nell'ambito della ricerca scientifica, prima come ricercatore CNR e poi come astronomo, pubblicando lavori in radioastronomia e astronomia extragalattica. Conseguiti nel 1988 la licenza e nel 1991 il dottorato in Teologia dogmatica, con una tesi sulla dimensione trinitaria della teologia della grazia in Matthias Joseph Scheeben, prima di dedicarsi alla Teologia fondamentale è stato docente del Trattato su Dio e del trattato di Antropologia teologica. Si occupa attualmente di Teologia della Rivelazione, dello studio dei rapporti fra teologia e filosofia, fra Rivelazione cristiana e pensiero scientifico. Autore di una quindicina di volumi, vari dei quali tradotti in altre lingue, e di oltre 150 articoli, ha diretto per Città Nuova, insieme ad Alberto Strumia, il *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede* in 2 volumi (Roma 2002). Sta attualmente lavorando ad una *Teologia fondamentale in contesto scientifico* in 4 volumi, dei quali sono recentemente usciti per i tipi di Città nuova i primi due volumi (vol. 1: *La teologia fondamentale e la sua dimensione di Apologia*; vol. 2: *La credibilità del cristianesimo*, Roma 2015).

17 Cf. I. Sanna, *Fede, scienza e fine del mondo. Come sperare oggi*, Queriniana, Brescia 1996, p. 60.

18 «È particolarmente significativo che il punto in cui Dio afferra irrevocabilmente e definitivamente l'altro della sua creazione in un'ultima autocomunicazione, non viene caratterizzato come spirito ma come carne. In questa luce l'inserimento della storia della salvezza nella storia del cosmo è in linea generale sanzionato per il cristiano, anche se poi possono rimanere aperte mille questioni circa il modo in cui ciò può avvenire», Rahner, *Scienze naturali e fede razionale*, p. 84.