

Nuova Umanità
XXVIII (2006/3-4) 165-166, pp. 343-365

LA RISURREZIONE CORPOREA. UNA RIFLESSIONE BIBLICO-TEOLOGICA A PARTIRE DA PAOLO

IL PENSIERO DI PAOLO IN *1 Cor 15*

«Come risuscitano i morti? Con quale corpo verranno?» (*1 Cor 15*, 35), è la domanda che Paolo suppone fatta da cristiani della comunità di Corinto che avevano forse difficoltà ad ammettere la risurrezione, o che accettavano soltanto una risurrezione spirituale già avvenuta al battesimo. Come concepire una vita dopo la morte che implica anche il corpo?

Paolo risponde in *1 Cor 15*, l'unico testo del Nuovo Testamento che affronta esplicitamente l'argomento.

Per farsi capire, l'apostolo incomincia con lo scegliere un'immagine presa dalla natura: «Stolto, ciò che tu semini non prende vita se prima non muore; e quello che semini non è il corpo futuro, ma un chicco nudo per esempio di grano o di altro genere. E Dio gli darà un corpo come vuole, a ciascun seme il proprio corpo» (vv. 36-38).

Nella natura troviamo il succedersi di morte-vita (cf. *Gv* 12, 24). Il pensiero che la pianta è già in potenza tutta nel seme è estraneo a Paolo. «L'apostolo non vede la pianta come lo sviluppo biologico naturale del grano seminato, ma come il risultato di un'azione tutta particolare da parte di Dio. Tra il seme e la pianta c'è un atto creatore di Dio che dà al seme un corpo nuovo in niente paragonabile a quello stesso del seme: per questo il seme deve necessariamente morire»¹.

¹ Cf. il mio articolo sulla risurrezione in «Nuova Umanità», I (1979) 4, p. 55.

Con quest'esempio, Paolo sottolinea due cose:

- la morte è condizione della vita;
- la discontinuità tra il seme e la pianta, tra il prima e il dopo, cioè tra la nostra vita corporea attuale e quella futura.

Teniamo presenti i punti seguenti:

1) La morte è vera rottura tra il nostro modo naturale di essere e quello futuro; la morte tocca tutto l'essere umano, non solo il corpo materiale che diventa cadavere e scompare. D'altra parte, la morte, anziché essere un ostacolo o la fine definitiva, è al contrario la condizione necessaria per la vita di risurrezione. E perché si tratta di una corporeità totalmente nuova, la morte è indispensabile.

2) Paolo non concepisce la vita nuova, l'esistenza umana, senza corpo. In ciò egli è fedele all'antropologia ellenistica. L'uomo è sempre "corpo", ma nell'*'Escaton'* egli riceve una corporeità totalmente nuova e diversa dalla sua corporeità naturale. L'uomo non risorge in un corpo, ma in quanto corpo².

3) La vita nuova, sempre corporea, è dono di Dio: creazione nuova quindi (anche se non *ex nihilo* in senso assoluto), e non prolungamento migliorato della vita precedente (vedi già la discussione di Gesù con i sadducei, in *Mc* 12, 25ss.). D'altra parte non si tratta di rivestire «l'anima nuda» con un corpo celeste. L'uomo viene "svestito" del tutto per ricevere da Dio una corporeità nuova, con quella potenza divina capace di «dare vita ai morti e di chiama-re all'esistenza ciò che ancora non esiste» (*Rm* 4, 17).

4) Eppure c'è anche continuità nella discontinuità: dal seme di grano non nasce un melo: «a ciascun seme viene dato (da Dio) il corpo proprio» (v. 38) anche se immensamente diverso da quello del seme. Dio stesso, Creatore dell'uomo, e dando il corpo di risurrezione, è il garante della continuità e quindi dell'identità tra la persona storica e quella risorta. Per Paolo, di conseguenza, non è il corpo (o l'anima) che è il legame di continuità: tra il corpo na-

² Tuttavia l'antropologia ellenistica (l'uomo come composto di corpo e anima, immortalità dell'anima) è già penetrata nel *milieu* culturale e religioso giudaico (libro della Sapienza, *Mt* 10, 28), e non può dunque essere scartata come estranea alla Rivelazione.

turale e il corpo risorto c'è novità totale. «Paolo presuppone sempre l'identità tra l'uomo defunto e quello risorto, senza però oggettivarla. Egli guarda alla morte sotto l'aspetto del suo superamento: gli stessi *sômata* mortali sono l'oggetto dell'azione risuscitatrice di Dio (cf. Rm 8, 11); esattamente la *stessa cosa* che viene seminata e deve morire viene risuscitata, naturalmente in un altro corpo»³.

L'apostolo dunque sottolinea l'assoluta novità del modo di esistenza corporale dell'uomo risorto rispetto al suo modo corporeo di essere nella condizione terrena attuale. Ma tale novità, che l'uomo ora non ha la capacità neppure di immaginare, suppone comunque l'identità personale tra l'uomo storico e il risorto, come è vero che non c'è pianta senza seme.

L'apostolo, in seguito, si sforza di spiegare meglio:
«Così anche la risurrezione dei morti:
si semina corruttibile e risorge incorruttibile;
si semina in disonore, si risorge in gloria;
si semina in debolezza, si risorge in potenza;
si semina un corpo psichico, risorge un corpo spirituale» (vv. 42-44).

Di nuovo l'apostolo insiste sulla discontinuità. Il “corpo psichico” (da capire: terrestre, naturale) è la nostra realtà umana caratterizzata dalla situazione presente: corruttibilità, debolezza, mortalità. A questa realtà che qualifica ontologicamente la nostra appartenenza a questa condizione terrena, Paolo contrappone il “corpo spirituale” (*pneumatico*), cioè un'esistenza corporea caratterizzata da attributi che appartengono in proprio a Dio: l'immortalità, la gloria, la forza; si tratta di una condizione umana “divinizzata”, il modo d'essere uomo tipico dell'*Escaton* dove Dio è tutto in tutti.

Per “corpo spirituale” Paolo non intende un corpo immateriale, ed egli non oppone “spirituale” a “corporale”. Il “corpo spirituale” è tutto l'uomo trasformato e vivificato dallo Spirito di Dio, reso capace di partecipare con tutto il suo essere alla Vita di

³ H. Kessler, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, Queriniana, Brescia 1999, p. 307.

