

## Resurrezione nella morte: concetto non cattolico

di Angelo Pizzetti

### Escatologia di fase unica

A partire dagli anni venti del secolo scorso l'escatologia cristiana subisce una svolta dialettica che segna il dibattito successivo. Balthasar nel 1960 scriveva che nell'ufficio escatologico <nonostante le tendine ancora abbassate e l'insegna: "Chiuso provvisoriamente a causa di ricostruzione", c'è un'intensa attività in sviluppo><sup>1</sup>. A fronte di una teologia liberale verificatasi all'insegna della 'Parusia che non si è verificata', vi sta Karl Barth e i suoi discepoli, per i quali fu programmatico rendere escatologica tutta la teologia, perché "un Cristianesimo senza escatologia non ha nulla a che fare con Cristo". Uno dei punti al cuore del dibattito è l'introduzione di **una escatologia di fase unica**, a fronte della tradizionale distinzione di duplice fase fra la morte e la parusia, dove sopravvive un nucleo personale – l'anima – nell'attesa della resurrezione della carne.

Una parte della teologia protestante del XX secolo rigettò la possibilità di una immortalità naturale dell'anima, sopprimendo l'idea, propria di Lutero, di una situazione di coscienza attenuata in essa. Le posizioni però si divisero in varie interpretazioni.

Cullmann rigetta chiaramente il pensiero dell'immortalità naturale dell'anima, ma riconosce che nel Nuovo Testamento si afferma una certa vita fra la morte e la resurrezione. "Il suo pensiero si può riassumere nei seguenti termini: da subito l'uomo dovrebbe morire totalmente, ma lo Spirito Santo resuscita per la fede, durante la vita terrena, il nucleo più intimo dell'uomo, che continua a vivere dopo la morte. Nonostante che la perfezione definitiva non ci sarà se non nel giorno della resurrezione"<sup>2</sup>.

Altri teologi protestanti più radicali sostengono che tutto l'uomo scompare con la morte. Si nega dunque l'immortalità dell'anima fino alla resurrezione di tutto l'uomo alla fine del tempo. Così per esempio Stange, Althaus, Barth e Brunner negano l'immortalità dell'anima fondandosi sul Nuovo Testamento che secondo loro sottolinea il carattere unitario dell'uomo.

Stange fu il primo a introdurre nella teologia protestante la teoria della morte totale.

Althaus ugualmente afferma la morte totale dell'uomo che però permane presso Dio come persona, ma questa permanenza non si fonda sulla nostra natura, ma sulla libera volontà divina.

Barth è dello stesso parere quando afferma che l'uomo è essenzialmente anima e corpo, ma che questi due elementi non si possono separare totalmente, in quanto l'anima può esistere solo nell'atto di animare il suo corpo, e questo esiste solamente come corpo della sua anima<sup>3</sup>. Dunque nella morte tutto l'uomo muore se Dio non viene in suo riscatto.

Brunner allo stesso modo si oppone all'immortalità dell'anima, in quanto non può esistere indipendentemente il corpo senza l'anima e viceversa. Dunque la morte dell'uomo sarebbe il suo termine definitivo se non fosse per un intervento libero di Dio per cui la morte si converte in uno stadio in preparazione alla resurrezione.

Quindi la teologia protestante prescinde dall'idea dell'immortalità dell'anima – che è estranea secondo questi pensatori al messaggio biblico e risale invece al pensiero filosofico greco – e pone l'accento sulla resurrezione di tutto l'uomo. Per questo ovviamente si nega l'escatologia intermedia e si accetta esclusivamente l'escatologia di fase unica.

<sup>1</sup> BALTHASAR H.U.V., *I novissimi della teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, 33.

<sup>2</sup> GABAS PALLAS, *Escatologia protestante en la actualidad*, Vitoria 1964, 233-234, citata in: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *Virgen Singular. La reflexion teologica mariana en siglo XX*, Rialp, Madrid 2001, al capitolo intitolato *El dogma de la Asuncion*, 171-205, 199.

<sup>3</sup> Cfr. K. BARTH, *Dogmatik*, III, 2: *Die Lehre von der Versöhnung*, Zürich 1948, 448.

Il problema dunque che si pone è come pensare lo spazio tra la morte e la resurrezione finale alla parusia. In linea di massima si possono riscontrare tre soluzioni possibili:

- 1) Quando l'uomo muore non permane nulla della sua persona, pertanto la sua futura resurrezione suppone una nuova creazione ex nihilo. Questa teoria seguita da pochi protestanti, ad esempio Stange, è difficilmente sostenibile, perché non salva una identità ontologica fra il soggetto morto e quello resuscitato.
- 2) La seconda è propria di Cullmann che propriamente non appartiene all'escatologia di fase unica in quanto sostiene una resurrezione come mera sopravvivenza del nucleo personale, e afferma che i morti restano in comunicazione con Cristo sperando nella parusia.
- 3) La terza soluzione è totalmente nuova e sconosciuta nell'antichità, è il pensiero chiamato atemporalismo. Brunner spiega così questa teoria: "qui in terra c'è un prima e un dopo, c'è un lasso di tempo che attraversa i secoli e i millenni. Però quando saremo di là, nel mondo della resurrezione, nell'eternità, gli istanti di tempo non sono separabili. La morte individuale distinta per ciascuno può costituire un fenomeno del nostro mondo; ma il giorno della resurrezione è lo stesso per tutti, e non sta separato per nessun intervallo di tempo dal momento della morte. Questo intervallo esiste qui, non nel presente di Dio dove mille anni sono come un giorno solo"<sup>4</sup>. Allo stesso modo Barth afferma che la morte pone l'uomo fuori dal tempo, dunque la resurrezione succede nel momento della propria morte. La resurrezione si realizza per ciascun uomo nel momento in cui muore, quindi simultaneamente per tutti gli uomini: il paradosso delle due affermazioni esiste solo mentre pensiamo con le categorie temporali che non saranno valide nell'eternità. Anche Althaus le poche volte che tratta dell'argomento è incline verso questa soluzione atemporale. La morte individuale è simultanea col giorno della resurrezione vista dall'eternità. Quindi i due momenti coincidono.

