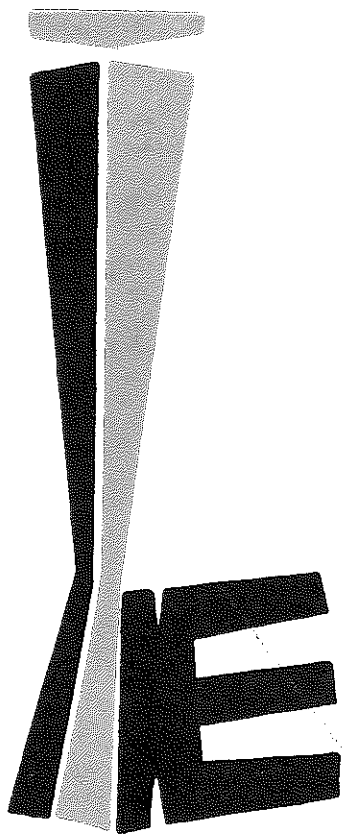


# STUDI CATTOLICI



Osterreichische Kulturgemeinschaft  
Wien IV., Favoritenstraße 24/

rivista di teologia pratica - anno II - agosto 1958 - n. 7

## ■ STUDI

GIUSEPPE ANGRISANI . . . . .	LA FORMAZIONE RELIGIOSA NELLA FAMIGLIA	3
SALVATORE GAROFALO . . . . .	LA FAMIGLIA NEL VANGELO	8
CHARLES MOELLER . . . . .	GIOVENTU' 1958	15
ANTONIO PIOLANTI . . . . .	SOCIALITA' DEL SACRAMENTO DELLA PENITENZA	27
PIER CARLO LANDUCCI . . . . .	IL POPOLO HA I SACERDOTI CHE SI MERITA	34
PAOLO BREZZI . . . . .	LA FAMIGLIA CRISTIANA NEI PRIMI SECOLI DELLA CHIESA	43

## ■ NOTE E DIBATTITI

FERDINANDO LAMBRUSCHINI . . . . .	ATTUALITA'	49
GINO RAGNI . . . . .	RELIGIOSITA' NELLE MARCHE	53
PIETRO PALAZZINI . . . . .	I TRAPIANTI	60
S. C. . . . .	ESAME DI COSCIENZA	67
S. C. . . . .	TENTAZIONI	68
ALFREDO BOSCHI . . . . .	ALPINISMO	70
PIETRO CASTELLI . . . . .	IL BALLO	72
ALBERTO CASTELLI . . . . .	LA RELIGIONE NEI DRAMMI DI SHAKESPEARE	76
GIOVANNI B. TORELLÓ . . . . .	KARL BARTH NEGA L'IMMORTALITA' DELL'ANIMA	83
LETTERE AL DIRETTORE . . . . .		87

## ■ SEGNALAZIONI

. . . . .	LA CHIESA IN AFRICA	91
FRANCO CRESPI . . . . .	GLI APPRENDISTI STREGONI	94
RENATO BUZZONETTI . . . . .	L'UOMO DI PAGLIA	96
SERGIO GORETTI . . . . .	RASSEGNA LIBRI E RIVISTE	98

## ■ NOTIZIARIO CATTOLICO . . . . . 103

LE OPINIONI ESPRESSE NEGLI ARTICOLI PUBBLICATI, RISPESCHIANO UNICAMENTE IL PENSIERO DEI RISPETTIVI AUTORI  
 PROPRIETÀ ARTISTICA E LETTERARIA RISERVATA ALLE EDIZIONI ARES - I MANOSCRITTI NON PUBBLICATI NON SI RESTITUISCONO

# KARL BARTH

nega

## l'immortalità dell'anima

Si è pubblicato recentemente a Basilea (Verlag Friedrich Reinhardt AG.) un piccolo libro intitolato « Immortalità », che è la raccolta delle risposte che alla Radio diedero su questo tema quattro personalità ben note, anche oltre i confini svizzeri: il P. domenicano Norbert M. Luyten, il biologo Adolf Portmann, il filosofo Karl Jaspers, ed il teologo protestante Karl Barth.