Dio. Il “corpo spirituale” è di conseguenza un modo d’essere uomo *totalmente diverso* dal modo di essere uomo “naturale” (cioè secondo le leggi del nostro mondo attuale), ma non un corpo *altro* (riguardo all’identità).

Infatti, il “corpo psichico”, l’esistenza fatta di “carne e di sangue” caratteristica della prima creazione «non può ereditare il Regno di Dio» (*1 Cor 15, 50*)⁴, non è destinata all’immortalità. L’uomo, nella risurrezione, riceve dallo Spirito Santo una corporeità, un modo d’essere totalmente nuovo – pur nella continuità della persona data da Dio – conforme alla realtà escatologica in Dio.

Paolo non oppone nell’uomo il corpo all’anima, ma due tipi di corporeità della stessa persona, tra il presente e il futuro, tra la storia e l’*Escaton*.

RISURREZIONE DELLA CARNE?

La parola ebraica *basar* può essere tradotta in greco con *sôma* (corpo) o *sark* (carne), pur conservando il significato semitico: non indica una parte dell’uomo (distinta dall’anima), ma un modo d’essere di tutto l’uomo. La «carne» non è dunque da identificare con il composto biologico di un corpo fisico, ma è normalmente una condizione dell’uomo intero. «Corpo» e «carne» sono qualche volta sinonimi (cf. *Rm 6, 6.12; 8, 13*). Non di rado «carne» equivale a «uomo» (). La parola «carne» è spesso utilizzata per indicare la condizione umana di debolezza, di fragilità, anche nel senso negativo dell’uomo sotto il dominio del peccato, della concupiscenza.

Di conseguenza Paolo (né il resto del Nuovo Testamento) non parlerà mai di «risurrezione della carne». Soltanto il Vangelo di Giovanni menziona la “carne” del Risorto (*Gv 6, 51.53ss*), ma per sottolineare la realtà incarnazionale di Cristo che la sua risurrezione

⁴ L’espressione «carne e sangue» è sinonimo di «uomo» (cf. *Gal 1, 16*).

non toglie. Si parlerà di «risurrezione della carne» a partire dalla seconda metà del II secolo, in reazione alla gnosi che sosteneva una risurrezione puramente spirituale. In questo caso, con l'espressione «risurrezione della carne» si vuole insistere sulla concretezza della risurrezione (e non sulla sua materialità) che riguarda tutto l'uomo; l'espressione poi sarà ripresa anche nel Credo.

Tornando all'insegnamento di Paolo sulla corporeità del risorto, bisogna concludere che l'apostolo rimane molto discreto. C'è tuttavia da osservare che per lui non si tratta più, come nella letteratura giudaica, di un concetto (e di una speranza) che si fa strada accanto a quello dello *Sheol*. Viene anche decisamente superata (già da Gesù) una visione popolare che vede la vita di risurrezione come un ritorno ad una vita terrena potenziata e migliorata, con il piacere, la fecondità aumentate ecc. (cf. *Mc* 12, 25). Paolo parte ormai dalla certezza della risurrezione di Gesù già avvenuta, quel Gesù risorto che gli è apparso sulla via di Damasco. La sua propria esperienza del Risorto gli ha fatto capire che il «corpo spirituale», il corpo risorto è essenzialmente un «Mistero» indescrivibile per noi.

RISURREZIONE IN CRISTO

La risurrezione dei morti, anche se simile a quella di Cristo, non è tuttavia una risurrezione accanto a Cristo, ma totalmente dipendente da Cristo. La risurrezione dei morti entra nel movimento di quell'evento unico perché escatologico, che è la risurrezione di Gesù. Quest'ultima pone Cristo in una posizione unica: egli diventa Signore universale (*Rm* 14, 9ss.), il «nuovo Adamo» (*1 Cor* 15, 20ss.), il Ricapitolatore cosmico.

Nella sua morte per gli uomini, vissuta come apertura totale all'azione divinizzante di Dio, Gesù risorto è diventato il «luogo» permanente della presenza e dell'agire vivificante di Dio a favore degli uomini. Gesù risorto non è solo «corpo spirituale», ma è diventato anche «Spirito vivificante» (*1 Cor* 15, 45). Il suo «corpo

spirituale” «dato per voi», e quindi luogo della piena solidarietà con tutta l’umanità, culmine e finalità dell’Incarnazione, è anche il corpo da dove scaturisce e agisce lo Spirito Santo.

«Il suo corpo è diventato il luogo e il mezzo di una solidarietà e comunicazione universale, di un irradiamento e di una vicinanza universale, di un’esistenza veramente per tutti. Dal *Kyrios* risuscitato ed elevato si dipartono perciò un dinamismo e una attività che mirano a unificare e a guarire l’umanità divisa e la creazione profondamente ferita. Egli vuole attrarre tutti a sé (*Gv* 12, 32), riconciliarli e unirli (*Col* 1, 20s; *Ef* 1, 10; 2, 14-16); vuole coinvolgere tutti nel movimento a cui il suo corpo glorificato (= la sua umanità glorificata) già partecipa, il movimento della vita intradivina fatta di amore reciproco»⁵. Nel corpo personale di Cristo risorto, diventato mediatore di un irradiamento divino illimitato, nasce il Corpo di Cristo ecclesiale.

Il medesimo Spirito di Dio che ha risuscitato Gesù, risusciterà anche noi (*Rm* 8, 11). Ma fin d’ora questo Spirito ci rende sempre di più conformi a Cristo, finché la conformità sarà totale – pure nell’individualità di ognuno -. Già il “corpo spirituale” del Risorto informa il nostro essere, già predispone il nostro Io alla risurrezione alla quale noi stessi collaboriamo, aprendoci alla sua azione nella creazione di relazioni d’amore, nell’amore reciproco che ci fa sempre più “persona”, e sempre più conformi a Lui. «Ovunque lo Spirito di Dio e di Gesù mi plasma e plasma le mie relazioni con gli altri, con me stesso e con Dio, lì esso lascia un’impronta (carattere), lì si delinea una conformità a Cristo e una somiglianza con Dio della mia persona, che è corrispondentemente “matura” per la comunione eterna con Dio. In misura corrispondente a tale maturazione noi siamo quindi già “passati dalla morte alla vita” (*1 Gv* 3, 14; cf. *Gv* 5, 4) e già partecipiamo alla vita eterna di Dio»⁶.