Sull'onda di questa nuova ipotesi teologica dell'atemporalismo alcuni teologi cattolici cominciano a ripensare l'escatologia. Una pietra miliare sull'argomento nel dogma cattolico è posta dalla definizione della *Benedictus Deus* che afferma una retribuzione immediata dell'anima subito dopo la morte. Ecco che iniziano le prime obiezioni: "Il problema non sta nel fatto che l'uomo acceda immediatamente dopo la morte alla retribuzione definitiva, ma che il soggetto di questa retribuzione sia l'anima separata"<sup>5</sup>. I motivi che si adducono per rifiutare questa dottrina sono:

- a) motivo di ordine antropologico composto da due elementi: - una filosofia personalista considera l'uomo nella sua totalità come una unità psicosomatica indivisibile: un corpo animato o uno spirito incarnato. Non si può pensare di separarli se non per una influenza della concezione aristotelica ilemorfica e dicotomica; - la concezione biblica dell'uomo è palesemente unitaria. Solo per la contaminazione con la filosofia greca nel pensiero giudaico tardivo si considerano come due cose separabili l'anima o lo spirito e il corpo o la materia.
- b) Motivo di ordine escatologico, anche questo vede due elementi: - se è l'uomo nella sua totalità il soggetto del merito o del demerito, deve essere lo stesso uomo nella sua integrità personale, nella sua totalità, a ricevere la retribuzione nell'altra vita; - la retribuzione immediata dell'anima nel periodo intermedio tra la morte e la parusia relativizza il valore dell'escaton.

Tutti i teologi cattolici che contestano l'escatologia intermedia accettano come verità di fede la definizione dogmatica della retribuzione immediata. Dunque concludono che la resurrezione accade nel momento della morte. Questa ipotesi coincide con la teoria proposta da Barth e Brunner. Questa tesi non è marginale nella teologia cattolica, tanto che Perrella afferma che

<sup>4</sup> E. BRUNNER, *Das Ewige als Zukunft und Gegenwart*, 167; citato in: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 183.

<sup>5</sup> J. M. HERNANDEZ MARTINEZ, *Asuncion III*, en N.D.M., 270; citato in: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 184.

“fino a poco tempo fa è stata la tesi più comune nella teologia cattolica recente”<sup>6</sup>. Per fare alcuni nomi in questa linea erano: “*Il nuovo catechismo olandese*, Boff, Betz, Flanagan, Schoonenberg, il secondo Rahner, Greshake...”<sup>7</sup>.

Sinteticamente potremmo dire che l’escatologia di fase unica poggia su due fondamenti:

- 1) La negazione della possibilità dell’immortalità anima separata: a) sia perché contraddirebbe il *pensiero biblico* che afferma sempre l’unità dell’uomo; b) sia perché contraddirebbe una *concezione personalistica* affermando un dualismo anima-corpo inaccettabile, che è proprio più del pensiero greco che del dato biblico.
- 2) L’atemporalismo dell’Eternità, che comporta: a) che la *resurrezione è nella morte*, poiché oltre la morte sei oltre il tempo, dunque sei contemporaneo ad ogni momento di tempo compresa la Parusia; b) il *giudizio particolare coincide con quello universale*, poiché non essendoci il tempo non ci può essere successione di eventi nell’Eternità.

### Critica all’escatologia di fase unica

Questa concezione incorre in parecchi errori o falsi schematismi a livello scritturistico, storico e filosofico.

1) Un primo pregiudizio sta nel concepire il pensiero biblico e il pensiero greco in modo statico. Cercheremo di tratteggiare brevemente come sia l’uno che l’altro non sono statici e non contengono i clichè preconfezionati in cui molta parte della teologia ha voluto intrappolarli. Anzitutto vediamo il pensiero biblico. “Le grandi civiltà e il pensiero da esse scaturito non sono strutture statiche, divise fra di loro da confini ben definiti. (...) Il che significa che riguardo al nostro problema tutte le civiltà e filosofie hanno subito un processo di trasformazione, i cui singoli stadi mostrano fra di loro una notevole somiglianza”<sup>8</sup>. Ratzinger mostra uno sviluppo del pensiero dell’AT sulla morte come un passaggio: a) da un pensiero arcaico-mitico che accomuna le grandi civiltà antiche (non solo l’Antico Testamento, ma “è la visione in tutto identica dell’antica Grecia – Achille preferisce infatti essere mendicante nell’al di qua piuttosto che il re delle ombre, la cui vita è non vita – ed è pure quella dei primi stadi della più spiritualistica di tutte le civiltà, quella indiana”<sup>9</sup>) dove soltanto la vita terrena è vita e la morte un essere nel non-essere; b) ad un illuminismo come critica negativa nei libri sapienziali *Qoelet* e *Giobbe*, da cui traspare in vari modi il fallimento delle precedenti certezze di una vita terrena come la vita felice e definitiva; c) segue una spinta positiva sia nei *Canti del servo* di Dio in Deuterocronica, dove il patire per amor di Dio e degli altri uomini può diventare il modo più sublime di rendere testimonianza a Dio e di servire la vita: l’argomento sottintende la resurrezione, lo sheol non trattiene colui che soffre in questo modo, bensì, attraverso la sua sofferenza, la vita apparente si trasforma in vita autentica in tutta la sua pienezza”<sup>10</sup>; sia in molti Salmi, come il *Salmo 16* (“non abbandonerai la mia vita nel sepolcro, né lascerai che il tuo santo veda la corruzione”), il *Salmo 73* (“Chi altro avrò per me in cielo? Fuori di te nulla bramo sulla terra. Vengono meno la mia carne e il mio cuore; ma la roccia del mio cuore è Dio, è Dio la mia sorte per sempre”) dove la comunione con Dio è più forte della distruzione del corpo; d) infine troviamo tutta la letteratura martirologia che è un’affermazione evidente che la comunione con Dio significa vita oltre la morte, specialmente nei testi: *Libro di Daniele 12,2*; *Libro della Sapienza 3,1ss*; *16,13*; e il *Secondo Libro dei Maccabei*. Questo processo mostra come siano falsi molti schematismi sul pensiero biblico. Ratzinger mostra bene come l’iniziale negazione dell’immortalità

