

ALDILÀ, IL CASO DELL'«ANIMA» FRA IMMORTALITÀ E/O RISURREZIONE



«Tra voi e il cielo non vedete altro che la pala del becchino». Così polemizzava il filosofo russo Piotr J. Caadaev (1794-1856) nei confronti del materialismo ottocentesco. Il guardare oltre la tomba è, invece, insito nel messaggio pasquale cristiano fin da quella significativa interpellanza rivolta dal messaggero divino alle donne nell'alba di Pasqua: «Perché cercate tra i morti colui che è vivo?» (*Luca* 24,5). Da secoli la teologia cristiana cerca di andare oltre quella pala che seppellisce un cadavere e ha adottato sia la categoria biblica della «risurrezione» sia quella apparentemente alternativa della «immortalità» classica greca. Proprio per la sterminata complessità e articolazione di questa riflessione, ora ci accontentiamo solo di una sorta di nota interpretativa generale.

Infatti, affacciarsi sull'aldilà è possibile, in sede teologica cristiana, solo a patto di «un energico sforzo intellettuale per non mummificare il pensiero in sepolcri concettuali e per cogliere della verità non le morte spoglie, ma la scintilla perennemente vivente», come suggeriva in modo un po' sontuoso ma efficace Andrea Vaccaro, uno studioso di filosofia e teologia nel suo bel volumetto *Perché rinunciare all'anima?* (EDB). Sicuramente è necessario e corretto operare una certa “deplatonizzazione” della visione cristiana tradizionale, operazione di pulizia condotta con vigore soprattutto da vari teologi protestanti tra i quali spiccano Karl Barth e Oscar Cullmann.

Di quest'ultimo è significativo il breve saggio, pubblicato nel 1956 e accolto con successo, *Immortalità dell'anima o risurrezione dei morti?* (Paideia). Un interrogativo a dilemma, di cui è facile intuire la scelta compiuta dal teologo di Basilea. Tuttavia, non si può dimenticare neppure quello che osservava l'allora teologo Joseph Ratzinger nella sua *Escatologia. Morte e vita eterna* (Cittadella): «Il concetto di anima, quale è stato usato nella liturgia e nella teologia fino al Vaticano II, ha in comune con l'antichità altrettanto poco quanto il concetto di risurrezione.

Esso è un concetto specificamente cristiano» e, proprio per questo, non può facilmente essere abbandonato o espunto dalla riflessione teologica. Tirando, allora, le fila del lungo itinerario teologico sull'oltrevita cristiano, riconoscendo le difficoltà di una sintesi che riesca a far combaciare prospettive differenti, potremmo tentare un bilancio molto essenziale. L'anima, nella tradizione cristiana, è stata sempre concepita come una realtà personale distinta, ma intimamente vincolata alla corporeità con la quale dà origine alla creatura umana. Neanche nella morte si assiste a una totale cancellazione di questo rapporto con la materia corporea, ma a una sua trasformazione, di difficile determinazione e descrizione.

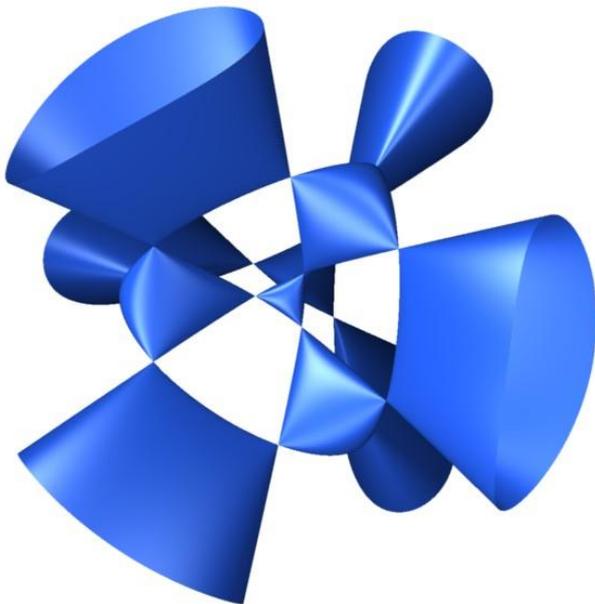
Il nesso è, infatti, trasferito su un nuovo piano ove cadono spazio e tempo e ci si inoltra nell'oltrevita, nell'eternità e nell'infinito, ove non c'è più né “prima” né “poi”. Certo, noi che siamo ancora nell'aldiquà misuriamo tutto secondo queste scansioni successive. Abbiamo, perciò, bisogno di parlare di un giudizio particolare personale e individuale – ove si vagliano le scelte di ogni persona, dotata da Dio della qualità della libertà e, quindi, della responsabilità – al quale segue in molti casi un “tempo” di purificazione ed espiazione (purgatorio) per “poi” accedere al giudizio finale quando tutta l'umanità entrerà nel nuovo ordine delle cose.