Lascieremo senza commentarlo lo spigliato intervento del P. Luyten, in cui si espone la dottrina cattolica ed il ragionamento filosofico che dimostra l'immortalità dell'anima, ed anche quella sua eccellente premonizione: « ... se il pensiero è la rivelazione del nostro essere umano, la sovratemporalità del nostro pensiero non è qualcosa come un gioco privo di significato, bensì il non illusivo segno della nostra sovratemporale natura. Ed in questa luce noi sentiamo il messaggio di Cristo di una vita in Dio eterna e senza tempo non come una idea essenzialmente estranea ed ineseguibile, bensì come una verità conforme e conveniente all'intelletto, totalmente nella linea del nostro più profondo essere umano ».

Il biologo Portmann a ragione si scagionò di ogni responsabilità del suo sapere in merito a tale questione. Egli, infatti, in quanto biologo, nulla può provare nell'ambito dello spirito: « La questione sulla immortalità di una essenza spirituale, sorpassa i limiti del campo in cui hanno validità le affermazioni del biologo ». Alla fine della sua breve dissertazione egli dichiarò con la chiara mitezza del biologo veramente contemporaneo, ormai lontanis-

simo dalle bravate dei suoi predecessori di fine secolo: « Io non sottolineo la significazione di questi limiti per sottrarmi ad una presa di posizione... io posso soltanto affermare con decisione che dalla ricerca naturale nello stato attuale nessuno può ottenere una scientifica chiarificazione circa l'origine ed il significato delle forme viventi, e che ciò vale non meno per un fiore od un passero che per un uomo. E' inoltre mia convinzione che una realistica affermazione su queste questioni di frontiera dell'essere vivente, non può assolutamente venire dedotta dalla ricerca scientifica. Io posso rappresentarmi il mistero della realtà quale un profondo buio o quale splendente luce — ma io non vedo nessun Aldilà e nessun Aldilà —, il mistero ci sta intorno e ci penetra, noi siamo sempre in lui » (pag. 29).

Due posizioni chiare, quindi. Ora, se l'intervento di Jaspers risulta ambiguo, bisogna subito dire che ciò si deve semplicemente al fatto che egli ama la ambiguità. Anzi, in essa egli è radicato, e di essa ha fatto il « luogo » del filosofare. Ingaggiarsi in una fede sarebbe, per lui, inaridire le fonti della filosofia, precludersi il libero sgorgare dei ragionamenti del pensatore. Ma risulta curioso ancora una volta constatare che lo sviscerato amore di tanta libera ragione, finisce per svalutare questa per divenire un accanito antirazionalista. Il razionalismo portato alle sue ultime conseguenze, diviene antirazionalismo, come non vi è dottrina più avvilita dell'uomo dell'umanesimo ad oltranza. E Jaspers è un empirista, irrazionalista, che si dondola nell'ambiguo come nel suo incondizionato regno.

Ed è un peccato poichè egli è un ottimo psicologo, uno splendido descrittore e un minuzioso analista dei tipi umani e delle situazioni storiche moderne, ed egli porta nel seno molte verità filosofiche che l'ottimista o semplicemente impaziente lettore (specie dei suoi scritti di psicologia e psicopatologia) riterrà di veder sfociare inevitabilmente nel pensiero cristiano — e persino cattolico — quando improvvisamente avviene l'inaspettata flessione tipicamente esistenzialista: gli sforzi della ragione portano alla esigenza della Trascendenza ma... « la Trascendenza è per noi *nulla*, in quanto tutto ciò che per noi è ha la forma dell'essere-qui » (Dasein), (Existenzphilosophie, pag. 71). Egli ancora non si riposerà però in questa negazione, ma preferirà arenarsi nella perplessità, dinnanzi alla sua insidiosa ma infine veramente vacua Trascendenza, come Kierkegaard annegava nel suo « paradosso ».