<sup>6</sup> S. PERRELLA, *L’Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in: AA.VV., “L’assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica”, Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano, 2001, 71-168, 116.

<sup>7</sup> S. PERRELLA, *op. cit.*, 117.

<sup>8</sup> RATZINGER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 1996<sup>3</sup>, 91-92.

<sup>9</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 92.

<sup>10</sup> Cfr RATZINGER J., *op.cit.*, 101-102.

dell'anima del pensiero ebraico era dovuta “da un lato dal fatto che un lungo periodo della storia si è svolto in condizioni arcaiche di vita e dall'altro lato dalle particolari esigenze della sua concezione su Dio, la quale richiedeva l'abolizione del culto dei morti e delle idee circa l'immortalità ivi connesse”<sup>11</sup>. Contemporaneamente “il concetto della morte quale barriera che delimita il regno di Jahvè, è oggettivamente in contrasto con il totalitarismo della fede jahvista; vi è una contraddizione nel concetto che Jahvè che è la vita, incontri un limite alla sua potenza”<sup>12</sup>.

Gesù e la giovane Chiesa condividono la fede d'Israele nella sua forma contemporanea e le conferiscono soltanto un nuovo centro, in base al quale i singoli elementi della tradizione vengono a poco a poco trasformati, per primo il concetto di Dio e, a seconda della necessità, gradualmente pure il resto”<sup>13</sup>. Il paradiso non è ormai più un luogo da sempre esistito, bensì il paradiso si apre in Gesù stesso, esso è legato alla sua persona<sup>14</sup>. “Le concezioni sviluppate nella Chiesa antica sulla sopravvivenza dell'uomo fra la morte e la resurrezione si fondano sulle tradizioni giudaiche circa l'esistenza dell'uomo nello sheol, tradizioni che il Nuovo Testamento ha trasmesso e incentrato sulla cristologia”<sup>15</sup>.

Riguardo al **pensiero greco**, anche su questo cade un grosso pregiudizio. a) Da un lato è insostenibile la consueta schematica platonica su cui si fonda il clichè di tante teorie teologiche. Il vero orientamento del pensiero platonico viene completamente travisato qualora lo si qualifichi come una concezione individualistica, che nega i valori terreni e induce gli uomini a rifugiarsi nell'al di là. Al contrario il suo vero obbiettivo è proprio la possibilità di riedificare la polis, di restaurare la politica”<sup>16</sup>. b) Dall'altro lato Ratzinger dimostra come in Platone, in Aristotele, nella Stoa e in Plotinonon ci sia alcun dualismo, concludendo: “la dottrina del dualismo greco-platonico di corpo e anima, che si aggira in tutti i recenti trattati teologici insieme alla rispettiva dottrina dell'immortalità dell'anima, è un prodotto della fantasia di certi teologi, che non corrisponde alla realtà”<sup>17</sup>.

Queste brevi considerazioni sono per demolire in radice la leggendaria contrapposizione fra pensiero biblico e pensiero greco, smontando gli schematismi in cui così spesso si cade nel descrivere le due visioni.

2) L'affermazione della resurrezione nella morte è falsa **anche per Cristo**: il dato scritturistico e la tradizione della Chiesa fin dal simbolo Apostolico ci parlano di resurrezione il terzo giorno: se fosse vero che oltre il velo della morte si entra automaticamente nell'Eternità, non si capisce questo lasso di tre giorni tra la morte di Cristo e la sua resurrezione. Ma se la resurrezione è avvenuta il terzo giorno, dalla morte alla resurrezione del corpo, che ne è dell'uomo Cristo Gesù? La tradizione ci suggerisce “discese agli inferi”. Come discese? Con il corpo? Impossibile, visto che solo il terzo giorno resuscitò da morte. La discesa agli inferi non è con il corpo. Chi discese dunque? La persona del Verbo senza l'umanità? Questo porterebbe a concepire l'unione del Verbo con l'umanità solo accidentale, come un rivestimento esterno, quasi un vestito che si possa togliere a proprio piacimento. Non sarebbe Gesù Cristo a scendere agli inferi ma solo il Verbo senza l'umanità, come prima dell'incarnazione. Non ci resta che riconoscere anche nell'umanità di Cristo un elemento che non si riduce al corpo e che la tradizione chiama anima.

3) Veniamo ora al **concetto di anima**, tanto criticato nella teologia moderna come un'eredità del pensiero greco estraneo ad un cristianesimo autentico.

Platone, infatti, scorge nell'uomo tre componenti: una componente animalesca, una componente leonina, una componente umana. Quest'ultima è definita l'uomo interiore, espressione questa che

<sup>11</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 100.

<sup>12</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 98.

<sup>13</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 137.

<sup>14</sup> Cfr. RATZINGER J., *op.cit.*, 138.

<sup>15</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 159.

<sup>16</sup> Cfr. RATZINGER J., *op.cit.*, 95.

