

LA MORTE NELL'ORIZZONTE TEOLOGICO CONTEMPORANEO

Un libro di Silvano Zucal

roberto lambertini

Quando io mi preparavo alla prima comunione, nella mia parrocchia imperava il riassunto del catechismo di Pio X, e la trattazione della morte, già di per sé ristretta, si limitò, nel programma effettivamente svolto, ad imparare che essa doveva essere messa, sotto il titolo « novissimi », accanto al giudizio, all'inferno ed al paradiso. Cosa significasse poi novissimi, non ricordo che mi venisse mai spiegato, come neppure, del resto, cosa fossero i peccati contro natura. Tant'è, che io pensai sempre che fossero « novissimi » perché introdotti recentissimamente nell'elenco delle cose da studiare a memoria, dopo i peccati capitali, le virtù cardinali, le opere di misericordia spirituale, ecc. Dal canto mio, ero ben certo, per averlo appreso da chi si occupava in famiglia della mia educazione religiosa, di essere fatto di due parti, di cui una, alla fine della vita, sarebbe andata in Paradiso, come era successo alla bisnonna. Fui però molto deluso quando una zia mi rivelò, non senza un certo sarcasmo, che gli animali non andavano in Paradiso, ma morivano e basta. Solevo però ripetermi che noi uomini non moriamo e basta, perché continua a vivere la parte più importante di noi, l'anima. Questo durò finché un sacerdote, interrogato da me sul senso della presenza, nel Credo, della risurrezione dei corpi, mi fece caritatevolmente notare che l'immortalità dell'anima, cui fermamente credevo, non era certo parte integrante del messaggio cristiano originario, e mi diede da leggere l'ormai famoso libretto di Oscar Cullmann intitolato *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* Quella lettura mi sconvolse parecchio, ma non mi sembra di aver mai più avvicinato « intellettualmente » il problema. Intanto i lutti arrivavano, come folgori o come straziante consumarsi, e di fronte a loro ricordo solo lacrime e il non poter, il non saper parlare. Il silenzio.

Inadempienze

Temo che questa mia esperienza non sia esclusivamente personale e che siamo stati un po' tutti inadempienti, a partire dai laici per finire con i pastori, di fronte a questo tema centrale, limitandoci a dare risposte stantie o ormai incomprensibili per un mondo cambiato e per noi stessi oppure, d'altra parte, a tacere. Spesso, sotto titoli che promettono di affrontare il problema della morte in termini odierni, si leggono querimonie sociologiche sulla « rimozione » della morte nella società contemporanea, alla cui conclusione sfugge però, a volte, cosa ci fosse di preferibile nel bel tempo andato, quando le persone avevano una esperienza più diretta della morte, anche perché gli uomini morivano come mosche. Molti di questi *laudatores temporis acti* non sanno poi avanzare proposte per l'oggi, quasi che il modo autenticamente cristiano di affrontare la morte fosse irrimediabilmente legato ad un'epoca ormai tramontata. Di fronte a questa pochezza ci si può legittimamente chiedere se sia ancora possibile un discorso teologico sulla morte, se sia possibile parlarne senza cadere nel balbettio o, ancora peggio, nell'espedito volgare del predicatore che suscita la paura della morte come *preambulum fidei*, con il singolare risultato di presentarsi più come cinico vassallo del signore dell'Adè che come annunciatore della lieta novella del Dio dei viventi. La morte diventa allora davvero forse la scimmia nera che ghigna appollaiata sulla spalla del prete, mentre « via della Chiesa », per usare una terminologia cara all'attuale pontefice, non è più l'uomo, ma il suo putrefarsi.

Rahner: il Novecento teologico e la morte

Esiste dunque un linguaggio teologico che parli della morte dell'uomo, che renda possibile il pensarla partendo da un discorso su Dio? Il libro di Silvano Zucal, *La teologia della morte in Karl Rahner*, (Istituto Trentino di Cultura. Pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento - 3), ci offre uno studio critico di uno dei più recenti e prestigiosi tentativi di « pensare teologicamente la morte. Il Novecento è stato un periodo di eccezionale fecondità teologica che ha avuto, sostanzialmente, due anime, accomunate dall'intento del rinnovamento: quella del ritorno alle fonti e quella del confronto con le filosofie del nostro tempo. La prima, conta rappresentanti illustri sia in campo protestante, come Barth, Brunner, Niebuhr, sia in quello cattolico, De Lubac, Congar, von Balthasar, sia anche in quello ortodosso, con Florovski e Losski. Semplificando in modo

