



Monza, 29 novembre 2011

*Prof. Don Alberto Cozzi*

## **Il finito nell'Infinito: la Risurrezione**

La considerazione, nel mistero dell'incarnazione, dell'infinito che si dona nel finito aveva lasciato aperta una domanda impegnativa: Dio si vuole perdere nel finito, dandogli valore in quanto finito, oppure si dona nel finito con una strategia di recupero del finito nell'infinito, in una sorta di processo di trasformazione? Rispondiamo indirettamente alla domanda constatando come per la nostra fede il Dio che si dona nel finito vi inserisca un processo di trasfigurazione che ha il suo esito nella risurrezione di Gesù Cristo. Certo, tale risurrezione non è un perdersi del finito nell'infinito. Al contrario, si tratta di una trasfigurazione del finito, della nostra corporeità limitata ma identificatrice (la nostra identità storica irripetibile) nell'amore infinito di Dio (si veda il senso dell'Ascensione di Gesù). La teologia tradizionale, per esempio quella bizantina (Massimo Confessore, Giovanni Damasceno), raccomandava di comprendere l'incarnazione come un processo storico-salvifico che ha un ritmo di discesa di Dio nell'umanità per elevare l'uomo alla vita divina. Si tratta di un «mirabile scambio», di un «incontro nuziale di dono-risposta», nel quale tanto più Dio esce da sé verso l'uomo per amore, tanto più l'uomo è elevato alla partecipazione alla vita divina. Ma ciò presuppone da un lato che l'uomo sia fatto per un esodo, un oltre verso il quale è attirato dall'incontro interpersonale con l'Altro nella storia concreta, e d'altro lato ciò implica che Dio vuole incontrarci nella nostra storia in un processo di trasfigurazione che ci «chiama oltre».

Per comprendere questo nesso tra incarnazione e risurrezione, un nesso che permette di cogliere il luogo di una considerazione corretta della risurrezione di Gesù, possiamo fare un esempio. Immaginiamo una mamma che va dai professori a parlare dell'andamento scolastico del figlio. I professori devono riconoscere che il ragazzo ha ottime qualità, è intelligente, ma punta al minimo nello studio e quindi non va al di là della sufficienza. Ma la mamma non si accontenta e quando giunge a casa rimprovera il figlio sottolineando come i genitori non lo abbiano amato «puntando la misura», ma anzi puntando al massimo. Non dovrebbe anche lui cercare di sviluppare la sua intelligenza puntando alla «misura smisurata» dell'amore che riceve, anziché al minimo sindacale? Ne ricaviamo la questione decisiva: qual è la misura della nostra umanità? Cosa significa il fatto che siamo chiamati a far crescere in noi le cose belle che abbiamo secondo la misura di un amore che esce da sé e ci invita a entrare in un movimento di elevazione, di trasfigurazione e non «puntando al minimo»?

L'incarnazione che porta verso la risurrezione realizza proprio questo processo, questa misura dell'umanità dell'uomo e ci svela il senso della nostra esperienza storica e il nostro destino. È questo, ci pare, il senso della lezione di H.U. von Balthasar sul «mirabile scambio e la lieta disputa» tra l'amore «sempre maior» di Dio e le resistenze della libertà finita, chiamata a un destino «smisurato» nel Figlio crocifisso e glorificato.

## 1. Il dato di fede: la centralità della risurrezione

Partiamo dunque da una ricognizione delle dimensioni della fede nella risurrezione, ovvero del mistero del finito nell'amore infinito di Dio. Anzitutto prendiamo atto del fatto che non si può cogliere il senso autentico dell'incarnazione se non si comprende bene il valore della risurrezione. Anzi, se la risurrezione viene mal compresa, l'incarnazione assume un senso metaforico, mitico, simbolico... perdendo consistenza e realtà. Se invece si sperimenta nella fede una relazione col Signore vivente, col Cristo presente tra noi in modo nuovo, allora l'incarnazione ritrova tutta la sua pregnanza storico-salvifico, il suo «senso letterale». È quanto emerge dal confronto coi cosiddetti «teologi pluralisti» sul significato di Gesù come Cristo.

1. La *teologia pluralista delle religioni* (J. Hick; P. Knitter, R. Panikkar, Schmid Leukel), ossia quella teologia che vuole rileggere la fede in Gesù Cristo all'interno del pluralismo religioso, ha suscitato un certo dibattito sul senso dell'incarnazione oggi. La proposta di questi teologi consiste nel «relativizzare» Gesù come Cristo dando un senso «mitologico» e «non letterale» alla fede nel Figlio di Dio incarnato. Tale relativizzazione sarebbe un'esigenza del pluralismo religioso e culturale attuale, nel quale risulta impensabile che Gesù sia l'unico Cristo salvatore, l'unico luogo storico in cui incontrare il Figlio di Dio.