<sup>17</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 157.

ritroviamo in Paolo. In questa trinità i tre ceti della società ariana (sacerdoti e filosofi, guerrieri, contadini e artigiani) vengono proiettati nell'uomo singolo, a cui corrispondono le tre virtù fondamentali: saggezza, coraggio, prudenza. Compito dell'uomo è di unificare questa trinità e di trasformarla in unità, il che crea la quarta virtù: la giustizia. Platone non conosce un dualismo riguardo alle forze psichiche dell'uomo, il suo obiettivo è anzi proprio l'interiore unità dell'uomo. Anche riguardo il rapporto fra corpo e anima il traguardo supremo di Platone è l'integrazione degli elementi dualistici al fine di giungere all'unità nella molteplicità<sup>18</sup>.

Aristotele definisce l'anima quale entelechia, ossia come "entità reale nel senso della forma del corpo naturale, il quale, in conformità alla sua possibilità, ha vita" (Dell'anima). Con ciò fa dell'anima un principio organico, legato come forma alla sua materia e di conseguenza perituro al pari di quest'ultima. Quanto è propriamente spirituale ha sede nel *nous* che però non viene concepito in modo individuale e personale<sup>19</sup>.

La fede cristiana esigeva dall'antropologia delle condizioni che nessuna delle antropologie esistenti poteva fornirle. Era necessario mantenere l'uomo come un intero e al tempo stesso distinguere ciò che è perituro e ciò che rimane. La distinzione a sua volta doveva essere aperta alla resurrezione, e quindi alla definitiva unità dell'uomo. Occorreva accogliere l'inscindibile unità fra il corpo e la psiche insegnata da Aristotele, ma non ridurre l'anima a materia. Bisognava evidenziare il carattere spirituale della psiche senza dissolverla in una concezione universalistica dello spirito. Non meraviglia che questa sintesi sia maturata soltanto lentamente e troverà la sua forma definitiva solamente in Tommaso d'Aquino. In Tommaso lo spirito è la forma della materia, ma insieme determina la personalità. La dottrina tomista di una sostanza intellettuale quale forma sostanziale della materia si valse di una formula aristotelica per esprimere una visione dell'uomo che la tradizione aristotelica e il suo mondo avevano considerato un'impossibilità metafisica. Il corpo è la visibilità dell'anima, poiché la realtà del corpo è l'anima<sup>20</sup>. Così "l'anima umana (l'anima razionale, ciò per cui l'uomo pensa) è l'unica forma dell'uomo... l'anima umana è lo stesso principio per cui uno ha un determinato colore degli occhi"<sup>21</sup>.

"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 della resurrezione. Esso è un concetto specificamente cristiano e solo per questo motivo ha potuto essere formulato sul terreno della fede cristiana, di cui esprime la visione di Dio, del mondo e dell'uomo nell'ambito dell'antropologia"<sup>22</sup>.

4) Altro problema nell'affermare la resurrezione nella morte è **il cadavere**. L'uomo secondo questa riflessione è assolutamente indivisibile. Ma se è vero che al momento della morte l'uomo entra in una dimensione senza spazio né tempo, come mai rimane il corpo morto che si mette nella fossa? Per che cosa vale questa detemporalizzazione se nulla nell'uomo è separabile dal corpo? O c'è qualcosa che si differenzia dal corpo mentre questo si decompone? Ma allora perché non chiamare questo elemento anima?<sup>23</sup>

5) Se si afferma che la resurrezione dell'uomo avviene al momento della morte, quando il corpo concreto dell'uomo è diventato cadavere e indipendentemente da lui, sorge il dubbio con che grado di realismo sia concepibile questa resurrezione. Sia che si affermi una risurrezione già realizzata mentre il corpo è sepolto, sia che si interpreti come la sopravvivenza del nucleo personale, pare che si affermi **una resurrezione che non includa questa corporeità concreta** con cui viviamo<sup>24</sup>. "Una tale resurrezione supporrebbe una materialità radicalmente nuova, un cosmo fundamentalmente cambiato. Ma se non esiste un'anima, se di conseguenza non vi può essere un sonno (concezione di

<sup>18</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 154-155.

<sup>19</sup> Cfr. RATZINGER J., *op.cit.*, 156.

<sup>20</sup> Cfr. RATZINGER J., *op.cit.*, 160-162

<sup>21</sup> VANNI ROVIGHI S., *Uomo e natura, appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1995<sup>2</sup>, 176.

<sup>22</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 162.

<sup>23</sup> Cfr. RATZINGER J., *Entre muerte y resurreccion*, *Communio* 2 (1980) 280.

<sup>24</sup> POZO C., *La venida del Señor en la gloria*, Valencia 1993, 99.

Lutero), sorge il problema, chi allora potrebbe essere risvegliato? Come si forma l'identità tra l'uomo precedente e l'uomo che, a quanto pare, dovrà essere ricreato dal niente?<sup>25</sup>.