⁵ H. Kessler, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, cit., pp. 312s.

⁶ *Ibid.*, p. 447, nota 104.

IL “CORPO” NELL’ANTROPOLOGIA PAOLINA

Paolo afferma che risorgiamo “corpo spirituale”. Cosa intende?

Cerchiamo di approfondire la nozione paolina di “corpo”.

Anche se l’apostolo si serve di una terminologia greca, egli però pensa secondo le categorie semitiche presenti nella Bibbia. Certamente la Bibbia, a proposito dell’uomo, può parlare di *basar* (corpo o carne), di *nefesh* (anima o vita), di *ruah* (spirito); ma essa non intende riferirsi a delle parti dell’uomo. E dunque se si traduce *nefesh* con «anima» e *basar* con «corpo», pensando alla parte materiale e spirituale dell’uomo, si entra nelle categorie antropologiche greche. Con questi termini la sacra Scrittura (e Paolo) allude sempre all’uomo totale visto sotto certi aspetti. Quando Paolo parla di *sôma* (corpo), egli non pensa soltanto al corpo fisico, materiale come parte dell’uomo, ma ad un modo d’essere che riguarda tutto l’uomo. Quest’ultimo infatti, primariamente si percepisce come totalità. Così, se mi do un colpo di martello sul dito, non è soltanto il corpo fisico che ha male, ma “Io”! Pensare il corpo come parte materiale distinta dall’Io, è già un’astrazione.

L’uomo da sempre ha coscienza di sé come essere corporale. È come corpo che l’Io si trova inserito nel mondo degli uomini e nel creato. È nel corpo e come corpo che per ognuno avviene il continuo scambio tra me e il creato, l’uno si riceve dall’altro, mediante relazioni vissute, il lavoro, le gioie e le sofferenze...

«Nella Bibbia il corpo non indica una parte dell’uomo (la corporatura), ma l’uomo come persona integrale nelle sue relazioni vissute con gli altri e nel suo inserimento nel cosmo (corpo significa quindi identità personale in seno a relazioni). Noi, poiché siamo corpo, ci apparteniamo reciprocamente e apparteniamo a tutto il creato, così come questo appartiene a noi»⁷.

Infatti, nel pensiero biblico è proprio la relazione che forma l’identità, l’autocoscienza di una persona; si diventa se stesso grazie

⁷ *Ibid.*, p. 445.

agli altri. Nell'antropologia paolina, di conseguenza, il corpo è tutto l'uomo nelle sue relazioni con Dio, con gli uomini, con le altre creature, quindi con tutta la sua esperienza, la sua storia personale che gli dà la sua identità propria; è l'uomo come persona. Quando, per esempio, Gesù dice: «Questo è il mio corpo», non intende dire questo è la parte di me distinta dal sangue o dall'anima, ma «questo sono io stesso» con tutta la mia storia, la mia persona formatasi nel rapporto con il Padre, nell'amore verso gli altri e ricevuto dagli altri. Corpo è tutto ciò che fa che l'uomo è persona, e persona unica.

È d'altra parte vero che l'essere corpo, pur dandomi la mia propria identità, mi fa anche sperimentare come limitato, e con ciò stesso l'uomo si sperimenta come un di più rispetto alla realtà corporea, si sperimenta come “spirito” che non si esaurisce in una dimensione corporea.

IL “CORPO SPIRITUALE” E LE SUE IMPLICAZIONI

Possiamo ora capire meglio cosa implica l'espressione «corpo spirituale» come caratteristica dell'uomo risorto.

1. Visto il concetto paolino di “corpo”, la vita futura dell'uomo come vita di risurrezione non poteva essere pensata che come “corporea”: è la risurrezione dell'uomo come persona nella sua totalità con tutto ciò che questo implica. L'uomo risorto riceve da Dio la pienezza del suo essere-uomo, liberato dai limiti spazio-temporali nei quali era rinchiuso finora nella sua condizione fisica, e liberato anche dai ripiegamenti egoistici, dalle imperfezioni e mancanze di amore e quindi di relazioni, dovuti alla sua condizione di peccatore. Come essere corporeo, l'uomo attuale appartiene all'universo; e la natura biologico-materiale del nostro corpo sottomette l'uomo alle leggi fisiche di questo mondo; egli è una “infima polvere” in un universo infinitamente grande che lo domina da ogni parte. Eppure l'uomo ha la capacità di capire e dunque di dominare questo “tutto” che è il creato. Nella risurrezione, la relazione si inverte: l'uomo domina l'universo che non sarà più

esteriore a lui. Lo spazio come distanza che separa, il tempo come durata che frammenta l'esistenza, non hanno più senso nell'ordine della risurrezione. Essi sono già unificati in Cristo risorto. In Lui, infatti, il Ricapitolatore, presente in ogni punto del creato perché il creato si trova in Lui, ogni opposizione, distanza e separazione sono superate, e l'uomo risorto trova un universo e un'unanimità riconciliati.

2. Se la decisione del Creatore riguarda il "corpo" (inteso in senso biblico, paolino), ciò significa che nulla di ciò che Dio ha creato si perde, ma viene portato a compimento. «Tutto sarà salvato, quanto al suo essere, per l'eternità: tutto ciò che ha costituito la nostra vita temporale, gli eventi della nostra storia personale, le nostre relazioni, i nostri pensieri e sentimenti, i nostri lavori e ricordi, le nostre diverse acquisizioni, tutto sarà salvato, ma nella sua essenza pura»⁸.

3. Non bisogna tuttavia pensare che la risurrezione corporea significhi soltanto ritrovare il nostro passato, la nostra storia, tutto ciò che costituisce la nostra identità personale. Non si tratta unicamente di "eternizzare" le nostre relazioni con il mondo, l'amore vissuto durante la vita terrena. La risurrezione, perché corporea, ne è il *compimento* escatologico: tutto viene portato a perfezione, a pienezza: le potenzialità relazionali – in particolare i rapporti che non hanno potuto realizzarsi, un'amicizia non corrisposta, aspirazioni non colmate, possibilità incompiute, desideri inappagati – sono portati a compimento nel loro valore positivo. Risurrezione corporea «significa che l'uomo è salvato, sanato e portato a compimento da Dio nella sua identità personale e con tutte le relazioni (con il prossimo e con tutto il creato). Ciò comporta anche la guarigione e il perfezionamento delle relazioni della persona – positivamente vissute o fallite, rifiutate, negate – e il perfezionamento del suo essere imperfetto»⁹.

