



Monza, 19 novembre 2019

Prof. Ivan Salvadori

La risurrezione *della carne*: la vita risorta

È convinzione comune quella secondo cui l'azione salvifica di Dio abbia offerto al mondo due "aperture" – tra loro strettamente congiunte – che non possono più essere chiuse. La prima apertura è avvenuta con il miracolo dell'Incarnazione, quando il Verbo di Dio si è fatto carne (cf Gv 1,14), l'eterno è entrato nel tempo; la seconda al momento della risurrezione di Gesù, quando la carne assunta dal Verbo è stata glorificata e innalzata al cielo¹. Questa "apertura di ritorno" – non meno della prima – conferma il fatto che non è possibile pensare al cristianesimo senza ancorarlo alla carne umana, senza esibire sempre e di nuovo il suo realismo: «il cristianesimo non è semplicemente una manifestazione dello Spirito: è l'apparizione di Dio in una forma visibile, umana»².

A monte di questa duplice apertura sta la fede nel Dio creatore di tutte le cose – degli spiriti come della materia – e a valle la convinzione che perfino nel culto – si pensi all'eucaristia – l'evento della redenzione viene reso presente attraverso la mediazione della carne: «chi mangia la mia carne e beve il mio sangue ha la vita eterna, e io lo risusciterò nell'ultimo giorno» (Gv 6,54). In breve: l'idea cristiana è inseparabile dalla *carne* e l'estro del cristianesimo, la sua singolarità, consiste proprio nell'unire – in maniera indissolubile – lo spirito alla carne; ciò che vi è di più nobile e inafferrabile (lo *spirito*) con il carattere sensibile, e a tratti perfino urtante, dell'umano (la *carne*).

1. Neutralizzare l'intruso

Ciononostante, il cristianesimo ha sempre dovuto fare i conti con il rischio di stemperare la portata dell'umano. Già nell'epoca della redazione del Nuovo Testamento si registrarono, tanto nelle comunità paoline che in

quelle giovanee, forme di resistenza e di dissenso contro questa 'confidenza' di Dio con l'umano. Si può perfino dire che la prima battaglia che il cristianesimo si trovò a combattere non fu tanto a difesa della divinità di Gesù, quanto della sua reale umanità³.

Per l'antica sapienza filosofica e religiosa – con la quale il cristianesimo accettò da subito il confronto – lo 'scandalo' dell'incarnazione costituiva qualcosa di inaccettabile e, con esso, anche quello della risurrezione di Gesù nel suo corpo. Che un Dio (il *Verbo*) potesse incarnarsi e che un uomo (*Gesù*) potesse risorgere con il suo vero corpo contraddiceva in più punti le fondamentali acquisizioni della ragione. La sapienza religiosa e filosofica antica invocavano, piuttosto, la liberazione dal corpo e dalla materia e, per questa ragione, tentarono – fin dal primo istante – di neutralizzare l'intruso⁴. Non si doveva, forse, salvaguardare la trascendenza di Dio e tutelarne la santità, difendendolo così da ogni tentativo di cattura dell'umano? Così pensavano i docetisti, con i quali dovettero confrontarsi geni del cristianesimo quali Ireneo e Tertulliano. Il *De carne Christi*⁵ di Tertulliano è uno scritto polemico diretto a contrastare proprio quegli approcci teologici – interni al cristianesimo – che finivano con lo svuotare il realismo dell'incarnazione e, per derivazione, quello della risurrezione.

Naturalmente queste e simili idee trovarono alimento, in origine, soprattutto nel confronto con il pensiero greco. Per Platone, ad esempio, il vero essere è spirituale, quello divino, nel quale tutte le cose trovano la loro origine e la loro consistenza. Ciò che è corporeo

³ Si veda, su questo punto, B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della chiesa. Per una attualizzazione della cristologia di Calcedonia*, Cinisello Balsamo 1997, 73.

⁴ Cf P. SEQUERI, *L'amore della ragione. Variazioni sinfoniche su un tema di Benedetto XVI*, Bologna 2012, 22.

⁵ Cf TERTULLIANO, «La carne di Cristo», in C. MORESCHINI – C. MICAELLI – L. RUSCA, edd., *Apologia del cristianesimo – La carne di Cristo*, Milano 2008⁴, 315-463.

¹ Cf A. SICARI, «Editoriale. Dio entra nella carne, la carne entra in Dio», in *Comunio* 90 (1990), 6.

² K. ADAM, *Gesù il Cristo*, Brescia 1995¹⁵, 23.

e sensibile, ha invece un valore derivato e secondario. Solo ciò che è spirituale – pensava Platone – permane ed è autenticamente reale.

Anche il pensiero orientale (come quello persiano) ha un carattere dualistico. Esso postula un'antitesi molto marcata tra cielo e terra, tra spirito e materia, tra anima e corpo. Tra Dio e il mondo, dunque, non vi sarebbe solo distinzione, ma addirittura opposizione; anzi, contraddizione. E poiché ciò che è materiale non può assolutamente avere a che fare con il divino, la redenzione – o, se si preferisce, il 'compimento' dell'umano – consiste proprio nella liberazione della parte superiore dell'uomo (l'anima) dai vincoli della carne.

D'altro canto, ciò che i vangeli custodiscono, è proprio la memoria di una storia resa possibile dalla corporeità del Verbo; e di un compimento – la risurrezione – che eleva l'umano (anche nella sua corporeità) alla gloria di Dio. Si tratta, per l'appunto, di quella duplice apertura di cui abbiamo parlato all'inizio.