forse imperdonabile si può dire che ad accomunare queste personalità diversissime sia l'intenzione di liberare, attraverso un volgersi alle origini, la teologia cristiana dalle incrostazioni derivate dai connubi, non sempre riusciti, con le metafisiche imperanti nelle diverse epoche della storia del Cristianesimo. Questa teologia è un tentativo di affermare la purezza e, soprattutto in Barth, l'alterità del messaggio cristiano rispetto alle filosofie. Karl Rahner fa invece parte, insieme al cattolico Teilhard de Chardin, gli ortodossi Berdiaiev e S. Bulgakov, ai protestanti Bultmann, Tillich e Gogarten, nonché a molti altri, di quella corrente del pensiero teologico novecentesco contemporaneo che ricerca un dialogo, per quanto articolato, con la filosofia del nostro tempo. In particolare, per Rahner fondamentale è l'acquisizione di una sorta di rivoluzione copernicana avvenuta nella filosofia moderna, in cui allo schema prevalentemente *cosmocentrico* dell'antichità e di gran parte del medioevo si sostituisce una prospettiva *antropocentrica*. L'interpretazione teologica del messaggio cristiano, per parlare all'uomo di oggi, che pensa antropocentricamente, deve quindi secondo Rahner superare i vecchi schemi cosmocentrici mostrando come la Parola di Dio abbia un senso soprattutto per l'uomo ed il suo concreto esistere. Ed è nelle strutture più profonde di questo esistere che si fondano le condizioni di possibilità della ricezione del messaggio di Cristo da parte dell'uomo. L'antropologia non può più essere quindi uno dei tanti compartimenti della teologia, la quale, dopo aver descritto cosa sia Dio, cosa il mondo, cosa la grazia, ecc., passi a parlare di cosa è l'uomo: tutta la teologia nasce da un rapporto tra enunciati su Dio e sull'uomo. Rahner rifiuta conseguentemente la teoria « che considera l'uomo come un tema particolare accanto ad altri (...) o che afferma la possibilità di enunciati su Dio che non siano nello stesso tempo anche enunciati sull'uomo e viceversa; o che dice che queste due realtà sono collegate a vicenda solo nella realtà, ma non nella conoscenza che ne abbiamo ». Parlare di Dio è anche parlare dell'uomo: quali sono le conseguenze di una posizione di questo genere per il problema teologico della morte, che essendo un problema imprescindibile dell'esistenza umana, non potrà certo essere più confinato nelle ultime pagine dei trattati sistematici? Il libro di Silvano Zucal, dopo aver presentato con cura le caratteristiche fondamentali di questa « svolta antropologica » rahneriana, ci conduce per mano, con sicurezza ed esperienza per i sentieri del mondo concettuale del teologo tedesco con uno stile chiaro, perspicuo ed insieme singolarmente profondo, che non fa certo rimpiangere il periodare intricato e la terminologia spesso esoterica dell'autore commentato. Molto felice, in questo volume, che per primo mette a disposizione del lettore italiano, in prospettiva critica, il

pensiero teologico di Rahner sulla morte, anche la scelta di corredarlo di un vasto apparato di note. Esso diventa così leggibile a due livelli, quello del testo, accessibile per chiarezza anche al lettore comune, e quello delle note, che soddisfano le esigenze dell'esperto. D'altra parte, la vasta e densa introduzione dedicata alla pregnanza del tema della morte nel pensiero contemporaneo, le parti, sempre vivaci ed attente, dedicate ai critici di Rahner, per non parlare dell'excursus su Ladislaus Boros, mostrano come il titolo dell'opera sia in effetti limitativo, in quanto Zucal non ci illustra solamente la teologia della morte di Karl Rahner, ma ci introduce a questa problematica all'interno di tutto il pensiero teologico (e non solo teologico) contemporaneo. Lo stile, a volte venato di pathos, riesce a strappare il suo argomento dal limbo delle questioni teologiche per specialisti ed a farne percepire la centralità per una comprensione del messaggio evangelico che parta dal concreto esistere dell'uomo, dal suo vivere e dal suo morire.