4. Dal compimento non si può dunque escludere tutto ciò che, nella condizione attuale, è sofferenza, fallimento, vuoto, do-

⁸ P. Masset, *Immortalité de l'âme - résurrection des corps. Approches philosophiques*, in «N.R.Th.», 3 (1983), p. 336.

⁹ H. Kessler, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, cit., p. 446.

lore: tutta questa negatività apparirà come l'altra faccia dell'amore, come un "super-amore". Tutto quello che, secondo il linguaggio di Paolo, porta il nome di "debolezza", sarà invaso dalla potenza divina, apparirà come segno particolare di gloria. Così i segni della crocifissione sono ormai parte integrante e pregnante dell'identità gloriosa di Gesù risorto: egli per sempre è e sarà l'agnello sgozzato, potrà mostrare le sue piaghe. Ciò che su questa terra era segno di fallimento totale, di sofferenza immane, è ormai trasformato dalla potenza dello Spirito in eterno carattere di glorificazione: tutto acquista splendore.

5. La risurrezione corporea significa che viene portata a compimento la propria identità personale, significa diventare veramente UOMO perché giungono a pienezza le relazioni di ciascuno con Dio, con il prossimo, con il creato. Perché "corpo spirituale", l'uomo risorto è un essere totalmente aperto, totalmente amante, per lo Spirito Santo. La relazione interpersonale, l'amore reciproco potrà finalmente essere vissuto senza ripiegamento egoistico, senza limiti. E questa relazione sarà vissuta non soltanto mediante la comunicazione di concetti, di idee, e attraverso i sentimenti, ma sarà *pericoresi* vera, comunione reciproca *di essere*.

6. E questa pienezza di rapporto sarà attuata con *tutti*, con i cari, con gli amici, ma anche con coloro che non abbiamo mai conosciuti, perché troppo distanti nel tempo o nello spazio, o con coloro che ci sono rimasti indifferenti, sconosciuti nella loro bellezza prima nascosta. Non esisteranno più persone antipatiche o lontane.

7. Nella reciprocità pienamente vissuta con tutti e ciascuno, anche gli aborti, gli handicappati mentali, tutti quegli esseri umani che hanno avuto un'esistenza troncata su questa terra, troveranno e vivranno la loro totale identità e felicità grazie a e nella comunione dei santi, in seno all'amore e all'affetto che sarà la vita dell'umanità unita, e che colmerà ogni mancanza alla loro personalizzazione. Per tutti sarà diventare pienamente uomo, ognuno avrà da Dio un «nome nuovo» (*Ap* 2, 17), espressione del suo disegno realizzato.

8. Un aspetto importante della risurrezione corporea sta proprio nel fatto che il compimento escatologico di ognuno è vero soltanto insieme e in unità con tutti: sarà una "risurrezione uni-

versale". Il "corpo spirituale" non è mai un individuo isolato, ma implica e richiede la comunione con tutti, la persona essendo essenzialmente un essere relazionale. Si muore da soli, ma si risorge insieme; la morte è individuale, la risurrezione è comunionale. Nella risurrezione corporea Dio porta a pienezza escatologica per l'umanità la legge della vita trinitaria iscritta da sempre nell'uomo dal Creatore.

9. Parlare di compimento e di pienezza non deve generare l'idea di uno stato di sazietà dove non ci sarebbe più desiderio o novità, come se l'eternizzazione portasse il tutto ad un'immobilizzazione perenne... e quindi ad un'eterna noia e monotonia. L'immagine biblica della vita eterna non è quella della sazietà, simbolo di una noiosa esistenza appagata dopo l'allegria di una festa, ma quella del banchetto gioioso dove la sorpresa, la gioia sono continue; la vita eterna, il compimento escatologico è «*vita in abbondanza*» (*Gv* 10, 10), è «*acqua zampillante*» (*Gv* 4, 14), e chi beve «non avrà più sete» (*Gv* 4, 14) e avrà ancora sete (cf. *Sir* 24, 20).

Un'immagine suggestiva che sintetizza bene quest'aspetto potrebbe essere quella della "danza". La danza dice gioia e bellezza; essa esprime l'armonia con il proprio corpo e cioè con tutto se stesso nella relazione vissuta con gli altri, e quindi esprime l'armonia nelle relazioni di ciascuno con tutti e di tutti con ciascuno, secondo il modello dell'unità nella vita della SS. Trinità, e una vita che sarà movimento, continua novità e non noioso immobilismo.

DOMANDE APERTE NELLA VISIONE PAOLINA

La riflessione di Paolo riguardo al "corpo spirituale" per caratterizzare il corpo di risurrezione, compreso nella categoria dell'antropologia biblica, apre senza dubbio orizzonti consolanti: l'uomo intero è destinato a vivere "divinamente" nell'intimità di Dio una vita di comunione piena con tutti. D'altra parte, l'apostolo insiste nel sottolineare la totale novità di tale dono divino del nostro futuro, che rimane per noi essenzialmente un *mistero*.

Bisogna aggiungere che la stessa riflessione di Paolo ha i suoi limiti, almeno per quanto si può ricavare dalle lettere. Rimangono aperte diverse questioni che egli non ha esplicitamente affrontato. Come avviene concretamente l'identità tra il “corpo psichico” e il “corpo spirituale”? Abbiamo la possibilità di riconoscerci per l'aspetto fisico, il volto ecc.?