Eccolo adesso alle prese col problema dell'immortalità di fronte ai radioascoltatori svizzeri. Ben presto il filosofo tedesco — da anni oramai professore a Basilea — dichiarerà che « tutte le dimostrazioni filosofiche dell'immortalità, da Platone in poi, non sono affatto plausibili. L'immortalità non si può nè confutare, nè si può dimostrare » (pag. 34). Egli difenderà poi con strano calore una « coscienza dell'immortalità che scaturisce dalla potenza della facoltà di amare » (pag. 41), coscienza che nasce nel momento in cui l'uomo « giunge a se stesso », « tocca l'origine dell'essere », nell'attimo più puro della sua libertà. L'immortalità, per lui, è « l'eternità che viene toccata nel tempo, quando, attraverso questa breccia nell'essere mondano temporospaziale e comprensivo, si arriva alla libertà... La decisione, mediante la forza dell'amore e del comandamento della coscienza, è apparizione di ciò che è eterno. L'attualità dell'eterno è già immortalità. Di questa immortalità io sono certo, in alti momenti; essa può accompagnarmi ogni giorno » (pag. 38).

Sembrerà curioso ai non abituati al modo jasperiano di ragionare ed al suo « vocabolario da raddomante » — come l'ha giustamente qualificato Hersch —, ma questo affondare e fidarsi della propria coscienza che scorge la maggior grandezza umana nell'attimo dell'amore perchè liberissimo (d'una libertà che è ben prossima alla « gratuità » di Gide) è tipica del Jaspers che vi si afferra proprio perchè ha fatto andare assolutamente in scacco la ragione. Perchè essa poi, con la sua attività intellettuale e quindi spirituale, non gli « chiarisca » la sua natura immortale, non si riesce a capire se non per la sua passione di esaltare la ragione al di là delle sue ragioni, per avvilirla al di qua delle sue reali possibilità, o, come espressivamente diceva il rimpianto Stefanini, « Jaspers tiene in vita tanto a lungo la ragione, prima di finirla, solo per il gusto di prolungarne il supplizio ».

E per ciò che egli poi ci dirà che una tale coscienza dell'immortalità « non porta alcun sapere, alcuna garanzia, alcuna minaccia. Essa sta nell'amore come tale... Noi siamo mortali dove siamo senza amore, immortali dove amiamo » (pag. 38), e, con uno spiritualismo di cattiva lega perchè tremendamente disincarnato (Kant è ben presente!), non vorrà alcun linguaggio per parlare sulla immortalità, poichè ogni rappresentazione di essa è inadeguata, e dello stesso modo che c'è il divieto di parlare di Dio invano, così dell'immortalità (pag. 39). Chi tale certezza dell'immortalità raggiunge, « non richiede alcuna dimostrazione, nessuna garanzia da qualche santa autorità. Esse sono buone come filo conduttore nell'infanzia. Il singolo deve trovare in sè la coscienza. E a trovarla io non posso costringermi » (pag. 40).

A Jaspers domanderemmo noi: Come un tale amore può rendere immortali se non perchè getta in braccio all'Assoluto, perchè vuol bene (o non può più voler bene) all'Assoluto, invece d'insabbiarsi nell'ambiguità d'una Trascendenza, in una perplessità tra ateismo e teismo? Come mai un tal amore non sa riconoscere la natura spirituale — e quindi immortale — dell'essere da cui si sprigiona? Come mai, da ottimo maestro della attuale psicologia che egli è, non sa passare dall'amore immortale alla ragione, ora che psicologi e filosofi rispolverano la vecchia questione degli intimi e inscindibili rapporti tra intelligenza e volontà, se non vuole abbandonare questa fondamentale attività amorosa alle vaghezze d'un sentimentalismo oramai completamente superato?

Ancora una volta lo psicopatologo divenuto filosofo dell'esistenza ha deluso tante antiche speranze in lui riposte. Il suo soggettivismo antirazionalista (« Il filosofare soltanto può confermare ciò che ognuno già sperimenta » pag. 40), malgrado tutte le illuminazioni vivide di cui risplende, malgrado tutti i sottili suoi avvilluppi, è ben lontano dalla saggia valutazione della realtà umana della sana ragione che, oggi forse come mai, noi cattolici dobbiamo difendere. Affondare nella propria coscienza reca la captazione razionale della non materialità della nostra anima, e quindi la certezza della sua immortalità, senza tante angosce, tanti rischi, paradossi, perplessità e tensioni in cui ogni esistenzialismo si crogiuola.