La schiavitù dell'uomo immortale

In un suo romanzo del 1946 Simone de Beauvoir, compagna di Jean Paul Sartre, presenta un personaggio, Fosca, che grazie ad un elisir ha ricevuto il dono dell'immortalità. Nel corso delle pagine del libro questa benedizione da molti agognata si ribalta in maledizione: tutto quello che l'immortale compie diviene un gioco non impegnativo, sempre revocabile, mai definitivo. Se per gli altri mortali amare significa donare agli altri una parte del breve e prezioso tempo che hanno a disposizione, per Fosca questo non costa nulla, ed egli non può quindi dare nulla di sé in senso autentico. Ogni passione, ogni sentimento, idea o progetto non possono avere lo stesso significato per lui e per gli altri, che finiscono per trattarlo come un « morto ». L'idea di Simone de Beauvoir è convincente: l'infinito, che tanto volentieri sogniamo, ci farebbe svanire nello sconfinato, nell'indefinito, sottraendoci probabilmente la nostra individualità.

Non so se, come dice Irving Fetcher, l'uomo immortale sia un mostro, certamente egli non è un uomo. Questa idea, presentata qui sotto sembianze letterarie, è uno dei capisaldi dell'interpretazione che Rahner dà della dottrina cristiana della morte. Quando essa afferma che la morte è universale, ciò non significherebbe tanto la constatazione di fatto che tutti gli uomini muoiono, e neppure una « traduzione » in altri termini di una necessità biologica inscritta nel nostro essere animali, bensì la compiuta espressione del

fatto che la morte è costitutiva del nostro essere uomini, è ciò che rende possibile una esistenza umana. Essa sola infatti darebbe, per esempio, ai nostri atti (altrimenti eternamente correggibili e revocabili) la definitività che fonda il senso delle nostre azioni, il loro spessore morale, insomma la nostra libertà. Un pensiero simile esprimeva il filosofo laico Enzo Paci, quando icasticamente diceva che, proprio perché si vive una volta sola, si vive per sempre. Così intesa, e Zucal lo illustra molto bene, la morte è una dimensione, una prospettiva di tutta l'esistenza umana, che è veramente un « essere verso la morte »; d'altra parte la sua natura è dialettica, perché assomma in sé, in una unità indistricabile, la fine, la distruzione dell'uomo ed il compimento della sua esistenza, che essa stessa richiede come condizione della propria possibilità. La libertà dell'uomo consisterebbe nel far proprio il destino di morte, trasformando con una decisione, il « dover morire » in un « voler morire », non nel senso del suicidio, ma dell'accettazione della morte come compimento dell'esistenza, accettazione che si concreta nel rifiuto della rimozione del nostro essere finiti.

Se la morte è una dimensione fondamentale dell'uomo, direi trascendentale, resta però da vedere come questa interpretazione si sposi con la concezione cristiana della morte come conseguenza del peccato, vale a dire come qualcosa che non inerisce primariamente all'essere umano in quanto creatura di Dio, ma gli è anzi avversa. O, per esprimerci nel modo « mitologico-pedagogico » caro alla Genesi: che ne sarebbe stato di un Adamo che non avesse peccato? La risposta di Rahner è che egli sarebbe morto, in quanto era uomo, ma avrebbe conosciuto un compimento della propria esistenza privo del dramma che caratterizza la nostra morte: una fine in cui sarebbe stato evidente che essa era anche l'inizio della vita eterna in Dio. La sorte dell'umanità erede del peccato d'origine è invece quella di affrontare una morte "velata", perché, come scrive Zucal, « noi non possiamo decifrare il suo mistero, non possiamo sapere se la fine che la morte in sé include sarà una fine assoluta e nullificante o se il compimento che nella morte si dà sia la conservazione di ciò che nella libera vicenda della nostra storia si è realizzato per l'eternità. In questa realtà indiscutibilmente velata della morte ognuno potrà scegliere se fare della morte l'estremo atto di una fiducia incondizionata nel Dio incomprendibile (sull'esempio di Cristo) oppure la chiusura definitiva in questo mondo ».