In concreto si tratta di ritrovare un senso *non-letterale* della pretesa cristiana e quindi una nuova comprensione del funzionamento del discorso di fede. Ciò è possibile recuperando la *lettura «mitica»* dell'affermazione cristiana dell'unicità di Gesù. L'interpretazione «letterale» di una simile affermazione è frutto di esigenze storiche e sensibilità culturali determinate (nozione greca di verità, contesto originario di minoranza e persecuzione nel mondo greco-romano), che vanno superate per recuperare il senso originario delle professioni di fede in Cristo. Fa parte di questa purificazione anche l'esigenza di superare una comprensione «letterale» dell'unità-identità di Gesù con il Figlio di Dio, miticamente espressa nella dottrina dell'«incarnazione». Gesù è «Dio incarnato» nel senso metaforico: per i suoi discepoli è il luogo di accesso a Dio, l'unico efficace. È dunque *per loro*, in base alla loro esperienza concreta l'unico luogo di incontro col mistero divino. Non lo è però

di diritto, per ogni uomo. L'espressione enfatica «Gesù è l'unico Figlio di Dio incarnatosi per salvarci» dice una fede commovente, ma non andrebbe inteso in senso letterale, altrimenti si creano problemi logici e teologici insuperabili: se Gesù era veramente Dio nella carne, la sua vita era una vita reale? Ha sofferto davvero? Ha pianto? Quale coscienza aveva del suo destino? Non conosceva tutto da prima? Ma allora visse un tempo autenticamente umano? Chi fu il soggetto della storia di Gesù?

In verità questo tipo di ragionamento presuppone che l'oggetto della fede sia un puro fatto storico (Gesù) su cui la Chiesa ha proiettato diversi significati più o meno coerenti (Cristo o Figlio di Dio in senso mitico-metaforico prima e poi metafisico-letterale). Ciò che c'è in gioco qui è il «tema» stesso delle cristologia, ciò di cui parla la professione di fede della Chiesa. Emerge con chiarezza l'equivoco del procedimento dei teologi pluralisti. Le confessioni di fede non esprimono il significato (più o meno mitico o letterale o metafisico) di un giudeo vissuto molti secoli fa. Tali formule di fede esprimono il riconoscimento del Gesù risuscitato da Dio come Cristo, presente ad ogni uomo in ogni tempo come garanzia di liberazione dal peccato e dalla morte. La fede non rimanda al dato storico «Gesù» dicendone il significato per l'uomo, ma rimanda al Gesù risuscitato da Dio come salvatore di ogni uomo. Questo è il «tema» della fede cristologia: non un significato infinito, forse esagerato, enfatico e mitico di un avvenimento finito, passato. Ma un avvenimento di trasfigurazione, in cui la vita ha vinto la morte e una realtà finita è divenuta l'espressione piena della forza dell'amore infinito di Dio.

2. Ma questa notazione esige di ripensare al senso dell'incarnazione stessa, ovvero all'infinito nel finito. L'incarnazione non è un'identità semplice e diretta tra un fatto e un significato, un evento storico e il suo senso teologico o dogmatico. *Si tratta piuttosto di uno scambio dinamico che realizza un movimento di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio, che si compie nell'agire salvifico e rivelatore di Gesù.* La radice patristica dell'intuizione sull'incarnazione quale sintesi di due movimenti, da Dio all'uomo (kenosi) e dall'uomo a Dio (divinizzazione) era già emersa con Massimo il Confessore<sup>1</sup>. Per lui

---

<sup>1</sup> Per questa parte ci rifacciamo al bel saggio di P. HÜNERMANN, «Figlio di Dio nel tempo. Abbozzo di un