Inoltre Paolo non sembra concepire l'uomo privo di una sua corporeità, e tuttavia il “corpo spirituale” sarà dato soltanto nella risurrezione universale alla fine dei tempi (cf. *1 Cor 15, 23-52ss.*): cosa avviene all'uomo tra la morte sua e la *Parusia*? Cosa intende con il termine «nudo» (*1 Cor 15, 37; 2 Cor 5, 3*) visto che non esprime la realtà dell'anima separata? e con il verbo «dormire» per parlare della morte del credente? Pensa egli ad uno stato larvato nella linea dello *Sheol*, ma transitorio? D'altra parte Paolo può affermare un'immediata partecipazione nella morte alla vita di Cristo (*Fil 1, 23; 2 Cor 5, 6-8*): come conciliare con una risurrezione soltanto alla *Parusia* (visto che non ragiona con l'esistenza di un'anima immortale)? A Paolo mancano categorie antropologiche per esprimere la continuità tra la morte del singolo e la risurrezione universale.

Infine, se la risurrezione consiste nel ricevere da Dio un “corpo spirituale”, come rappresentarsi una risurrezione dei dannati?

ANIMA IMMORTALE E CORPO

Ben presto, nella Chiesa a dominante etnocristiana, il pensiero cristiano ha adottato le categorie dell'antropologia ellenistica. Il concetto dell'anima immortale permette di rendere conto della continuità tra la morte del singolo e la risurrezione. Ma come viene interpretato il pensiero biblico quando i termini usati – come corpo, anima, spirito, carne – non sono più compresi come modi d'essere dell'uomo intero, ma come componenti dell'uomo? Quale valore e quale significato dare alla verità della risurrezione corporea o all'espressione paolina “corpo spirituale”, compresi ora nelle categorie ellenistiche di corpo-anima viste come parti dell'uomo?

Il pensiero cristiano ha ereditato dal platonismo la fede nell'immortalità dell'anima¹⁰ con, evidentemente, le dovute correzioni: non un'anima preesistente nella Divinità, costretta a vivere in esilio in un corpo; ma un'anima creata da Dio e chiamata ad unirsi ad un corpo mortale che, anche se non considerato come prigione, rimane comunque un misero servitore dell'anima immortale per natura. Quest'ultima può essere compresa come la parte spirituale dell'uomo, distinta dal corpo materiale, o essere identificata con il vero Io dell'uomo, il soggetto, la persona capace di vivere un'esistenza beata senza il corpo.

Il rischio di dualismo antropologico è inevitabile in tale concezione. E come non correre il rischio di considerare la risurrezione corporea come un evento accessorio affatto necessario per la beatitudine dell'uomo presso Dio?

Per superare questa tendenza dualistica, Tommaso d'Acquino adotta il sistema aristotelico che vede l'uomo essenzialmente come un'unità: l'anima è la forma del corpo, è ciò che fa passare la materia dalla potenza all'atto. L'anima dunque non esiste senza il corpo e viceversa; e l'uomo non è uomo senza la sua dimensione corporea. Il problema dell'unione anima-corpo non si pone. Ma visto questa interdipendenza totale tra anima-corpo, per Aristotele, l'anima non può conseguentemente esistere separata dal corpo¹¹: muore quest'ultimo, muore anche l'anima. Tommaso su questo punto corregge l'antropologia aristotelica: l'anima, essendo una sostanza spirituale, avendo «l'essere in se stessa», ha quindi la sua propria autonomia rispetto al corpo.

Ma, e su questo punto Tommaso prende le distanze dalla concezione cristiana neoplatonica, l'anima non è la persona; essa ha bisogno del corpo come elemento costitutivo dell'essere umano. Senza il corpo, l'uomo non è uomo in senso compiuto. Di conseguenza, nella risurrezione corporea il corpo non appare co-

¹⁰ Troviamo il discorso sull'anima (*Sap* 2, 22; 3, 1; 4, 14) distinta dal corpo (*Sap* 9, 15), sull'immortalità (*Sap* 3, 4; 2, 23) nel libro della Sapienza. Ma l'autore, anche se adotta la terminologia greche, tutto sommato pensa nelle categorie dell'antropologia biblica (anima = vita; immortalità = dono divino che riguarda tutto l'uomo: cf. *Sap*, 3, 9; 4, 7; 5, 15).

¹¹ Sopravvive invece l'intelletto che è il divino nell'uomo.

me un elemento aggiunto, ma necessario per costituire l'uomo risorto come persona, non essendo l'uomo uno spirito puro come gli angeli. Per Tommaso, l'anima separata può certo esistere, ma tende naturalmente ad unirsi al suo corpo per il quale e assieme al quale è stata creata: è il compimento portato dalla risurrezione che dà così all'uomo la felicità ultima.

L'insegnamento tradizionale della Chiesa è stato ripreso dal *Documento su alcune questioni di escatologia*, pubblicato nel 1979 dalla Congregazione per la Dottrina della Fede¹². Interessano in particolare i tre primi tra i punti che appartengono «all'esperienza della fede» (n. 1536):

- 1) La Chiesa crede ad una risurrezione dei morti (n. 1537);
- 2) La Chiesa intende tale risurrezione come riferendosi all'uomo tutt'intero; per gli eletti questa non è altro che l'estensione agli uomini della risurrezione stessa di Cristo (n. 1538);
- 3) La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'«io umano» sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo. Per designare un tale elemento, la Chiesa adopera la parola «anima», consacrata dall'uso della sacra Scrittura e della Tradizione. Senza ignorare che questo termine assume nella Bibbia diversi significati, essa ritiene tuttavia che non esista alcuna seria ragione per respingerlo e considera inoltre che è assolutamente indispensabile uno strumento verbale per sostenere la fede dei cristiani (n. 1539).

PUNTI INTERROGATIVI

La Tradizione della Chiesa è riuscita ad armonizzare tra di loro la verità della risurrezione dei morti e quella dell'immortalità

¹² Cf. *Enchiridion Vaticanum 1977-1979*, EDB 1986, nn. 1528-1549. Anche il commento di C. Ruini, *Immortalità e risurrezione nel Magistero e nella Teologia oggi*, in «Rassegna di Teologia», 2 (1980), pp. 102-115, e 3 (1980), pp. 189-206.

dell'anima: ma non è a scapito della stessa risurrezione, almeno come intesa da un Paolo?