6) Riguardo l'atemporalismo la concezione di fase unica si appoggia su un **concetto di eternità come senza tempo**: ma è davvero così? Possiamo davvero noi concepire l'eternità? E se la salvezza dell'uomo è salvezza di tutto l'uomo, in qualche modo non si deve salvare anche il tempo? Non è il tempo una dimensione dell'umano? Sarà dunque fagocitato nell'eternità come una goccia nel mare? Non sarà vanificato in questo modo? Gli Scolastici distinguono: il tempo, definito da Aristotele misura del movimento secondo un prima e un poi, che importa mutazione anche sostanziale delle cose; l'eterno, proprio degli enti spirituali, angeli e anime, che importa un principio ma non una fine e non ammette che una mutazione accidentale; l'eternità, che esclude ogni termine ed ogni cambiamento o successione. Nessuna creatura può essere eterna in senso assoluto, cioè in modo da escludere non solo il principio e la fine, ma anche il mutamento e la successione, possedendo in atto tutta la sua perfezione. Come sostiene San Tommaso l'eternità è di essenza esclusiva di Dio<sup>26</sup>, solo a Dio compete l'assoluta eternità che Boezio definisce: "*Interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*", perfetto e simultaneo possesso di una vita senza fine. Anche Romano Guardini descrive la liturgia celeste dell'Apocalisse e fa notare i movimenti, le cose che vi sono descritte, sottolineando come in qualche modo tempo, spazio, ordine non svaniranno nell'oceano indistinto dell'eternità, ma saranno presenti. Il concetto di atemporalismo sembra non salvaguardare la dimensione storica dell'uomo.

7) Se è vero che oltre la morte non c'è tempo e dunque si è contemporanei ad ogni momento di tempo, dunque anche alla parusia, quindi la resurrezione è nella morte, si incorre in una terribile contraddizione logica. Infatti poiché io morirò sicuramente, risorgerò e entrerò nell'eternità del senza tempo, contemporanea ad ogni momento di tempo, dunque contemporanea anche a me in questo momento. Ciò significa che **già ora vi è un duplicato di me nell'eternità** contemporaneo a me nella storia. Ma questo è un assurdo. Sia perché porterebbe ad un io doppio, sia perché non c'è alcuna relazione fra me ora e il mio io che contemporaneamente è nell'eternità. È come se vi fosse un altro me stesso nell'eternità, ma non sono io! L'io è unico e irripetibile, pena la perdita.

8) La logica dell'atemporalismo rende non necessaria l'idea di una fine della storia, e in questo caso rende **irrilevante la parusia**<sup>27</sup>. Al tempo stesso **la storia è vanificata**, perché non ha alcun valore nell'eternità. Ma "può un uomo essere considerato già del tutto finito e la sua storia conclusa fintanto che una colpa commessa da lui continua a ripercuotersi in terra, a far soffrire degli uomini? (...) Ma non è solo il peccato che continua a ripercuotersi, a impedire il definitivo banchetto escatologico, la festa del puro gaudio, ma a impedirlo è anche l'amore che sorpassa la colpa. (...) Come potrebbe una madre essere completamente, infinitamente felice fintanto che uno dei suoi figli sta soffrendo?"<sup>28</sup>.

9) Da ultimo il motivo che ci porta a respingere l'ipotesi della resurrezione nella morte e dunque l'escatologia di fase unica, è il costante **magistero della Chiesa**. In particolare su due punti: sia sull'affermazione della separazione dell'anima dal corpo, sia sul dogma dell'assunzione di Maria. Tale dogma infatti sarebbe totalmente vanificato se la resurrezione avvenisse per tutti nella morte: sarebbe pari ad una beatificazione. Salvatore Perrella afferma che "la fede cattolica per quanto riguarda la resurrezione nell'ultimo giorno non ha mai subito tentennamenti: dall'antichissima *Fides Damasi*, al simbolo *Quicumque*, al Concilio unionista di Lione II, alla costituzione *Benedictus Deus* di Benedetto XII. Il Vaticano II ha espresso la stessa convinzione in

<sup>25</sup> RATZINGER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 1996<sup>3</sup>, 121.

<sup>26</sup> TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, I, q. 10, a. 3.

<sup>27</sup> POZO C., *Theologia del mas allà*, Madrid 1992<sup>3</sup>, 308.

<sup>28</sup> RATZINGER J., *op.cit.*, 197-198.

*Lumen gentium* 48 e in *Gaudium et spes* 14; così la lettera della Congregazione per la Dottrina della Fede, *Recentiores Episcoporum Synodi*, su alcune questioni concernenti l'escatologia, del 1979<sup>29</sup>. Vorremmo qui riportare brevemente alcuni interventi del magistero della seconda metà del XX secolo sia riguardo l'escatologia intermedia (l'esistenza dell'anima e la sua separazione dal corpo nella morte, la resurrezione nell'ultimo giorno), sia riguardo l'Assunzione di Maria come privilegio in quanto anticipazione della resurrezione rispetto agli altri uomini.

Anzitutto troviamo **Pio XII** che nella *Munificentissimus Deus* afferma: "...l'augusta Madre di Dio, arcanamente unita a Gesù Cristo fin da tutta l'eternità con uno stesso decreto di predestinazione, ...alla fine, come supremo coronamento dei suoi privilegi, ottenne di essere preservata dalla corruzione del sepolcro, e, vinta la morte, come già il suo Figlio, di essere innalzata in anima e corpo alla gloria del cielo, dove risplende Regina alla destra del Figlio suo, Re immortale nei secoli..."<sup>30</sup>. Qui si parla di un privilegio legato alla maternità divina.

Il **Concilio Vaticano II** nella *Gaudium et spes* afferma: "Unità di anima e di corpo, l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale... riconoscendo di avere un'anima spirituale e immortale, non si lascia illudere da una creazione immaginaria che si spiegherebbe solamente mediante le condizioni fisiche e sociali, ma invece va a toccare in profondo la verità stessa delle cose"<sup>31</sup>. Chiaramente si sostiene la composizione di anima e corpo dell'uomo. La *Lumen gentium* afferma: "Prima di regnare con Cristo glorioso, noi tutti compariremo davanti al tribunale di Cristo per ricevere ciascuno il salario della sua vita mortale...e alla fine del mondo usciranno dalla tomba, chi ha operato il bene a una resurrezione di vita e chi ha operato il male a una resurrezione di condanna"<sup>32</sup>. Qui si sostiene una distanza fra il giudizio particolare e la resurrezione finale. Così riguardo l'Assunzione il Concilio afferma: "Ormai glorificata in cielo in anima e corpo, la madre di Gesù è immagine e primizia della chiesa che sarà portata a compimento nel futuro"<sup>33</sup>.