Gesù Cristo non riporta semplicemente la natura umana al suo dinamismo naturale, ma la eleva anche a un nuovo livello di partecipazione alla vita di Dio, in quanto porta l'uomo a uscire liberamente da se stesso (*estasi*), abbandonando ciò che è naturale per ricevere lo Spirito e unirsi a Dio. Questo auto-trascendimento è reso possibile dal movimento di discesa di Dio che si comunica nelle sue energie divine in modo speciale nel Verbo incarnato, in una *pericoresi o scambio mirabile*, nel quale l'elevazione a Dio dell'uomo è proporzionata alla radicalità dell'abbassamento di Dio nella *kenosi* per amore. *L'eccesso d'amore di Dio fonda l'eccesso dell'elevazione dell'uomo. All'estasi umana corrisponde un atto di Dio il quale a sua volta esce dalla sua essenza trascendente per venire incontro alla creatura. L'incontro di questi due movimenti si compie pienamente e ipostaticamente nel Verbo incarnato.* L'incarnazione va pensata come pericoresi del movimento della natura divina verso l'umana (*kenosi*) e di quella umana verso Dio (*estasi*), secondo la libera determinazione conferita dall'ipostasi del Verbo.

3. Possiamo ora recuperare le dimensioni della fede nella risurrezione. Al centro della fede c'è un «avvenimento escatologico», compiutosi nella risurrezione-glorificazione di Gesù, che realizza un movimento di discesa-ascensione, umiliazione-esaltazione, svuotamento di sé e pienezza divina, che è la logica segreta e la chiave di interpretazione della vicenda di Gesù, colta nel suo ritmo pasquale. Lo possiamo dire con le parole del teologo Ratzinger:

Questo mostra bene come la teologia della risurrezione riunisca in sé tutta la storia della salvezza e la concentri sul suo significato relativo all'esistenza, così che essa viene ad essere, in un senso molto letterale una teologia dell'esistenza: dell'*ex-sistere*, di quell'esodo dell'uomo fuori di sé, attraverso il quale soltanto egli può trovare se stesso. Ma in questo movimento dell'*ex-sistere*, la fede e l'amore da ultimo si fondono l'una nell'altro, l'una e l'altro significano profondamente quell'*exi* (esci!), quell'appello al superamento e al sacrificio di sé, che è la legge fondamentale della storia dell'alleanza in Dio con l'uomo e per ciò stesso la vera legge di ogni esistenza umana. Sembra che qui appaia un punto dove potrebbero coincidere storia della

salvezza ed escatologia, teologia delle grandi gesta di Dio nella storia e teologia dell'esistenza, quand'esse sono disposte a considerare fino in profondità e ad aprire se stesse a questa considerazione. L'azione di Dio, proprio nell'oggettività del suo essere "in sé", non è qualcosa di oggettivo e senza valore di salvezza, ma è la *vera formula dell'esistenza umana*, la quale ha il suo "in sé" soltanto al di fuori di sé e che trova il suo vero centro unicamente nell'*ex-sistere* fuori di sé. Quest'azione di Dio non è più nemmeno un passato vuoto ma quel "perfetto", che è vero "presente" dell'uomo in quanto esso procede sempre e resta costantemente la sua promessa e il suo avvenire. E così implica necessariamente quell'«è» che la fede subito formulò per esplicitarlo: Gesù è il Cristo. Dio è uomo e avvenire dell'uomo significa dunque essere una cosa sola con Dio. Solo in questa formula si trova finalmente accolta tutta la novità pasquale e questa diventa così l'asse stesso della storia, dal quale noi tutti siamo portati<sup>2</sup>.

Ne deriva che la teologia deve essere *teologia della risurrezione*, poiché questo è il centro della fede e il suo fondamento. Nella risurrezione Dio spezza la vera costante della storia, cioè la morte. Questo intervento di Dio è un agire che precede ogni azione umana. Il *prae-* dell'azione storica di Dio è un avvenimento (non un'idea o un sogno). La storia precede la metafisica, l'essenza. È la novità biblica: Dio non va pensato nell'orizzonte dell'immutabile in sé concluso, ma in relazione a un agire concreto nella storia. Tale evento è però anche escatologico e come tale trascendente la storia. Ciò non significa che sia al di là della storia. Si tratta piuttosto di un evento escatologico *entro* la storia. Emerge la storicità dell'agire escatologico di Dio. Tale storicità significa che questa trascendenza escatologica si iscrive nel dinamismo storico come apertura del futuro e quindi come speranza. La risurrezione è il futuro dell'umanità, il suo avvenire. Ma ciò implica che l'umanità non può attingere se stessa se non uscendo da sé per superarsi (*zu sich kommen – über sich hinauskommen*). Cristo è necessario perché l'umanità raggiunga il suo avvenire, che non è in grado di attingere da sola. Dio invita l'uomo a superare il passato, ossia il peccato e la morte, per entrare nell'avvenire della

concetto», in L. SCHEFFCZYK (ed), *Problemi fondamentali di cristologia oggi*, Morcelliana, Brescia 1983, 113-143.