Se l'anima che dopo la morte sopravvive al corpo, è l'elemento spirituale dotato di coscienza e di volontà, quindi è l'Io umano consciente, cos'è allora la risurrezione dei morti se non una risurrezione soltanto *corporea* e non dell'uomo come tale. L'anima infatti non risorge visto che è creata immortale. E cos'è di conseguenza il *corpo* che risorge se non la componente fisica dell'uomo, quell'elemento materiale che alla morte diventa cadavere, ma che, rivivificato, trasformato, insomma risorto, ritroverà l'anima creata per esso? La pittura ci ha familiarizzato con l'immagine di corpi che escono dalle tombe! È proprio questo l'insegnamento presente in Paolo?

In una comprensione simile della risurrezione corporea ri-emergono le solite questioni: quale sarà la nostra età da risorti? come sarà il corpo risorto di un amputato, di chi ha subito il trapianto di organi? Scrive M.-J. Nicolas: «Non si può concepire l'anima umana, anche separata, se non in quanto tutta intera ordinata a questo corpo che è scomparso e mediante il quale essa ha avuto la sua individualità e la sua personalità»¹³. L'anima separata rimane dunque marcata dal corpo avuto, e si trova «in uno stato di incompiutezza finché ne dimora separata»¹⁴.

Ma cosa aggiunge allora la risurrezione corporea all'anima già immortale se non tale “compiutezza”: la nostra personalità raggiunge allora la sua pienezza. Il risultato, per l'uomo risorto, è un aumento di beatitudine¹⁵! Mi pare che non venga colta del tutto la novità della risurrezione come evento escatologico, vero atto di ri-creazione già realizzato in Cristo, che afferra tutto l'uomo e lo porta ad un compimento ineffabile, lo divinizza e lo fa essere uomo in pienezza.

D'altra parte, è vero, l'anima separata che, dopo la morte, vive in Cristo presso Dio, non rimane allo stato “naturale”. Anche per l'insegnamento tradizionale, la potenza creatrice dello Spirito di Dio la divinizza. Lo Spirito Santo «dà all'anima, che è spirituale in

¹³ M.-J. Nicolas, *Théologie de la Résurrection*, Desclée, Paris 1982, p. 377.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ Tommaso affronta l'argomento nella *S.Tb. Suppl.* a partire dalla q. 85.

se stessa ma non divina, questo compimento soprannaturale e divino del suo essere spirituale, che le permette di dominare completamente la carne»¹⁶. Ciò avviene senz'altro quando appunto l'anima (già rinnovata dalla fede sulla terra) raggiunge il Cielo, e non alla fine dei tempi. Curiosamente, quell'atto creatore dello Spirito Santo che “divinizza” l'anima rassomiglia meglio ad una risurrezione che l'unione finale del corpo all'anima (chiamata tradizionalmente “risurrezione”) che accresce soltanto la beatitudine!

Un altro punto debole della dottrina tradizionale sulla risurrezione: la sua visione e problematica è essenzialmente individuale. L'attenzione si porta sulla questione dell'unione tra anima e corpo. Certamente si sa che l'uomo vive beato in Cristo assieme agli altri nell'amore reciproco (risurrezione universale), ma non è percepito con chiarezza il nesso intrinseco tra risurrezione *corporea* e pienezza della vita di comunione. Non viene in luce la dimensione relazionale che il concetto paolino (biblico) di “corpo” implica, e che quindi una risurrezione corporea include necessariamente. Infatti, per Paolo, il corpo indica l'uomo come persona che si realizza nelle sue relazioni con Dio, con gli altri, con il creato. La realtà di “corpo spirituale” (*1 Cor 15, 44*) dice che ognuno riceve da Dio la sua piena identità nella piena comunione con tutti. La risurrezione è di conseguenza un evento comunionale e, dunque, personale; le due dimensioni sono inseparabili.

La risurrezione corporea ha in se stessa il fondamentale orientamento alla vita d'unità tra tutti come finalità escatologica del disegno del Creatore sull'umanità; l'uomo che risorge diventa totalmente *persona* visto che, liberate dai propri limiti, vengono potenziate al massimo le sue possibilità relazionali, cioè l'amore con tutti.

Queste due visioni – paolina e tradizionale – della risurrezione corporea non sono senza conseguenze per la comprensione e l'impostazione del cammino di santità al quale tutti sono chiamati.

Nelle due visioni il corpo ha, certo, una funzione importantissima poiché in esso cresce e si sviluppa la realtà spirituale dell'uomo. Grazie al corpo, l'uomo costruisce la propria storia, giunge alla pro-

¹⁶ M.-J. Nicolas, *Théologie de la Résurrection*, cit., p. 158.

pria personalità a contatto con le realtà. Ma nella dottrina tradizionale il corpo è materia destinata a servire lo spirito che lo informa; è strumento dell'anima, chiamato ad innalzarsi verso lo spirito anche se, per ora, quest'ultimo non domina ancora interamente la materia che anima. Avverrà appunto nella risurrezione. «Il “corpo spirituale” è il corpo perfettamente informato dallo spirito. Il corpo risuscitato è il corpo giunto al punto supremo del dominio dello spirito sulla materia (...) È chiaro tuttavia che lo spirito può avere una tale padronanza sulla materia soltanto perché è unito per la grazia allo Spirito di Dio, perché trasformato da *nous* in *pneuma*»¹⁷.

Tutto sommato, nella dottrina tradizionale il corpo dell'uomo fa la figura di *parent pauvre*. Vita spirituale e cammino di santità sono programmati in conseguenza. Viene proposto un ideale di interiorizzazione che tende a sottomettere il più e il meglio possibile il corpo alla dominazione dello spirito rinnovato in Cristo. Prende importanza la via ascetica con penitenze, privazioni e rinunce per favorire il cammino di interiorità verso il centro dell'anima dove dimora la SS. Trinità. Viene sottolineata anche l'importanza delle virtù viste non primariamente come espressioni dell'*agape* finalizzate alla relazione, ma come mezzi per dominare le passioni e reazioni del corpo, ottenere la padronanza di sé, incamminarsi verso il dominio dello spirito sulla materia e i suoi impulsi, dominio che la risurrezione porterà al culmine. Per arrivare al distacco da sé, conviene inoltre allontanarsi dall'agitazione e dalle tentazioni del mondo; si rendono così utili se non necessari, luoghi di silenzio e di raccoglimento.

Tutte cose giuste e necessarie, ma corrispondono ad un'impostazione del tutto conforme alla Rivelazione?