Particolarmente importante la Professione di fede del popolo di Dio che **Paolo VI** pronunciò nel 1968 in cui si afferma: "Crediamo nella vita eterna. Crediamo che le anime di tutti quelli che moriranno nella grazia di Cristo – tanto quelli che ancora dovranno essere purificati con il fuoco del purgatorio, come quelli che sono ricevuti da Cristo in paradiso dopo che si sono separati dal corpo, come il buon ladrone – costituiscono il Popolo di Dio dopo la morte, la quale sarà distrutta totalmente il giorno della resurrezione, in cui queste anime si riuniranno con i propri corpi"<sup>34</sup>. In questo numero si afferma precisamente:

- l'esistenza dell'anima separata dopo la morte;
- quest'anima è il soggetto dell'escatologia intermedia (come già diceva chiaramente la *Benedictus Deus*);
- la resurrezione dei morti è collocata nella parusia;
- quindi la situazione dell'escatologia intermedia dura fino alla fine del tempo;
- nel giorno della resurrezione l'anima si unisce col proprio corpo, cioè con lo stesso corpo che ha avuto in vita<sup>35</sup>.

<sup>29</sup> S. PERRELLA, *op. cit.*, 115, nota 162.

<sup>30</sup> PIO XII, *Constitutio Apostolica Munificentissimus Deus* (1 nov. 1950), in AAS 42 (1950) 770; DH 3902.

<sup>31</sup> CONCILIO VATICANO II, *Cost. past. Gaudium et spes*, n. 14.

<sup>32</sup> CONCILIO VATICANO II, *Cost. dogm. Lumen Gentium*, n. 48.

<sup>33</sup> CONCILIO VATICANO II, *Cost. dogm. Lumen Gentium*, n. 68.

<sup>34</sup> PAOLO VI, *Solenne professione di fede*, 30 giugno 1968, n. 28, citata in: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 199.

<sup>35</sup> "Il corpo sarà non solo specificatamente lo stesso (un corpo veramente umano), ma persino numericamente lo stesso (questo corpo che ho adesso)". Traduzione libera del commentario teologico del prof. Pozo al Credo del Popolo di Dio, cfr. PABLO VI, *El Credo del Pueblo de Dios*, Madrid 1968, 206-207.

È significativa anche l'allocuzione che Paolo VI rivolse ai partecipanti al Symposium Internazionale sulla risurrezione di Gesù, dove il Pontefice insistette sul concetto che non si può ridurre la resurrezione a una semplice "sopravvivenza dell'ego"<sup>36</sup>. Sull'Assunzione Paolo VI continua: "*legata per vincolo stretto indissolubilmente al mistero dell'incarnazione e della redenzione, la Beatissima Vergine Maria, Immacolata, terminando il corso della vita terrena, fu assunta in corpo e anima alla gloria celeste, e resa simile a suo Figlio, che resuscitò dai morti, ricevette anticipatamente la sorte di tutti i giusti*"<sup>37</sup>. Anche qui si afferma chiaramente che Maria per l'assunzione è fatta simile al figlio risorto dai morti, e che ricevette in forma anticipata quello che tutti i giusti riceveranno alla parusia. Dopo questa interpretazione autentica non crediamo sia possibile spiegare il dogma dell'Assunzione come resurrezione simultanea con quella di tutti gli uomini. Lo stesso concetto è affermato da altri interventi di questo Papa, uno fra tutti quando afferma: "*Il Signore ha voluto anticipare per Lei quanto ha promesso a ciascuno di noi: la resurrezione*"<sup>38</sup>.

Così nel 1979 la **Congregazione per la Dottrina della Fede** inviò una lettera a tutti i Vescovi *Sopra alcune questioni riferite all'escatologia*. Essa afferma: "*La chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale che è dotato di coscienza e volontà, in modo tale che l' 'io umano' sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo. Per chiamare questo elemento la chiesa adopera la parola 'anima', consacrata dall'uso della Sacra Scrittura e della Tradizione. Anch'essa non ignora che questo termine assume nella Bibbia diverse accezioni, nonostante ciò pensa che non c'è alcuna ragione per rifiutarlo, e considera al tempo stesso che un termine è assolutamente indispensabile per sostenere la fede dei cristiani*"<sup>39</sup>. Di fronte alle nuove teorie escatologiche essa aggiunge: "*La Chiesa, nel suo insegnamento sulla sorte dell'uomo dopo la morte, esclude ogni spiegazione, che toglierebbe il suo senso all'Assunzione di Maria in ciò che essa ha di unico, ossia il fatto che la glorificazione corporea della vergine è l'anticipazione della glorificazione riservata a tutti gli altri eletti*"<sup>40</sup>.

Allo stesso modo il **Catechismo della Chiesa Cattolica** afferma: "*Con la morte, separazione dell'anima e del corpo, il corpo dell'uomo cade nella corruzione, mentre la sua anima va incontro a Dio, pur restando in attesa di essere riunita al suo corpo glorificato*"<sup>41</sup>. La resurrezione avverrà "*definitivamente nell'ultimo giorno, alla fine del mondo. Infatti la resurrezione dei morti è intimamente associata alla Parusia di Cristo*"<sup>42</sup>. Riguardo a Maria: "*L'Assunzione della Santa Vergine è una singolare partecipazione alla resurrezione del suo Figlio e un'anticipazione della resurrezione degli altri cristiani*"<sup>43</sup>.