<sup>2</sup> J. RATZINGER, *Storia della salvezza, metafisica ed escatologia*, in *Elementi di teologia fondamentale*, 142-143.

risurrezione. La risurrezione rivela, nel suo rimando all'esistenza, il segreto della storia della salvezza che è *esodo*, uscita da sé verso l'avvenire di Dio.

## 2. Il dibattito culturale: la problematicità della risurrezione

1. Avendo considerato le dimensioni della fede nella risurrezione (il finito nell'infinito) alla luce del movimento dell'incarnazione (l'infinito nel finito) possiamo passare a considerare le implicazioni culturali di tale mistero. Partiamo da una constatazione significativa: mentre l'incarnazione ha stimolato molte considerazioni filosofiche, la risurrezione è stata spesso censurata, sospettata, denigrata. Non ha prodotto grandi riflessioni speculative. Come diceva J. Guitton, la risurrezione cade nel punto cieco della nostro occhio pensante:

Il dialogo di san Paolo coi filosofi greci sulla collina dell'Areopago è simbolico. I dotti della Grecia ascoltano Paolo con interesse quando parla della presenza di Dio nel quale «ci muoviamo e siamo»; pare che accettino anche l'idea della ricapitolazione degli esseri in Gesù Cristo. Però quando Paolo parla di una reale risurrezione di Gesù dai morti, essi rivolgono ad altro la loro attenzione e interrompono il dialogo per sempre. Questo episodio si rinnovò in Occidente in tutte le Scuole che seguirono quella di Atene. Certi dogmi cattolici, come la Trinità, l'unione ipostatica e anche la transustanziazione, hanno destato l'interesse di metafisici come Descartes, Leibniz o Hegel. La risurrezione è sempre caduta nel «punto cieco» della retina pensante. Non si trova un pensatore che l'abbia vista come un alimento dell'intelligenza o che abbia almeno tentato di metterla fra gli alimenti possibili. Essa non è per il pensiero un mistero, poiché il mistero può dare un alimento, una spinta: è un elemento inassimilabile<sup>3</sup>.

2. Il sospetto sembra essere quello che la risurrezione suona come un lieto fine estraneo alla nostra vita, una salvezza che piove dal cielo su un'esistenza finita che ha i suoi equilibri e sogni, che non riguardano però un destino eterno di questa carne che possediamo... Eppure il destino dei risorti corrisponde a un'attesa inscritta nel cuore dell'uomo, corrisponde alla speranza di un senso incondizionato, che ci permetta di

amare incondizionatamente ciò che noi siamo nella carne, ovvero nella fragilità dei nostri limiti e delle nostre fragilità. Una provocatoria riflessione in tal senso si può trovare in S. Natoli, secondo il quale la risurrezione rimanda al bisogno di incondizionatezza:

«Il tratto di singolarità che caratterizza il cristianesimo, inteso qui nel suo complesso, vale a dire come credenza, pensiero e tradizione, è dato dal fatto che in esso la confutazione della carne è direttamente implicata con la glorificazione del corpo e la carne può essere così fortemente confutata solo in quanto il corpo è glorificato. E' l'enfasi del corpo glorioso che ha reso credibile e persuasiva la denigrazione della carne. La forza del cristianesimo è stata quella di aver preso sul serio il dolore di tutti... e di aver ideato per tutti gli uomini una via di liberazione. E' impossibile salvarsi da soli... Per questo nel cristianesimo la forma più alta dell'amore non poteva che essere *caritas*: non il possesso, ma l'offerta di sé, lo svuotamento. La felicità risiede nella reciprocità del dono e senza contropartita: amarsi è crescere insieme, nell'attesa di una comune pienezza. Nel cristianesimo il corpo, in quanto bene creaturale, non può non essere apprezzato, ma non è davvero amato: al contrario è amato in quanto redimibile: glorificato. Se le cose stanno così non è difficile comprendere come nella tradizione cristiana il corpo sia stato tanto facilmente rimosso, oltrepassato: oppure sublimato, spiritualizzato, trasfigurato. Nonostante la bontà della creazione non siamo stati fatti per questo mondo: o per lo meno, e più esattamente, per il mondo "così com'è". Quanto qui si è detto dà ragione del come e del perché nella storia cristiana sia risultato improbabile, o comunque non consueto, poter amare il corpo così com'è. Al contrario, molto spesso si ama il corpo per altro o meglio in vista di quel che dovrà essere, di quel che noi stessi diverremo»<sup>4</sup>.