Si trattò dunque, per la Chiesa degli inizi, di difendere i principi fondamentali del cristianesimo: quello per cui la 'carne' e il cosmo sono in sé buoni, perché creati da Dio; e, ancor più, perché il Verbo creatore, facendosi uomo, li ha uniti a sé e li ha così inseriti nella vita di Dio; e ancora: perché la redenzione e la salvezza sono trasmessi, nel cristianesimo, per mezzo della 'carne' dei sacramenti e della Chiesa.

2. La carne negata

Eppure, agli occhi di molti la condizione carnale dell'uomo sembra anche oggi l'indice di un'inferiorità e, perfino, di un male⁶. Vorrei pertanto indicare anzitutto alcune riduzioni tipiche dell'epoca moderna e contemporanea che – con rinnovate ragioni – continuano a negare il valore singolare e permanente che la carne ha per il cristianesimo e, in particolare, per il tema della risurrezione.

(a) *Il dialogo interreligioso*. Anche oggi – forse specialmente oggi – il dialogo interreligioso vorrebbe costringere a mettere tra parentesi lo 'scandalo' dell'incarnazione per andare alla ricerca di un minimo comune denominatore nel quale possano riconoscersi tutte le religioni. E poiché l'identificazione del Verbo di Dio con la carne di Gesù rappresenta un ostacolo insuperabile al dialogo, si preferisce puntare l'attenzione sulla trascendenza di Dio, sulla sua onnipotenza, fino a mettere in ombra il carattere proprio della mediazione di Gesù Cristo e della sua umanità.

Per poter dialogare con le altre religioni – dicono i sostenitori della teoria pluralista delle religioni – bisognerebbe rinunciare alla pretesa assolutezza della fede in Cristo. O, quantomeno, bisognerebbe relativizzare la cristologia

calcedonese, che ha identificato il «Verbo divino» (il *Logos* eterno) con l'uomo Gesù di Nazareth. Al centro della fede – sostengono questi autori – non dovrebbe esserci Cristo, ma Dio, il quale verrebbe certamente mediato *anche* da Gesù di Nazareth, senza tuttavia che Gesù Cristo possa esaurire la grandezza del mistero divino⁷. Un approccio di questo tipo tende, evidentemente, a vanificare, non solo la dottrina classica dell'incarnazione, ma – con essa – anche la speranza finale nella risurrezione.

(b) *La reincarnazione*. Un pensiero oggi abbastanza diffuso, fra coloro che ammettono una vita dopo la morte, riguarda la possibilità di una nuova reincarnazione sulla terra, in modo tale che il corso della nostra vita terrena non sarebbe unico. Con il termine 'reincarnazione' ci si riferisce, in genere, a una trasmigrazione dell'anima dell'uomo in altri corpi, fino a quando essa non si sia completamente liberata dal vincolo della materia. In genere, ci si appella alle filosofie orientali, che percepiscono questa vita terrena come troppo breve per poter porre in atto tutte le possibilità di un uomo o perché possano essere corrette e superate le mancanze commesse in essa.

Si dimentica però che – nelle religioni e filosofie orientali – la reincarnazione non evoca il *compimento* dell'uomo, ma è una sorta di ricaduta nella materia per coloro che, al momento della morte, non sono ancora sufficientemente puri. Il vero compimento dell'uomo è piuttosto la liberazione definitiva dell'anima dal legame col corpo e la materia. L'errore principale di questa teoria consiste, evidentemente, nella negazione di una delle convinzioni centrali del cristianesimo: quella per la quale la salvezza non dipende dallo sforzo umano, ma è piuttosto frutto del sacrificio del Cristo (cf Ef 1,6-8).

Il mondo greco aveva risolto il problema del destino umano elaborando una dottrina simile: il mito dell'*eterno ritorno*. In questo orizzonte si concepiva il tempo in maniera ciclica. La storia universale procederebbe a cicli più o meno ampi che la ricondurrebbero sempre allo stesso punto. Tutto passa e tutto ritorna. La vita umana non farebbe eccezione: assomiglierebbe a quella del cosmo, nella quale il sole, la luna, le stelle, le stagioni ritornano sempre allo stesso punto per ricominciare, in maniera infinita, sempre da capo.

All'interno di questo sistema unitario, mai suscettibile di un vero progresso, il problema escatologico, in fondo, non si pone, dal momento che tutto farà ritorno, prima o poi, al punto di partenza. È la stessa posizione che in epoca moderna ritroviamo in F. Nietzsche: «Che accadrebbe se, un giorno o una notte, un demone strisciasse furtivo nella più solitaria

⁶ Cf X. LÉON-DUFOUR, «Carne», in *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1976, 149.

⁷ Si veda, in particolare: J. HICK – P. KNITTER, ed., *L'unicità cristiana: un mito. Per una teologia pluralista delle religioni*, Assisi 1994.

delle tue solitudini e ti dicesse: "Questa vita, come tu ora la vivi e l'hai vissuta, dovrai viverla ancora una volta e ancora innumerevoli volte, e non ci sarà in essa mai niente di nuovo, ma ogni dolore e ogni piacere e ogni pensiero e sospiro, e ogni cosa indicibilmente piccola e grande della tua vita dovrà fare ritorno a te, e tutte nella stessa sequenza e successione – e così pure questo ragno e questo lume di luna tra gli alberi, e così pure questo attimo e io stesso. L'eterna clessidra dell'esistenza viene sempre di nuovo capovolta – e tu con essa, granello di polvere"»⁸.