E da ultimo **Giovanni Paolo II** nelle catechesi su Maria delle udienze del mercoledì afferma: "*Nella linea della bolla Munificentissimus Deus, del mio venerando predecessore Pio XII, il Concilio Vaticano II afferma che la Vergine Immacolata, terminato il corso della vita terrena, fu assunta in corpo e anima alla gloria del cielo. I padri conciliari volevano riaffermare che Maria, a differenza di tutti i cristiani che muoiono in grazia di Dio, fu elevata alla gloria del paradiso con il*

---

<sup>36</sup> PAOLO VI, *Allocuzione al "Symposium International sur la Résurrection de Jésus"*, 4 aprile 1970, in AAS 62 (1970), 223.

<sup>37</sup> PAOLO VI, *Solenne professione di fede*, 30 giugno 1968, n. 15, citata in: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 201.

<sup>38</sup> PAOLO VI, *Discorso del 15/VIII/1966 nella parrocchia di Castelgandolfo*, in: "Insegnamenti di Paolo VI", vol. IV, 1064, citata in: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 202.

<sup>39</sup> CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera a tutti i vescovi Recentiores Episcoporum Synodi, su alcune questioni concernenti l'escatologia*, 17 maggio 1979, in: DH 4653.

<sup>40</sup> *Ibidem* in: DH 4656.

<sup>41</sup> CCC 997.

<sup>42</sup> CCC 1001.

<sup>43</sup> CCC 966.

*suo corpo... Il dogma dell'Assunzione afferma che il corpo di Maria fu glorificato dopo la sua morte. In effetti, mentre per tutti gli altri uomini la resurrezione del loro corpo sarà alla fine del mondo, per Maria la glorificazione del suo corpo è in anticipo per singolare privilegio*<sup>44</sup>.

Concludendo possiamo dire che la posizione del magistero è difficilmente compatibile con la escatologia di fase unica che abbiamo precedentemente esposto.

### **Visione beatifica e compimento finale**

Accettata la teoria della separazione anima-corpo nella morte, resta il problema di comprendere il modo di questa **sopravvivenza nello stato intermedio**. Una pietra miliare è posta da Benedetto XII che nella Costituzione *Benedictus Deus* del 1336 afferma: “le anime di tutti i santi (...) hanno visto e vedono l’essenza divina con una visione intuitiva e, più ancora, faccia a faccia, senza che ci sia, in ragione dell’oggetto visto, la mediazione di nessuna creatura, rivelandosi invece a loro l’essenza divina in modo immediato, scoperto, chiaro e palese”<sup>45</sup>. Dunque le anime separate hanno già la visione beatifica. Certo la separazione anima-corpo incide sulla perfezione della beatitudine. La teologia è discorde se la riunificazione con il corpo porterà un aumento della beatitudine quantitativo o qualitativo. Ma non vi può essere la perfezione della beatitudine se manca la perfezione della natura. Nonostante ciò le anime separate, fra la morte e la resurrezione non vivono un sonno d’attesa, bensì l’escatologia immediata.

Farò un’ipotesi forse azzardata utilizzando un’immagine. La *Benedictus Deus* afferma la visione beatifica delle anime come un visione intuitiva. Di per sé si tratta di una forma di conoscenza sconosciuta all’uomo nel tempo, visto che l’uomo conosce con la ragione e non con l’intuizione, dunque conosce attraverso la mediazione del concetto, non immediatamente. La visione beatifica, in qualche modo è la partecipazione al modo di conoscenza proprio di Dio. Nel tempo infatti l’uomo non vede mai l’essenza divina se non attraverso le creature, attraverso la realtà creata. Nella visione beatifica non v’è alcuna mediazione. Cosa può dunque aggiungere ancora la riunificazione con il corpo? Si tratta dell’interrogativo più radicale: come possa il finito salvarsi, non essere assorbito nell’Infinito. E se questa domanda è drammatica quando il finito in questione sono io, è percepita in modo ancora più drammatico quando il finito in questione è la persona amata, infatti “la libertà dell’uomo si verifica molto di più nell’esperienza dei rapporti con ciò che gli appartiene, che neanche direttamente con se stesso. Un uomo accetterebbe più volentieri di perdere se stesso piuttosto che di perdere la persona amata”<sup>46</sup>. È la domanda che secondo Romano Guardini ha ispirato il genio di Dante a scrivere la Divina Commedia: “Come può Dio essere tutto in tutto, e Beatrice rimanere se stessa? Che cosa è un essere umano di fronte a Dio, fosse anche il più nobile, il più bello, il più caro? Non impallidirà, non diventerà inessenziale, quando irradierà la gloria di Dio? Ma che cosa accadrebbe se l’essere umano venisse in tal modo svalorizzato? E svalorizzato davanti al cuore stesso di chi ama: perché il suo stesso cuore sarebbe costretto a denunciarlo per tale, se l’infinito valore di Dio lo inondasse! Non è questa l’angoscia più profonda dell’amore: la possibilità di ammettere, anzi la necessità di giudicare che la persona amata, secondo la norma suprema, non è degna del più grande amore? E ancora: come può Dante trovare Dio e conservare Beatrice?”<sup>47</sup>. Non ho mai trovato espresso in modo così acuto il problema: ovvero come possa essere salvato il finito dentro l’Infinito, la distinzione dentro l’unità più profonda. Mi spiego con un paragone. È incantevole la luna, ma in cosa consiste l’incanto della luna? Nel suo splendore. Ma il suo splendore non è che il riflesso del sole. Se uno andasse sulla luna non troverebbe che terra. Ora, lo splendore della luna svanisce col sorgere del giorno. Eppure “perché Dio aveva fatto

<sup>44</sup> GIOVANNI PAOLO II, *L’Assunzione di Maria, verità di fede*, udienza del mercoledì 2/7/1998, citata in: J. L. BASTERO DE ELEIZALDE, *op. cit.*, 202-203.