Queste notazioni, per quanto da precisare, hanno il merito indubbio di individuare la sfida della fede non nella secca e sterile alternativa tra carne e spirito, terra e cielo, reale e ideale. Ciò che colgono di positivo della speranza cristiana è il fatto che il desiderio di vita beata ed eterna non è frutto di una negazione, bensì, al contrario, di un'affermazione incondizionata che non può

<sup>3</sup> J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione*, 13.

<sup>4</sup> S. NATOLI, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Milano, Feltrinelli, 1994, 228-229.

*accontentarsi di ciò che è provvisorio né tantomeno di compromessi col male.* La tensione verso la beatitudine, al di là dell'immediatezza del finito, è animata dall'incondizionatezza che abita ogni affermazione umana. Interessanti, in tal senso, le notazioni conclusive di Natoli:

«1. Il cristiano ha in orrore il mondo perché "prende sul serio" l'orrore del mondo: per il cristiano il male è scandalo, il dolore, preso per sé solo, è intollerabile. Eppure il cristiano non dispera. Egli non dispera perché dispone, ma soprattutto crede, in una promessa. Infatti, quand'anche la sofferenza rimanesse senza giustificazione, quand'anche l'uomo non riuscisse a farsene una ragione e fallisse ogni teodicea, ciò non intaccherebbe affatto la possibilità di sperare, di attendere un tempo nuovo, una terra redenta, ove saranno per sempre cancellati ogni delusione e ogni patire. I cristiani "messi alle strette da una situazione radicale la prendono sul serio" sia essa di natura esistenziale, sociale, storico-epocale.

2. Il cristiano pretende l'assoluto. Lo spirito di rinuncia, che indubbiamente è uno dei tratti peculiari del cristianesimo, non coincide affatto con un malsano spirito di negazione, ma, al contrario, scaturisce da una voglia incondizionata di affermazione. Il cristianesimo non denigra il mondo, vuole il meglio: si radica nella pretesa di una gioia infinita, di una vita *sine termino*. Se così è, il cristiano rinuncia al mondo non tanto e non solo perché vuole sfuggire al dolore, ma perché il mondo, in ciò che più ha di bello non riesce a dargli il piacere a cui aspira. E' vero, quel che il mondo offre è bello, ma è caduco. Tuttavia, quand'anche fosse durevole, sarebbe sempre troppo poco per soddisfare il desiderio di infinito insito nell'uomo»<sup>5</sup>.

L'attesa della beatitudine raccoglie l'incondizionato che abita il desiderio dell'uomo e rimanda a una promessa fondata sulla fedeltà di Dio. Non ha quindi a che fare con un «malsano spirito di negazione» ma al contrario con un desiderio positivo e incondizionato di vita.

3. Bisogna precisare che quest'attesa di una pienezza capace di realizzare il desiderio incondizionato che abita il cuore umano non rimanda a qualcosa di spirituale al di là del materiale, a qualcosa di incorporeo, ma si

inscrive nella carne che siamo, su quel corpo che tanto abbiamo curato, che ha ricevuto carezze, con cui ci siamo gioiosamente o dolorosamente identificati per tanti anni della nostra vita. Se è vero che l'uomo è presso di sé nella sua carne, non altrove, la carne e il corpo non sono per principio luoghi di alienazione del vero «io», ma luoghi della sua incarnazione, del suo riconoscimento e della sua strutturazione. Del resto è impensabile che qualcosa che occupa così tanta parte della vita (la cura del corpo e delle cose che lo riguardano) sia un errore, una condanna, la ferita provocata da una caduta originaria. È plausibile piuttosto che la relazione riuscita con Dio si iscriva in un altro rapporto col corpo e la materia, meno conflittuale e penoso. Anzi, si deve dire che è proprio il mistero del corpo, nella sua complessità, a rimandare alla risurrezione come a suo compimento adeguato. È questo il senso delle considerazioni di A. Vergote e di J. Guittou, che raccogliamo in questa ultima parte delle nostre considerazioni.