Da un filosofo, e per di più esistenzialista — anche per tutte le variazioni romanizzate, cantate e ballate, della scapigliatura più bizzarra a cui ha dato adito, specie in Francia, più o meno conseguentemente, tale scuola — il grande pubblico è sempre sul chi vive, ed oramai nulla potrà meravigliarlo o sorprenderlo. Ma dinnanzi al mondialmente noto « teologo protestante » che sulla Parola rivelata dice di poggiare tutta la sua dottrina, il vario pubblico svizzero non poteva non stupirsi quando ascoltò dalle sue stesse labbra una ra-

dicale negazione dell'immortalità. Negazione assolutamente nuova anche agli orecchi dei più ferventi e tradizionalisti protestanti poiché, da Lutero a Zwingli e Calvino, tutti i riformatori tennero sempre salda la dottrina dell'immortalità dell'anima, ed essi pure vollero ricavare tutto il loro sapere dalla sola Sacra Scrittura. E quando il IV Concilio Lateranense (1513) condannò chi negasse tale verità, Lutero ebbe a biasimarlo poiché secondo lui questa dottrina dovrebbe essere evidente per un cristiano giacché lo stesso Gesù Cristo disse che « le anime non possono essere uccise » (Matth. X, 28). Ed anche tra gli odierni teologi protestanti ed esegeti più vicini a Barth nessuno aveva portato la questione che ci occupa ad un punto talmente negativo.

Ma, in fondo, Barth è strettamente logico, spietatamente conseguente con il generale quadro della sua teologia esistenzialista, che quale reazione al liberalismo ottimistico di un protestantesimo umanistico in cui regnavano quasi divinizzati Ragione, Progresso, Storia ed Esperienza, non poteva — inizialmente per legge psicologica press'a poco ineluttabile, poi per coerenza intellettuale — evitare la caduta in un estremismo distruttivo dell'uomo e di qualsiasi valore umano.

Il teologo di Basilea ha voluto salvare Iddio da qualsiasi antropomorfismo calcando la mano pesantemente sulla sovranità e la trascendenza divine, sull'impossibilità dell'uomo di alzarsi a Lui con il pensiero od il cuore a causa dell'infinito distacco tra creatura e Creatore, cioè di quello che Kierkegaard chiamava « la differenza qualitativa infinita tra tempo ed eternità, in tutta l'ampiezza del suo significato negativo e positivo ». Egli poi sprofonda l'uomo nel nulla del peccato, costituzionale alla nostra natura (secondo uno schietto calvinismo), e che la rende incapace di pensare o fare nulla che possa avere alcun merito di fronte a Dio, in tal modo che qualunque cosa faccia l'uomo essa risulta assolutamente inefficace, radicalmente indifferente riguardo alla sua salvezza, e pensare diversamente sarebbe insultare il giudizio totalmente incondizionato di Dio e far uscire i nostri atti umani dalla sua invalicabile e insignificante mondanità. L'amore stesso al prossimo, secondo Barth, non ha alcun valore umano, ma va soltanto sentito e praticato perché è da Dio comandato.

A Dio non ci si può innalzare con la « analogia entis », che Barth qualifica di « invenzione dell'Anti-Cristo », proprio perché l'ente finito non significa niente in sé e da sé, ed il mondo fisico, l'agire umano, gli accadimenti storici personali e collettivi, le vite sante ed eroiche, le chiese ed i sacramenti, i concetti dei teologi e dei filosofi, e persino la stessa dimensione storica della vita del Cristo, tutto ciò non ha alcun valore perché mondano, al di qua della linea della morte. Così all'« analogia entis » egli sostituisce l'« analogia fidei », intendendo per fede l'« invasione » di Dio nel-

l'uomo, che viene a « requisirlo » senza alcun merito né preparazione di buone disposizioni da parte di questo. Non esiste, per Karl Barth, alcuna rivelazione naturale, ma solo la rivelazione della Parola, nessuna mediazione ecclesiale o tradizionale, e così il cristianesimo raggiunge il sommo della disincarnazione, della disumanizzazione. Solo c'è Iddio infinito trascendente e la sua Parola rivelatrice: l'uomo non deve nemmeno considerarsi una pura negazione, poiché ciò ancora lo costituirebbe in una situazione polare di fronte a Dio, e non sarebbe quindi una vera negazione: anch'essa dev'essere negata.