<sup>45</sup> DS 1000-1002.

<sup>46</sup> GIUSSANI L., *All’origine della pretesa cristiana*, Rizzoli, Milano 2001, 79.

<sup>47</sup> GUARDINI ROMANO, *Paesaggio dell’eternità*, in: “Dante”, Morcelliana, Brescia 1999, 133-373, 202.

tutto ciò? Se la notte è destinata al sonno, all'incoscienza, e al riposo, all'oblio di tutto, perché farla più bella del giorno, più dolce dell'alba e della sera; e perché quell'astro lento e incantevole, più poetico del sole... perché rendeva le tenebre così trasparenti? ...A chi era destinato un così sublime spettacolo, una simile abbondanza di poesia gettata dal cielo sulla terra?"<sup>48</sup>. Perché lo splendore della finitezza illuminata dall'Infinito se fosse destinata al nulla? Io non voglio il sole solamente, io voglio anche la luna illuminata, ovvero, io voglio il sole attraverso la luna. Né la luna senza il sole, né il sole senza la luna. La luna è Beatrice. Dove consiste la bellezza della donna che ami se non nel fatto d'essere segno dell'Infinito? Dunque col sorgere dell'Infinito nel giorno senza fine dell'eternità, non sbiadirà la bellezza di Beatrice?

La risposta può venire soltanto dall'Incarnazione: "È la domanda circa il senso del finito (...) La risposta può soltanto venire..., appunto, da dove? Non semplicemente da Dio – il semplice rapporto diretto con Dio non è cristiano – ma dalla scaturigine della realtà cristiano-storica stessa, dall'Incarnazione"<sup>49</sup>.

Solo perché Dio si è fatto uomo, l'uomo ha assunto un valore infinito, così che in Dio non si perde la sua identità, ma al contrario essa viene esaltata. Nel compimento infatti non solo godremo Dio, ma anche "Dio tutto in tutto" (1Cor 15,28), ovvero la pienezza dello splendore della luna.

Si potrebbe dire che l'anima separata coincide con la visione del sole direttamente. Il corpo di per sé non è capace di vedere Dio direttamente, essendo Dio puro spirito, ma vedrà in pienezza secondo la sua capacità, ovvero vedrà la pienezza dello splendore della luna, ovvero Dio tutto in tutto. È ciò che afferma anche san Tommaso quando spiega che i beati non vedranno Dio dopo la resurrezione con gli occhi corporali, perché questi percepiscono soltanto colori e dimensioni, che in Dio non ci sono; degli occhi corporali i beati potranno servirsi per vedere le bellezze del mondo redento e l'umanità di Cristo<sup>50</sup>. Potremmo dire con Dostoevskij: "Tutto il mondo diventerà la bellezza di Cristo".

---

<sup>48</sup> MAUPASSANT G. D., *Chiaro di luna*, in: "Tutte le novelle", vol 1, Mondadori, Milano 1999<sup>4</sup>, 665-670, 669.

<sup>49</sup> GUARDINI ROMANO, *Paesaggio dell'eternità*, Morcelliana, Brescia 1999<sup>4</sup>, 203.

<sup>50</sup> Cfr. TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, sup., q.92, a.2.

### **Bibliografia (testi utilizzati)**

- BALTHASAR H.U.V., *I novissimi della teologia contemporanea*, Queriniana, Brescia 1967, 33.
- BASTERO DE ELEIZALDE J. L., *Virgen Singular. La reflexion teologica mariana en siglo XX*, Rialp, Madrid 2001, al capitolo intitolato *El dogma de la Asuncion*, 171-205.
- GIUSSANI L., *All'origine della pretesa cristiana*, Rizzoli, Milano 2001, 79.
- GUARDINI ROMANO, *Paesaggio dell'eternità*, in: "Dante", Morcelliana, Brescia 1999, 133-373.
- MAUPASSANT G. D., *Chiaro di luna*, in: "Tutte le novelle", vol 1, Mondadori, Milano 1999<sup>4</sup>, 665-670.
- PERRELLA S., *L'Assunzione di Maria nella teologia post-conciliare*, in: AA.VV., "L'assunzione di Maria Madre di Dio. Significato storico salvifico a 50 anni dalla definizione dogmatica", Pontificia Academia Mariana Internationalis, Città del Vaticano, 2001, 71-168.
- POZO C., *Theologia del mas allà*, Madrid 1992<sup>3</sup>.
- RATZINGER J., *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 1996<sup>3</sup>.
- TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*.
- VANNI ROVIGHI S., *Uomo e natura, appunti per una antropologia filosofica*, Vita e Pensiero, Milano 1995<sup>2</sup>.

### **Testi del magistero**

- CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*.
- CONCILIO VATICANO II, Cost. dogm. *Lumen Gentium*.
- CONCILIO VATICANO II, Cost. past. *Gaudium et spes*.
- CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera a tutti i vescovi *Recentiores Episcoporum Synodi*, su alcune questioni concernenti l'escatologia, 17 maggio 1979, in: DH 4653.
- GIOVANNI PAOLO II, *L'Assunzione di Maria, verità di fede*, udienza del mercoledì 2/7/1998.
- PAOLO VI, *Allocuzione al "Symposium International sur la Résurrection de Jèsus"*, 4 aprile 1970, in AAS 62 (1970), 223.
- PAOLO VI, *Discorso del 15/VIII/1966 nella parrocchia di Castelgandolfo*, in: "Insegnamenti di Paolo VI", vol. IV, 1064.
- PAOLO VI, *Solenne professione di fede*, 30 giugno 1968.
- PIO XII, *Constitutio Apostolica Munificentissimus Deus* (1 nov. 1950), in AAS 42 (1950) 770; DH 3902.