Sarebbe interessante, anzitutto, sviluppare alcune intuizioni di A. Vergote sulla distinzione tra corpo organico/libidinale, corpo psichico e corpo trasfigurato<sup>6</sup>. Oltre al riferimento al «corpo trasfigurato» dei risorti, interessa della distinzione la sottolineatura della complessità del corpo psichico, che si colloca tra due ordini: quello della vita, con le sue pulsioni, e quello del linguaggio. Si crea una sorta di sdoppiamento delle polarità: quella di corpo organico e corpo psichico e quella di corpo psichico e corpo simbolico. Questa complessità impone l'avvertenza a non ragionare sulla risurrezione (a livello antropologico) ponendo semplicemente il problema del corpo/materia o del corpo/vita, ma ampliando la considerazione al corpo psichico, che struttura l'identità in una determinata organizzazione delle pulsioni, all'interno di un certo contesto simbolico/linguistico. È questa individualità corporea complessa che giunge al compimento nella risurrezione, non una qualche organizzazione anonima della materia. Più analiticamente: il corpo psichico vive sulla frontiera tra l'essere («io sono il mio corpo») e l'aver («io ho un corpo»). La distinzione è stabilita precisamente dal salto dall'ordine fisico e vitale a quello simbolico e linguistico. Solo l'«io» del soggetto può, nell'atto di parola, identificarsi col corpo che è ed esprimersi nel corpo che ha. Ma questo

<sup>5</sup> *Ivi*, 247-248.

<sup>6</sup> Si veda A. VERGOTE, *Le Corps. Pensée contemporaine et catégories bibliques*, in *Revue Théologique de Louvain* 2/10 (1979) 159-175.

corpo psichico, l'io del soggetto, ha una sua logica di funzionamento che la psicologia va scoprendo. Ne deriva la seguente notazione conclusiva:

Così bisogna tenere conto di tre linguaggi sul corpo: il linguaggio del corpo obiettivo (la macchina corporea), il linguaggio psicologico (il corpo vissuto) e il linguaggio ontologico (il corpo come «carne»). A questi tre discorsi sul corpo bisognerebbe aggiungere quello che tiene il messaggio cristiano. Poiché l'Eucaristia come assimilazione del corpo di Cristo e l'annuncio della risurrezione comportano l'idea originale di un corpo trasfigurato dalla gloria divina. Compito del teologo potrebbe essere quello di valutare in che misura i diversi linguaggi umani sul corpo preparano una certa intelligenza del discorso cristiano... Più si approfondisce la realtà del corpo, della vita o della coscienza e più ci si convince della loro natura definitivamente enigmatica e più si trova ridicolo il razionalismo stretto che ritiene assurda l'idea della risurrezione<sup>7</sup>.

Da queste considerazioni, solo abbozzate, possiamo raccogliere due stimoli: il primo è di verificare quale corpo è immaginato quando si pensa alla risurrezione, dal momento che cambia molto l'immaginazione pasquale a seconda del livello del discorso sul corpo (organico, psichico o simbolico); la seconda riguarda l'intuizione finale, solo allusa in tono sarcastico antirazionalista, sulla necessità di tenere uniti i vari aspetti dell'«enigma corpo» per percepire la plausibilità dell'idea di una risurrezione. Ciò significa che la risurrezione non è tanto più credibile quanto più si cerca di andare «oltre il corpo» e quindi «oltre il limite creaturale», bensì quanto più si impara ad abitare il corpo, cogliendone la complessità d'esperienza.

4. Ad un altro livello di considerazione è utile raccogliere alcune intuizioni di J. Guitton sul nesso tra corpo e materia<sup>8</sup>. Non solo l'idea di corpo, ma anche il rapporto uomo/materia è più complesso di quanto il senso comune (spesso animato da razionalismi e dualismi) lascia intuire. È bene allora problematizzare tali luoghi comuni per tenere aperte le dimensioni della speranza cristiana proprio su questo terreno. Data la ricchezza di intuizioni, procediamo per flash successivi. Partiamo raccogliendo tre prospettive nuove sul corpo

in sé, in relazione al cosmo e nel processo evolutivo della realtà:

*Dal concetto di corpo al corpo trasfigurabile.* Cos'è un corpo? [...] L'artista tira fuori dai corpi un elemento che non è propriamente materiale e che, d'altra parte, non è astratto o puramente spirituale, ma che ci fa pensare a quella che sarebbe la sublimazione del corpo in un altro modo di esistenza... L'operazione dell'arte apre vedute su quello che potrebbe essere un corpo risuscitato. Se si separano le due funzioni del corpo, di cui una è organica e l'altra è già spirituale, si può concepire che, se un giorno il cosmo cessasse di esistere, se un giorno il mio corpo si disorganizzasse e si distribuisse in un altro modo, esso potrebbe restare (a condizione che una potenza ricreatrice si opponga al suo dissolvimento) un linguaggio nuovo per il mio io: un mediatore della comunicazione delle coscienze.