(c) *Demitologizzare il cristianesimo*. Nel secolo scorso non sono mancati teologi che hanno sottoposto a critica il realismo della risurrezione, qualificandola come racconto mitologico. La rappresentazione tradizionale della risurrezione pare loro troppo grezza. Perciò essi cercano rifugio in qualche spiegazione spiritualistica di essa e per tale motivo chiedono una nuova interpretazione delle affermazioni tradizionali sulla risurrezione⁹. È il caso, ad esempio, di R. Bultmann: «Nessun uomo adulto si rappresenta Dio come un'entità esistente lassù in cielo; per noi non c'è più un "cielo" nel senso che s'intendeva un tempo. E altrettanto si dica dell'inferno, il mitico averno sito al di sotto del suolo su cui poggiamo i piedi. Con ciò sono liquidati i racconti dell'ascensione e della discesa di Cristo negli inferi; ed è liquidata l'attesa del "Figlio dell'Uomo" veniente sulle nubi del cielo e dei credenti rapiti nell'aria incontro a lui»¹⁰. Per Bultmann, la *parusía* non è un evento che riguarda il passato, ma nel presente, attraverso la predicazione e la fede. È nell'incontro con la parola predicata che l'uomo risorge, diventando così una nuova creatura.

(d) *A sopravvivere è il «progresso»*. Una quarta forma di riduzione della fede cristiana nella risurrezione – riduzione tipica della modernità – è quella che la interpreta in chiave immanentistica, come un eterno progresso dell'umanità. L'umanità – stando a questo modello – continuerebbe a crescere, non solo nella conoscenza (e, quindi, nella capacità di dominio sul creato e sui meccanismi della vita), ma anche nella realizzazione di quell'aspirazione alla felicità che è tipica di ogni uomo.

In ogni caso, la salvezza non interesserebbe tanto il singolo uomo, quanto piuttosto la società nel suo insieme. All'interno di questo sistema si dice: «Io morirò, come anche la mia generazione, ma nella consolazione che ciò che abbiamo acquisito servirà alle generazioni successive». Oppure: «Per me dopo la morte non ci sarà nulla, ma il mio impegno servirà alle generazioni che verranno dopo di me». Una

simile prospettiva la si ritrova, ad esempio, nel *marxismo* o, più in generale, nelle impostazioni di fondo dell'Illuminismo. Di fronte a questi sistemi si parla anche di escatologia secolarizzata.

(e) *Il transumanesimo*. Infine, c'è oggi una forma del tutto nuova di oblio del tema «delle cose ultime» e, per derivazione, del valore proprio della carne risorta: si tratta del movimento del 'transumanesimo'. Questo movimento promette di superare la mortalità umana soprattutto grazie all'aiuto dell'intelligenza artificiale¹¹. Dietro questa prospettiva – a tratti perfino bizzarra – si cela lo scandalo della tarda Modernità, la quale diviene sempre più certa che l'uomo possa presto rivestire i panni e agire nel ruolo del suo stesso creatore. La neurologia avanzata e le sue discipline collaterali non sono altro che un tentativo di anticipare il compimento nell'«aldilà», allestendo lo spettacolo di una vita immortale, nella quale – in definitiva – non ci sarà, né morte, né risurrezione della carne. Su questo punto, che meriterebbe ben altri approfondimenti, valgano queste scarse note.

3. *Genesi e sviluppo dell'idea*

La fede nella risurrezione dei morti appare in maniera chiara ed esplicita solo alla fine dell'Antico Testamento (cf 2Mac 7,1-14). Non nasce però improvvisamente: si radica invece nella precedente rivelazione biblica, di cui rappresenta la conclusione attesa. Furono soprattutto due le ragioni che spinsero a questa conclusione: la certezza dell'onnipotenza di Dio (legata a doppio filo con il tema della sua fedeltà); e la constatazione dell'ingiustizia della retribuzione terrena. Appariva sempre più evidente – soprattutto dopo l'esperienza di Giobbe e di Qoelet – che la sorte dei buoni in questo mondo è tale che, senza la speranza di una giusta retribuzione dopo la morte, sarebbe impossibile non cedere alla disperazione e alla ribellione. Mi sono accorto – si legge nel Qoelet – «che il vantaggio della sapienza sulla stoltezza è come il vantaggio della luce sulle tenebre [...]». Eppure io so che un'unica sorte è riservata a tutti e due [...]. Allo stesso modo muoiono il saggio e lo stolto» (Qo 2,13-16).

Con Gesù il discorso sulla risurrezione è ancora più esplicito. Nella discussione con i Sadducei (cf Lc 20,27-38), che non credevano nella risurrezione, egli si richiama all'episodio anticotestamentario del rovetto ardente, presso il quale Dio si era presentato a Mosè come «il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» (Es 3,6). Se egli si era proclamato tale – e questo in un

⁸ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Milano 1999¹², 248.

⁹ Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Problemi attuali di escatologia», in EV/13, 466.

¹⁰ R. BULTMANN, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia 1970, 109.

¹¹ Cf K. MÜLLER, «Sottotesti escatologico-apocalittici nell'antropologia politica contemporanea» (*pro-manuscripto* per il Convegno della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale sul tema «Delle cose ultime. La grazia del presente e il compimento del tempo», Milano 19-20 febbraio 2019).

tempo in cui Abramo, Isacco e Giacobbe erano ormai morti da generazioni – è perché essi da qualche parte vivono ancora, non sono finiti nel nulla.

In ogni caso, è un fatto indiscusso – nel cristianesimo – che vi sia una stretta connessione tra la risurrezione di Cristo e la speranza nella nostra risurrezione. La nostra risurrezione è «l'estensione della medesima risurrezione di Cristo agli uomini»¹². Non è mai superfluo precisare che la fede nella risurrezione della carne non si fonda, dunque, su una teoria filosofica – come, ad esempio, l'idea platonica dell'immortalità dell'anima – ma sulla potenza e sulla bontà di Dio, che non ci ha creati per la morte, ma per la vita¹³. Più ancora che sull'insegnamento di Gesù, ogni discorso teologico si fonda sulla sua risurrezione.