Su questo terreno adusto, cupo, su cui plana incombente e schiacciante la Parola di Dio (indirettamente e paradossalmente) resa quasi fantasmagorica, quale vita immortale poteva essere pensata? La vita senza valore, l'anima senza alcuna capacità di superamento, potevano essere concepite immortali? La risposta di Barth alla domanda postagli dalla Radio Basel nella sua qualità di teologo protestante, non poteva essere diversa: l'uomo è radicalmente mortale! Egli è stato coerente, e questa sua convinzione era stata già manifestata nella sua voluminosa « Kirliche Dogmatik », dove parlava della morte quale una « totale distruzione » dell'anima e del corpo, e di una risurrezione all'ultimo giorno che altro non sarebbe se non una nuova creazione: nel tempo fra la morte e la risurrezione l'uomo è nella morte profonda e la sua unica realtà è nel pensiero di Dio. Ora, di fronte ai microfoni della radio, egli ha fornito delle prove della sua tesi, basate *soltanto* sulla Scrittura Santa, per maggior meraviglia degli ascoltatori, specie di coloro che non sono abituati alla rarefatta atmosfera del suo pensiero catastrofico. Ma crediamo che questa volta egli si è lasciato portare dalla passione polemica.

Egli ha voluto fare un colpo di scena, ed ha comunicato ben presto questo asserto sconcertante: « Da chi è saputo che la parola Immortalità non si trova assolutamente in tutto l'Antico Testamento, e nel Nuovo è scritta soltanto due volte? » (pag. 45).

Diciamo subito che questa sembra veramente una pura battuta polemica — pur se da essa trae egli tutto il suo ragionamento, anch'esso però estorto con poco rigore logico — poiché vi sono non solo nel Nuovo ma anche nel Vecchio Testamento parecchi « luoghi » in cui la immortalità dell'anima è chiaramente presupposta, pur senza venire direttamente affermata. Non possiamo qui fare questo prezioso elenco, e meno ancora riportare le autorevoli quanto imparziali opinioni in merito di storici e teorici ebrei e protestanti, come ha fatto con erudizione Ebnetter sulla rivista zurighese « Orientierung », unanimi nell'accordare alla tradizione ebraica la credenza nell'immortalità, ma è chiaro che in tutto l'Antico Testamento si respira tale dogma quando vi si parla dell'Hades, la Gehenna, il Seno di Abramo, co-

me di luoghi che le anime separate raggiungono immediatamente dopo la morte, così come è evidente in San Paolo che l'« esse cum Christo » da lui sospirato e che rende la « morte un guadagno » (II Cor. V, 6-8; Phil. I, 21-23; Col. III, 3 ss.) è capito come *méta* raggiunta dai giusti subito dopo spirare. E lo stesso Gesù, oltre rassicurare i discepoli dicendo loro di « non temere quelli che uccidono il corpo, ma non possono uccidere l'anima » (Matth. X, 28), e raccontare del mendicante Lazzaro che quando morì fu portato dagli angeli al seno di Abramo, mentre il ricco e ingeneroso Eputone fu sepolto nell'inferno mentre vivevano e gozzovigliavano ancora i suoi parenti sulla terra (Luc. XVI, 22), chiuse la sua vita temporale sulla croce, indirizzando al buon ladro quelle dolcissime e rasserenanti parole: « Hodie mecum eris in paradiso » (Luc. XXIII, 43), che non hanno replica possibile, nè capacità di essere equivoche.

Che solo Dio è immortale (I Tim. VI, 16), come riporta Barth, è ben saputo da noi, presa l'immortalità in senso assoluto (metafisico); e quel « vestire l'immortalità » che egli tanto sfrutta (seconda citazione: I Cor. XV, 53) è una delle tante espressioni paoline che nel contesto di tutta la sua teologia non possono essere fraintese, e meno ancora nel senso in cui il « teologo protestante » clamorosamente fa:

« ... secondo la testimonianza della Bibbia l'uomo in sé e in quanto tale è, con tutto ciò che egli fa, mortale, e non immortale. Mortale vuol dire: che egli esiste dentro — e non fuori — del termine temporale a lui posto: e come non prima, nemmeno dopo egli può superare la sua *méta* che, nella morte diventa visibile. Sopra la sua morte c'è l'immortale Dio, questo *solo* Aldilà dell'uomo, il suo Futuro, la sua Speranza... » (pag. 46).