L'Incarnazione conferma e santifica l'intenzione del Creatore: «E Dio vide quanto aveva fatto, ed ecco, era cosa molto buona» (*Gn 1, 31 cf. vv. 10-12ss.*). Paolo non propone ai suoi lettori una via di interiorità, ma il modo di “sprigionare” la forza vivificante del Risorto in tutti i settori dell'esistenza. La Bibbia invita l'uomo a vivere integralmente la realtà creaturale senza dover rin-

¹⁷ *Ibid.*, p. 157.

negare parte di se stesso, senza disistimare la condizione corporea con la sua fragilità. Certamente è necessario lo sforzo di miglioramento, c'è l'esigenza di crescere e di maturare, di superare le tendenze egocentriche, non però come sforzo di domare il corpo per favorire lo "spirituale", ma come crescita «di tutto l'uomo nel suo corpo verso Dio che compie in lui il lavoro incominciato nella creazione»¹⁸. Per Paolo, il corpo con i suoi limiti e le sue miserie non è una realtà da fuggire o da eliminare, ma lo spazio dove lo Spirito di Dio e la forza di risurrezione già possono operare. Non si tratta allora tanto di togliere imperfezioni e "debolezze" per rendere il corpo obbediente allo spirito, ma di aprire il tutto alla potenza di Dio (cf. 2 Cor 12, 9-10). Non si tratta di vivere virtuosamente in modo da perfezionare il proprio Io, ma di perderlo nell'amore per ricevere il proprio Io perfezionato da Dio. La finalità infatti non è diventare virtuoso, equilibrato e padrone del proprio corpo, ma «creazione nuova». L'amore del prossimo – il pieno compimento della Legge (cf. Rm 13, 8-10) – per natura è apertura e dono e quindi attuazione della persona nel superamento dell'autoaffermazione egocentrica, è spazio nel quale lo Spirito del Risorto può operare, è creatore di relazioni, di comunione. In tutte le situazioni, occupazioni e preoccupazioni dell'esistenza concreta animata dall'amore, la forza di Dio può operare nell'uomo e nella società; si può vivere nel "già" le caratteristiche del "non ancora". Viene rispettata la dimensione comunionale della risurrezione corporea.

LO STATO INTERMEDI

Se, secondo il pensiero di Paolo, la risurrezione intesa come atto creatore di Dio (anche se non *ex nihilo*) che riguarda l'uomo nella totalità, avviene alla fine dei tempi, nasce il problema del tempo intermedio tra la morte dell'individuo e la risurrezione ge-

¹⁸ M. Deneken, *La Foi pasciale*, Cerf, Paris 1997, p. 418.

nerale, tanto più che l'apostolo non assume il concetto ellenistico di un'anima immortale che può esistere separata dal corpo. Paolo non dà risposte chiare nelle sue lettere.

È possibile rimanere fedeli al pensiero dell'apostolo e quindi ad una parte irrinunciabile della Rivelazione, senza tradire la dottrina tradizionale della Chiesa cattolica ancora confermata dal Documento della Congregazione per la Dottrina della Fede del 1979: «La Chiesa afferma la sopravvivenza e la sussistenza, dopo la morte, di un elemento spirituale, il quale è dotato di coscienza e di volontà, in modo tale che l'"io umano" sussista, pur mancando nel frattempo del complemento del suo corpo».

Una risurrezione corporea immediata alla morte della persona appare come la conclusione più logica per chi accetta fino in fondo l'antropologia paolina¹⁹. Per Paolo la morte tocca l'uomo in tutto il suo essere; e la risurrezione di conseguenza è un atto divino che afferra l'uomo intero, e questo nel momento stesso della morte, non permettendo che l'uomo che muore venga annientato, cada nel nulla. Infatti, una risurrezione corporea ritardata non sarebbe più una risurrezione (che richiede la preservazione dell'identità personale), ma una creazione *ex nihilo* di un altro uomo al posto del primo²⁰.

Un'altra considerazione va nello stesso senso. Se la risurrezione di Gesù è essenzialmente un atto creatore di Dio, essa, d'altra parte, appare anche come *risposta*: l'azione risuscitante dello Spirito porta a compimento quella dinamica d'amore caratteristica dell'esistenza di Gesù, vissuta sulla croce come apertura totale, come obbedienza radicale che permette a Dio di «rendere perfetta» (cf. *Eb* 2, 10; 5, 8-9) l'umanità di Gesù, nel momento stesso della sua morte come amore supremo. Certamente l'evento pasquale è unico perché vissuto dal Figlio, ma ha anche carattere inaugurale, apre per tutti la via alla salvezza²¹. L'uomo è chiamato a percorrere, in comunione con Cristo, la stessa via. Anche per lui, la risurrezione

¹⁹ Una risurrezione immediata alla morte sembra suggerita da 2 *Mac* 7, 36, così come da *Lc* 23, 43; cf. *Lc* 16, 22ss.

²⁰ Cf. H. Kessler, *La Risurrezione di Gesù Cristo*, cit., p. 308, nota 110.

²¹ Cristo è «primizia» (*1 Cor* 15, 23); «primogenito tra molti fratelli» (*Rm* 8, 29) ecc.

non avviene soltanto come un atto divino puramente esteriore; egli può in un certo senso collaborare come adesione personale, nel momento della morte, all'azione trasformante di Dio. In questa prospettiva è difficile separare morte e risurrezione.

All'ipotesi di una risurrezione immediata si possono tuttavia fare diverse obiezioni.

La risurrezione come incontro dell'amore vivificante di Dio con quello dell'uomo che si apre nella morte alla potenza divina è senza dubbio una comprensione assai bella, ma in pratica vale per chi vive fino alla fine la realtà battesimale. E gli altri?

D'altra parte, chi afferma la risurrezione corporea immediata in coerenza con l'antropologia paolina riguardo al significato di "corpo" (e che non conosce la dottrina dell'anima separata), non rimane fedele all'altro pensiero dell'apostolo: la risurrezione universale soltanto alla fine dei tempi.

Vengono proposte diverse soluzioni per rimediare.

1) 2 Cor 3, 18; 5, 1ss. Suggerisce l'idea che il defunto parteciperà al corpo glorioso di Cristo prima di ricevere il corpo personale al momento della *Parusia*²². L'«essere in Cristo» esprime la situazione dell'uomo defunto nel tempo intermedio. Insomma l'anima riceve da Dio un corpo in prestito prima di ricevere il proprio.