L'apertura di un dibattito che coinvolge tutta la teologia

Tralascio, per non sottrarre tutta la suspense al lettore, di prendere in considerazione le parti dedicate al dibattito sulla tesi dell'immortalità dell'anima ed all'interpretazione della morte di Cristo, ma non posso esimermi dal ricordare la conclusione, in cui Zucal sveste i panni della partecipazione simpatetica alle tesi di Rahner per esternare il suo dissenso. La sua perplessità principale riguarda il tentativo, compiuto da Rahner di « umanizzare », di dare un senso alla morte. Certo, argomenta Zucal, non si può vivere sempre e per ragioni biologiche, ma soprattutto perché ciò sconvolgerebbe la significanza di tutta l'esistenza, ma fare della morte « il compiersi della vicenda della libertà umana » rimane infondato. La possibilità, aggiungerei io, di autorealizzazione intravista da Rahner nel vivere autenticamente il nostro « essere verso la morte » soffre troppo della problematica riduzione heideggeriana della libertà ad accettazione del proprio destino, all'*amor fati*. Se la nostra propria morte è ciò che ci appartiene più profondamente, d'altra parte essa è ciò che ci aliena in modo definitivo da noi stessi: più che di una dialettica, qui si tratta di un paradosso tragico, irresolubile. Zucal commenta: « Non attardiamoci sulla morte, non cerchiamo in essa un'impossibile libertà! Il disfacimento di un uomo, il suo trapasso, la tragedia di un'improvvisa scomparsa, tutto questo non ha senso! Tutto questo è oppressivo, certo, ma è vano ricercare soluzioni consolatorie in un razionalismo teologico che vuole sistemare tutto, comprendere tutto, anche l'assurdo ». Mi sembra che Zucal colga nel segno con la sua critica, del resto condivisa da altri, come il domenicano francese Gaboriau, e la teologia protestante impegnata su questo tema, volta in gran parte a « prendere sul serio la morte e la sua assurdità », a non voler caricare di senso la potenziale fine di ogni senso. In questa prospettiva sono, a mio parere, da intendere anche alcune incomprensioni filologiche, che Zucal fa rilevare, del pensiero del gesuita tedesco da parte della teologia evangelica. Anch'io mi associo al nocciolo razionale della critica di Zucal, anche se confesso di non sapere ancora in che misura la soluzione da lui prospettata, ed ispirata alla « sapienza cristiana » di Moretti-Costanzi non costituisca un ritorno alla riduzione platonica della morte ad apparenza. Sarebbe comunque auspicabile poter leggere tra qualche tempo un libro in cui Zucal si misuri più diffusamente con Barth, Cullmann, ma soprattutto Jüngel, autori che hanno trattato il problema in prospettiva evangelica: si scoprirebbero, penso, al di là delle differenziazioni, alcune convergenze che farebbero balenare la possibilità, forse, di una teologia ecumenica della morte.

Odiare la morte?

Viviamo in un'epoca in cui non è più possibile nemmeno proiettare il proprio desiderio di immortalità, affermando che se il singolo finisce, vive per sempre il genere umano di cui fa parte, o che, anzi, l'individuo deve morire perché la specie, eterna, continui: la tangibile possibilità di autodistruzione totale dell'umanità le restituisce appieno i suoi connotati di fragilità e finitudine. Il giorno che il genere umano finirà, esso ucciderà davvero definitivamente i suoi morti, scriveva Jean Paul Sartre. La morte falcia quotidianamente giovani e vecchi nelle guerre più infami, si fa alleata e strumento dei poteri più odiosi, si compiace dei patiboli innalzati nel nome dei principi più santi, minaccia sotto forma di fungo atomico di porre fine all'avventura storica dell'umanità intera. Non so se in questo sfondo lo spegnersi del singolo possa essere percepito diversamente che come prefigurazione, tragica ed incompleta, della estinzione totale e definitiva. Forse la morte ci è irrimediabilmente nemica; ed ogni tentativo di « razionalizzarla », di attribuirle un senso ci dà l'impressione del collaborazionismo, di subdola resa anticipata all'avversario. Dubito che sia possibile parlare oggi della morte in un tono che non sia quello dell'odio per la sua signoria incontrastata sul mondo. Se è costitutivo dell'essere uomo il morire, forse potrebbe esserlo anche l'odio per questo destino. E perché non potrebbe essere quest'ultima struttura fondamentale a rendere trascendentalmente possibile la fede nel Dio che ha salvato dalla morte?

Rompere il silenzio

Al di là di ogni perplessità comunque, è innegabile che con Rahner la teologia cristiana ha iniziato ad abbozzare, seppure a fatica, un linguaggio in grado di rompere il silenzio, se non di definire la questione: il libro di Zucal ne è una delle testimonianze più valide. Certo, anche questo linguaggio rimane in larga misura inadempiente, non so se per ragioni intrinseche ad ogni possibile parlare teologico, o per altri motivi. Ma credo comunque che valga la pena di continuare il discorso, benché questo non possa avvenire che come in una lingua straniera poco conosciuta, che si parla frammezzandola di silenzi, alla ricerca di parole che ancora non si sanno. Anche questo tentativo, goffo se si vuole, è espressione dell'odio cristiano contro la morte. E' giusto e santo parlare, anche male (nel doppio senso del termine), della padrona crudele da cui speriamo di essere liberati. Come dice il poeta Gottfried Benn: « Venite, parliamo insieme; chi parla non è morto ». ■