Ogni discorso teologico sulla risurrezione non può dunque che muovere dal 'fenomeno' della risurrezione di Cristo, da una corretta ermeneutica della sua risurrezione. Questo principio è formulato per la prima volta, in maniera inconfutabile, dall'apostolo Paolo: «se si annuncia che Cristo è risorto dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non vi è risurrezione dei morti?» (1Cor 15,12); e ancora: «Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1Cor 15,20). La risurrezione di Cristo – il fatto che egli stesso sia «la risurrezione e la vita» (Gv 11,25) – decide, non solo dell'opportunità di ogni discorso sulla nostra risurrezione (cf 1Ts 4,16), ma anche del *modo* in cui se ne debba parlare.

Fin dal tempo patristico la professione di fede nella risurrezione venne formulata in modo realistico preferendo il termine 'carne' al meno realistico 'risurrezione dai morti' (*anástasis nekrôn*). Pare che la formula 'risurrezione della carne' sia entrata nel Simbolo romano antico e – dopo di esso – in molti altri proprio per evitare un'interpretazione spiritualistica della risurrezione¹⁴. Questa interpretazione era data da gruppi non trascurabili di cristiani che, sedotti dallo gnosticismo, credevano che la materia fosse intrinsecamente malvagia, giungendo quindi a negare, con essa, la risurrezione del corpo. Queste idee non facevano parte dell'insegnamento comune e, per questa ragione, furono tenacemente condannate. Gli scritti di Policarpo¹⁵, di Giustino¹⁶, di Ireneo di

Lione¹⁷ e di Tertulliano¹⁸ restano tra le testimonianze più eloquenti dell'apologia della Chiesa in favore della dignità del corpo e della materia¹⁹.

Questo appassionato realismo fece da modello per il futuro pensiero teologico sull'argomento. Spetterà al concilio di Toledo XI (675) esprimere questa persuasione in modo riflesso, respingendo l'opinione che la risurrezione avverrà in una «carne aerea» o «fantastica» e affermando, al contrario, che essa si compirà «in quella nella quale viviamo, sussistiamo e ci muoviamo»²⁰. Questa affermazione è espressa sullo sfondo della risurrezione di Cristo, indicata come modello e archetipo. Un corpo etereo, diverso da quello nel quale viviamo, non corrisponderebbe alla realtà della risurrezione di Cristo. Introdurrebbe, nella dottrina cristiana, un elemento mitico. Fa parte della fede tradizionale della Chiesa la convinzione che senza identità corporale non si possa difendere l'identità della persona. Per tale ragione i teologi del concilio di Toledo insistono sul fatto che a risorgere sarà proprio *questo* corpo e non *un altro*.

D'altro canto, essi sapevano che la risurrezione di Cristo – che è insieme modello e causa della nostra risurrezione – porta in sé la tensione tra la continuità reale del corpo (quello che fu inchiodato alla croce) e la trasformazione gloriosa di questo stesso corpo. Apprendo ai discepoli, il Risorto aveva invitato i discepoli a toccarlo, perché potessero essere certi che era proprio lui. Al tempo stesso, non aveva semplicemente ripreso lo stato di vita terrena e mortale, ma si era mostrato loro con un 'corpo glorioso', tale da poter essere facilmente scambiato per quello di un fantasma. Ora, se la risurrezione della carne deve ricalcare il modello cristologico, ne viene che il nostro stesso corpo sarà proprio quello che abbiamo avuto in vita, ma trasformato, ossia reso in tutto conforme a quello glorioso di Cristo (cf Fil 3,21).

¹² Cf IRENEO DI LIONE, *Adversus Haereses*, 1,22,1; 1,27,3; 5,2,2.

¹³ Cf TERTULLIANO, *De resurrectione mortuorum*, 4.19.

¹⁴ Va precisato come con il termine «carne» non si intende soltanto una parte dell'uomo, ma tutta la persona umana, l'uomo nella sua interezza e concretezza. Nella Bibbia l'uomo non viene mai inteso come composto di due elementi distinti: la materia (la carne, il corpo) e una forma (l'anima). Piuttosto, egli è sempre colto nell'unità del suo essere personale. «Affermare che è carne significa caratterizzarlo attraverso il suo aspetto esteriore, corporeo, terreno, attraverso ciò che gli consente di esprimersi attraverso questa carne che è il suo corpo e che caratterizza la persona umana nella sua condizione terrestre» (cf V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 132). A differenza del mondo greco, che puntava esclusivamente sull'immortalità dell'anima, il pensiero biblico dà per presupposta l'inscindibile unità dell'uomo. La risurrezione dei morti di cui parla la Scrittura non si riferisce, dunque, a una parte dell'uomo, ma alla salvezza dell'unico e indiviso uomo (cf J. RATZINGER, «Risurrezione della carne. II. Aspetto teologico», in K. RAHNER, ed., *Sacramentum Mundi*, VII., 159-165).

²⁰ SINODO DI TOLEDO XI, «Professione di fede» (675), 60, in DH 540. Si veda anche CONCILIO LATERANENSE IV, *Definizione contro gli albigesi e i catari* (1215), in DH 801: «tutti risorgeranno coi corpi di cui ora sono rivestiti».

¹² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Alcune questioni di escatologia», in EV/6, 1538.

¹³ Cf R. CANTALAMESSA, «Risurrezione della carne: come (e perché) credere oggi», in *Vita e Pensiero* 4 (2019), 97-102.