2) C'è chi preferisce parlare di tappe nella realizzazione della risurrezione. L'uomo nella sua morte riceve subito un corpo di risurrezione, un nuovo modo di esistere, ma questa risurrezione iniziale sarà totalmente compiuta soltanto alla fine dei tempi, quando la storia dell'umanità giunge a compimento²³.

3) Un diverso approccio al problema è sostenuto da chi congiunge la risurrezione personale alla morte, con la risurrezione universale alla fine dei tempi: si toglie il tempo intermedio, negando di conseguenza lo stato dell'anima separata²⁴. Infatti chi muore lascia

²² M.-E. Boismard, *La nostra vittoria sulla morte: "Risurrezione"?*, Cittadella, Assisi 2000.

²³ P. Masset, *Immortalité de l'âme - résurrection des corps*, cit., pp. 331ss.

²⁴ Cf. in proposito l'articolo citato di C. Ruini che commenta e critica tale posizione (pp. 104ss.).

il nostro tempo terrestre come durata cronologica e entra in un altro tempo. Il defunto, al momento della morte, viene per così dire risvegliato alla fine dei tempi, anche se, sulla nostra terra, il tempo storico continua il suo decorso. Nell'aldilà non c'è posto per un "tempo intermedio" (concepito secondo il modello del nostro tempo) e quindi per l'esistenza di un'anima separata.

4) Da parte sua, Camillo Ruini vede con simpatia quest'ultima soluzione, e si sforza di conciliarla con la dichiarazione del Documento del 1979 che afferma l'esistenza dell'anima separata nello "stato intermedio", ma senza pronunciarsi sull'indole della durata dopo la morte. Ruini fa sua l'ipotesi di una durata "non estesa" dopo la morte (da non identificare con l'eternità che è propria di Dio). L'ipotesi permette di mantenere l'affermazione della separazione tra anima e corpo al momento della morte, e nello stesso tempo di eliminare la "distanza" temporale tra la morte e la risurrezione, visto che la durata dell'anima che vive nel tempo intermedio, non è estesa. Ruini ha coscienza del carattere ipotetico di tale soluzione.

LA RISURREZIONE DEI DANNATI

Una risurrezione universale o «risurrezione dei morti» (*1 Cor 15, 12s.; Eb 6, 2 ecc.*) include la risurrezione di tutti, quindi dei giusti e degli iniqui. Una tale convinzione è affermata già in *Dn 12, 2*: «Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna». Sarà ripresa in vari scritti del Nuovo Testamento. Il IV Vangelo parla di «risurrezione di giudizio» (*Gv 5, 29*), cioè di condanna. Nel libro degli Atti leggiamo che «vi sarà una risurrezione dei giusti e degli iniqui» (*At 24, 15*)²⁵.

²⁵ Cf. inoltre il quadro del giudizio universale in *Mt 25, 31ss.*; e quello in *Ap 20, 12ss.*: la morte rende gli uomini pronti per essere giudicati e poi gettati nello stagno di fuoco che è la seconda morte. La risurrezione dei soli giusti è più familiare all'apocalittica giudaica.

Ma se la risurrezione corporea sta nel ricevere da Dio la nostra umanità trasformata, divinizzata, al pari di quella di Gesù, se essa è “esplosione” di vita ad opera dello Spirito Santo, la piena relazione filiale nel Seno del Padre: come concepire una risurrezione degli iniqui?

Paolo, nelle sue lettere, non prende in considerazione il problema. In quale direzione cercare una soluzione?

La «risurrezione dei morti» come atto escatologico alla fine dei tempi è sempre pensata nel Nuovo Testamento come una risurrezione universale: opera del medesimo Dio che riguarda l'intera umanità senza eccezione. Come il primo Adamo è il padre di tutta l'umanità “mortale”, così Gesù risorto, l'ultimo Adamo, è il Capo generatore di una “umanità nuova” che concerne tutti gli uomini (cf. *1 Cor 15, 20-22*). Di conseguenza la trasformazione ontologica raggiunge i buoni come i cattivi. Nelle categorie della Scolastica si gioca sulla distinzione tra “natura” e “persona”. La divinizzazione della natura umana compiuta in Cristo risorto ha ripercussione universale, ma può essere troncata dalla scelta fatta da ogni persona singola²⁶. In questa prospettiva, si concepisce anche per il dannato la realtà di un “corpo spirituale”, nel senso della totale sottomissione del “corpo” al dominio dell'anima, di un'anima però fissata nel rifiuto.

Nel pensiero biblico di un Paolo parlare di “corpo spirituale” per un dannato sarebbe contraddittorio. Come parlare allora di una risurrezione degli iniqui? Per il rifiuto dell'uomo, la vita proveniente dall'azione risuscitante di Cristo viene bloccata; e ne risulta un'esistenza totalmente contraddittoria, falsa, disperata: la dannazione di un uomo che Dio salva²⁷. Dio non ritira la sua intenzione di salvezza universale, già presente nel progetto del Creatore, e che egli ha inaugurato e rivelato in Gesù crocifisso e risorto. E proprio il peso teologico del grido d'abbandono (cf. *Mc*

²⁶ Cf. M.-J. Nicolas, *Théologie de la Résurrection*, cit., pp. 357ss.

²⁷ Cf. E. Dhanis, in *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus* (Rome 1970), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1974, p. 634, nota 25; F.-X. Durrwell, *La Résurrection de Jésus. Mystère de salut*, Cerf, Paris 1976¹⁰, pp. 219ss.

15, 34) e del legno di maledizione (*Gal 3, 13; cf. Dt 21, 23*) dice che l'amore divino ha raggiunto tutti gli angoli oscuri dell'esistenza umana. Di conseguenza Dio non può non amare tutti gli uomini, indipendentemente della risposta positiva o meno che l'uomo darà (cf. *Rm 5, 8*).

L'inferno dipende dalla decisione personale di ognuno, ma esso è provocato dall'amore divino che non può non continuare ad amare ognuno personalmente. Sarà possibile che un uomo possa resistere definitivamente all'amore di Dio?

GÉRARD ROSSÉ