*Corpo e cosmo.* Per diritto, la percezione si dovrebbe estendere al cosmo tutto intero. In ogni istante io dovrei poter percepire il tutto. Eppure il mio organo di percezione offre una prospettiva limitata sulla realtà e il corpo funziona come organo di percezione per riduzione. Si può allora immaginare una nuova organizzazione del corpo risorto a cui è affidata la totalità del cosmo in un rapporto nuovo tra l'io e la materia in cui vive. Non c'è più un cosmo che «mi avvolge», ma il rapporto tra microcosmo e macrocosmo si inverte.

*Le dimensioni dell'evoluzione.* Il divenire inteso come evoluzione globale dell'essere intero è stato pensato fino ad ora in modo orizzontale, come un divenire storico, lineare, come progresso nel tempo. Ma forse a questo divenire orizzontale si sovrappone o si accorda un «sopravvenire» verticale presentito da molti pensatori come Plotino nell'antichità e Leibniz, Maine de Biran, Lachelier e Blondel nei tempi moderni. I pensatori citati suppongono che l'essere non debba solo vedersi secondo le fasi e le tappe della sua evoluzione, ma anche secondo i livelli, gli strati, le tappe e gli stadi del suo sviluppo intimo, delle sue mutazioni e trasmutazioni ascendenti. Nell'uomo vi sono tre livelli di esistenza: il corpo, l'anima (il pensiero, lo psichismo) e lo spirito (presentimento dell'eterno, vita pneumatica). Esistono quindi tre modi di essere: l'io somatizzato, cosmizzato; l'io della riflessione o della coscienza e l'io della vita spirituale sperimentata in una

<sup>7</sup> Ivi, 169.

<sup>8</sup> J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione. Monadologia. Breve trattato di fenomenologia mistica*, 11-51.

vita che è insieme interiore e superiore. Questo io interiore e superiore non è pienamente consegnato a sé nelle attuali condizioni dell'esperienza e solo a volte percepisce se stesso. Si trovano qui le intuizioni di grandi artisti e mistici<sup>9</sup>.

Tenendo sullo sfondo queste tre intuizioni, si possono riprendere i risultati delle ricerche su alcuni fenomeni e processi riguardo al corpo nella morte. Si tratta di fenomeni che possono far intuire qualcosa del dinamismo della risurrezione. Anzitutto alcuni fenomeni registrati dalla «tanatologia» (lo studio dell'azione della vita nei cadaveri), in cui si nota come asceti che hanno ridotto in sé le funzioni vitali a favore di funzioni volitive e intellettive, solitamente assopite nella vita ordinaria, fino ad accentuare capacità di concentrazione e attenzione inusuali, presentano ricadute sulla stessa condizione del cadavere dopo la morte (incorruttibilità, luminescenza, profumi). In secondo luogo andrebbero studiate le conseguenze di esperienze mistiche o ascetiche nell'ambito della «agiologia», in cui emerge un ciclo interiore di progresso dello spirito che è opposto al ciclo progressivo e orizzontale della vita biologica, così che ogni mortificazione spirituale appare a un altro livello come vivificazione e intensificazione dell'esperienza (nella memoria, percezione, profetismo). Infine può aiutare l'analisi analogica di altre esperienze: il risveglio dal sonno e l'illuminazione improvvisa, il risveglio della natura dopo l'inverno, le mutazioni di alcune specie di insetti che, in situazioni critiche, si trasformano in forme nuove di esistenza. Tali esperienze di metamorfosi possono dare l'intuizione che la morte non è la fine, ma il luogo di una trasformazione che apre al nuovo e forse proprio a quella dimensione verticale che «sopravviene all'evoluzione orizzontale»<sup>10</sup>. Tutti questi indizi ci portano nella direzione dell'ipotesi di un mutamento sostanziale dell'uomo, una specie di *salto evolutivo* che aprirebbe a una condizione nuova, che può essere immaginata proprio a partire dai fenomeni indicati:

L'*anastasis* di Gesù di Nazareth... ci obbliga, infatti, a considerare l'iper-tesi di uno statuto definitivo e superevolutivo dell'uomo e anche della natura. Siamo obbligati a elevarci al di sopra della natura, del movimento, del numero, dello spazio e del tempo, persino al di sopra dell'umanità «somatizzata» e anche

«psichizzata» o «noetizzata». Faremo dunque in modo che il problema dell'*anastasis* si apra in un problema più semplice ancora: quello della relazione tra la parte e il tutto, sia per la conoscenza e sia per l'azione<sup>11</sup>.