¹⁴ Cf J.N.D. KELLY, *I simboli di fede della Chiesa antica. Nascita, evoluzione, uso del credo*, Napoli 1987, 160-163. Per una sintetica presentazione della risurrezione dei corpi nella Tradizione dei primi secoli rinviamo allo studio di J. DANIELOU, *La risurrezione*, Siena 2008, 97-115.

¹⁵ Cf POLICARPO, *Seconda Lettera ai Filippesi*, 7, in A. QUACQUARELLI, ed., Roma 1976, *I Padri Apostolici*, 157.

¹⁶ Cf GIUSTINO, *Dialogo con Trifone*, 80, in G. VISONÀ, ed., Milano 1988, 261-263.

In tutto ciò non deve nel frattempo essere dimenticato un dato di primaria importanza. Il tema della risurrezione della carne non va mai scorporato dal portato centrale del Nuovo Testamento, ossia dalla convinzione che il fine ultimo della risurrezione è la piena comunione dell'uomo con Cristo. Dio – ci ha aiutati a precisare von Balthasar – è l'«ultima realtà» della creatura. «Egli è il cielo per quanti lo raggiungono, l'inferno per quanti lo perdono, il giudizio per quanti sono esaminati, il purgatorio per quanti sono purificati. Egli è colui per cui il finito muore e mediante il quale risorge per lui e in lui. E lo è nel modo in cui di rivolge al mondo, cioè nel suo Figlio Gesù Cristo, che è la manifestazione di Dio e quindi il compendio delle ultime realtà»²¹.

4. Un tempo intermedio

Il Nuovo Testamento attribuisce, alla risurrezione dei morti, un momento temporalmente determinato (cf 1Cor 15,23; 2Ts 2,8; Tt 2,13): quello che il quarto evangelista esprime con le parole «nell'ultimo giorno» (cf Gv 6,39-40). Questa concezione è anche quella ripresa dai Padri della Chiesa: «Alla sua venuta – si legge nel simbolo *Quicumque* – tutti gli uomini risorgeranno»²². La risurrezione della carne è dunque fissata, per la Scrittura e la Tradizione, nell'ultimo giorno, alla fine dei tempi.

A questa teoria è stata contrapposta – negli ultimi decenni – quella piuttosto problematica della «risurrezione nella morte»²³. In questo caso si pensa a una risurrezione immediata nel momento della morte; una risurrezione che avverrebbe però senza alcuna relazione con il corpo che visse e che è morto. Così viene espressa questa teoria da parte di uno dei più decisi sostenitori: «Oggi possiamo dire con molti se non con la massima parte dei teologi: il cristiano spera che *nella morte* avvenga la risurrezione. Risurrezione non nel senso che il corpo visibile venga trasformato: come salma priva di vita esso viene calato nella terra. Risurrezione del corpo non significa risurrezione del corpo fisico o della salma, risurrezione significa piuttosto che nella morte l'uomo intero, con il suo mondo concreto e con la sua storia, riceve da Dio un nuovo futuro»²⁴.

Si tratta, evidentemente, di una concezione che appare di grave detrimento al realismo della risurrezione. Invano si cercherebbero, nella Scrittura, affermazioni che la supportino. I teologi che sostengono questa teoria – quella della «risurrezione nella morte» – vogliono sopprimere l'idea dell'esistenza, dopo la

morte, di un'anima separata dal corpo per il fatto che la considerano un retaggio del platonismo, al quale guardano come a una grave deviazione della fede cristiana.

D'altra parte, nel Nuovo Testamento la *parusía* – ossia la seconda venuta di Cristo, la manifestazione definitiva della sua gloria – è un evento concreto, conclusivo della storia. Chi afferma una risurrezione nella carne finisce, inevitabilmente, con l'esercitare violenza sui testi del Nuovo Testamento. La *parusía* non è un evento permanente, che si realizza ogniqualvolta muore un individuo, ma è senza ombra di dubbio un evento finale, destinato a compiersi alla fine della storia.

La teoria della «risurrezione nella morte» soffre, oltretutto, di un altro limite: anticipando la risurrezione (la *parusía*) alla morte del singolo, questa ipotesi riduce la risurrezione a un evento individuale, senza alcun rapporto con la storia che l'ha preceduta e, soprattutto, la seguirà. In questo caso proprio la storia, con il suo intreccio di rapporti interpersonali, non riveste alcun significato, mentre ciò che importa è solo la promozione individuale²⁵.

Infine, merita osservare che la teoria della «risurrezione nella morte» fa giocare alla morte un ruolo eccessivo. La morte resta in ogni caso, per il Nuovo Testamento, qualcosa di negativo, posto sotto il segno del peccato e della condanna. Non può diventare, di per sé, mediatrice di vita, di incontro, di risurrezione. Non può essere, la morte corporale, porta della vita o tramite dell'incontro con Cristo. Il cristiano spera invece nella risurrezione, nell'incontro, nonostante la morte, che sembra negare tutte le possibilità.

Il Nuovo Testamento insegna, piuttosto, una sopravvivenza immediata dopo la morte come tema diverso dalla risurrezione finale, la quale – di certo – mai si pone con la morte. Così Gesù crocifisso promette al buon ladrone: «oggi con me sarai nel paradiso» (Lc 23,43). L'idea è che Gesù voglia accogliere il buon ladrone nella comunione con sé immediatamente dopo la morte. Negli Atti degli Apostoli Stefano, durante la lapidazione, manifesta la medesima speranza: «Ecco, contemplo i cieli aperti e il Figlio dell'uomo che sta alla destra di Dio» (At 7,56). La comunione con Cristo – è il senso globale di queste affermazioni – diventa più intensa dopo la morte e, per questa ragione, è un bene desiderabile (cf Fil 1,21-24).