In realtà, questa trama successiva è frutto del nostro computo temporale, ed è per questo che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* preferisce parlare di “stati” più che di luoghi o tempi, quando affronta l’escatologia. Oltre la vita terrena, infatti, c’è l’istante eterno e infinito in cui tutta la creazione è accolta e trasfigurata, giudicata e salvata, purificata e liberata. È ciò che con linguaggio poetico e simbolico descrive l’*Apocalisse* nella sua struttura generale o la *Seconda Lettera di Pietro* in questo paragrafo di taglio apocalittico: «Attendiamo e affrettiamo la venuta del giorno di Dio, nel quale i cieli si dissolveranno e gli elementi incendiati si fonderanno.

Poi, secondo la sua promessa, noi aspettiamo nuovi cieli e una nuova terra, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2 *Pietro* 3,12-13). Come si diceva, questo grembo che è l’eternità pervade e supera il tempo e il spazio, in attesa che la storia sviluppi il suo corso temporale e lo porti a compimento. L’anima si apre già all’eternità, il corpo ha già in sé il seme dell’eternità; entrambi, quindi, in forma diversa partecipano di quell’orizzonte luminoso, di quell’istante perfetto, di quel centro che tutto in sé assume e trasfigura. In questa luce potremmo dire che immortalità e risurrezione si compongono e non si contraddicono, corpo e anima si placano secondo il loro ordine e i loro gradi nell’armonia trascendente della nuova creazione, libera dal limite del tempo e dello spazio e, quindi, anche dalla morte. In quell’armonia, l’immersione nella storia e l’appartenenza alla materia, da un lato, e la vicinanza e la partecipazione a Dio e all’eterno, dall’altro, non si oppongono né si respingono, ma si coordinano e si placano.



Ciò che è fondamentale nella visione cristiana è, dunque, la trascendenza a cui è destinata la persona, anima e corpo. Una trascendenza che è un eterno presente in cui noi, legati al tempo, abbiamo l’impressione di entrare quasi per gradi e stadi successivi. Andare oltre nella precisazione di questa realtà è rischioso ed è necessario conservare la cautela e l’umiltà della mente. Come scriveva il famoso teologo Karl Rahner nel suo saggio *Sulla teologia della morte* (Morcelliana): «Espressioni come “l’anima continua a vivere dopo la morte”, “dopo la sua separazione dal corpo” e quelle che parlano della “risurrezione del corpo” non indicano necessariamente realtà diverse, ma sono soltanto modelli di rappresentazione diversi per indicare la medesima cosa, e cioè la definitività della storia dell’uomo portata a termine».

A questa concordanza ci conduce non solo la visione del rapporto tra tempo ed eternità che abbiamo prima abbozzato, ma lo stesso linguaggio biblico, fondamentale per la fede cristiana. Anche se esso può essere illuminato e interpretato attraverso il contributo della cultura greca, la sua realtà rimane autonoma e specifica, come ad esempio ha sottolineato un importante esegeta dell’*École Biblique* di Gerusalemme, Marie-Émile Boismard nel suo studio *La nostra vittoria sulla morte: «risurrezione?»* (Cittadella): la vittoria sulla morte avviene in Cristo con un corpo di natura trasfigurata, come suggerisce san Paolo. Interessante a questo punto sarebbe proporre proprio la riflessione paolina la quale supera l’antitesi *psyché-sarx*, «anima-carne», variante di quella greca *psyché* e *sôma*, ossia tra anima e corpo, introducendo la categoria *pneuma*, «spirito», che è però da intendere in maniera nuova: si tratta, infatti, dello Spirito di Dio effuso nella creatura umana e, quindi, destinato a trasfigurare la realtà umana. Ma su questo tema è necessaria un’analisi specifica.

GIANFRANCO RAVASI