L'intuizione ricorda quanto diceva Rahner: la morte non porta a un'anima a-cosmizzata, bensì a una nuova relazione dell'io con la totalità del cosmo. Guittou lo dice a modo suo, partendo dalla sproporzione tra l'*homo sapiens*, che abbraccia con la sua conoscenza la totalità di ciò che è, e l'*homo faber*, che invece riesce a modificare solo porzioni inconsistenti della totalità (in tal senso parla di sproporzione tra l'*homo hominatus*, sviluppato nella totalità, e *homo hominans*, che abbraccia il tutto come linguaggio del suo io). Non siamo ancora ciò che ci sentiamo chiamati a divenire. Solo un «salto evolutivo qualitativo» potrebbe cambiare questi rapporti e in questa mutazione sostanziale si realizzerebbe il passaggio dalla noosfera alla pneumatosfera. Tale salto raccoglierebbe quell'inversione evolutiva che si mostra nei processi ascetici, ma ad un livello cosmico: come l'aumento dell'entropia si accompagna a un progresso dell'informazione, secondo un'analoga legge di compensazione, il degradarsi della materia si accompagna a un'intensificazione dello spirito, a una ricomposizione nella dimensione spirituale che «sopravviene» nel processo evolutivo al modo di un'altra dimensione. Così si riesce a pensare l'*anastasis* in modo genetico, come ontogenesi di un certo statuto dell'essere:

Ormai abbiamo posto la risurrezione nell'ontogenesi e ci eleveremo a una veduta più alta. Possiamo dire che la risurrezione è un legame tra due tipi di esistenza: una è l'esistenza temporale e l'altra è un'esistenza in forma di eternità. È inevitabile che, prigionieri del tempo, dello spazio e del movimento, noi tendiamo a considerare la vita eterna come un simbolo o come un sogno. È anche necessario riconoscere che, quando ci formiamo un'idea giusta dell'eternità, ci è difficile immaginare come un'esistenza finita si possa combinare con un'esistenza infinita senza essere da essa assorbita. La risurrezione di Gesù ha un carattere segreto, che è quello di chiarire i rapporti fra il tempo e l'eternità. Essa proietta una luce sul posto di un essere che appartiene alla zona eterna, e che tuttavia è provvisoriamente presente nella biosfera,

<sup>9</sup> *Ivi*, 16-25.

<sup>10</sup> *Ivi*, 26-35.

<sup>11</sup> *Ivi*, 37-38.

dopo aver attraversato la frontiera della morte... In questo caso, e solo in questo caso, l'*anastasis* di Gesù sarebbe il fenomeno storico più capitale, poiché sarebbe l'unica prova che noi possediamo di una possibile vittoria sulla mortalità... La risurrezione, lungi dall'essere un accidente estrinseco alla ragione, all'esperienza, alla nozione che abbiamo dell'esistenza, entra nel piano del divenire, o meglio dello sviluppo dell'essere. E ci riferiamo ancora al pensiero profondo di san Paolo... San Paolo diceva che noi non cerchiamo di essere spogliati, ma di essere sopravestiti, perché ciò che in noi è mortale sia assorbito dalla vita... Si tratta sempre di sapere se l'incompiutezza, l'imperfezione che io sento in me costantemente e che esiste anche in un certo modo nella natura cosmica e biologica, se questa incompiutezza è un fenomeno assoluto o se prepara una compiutezza, quella che si potrebbe chiamare una nuova forma della creazione... L'evangelista Giovanni ha espresso questo pensiero sotto una forma ancor più semplice: «Non si è ancora manifestato quel che saremo» (1Gv 3,2). Tale è l'ultima parola dell'intelligenza che scruta l'avvenire<sup>12</sup>.

Questo secondo percorso antropologico sul «corpo» ha messo in luce come sia proprio il «mistero della corporeità e la sua ricchezza» (lo splendore del corpo, una relazione nuova col cosmo e la materia) a chiedere di attivare un'immaginazione pasquale che sia all'altezza delle attese inscritte nella nostra esperienza corporea. In particolare, l'ascolto delle dinamiche evolutive inscritte nel rapporto tra corpo e cosmo apre all'attesa di un destino di trasformazione o addirittura di «salto evolutivo», che esige un radicale ripensamento della condizione dell'uomo nell'«al di là». Ci attende qualcosa di nuovo, che deve essere all'altezza delle dinamiche evolutive inscritte nell'«al di qua».

---

<sup>12</sup> *Ivi*, 49-51.