Alla luce di questi dati del Nuovo Testamento si comprende facilmente come la dottrina cristiana abbia ritenuto, senza grandi eccezioni²⁶, che tra la morte dell'uomo e la

²¹ H.U. VON BALTHASAR, *Verbum caro. Saggi teologici*, I, Brescia 1968, 282.

²² *Simbolo Quicumque*, in DH 76.

²³ Cf K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, Zurich 1953⁴.

²⁴ G. GRESHAKE, *Breve trattato sui novissimi*, Brescia 1978, 63. Si veda anche G. GRESHAKE – J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986.

²⁵ Cf V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti*, 132.

²⁶ Una significativa eccezione è rappresentata dal «tneopsichismo» di Taziano e di alcuni eretici arabi, «i quali pensavano che l'uomo morisse totalmente in modo che neppure l'anima sopravviverebbe. La risurrezione finale veniva concepita come una nuova creazione dal nulla dell'uomo morto»

risurrezione dei corpi (riservata per la *parusía*) sopravviva nell'uomo un elemento cosciente – l'«anima» (*psychê*) – e che già in essa sperimenta la sua retribuzione. Nella *parusía*, invece, che avverrà alla fine della storia, si spera la risurrezione dei corpi²⁷. Da allora comincia la glorificazione eterna di tutto l'uomo. Tocca dunque all'anima – dotata di coscienza e di volontà – garantire la continuità e l'identità tra l'uomo che visse nel tempo e l'uomo che risorgerà alla fine dei tempi.

5. L'identità del corpo individuale

Il Concilio Lateranense IV – riprendendo le intuizioni del Concilio di Toledo XI, dice che «tutti risorgeranno coi corpi di cui ora sono rivestiti»²⁸. È certamente un'affermazione categorica – quella del Lateranense IV – ma che traduce un'idea chiara per la Scrittura. Possiamo citare, a titolo esemplificativo, l'apostolo Paolo: «è necessario che *questo* corpo corruttibile si vesta di incorruttibilità e *questo* corpo mortale si vesta di immortalità» (1Cor 15,53). E come Paolo la pensa tutta la Scrittura. D'altro canto, rinascendo dalla morte, Cristo ha ripreso quello stesso corpo che era stato sepolto e che, sul Calvario, era stato appeso alla croce. L'ipotesi che l'uomo possa risorgere con un corpo diverso da quello che possiede sulla terra, si rivela un'idea che nemmeno sul piano di una antropologia anche solo razionale possiamo accettare²⁹.

La teologia si è sempre interrogata anche sul modo della nostra risurrezione e sulle caratteristiche del corpo risorto. Non possiamo certo anticipare con la fantasia quello che la Rivelazione ci riserva per quel giorno. Tuttavia possiamo dire, ancora una volta sulla scorta della Scrittura, che il corpo con il quale risorgeremo sarà lo stesso corpo che abbiamo avuto quaggiù, e tuttavia non ripeterà lo stato di miseria che è proprio del corpo terrestre. Paolo chiarisce questo rapporto con il paragone del seme. Parlando della risurrezione di Cristo

(COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Problemi attuali di escatologia», 4.2, in EV/13, 491).

²⁷ La teologia medievale – sulla scorta di Aristotele – ricorreva ad un'immagine molto chiara per dire l'unità – nell'uomo – di anima e di corpo. Si diceva che l'*anima* è la «forma sostanziale del corpo». In breve – e senza entrare troppo nei dettagli – che l'anima e il corpo non sono due principi giustapposti; né semplicemente complementari – nel senso che si completerebbero a vicenda dando origine, nel punto del loro incontro, all'uomo. Piuttosto – ed è questo ciò che si voleva dire – anima e corpo sono compenetrati l'uno con l'altro; anzi l'anima, ossia il *principio spirituale* – ciò che fa di ogni uomo qualcosa di unico e di inedito nell'universo – determina il fatto che questo corpo sia il *mio corpo* e sia individuabile proprio come il *mio corpo*. In altre parole: l'anima – informando qualunque materia – dà origine sempre allo stesso corpo. Tanto è vero che l'identità del nostro corpo è sempre salvata, in tutto l'arco della nostra vita, nonostante il continuo fluire degli elementi materiali (cf G. BIFFI, *Linee di escatologia*, 41).

²⁸ CONCILIO LATERANENSE IV, *Definizione contro gli albigesi e i càtari* (1215), in DH 801.

²⁹ Cf G. BIFFI, *Linee di escatologia*, 41.

afferma che il Risorto non sarà un altro rispetto a colui che è morto ed è stato sepolto, come la pianta non è altra cosa rispetto al seme che l'ha prodotta. Tuttavia, per dono di Dio che lo farà rinascere come dal seme la pianta, risulterà profondamente diverso. «Così anche la risurrezione dei morti: si semina corruttibile e risorge incorruttibile; si semina ignobile e risorge glorioso, si semina debole e risorge pieno di forza; si semina un corpo animale, risorge un corpo spirituale» (1Cor 15,42-44).

D'altro canto, Gesù stesso aveva affermato con grande vigore la condizione spirituale dei risorti: «I figli di questo mondo prendono moglie e prendono marito; ma quelli che sono giudicati degni della vita futura e della risurrezione dai morti, non prendono né moglie né marito; infatti non possono più morire, perché sono uguali agli angeli e, poiché sono figli della risurrezione, sono figli di Dio» (Lc 20,34-36).