« Si volle addolcire tutto ciò con la teoria che il corpo è mortale e l'anima immortale, e la morte sarebbe la liberazione dell'anima dal suo carcere che è il corpo. La Bibbia parla soltanto di tutto l'uomo; distinguere anima e corpo non è separarli, e quando la Sacra Scrittura parla dell'anima si riferisce ad essa solo in quanto è vita del corpo. L'unità e la totalità dell'uomo è, quindi, mortale, secondo la Bibbia » (Riassunto pag. 46-48).

« Non si separa un'anima che diviene senza corpo da un corpo che diviene senz'anima, bensì l'uomo intero, che è l'anima del suo corpo ed anche il corpo della sua anima, giunge ora ad una frontiera... per varcar la quale però egli non ha ricevuto alcun potere corporale o spirituale » (pag. 48). Lì verrà Dio a cercarlo, non a *continuare* bensì ad *eternare* la vita di qui, nella sua unità e totalità, a *vestire* ciò che è mortale d'immortalità (vestito estraneo all'uomo).

« Secondo la biblica e cristiana — e a dir vero realistica — comprensione dell'uomo, la relazione di questi con Iddio è una relazione infranta — per la superbia, la pigrizia e l'igno-

ranza dell'uomo — e da parte sua insaldabile. E se l'uomo fosse buono? Nella sua condotta verso Iddio, e quindi anche necessariamente in quella verso il suo prossimo, non vale niente » (pag. 49). Di fronte alle tremende interrogazioni che pongono tali premesse dice Barth che, secondo la Bibbia, non c'è « quasi nulla da opporre, poichè la mortalità dell'uomo porta con sé tali minacce » (pag. 49-50). Resta solo la pura, nuda speranza: Gesù ha detto che Egli venne a questo mondo non *contro* bensì *per* gli uomini mortali.

Giudicheranno i lettori la legittimità logica di tale interpretazione dei testi scritturali addotti. Ciò che invece a noi pare evidente è che la filosofia barthiana ha preso il sopravvento ed ha forzato la visione dello stesso testo sacro che si ritiene unica fonte di verità.

Così come vedevamo prima in Jaspers che la smania di restare sempre entro i limiti della ragione portava al naufragio della stessa ragione, in Barth si produce lo stesso fenomeno invertito: volendo salvare Iddio a furia di avvilire l'uomo, di annichilirlo, è lo stesso Dio che viene fantasmalizzato ed, in fondo, sdivinizzato. Chè Dio è questo così grande che ha creato un nulla? « Togliere perfezione alle creature è togliere perfezione alla potenza divina... togliere azione propria alle creature è svalutare la bontà divina » aveva già detto San Tommaso (Contr. Gent. III, 69). Questa sorta di demagogia pseudomistica distrugge Iddio insieme all'uomo. Quanto più grande è il Signore della teologia cattolica, il quale ha dato all'uomo una ragione con cui egli può prepararsi alla fede, convincersi della validità dei motivi del suo credere, riconoscere l'autenticità della Parola divina, ed inginocchiarsi di fronte al riconosciuto mistero, ed implorare la Grazia che non distrugge la natura ma la perfeziona e la innalza!

Solo la teologia cattolica conserva immenza e trascendenza, natura e grazia, uomo e Dio, senza confonderli nè opporli, e perciò essa è umanissima ed insieme divinissima, si traduce in ascetica che cresce senza fratture sino alle cime della mistica, e vive nella sensibilità, nello spirito e nella efficacia soprannaturale mediante il rito liturgico. Razionalismo e fideismo sono offese a Dio ed allo stesso tempo all'uomo. « Dio nulla ha odiato di quanto ha fatto » (Sap. XI, 25), anzi tutto ama, e questo amore rende buone le creature delle sue mani onnipotenti, le quali tuttavia egli lascia libere — se razionali — di accogliere o meno il dono del suo amore, e meritare così veramente una immortalità secondo le proprie opere. L'umanità di una tale visione della storia del creato corona in basso la gloria di Dio che dall'alto contempleremo senza veli quando con l'Apostolo avremo potuto apostrofare trionfalmente: « Dov'è, oh morte, la tua vittoria? » (I Cor. XV, 55).

Giovanni Battista Torelló