Una cosa è dunque chiara: il corpo con il quale risorgeremo sarà – in ogni caso – un corpo spirituale, ossia un corpo trasfigurato dallo Spirito che tutto trasforma e tutto conforma a sé. Il modello è, anche qui, Gesù Cristo risorto che, dalle testimonianze apostoliche, sappiamo sovranamente libero nella sua azione, senza che le cose materiali o le cose della natura gli diano impaccio alcuno e senza che i dolori o la morte gli possano più recare alcun danno.

6. La risurrezione della carne nella sua dimensione cosmica e sociale

Non si può però parlare di risurrezione della carne senza anche parlare del mondo e del cosmo, verso cui la teologia – in questi ultimi decenni – è tornata a ripuntare l'attenzione. La Rivelazione, infatti, inquadra la speranza pasquale all'interno di uno scenario cosmico, dove l'uomo sarà al centro, ma non sarà solo: tutto con lui sarà rinnovato³⁰. Nella lettera ai Romani, ad esempio, si legge che la creazione «nutre la speranza di essere lei pure liberata dalla schiavitù della corruzione, per entrare nella libertà della gloria dei Figli di Dio» (Rm 8,12). E la Seconda lettera di Pietro ci ricorda che, secondo la promessa del Signore, «noi aspettiamo nuovi cieli e una nuova terra, nei quali avrà stabile dimora la giustizia» (2Pt 3,13; cf Ap 21,1).

Per quanto sia vero che l'orizzonte cosmologico non costituisca il punto di vista dominante e l'asserto primario della speranza cristiana, è però pur vero che nella Bibbia la salvezza cristiana non è mai pensata senza il cosmo. Come la prima creazione dell'uomo è essenzialmente legata al mondo – che non è un semplice scenario dell'opera di Dio –, così la *parusía*, in cui la creazione trova il suo compimento, non è pensabile senza un

³⁰ Cf G. BIFFI, *Linee di escatologia*, 43.

riferimento al cosmo, al quale il corpo dell'uomo è costitutivamente congiunto³¹.

Questa istanza cosmica della salvezza – che risuona ampiamente nel Magistero attuale della Chiesa³² – permette di correggere gli equivoci di una concezione individualistica e disincarnata della speranza cristiana. Oltretutto, poiché la creazione ha costituito l'uomo collaboratore del progetto di Dio, è lecito credere che i nuovi cieli e la nuova terra rifletteranno, in qualche modo, la sua opera umanizzatrice compiuta nel tempo. Il che è come dire che l'attesa dei cieli nuovi non vanifica l'impegno dell'uomo nel mondo. Naturalmente non si potrà invece procedere in questa direzione fino al punto di confondere la *parusia* con il progresso umano. Quest'ultimo è sempre ambiguo e porta sempre con sé anche le tracce del peccato. D'altro canto, la tradizione biblica è unanime nell'affermare che l'avvento del Regno di Dio non può essere prodotto dall'uomo, ma richiama un intervento ineducibile di Dio.

Dunque possiamo dire che anche il cosmo – ossia tutto il creato – entrerà, in un modo che non possiamo ulteriormente dettagliare – nella gloria di Dio. O, meglio – come dice Paolo –, «nella gloria dei Figli di Dio». Nel senso che il cosmo sarà sempre relativo all'uomo. D'altro canto, l'uomo non è una creatura segregata ed eterogenea rispetto al resto delle cose, ma è il capo dell'universo, colui che lo guida; colui che dà significato alle cose e che in esse si esprime. Non sorprende, dunque, se anche questo complesso intreccio di rapporti con il mondo e le cose parteciperà, in qualche modo, alla gloria. L'uomo potrebbe dirsi la coscienza delle cose create; e il creato, d'altra parte, può dirsi il prolungamento dell'uomo e della sua manifestazione esterna. Del resto, se tutto è stato creato in Cristo, non sorprende se il tutto verrà anche ricapitolato – alla fine dei tempi – in lui³³.

Infine, c'è anche una dimensione sociale della risurrezione di cui occorre rendere ragione³⁴. A risorgere non è solo il corpo che uno aveva in vita, ma è il corpo nella sua relazione dinamica e costitutiva con altri. Per l'escatologia biblica è inconcepibile la salvezza personale dell'uomo senza relazione con Cristo, 'primizia' dei risorti. Il che è come dire che ognuno risorgerà sì, ma in quanto membro di Cristo e,

³¹ Cf M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 1988, 254.

³² Cf CONCILIO ECUMENICO VATICANO II, *Costituzione dogmatica sulla Chiesa «Lumen Gentium»*, 48, in EV/1,415s.; ID., *Costituzione pastorale sulla Chiesa nel mondo contemporaneo «Gaudium et Spes»*, 14, in EV/1, 1363: «l'uomo sintetizza in sé, per la stessa sua condizione corporale, gli elementi del mondo materiale, così che questi attraverso di lui toccano il loro vertice e prendono voce per lodare in libertà il Creatore».

³³ Si inserirebbe, a questo punto del discorso, tutta la complessa questione legata all'ecologia. Non è tuttavia possibile, in questa sede, potersi addentrare.

³⁴ Cf G. GRESHAKE, *Vivere nel mondo. Questioni fondamentali della spiritualità cristiana*, Brescia 2012, 210-213.

dunque, parte di un unico corpo che ha lui come capo (cf 1Cor 12,12s.; Rm 7,4; Ef 1,20-23). La risurrezione finale sarà dunque l'atto conclusivo dell'incorporazione a Cristo. Come il battesimo è un atto sociale, così lo sarà anche la risurrezione della carne³⁵. Insomma: la risurrezione finale non può essere compresa come la somma di risurrezioni individuali. Essa sarà invece un avvenimento sociale, la cui possibilità è fondata nella relazione con Cristo.

7. Pensare la storia a partire dalla fine

Il discorso sin qui condotto ci porta a poter tracciare alcune conclusioni.

(a) Leggere il destino umano in termini di risurrezione – e non, semplicemente, di immortalità o sopravvivenza dell'anima – ci induce anzitutto a sottolineare che il destino dell'uomo non è l'esito di un processo immanente alla storia (e che potremmo definire attorno alla categoria di 'progresso'); ma è frutto dell'intervento di Dio, che associa la creatura alla vittoria del suo Figlio. Questa conclusione corrisponde, del resto, a un assunto teologico ormai chiaro: non è la storia umana che, naturalmente, sfocia nella risurrezione; ma è la risurrezione di Cristo – ossia l'intervento assolutamente gratuito ineducibile di Dio nella vicenda degli uomini – che introduce nella storia un elemento di novità. Detto in altri termini: la fede cristiana custodisce il decisivo messaggio in base al quale non è la storia a produrre da sé il suo compimento; ma è la mossa del tutto libera di Dio nella vicenda di Gesù Cristo che introduce nella vicenda dell'uomo un "apertura di ritorno" che gli permette approdare a un compimento definitivo.

(b) Secondariamente: risurrezione della carne custodisce l'idea che a partecipare della vittoria di Cristo non è solo una parte dell'uomo (l'anima), ma è tutto l'uomo, in quanto essere personale. Dunque: anche nella sua relazione costitutiva con gli altri e con il cosmo. È proprio questo aspetto, in ultima analisi, che configura il tempo dell'attesa come un tempo operoso, nel quale collaborare – attraverso opere di carità e di giustizia – all'edificazione del Regno di Dio.

(c) Infine, se è vero che partecipa della risurrezione è l'uomo colto nella sua integralità – come essere personale – non è da sottovalutare il fatto che il cristianesimo addita sì Dio come «l'incomprensibile che rende beati»; ma sottolinea anche, con pari forza, che deve essere accolto nella libertà (mentre sussiste anche il rischio di perderlo). Poiché non vi è alcun automatismo che decide dell'esito della storia, ma essa si sviluppa come spazio del rapporto libero e personale tra la libertà infinita di Dio e la libertà finita dell'uomo, non è da escludere un compimento drammatico: nel quale la risurrezione della carne si compie, non per la beatitudine, ma per la dannazione. Il

³⁵ Cf M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza*, 251-253.

compimento buono della storia personale deve dunque essere ascritto al campo del 'possibile', non del 'necessario'.

Questo spazio accordato all'uomo come artefice del proprio destino – e come responsabile della propria riuscita – restituisce valore e consistenza alla storia. Se è dunque vero – come abbiamo rilevato sopra – che il destino dell'uomo non si compie senza Cristo e che questo destino non è il frutto di un processo immanente alla storia, è però altrettanto vero che la storia umana non è priva di significato. Essa è invece il luogo nel quale si decide dell'apertura verso un compimento.

Questa speranza nella risurrezione della carne corrisponde anche al desiderio umano. Noi non vogliamo essere spogliati del nostro corpo, non vogliamo sopravvivere solo con una parte del nostro essere, ma con tutto il nostro essere: anima e corpo. Vogliamo essere felici con il nostro corpo, non a dispetto di esso. In fondo aveva ragione Péguy quando, con la forza immaginifica della poesia, scriveva: «il corpo e l'anima sono come due mani giunte. E l'uno e l'altra entreranno insieme nella vita eterna. E saranno due mani giunte»³⁶.

Ivan Salvadori

³⁶ *Bibliografia fondamentale*: G. BIFFI, *Linee di escatologia cristiana*, Milano 2007⁴; V. CROCE, *Allora Dio sarà tutto in tutti. Escatologia cristiana*, Torino 1998; B. MAGGIONI, *Come l'erba che germoglia. Precarietà dell'uomo e fedeltà di Dio*, Milano 2009; G.L. MÜLLER, «L'autorivelazione del Dio Trino nel compimento dell'uomo (escatologia)», in ID., *Dogmatica cattolica. Per lo studio e la prassi della teologia*, Cinisello Balsamo 1999, 625-689; J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Assisi 2008; ID., «Risurrezione della carne. II. Aspetto teologico», in K. RAHNER, ed., *Sacramentum Mundi*, VII., Brescia 1977, 159-165; H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, V., *L'ultimo atto*, Milano 1986; ID., *Sperare per tutti. Con l'aggiunta di Breve discorso sull'inferno*, Milano 1997; E. BABINI, «La "carne", cardine della salvezza», in *Communio* 109 (1990), 19-30; A. SICARI, «Editoriale. Dio entra nella carne, la carne entra in Dio», in *Communio* 90 (1990), 5-8; J. MOLTMANN, *L'avvento di Dio. Escatologia cristiana*, Brescia 1998; L.F. LADARIA, «Credo "la risurrezione della carne"», in *Catechismo della Chiesa Cattolica. Testo integrale – Nuovo commento teologico-pastorale*, Città del Vaticano – Cinisello Balsamo 2017, 1110-1116; COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Problemi attuali di escatologia», in EV/13, 448-572; K. RAHNER, «Escatologia», in ID., ed., *Sacramentum Mundi*, III., Brescia 1975, 532-543; M. SCHMAUS, *Dogmatica Cattolica*, IV/2., *I Novissimi*, Brescia 1964; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, «Alcune questioni di escatologia», in EV/6, 1528-1043; R. CANTALAMESSA, «Risurrezione della carne: come (e perché) credere oggi», in *Vita e Pensiero* 4 (2019), 97-102; M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, Bologna 1988.