

IL CORPO RISORTO DI GESÙ CRISTO NEL DIBATTITO TEOLOGICO RECENTE

MARCO VANZINI

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *Hans Kessler*: 1. La testimonianza neotestamentaria e i presupposti ermeneutici per l'accesso alla risurrezione di Gesù. 2. La risurrezione di Gesù: salvezza e compimento della sua umanità. 3. La risurrezione corporea: compimento di "tutto" l'uomo nella sua identità (storia e relazioni). III. *Walter Kasper*: 1. Il fondamento della fede pasquale. 2. Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione corporea di Gesù. 3. Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione di Cristo come evento di salvezza. IV. *Jurgen Moltmann*: 1. Il risuscitamento dai morti come simbolo interpretativo delle apparizioni di Gesù. 2. La risurrezione corporea di Cristo: vittoria sulla morte "naturale" e su quella "storica". 3. La corporeità dei risorti: senza risurrezione della "carne" non vi è risurrezione dei "morti". V. *Joseph Ratzinger*: 1. La testimonianza del NT: trasmissione della verità storica della risurrezione di Cristo. 2. La realtà viva del corpo del Risorto: una corporeità non soggetta alle leggi fisiche. 3. Riflessione sulla corporeità della risurrezione. VI. *Marcello Bordoni*: 1. La risurrezione di Cristo: evento reale e storicamente conoscibile. 2. Il significato della risurrezione di Cristo attraverso i linguaggi del NT. 3. L'essenziale aspetto corporeo della risurrezione: pienezza di presenza nel mondo e di comunione. VII. *Gerald O'Collins*: 1. La risurrezione come evento. 2. Il significato della tomba vuota. 3. Il corpo risorto: la "storia incarnata" assunta in una personale vita nuova. VIII. *Murray J. Harris*: 1. Storicità della risurrezione e attendibilità dei Vangeli. 2. Le caratteristiche dei corpi gloriosi. IX. *Sintesi e bilancio*: 1. Il concetto di risurrezione. 2. La corporeità della risurrezione. 3. Osservazioni generali.

I. INTRODUZIONE

CON la risurrezione di Gesù Cristo, evento culminante del suo mistero pasquale, si inaugura la trasformazione escatologica destinata a coinvolgere l'uomo e tutta la creazione. Sotto la spinta di una rinnovata consapevolezza della centralità della risurrezione per la fede e la vita cristiana, la riflessione teologica su questo tema è stata, soprattutto a partire dalla metà del secolo scorso, molto ricca e la bibliografia è vastissima. In questa rassegna vogliamo concentrare l'attenzione sul carattere *corporeo* della risurrezione di Gesù per cogliere, attraverso le opere di teologi tra i più significativi, la portata salvifica della Pasqua proprio in quanto realtà che coinvolge il corpo del Signore crocifisso e risorto.

Nello studio teologico della risurrezione è relativamente comune la scelta di affrontare in primo luogo l'analisi della realtà e del significato dell'evento pasquale, per focalizzare solo in un secondo momento l'attenzione sulla sua *modalità*, cioè sul suo carattere *corporeo*. Tale modo di procedere è certamen-

te conveniente, soprattutto in una prospettiva sistematica. A ben vedere, però, nei testi del NT [= Nuovo Testamento] la *corporeità* del Risorto è il vero segno dell'autenticità della sua umanità, quindi della sua identità e della sua risurrezione: essa rientra pertanto nella definizione stessa del concetto di risurrezione impiegato dagli apostoli nel loro annuncio. Addentrarsi, per quanto possibile, nel mistero della corporeità glorificata di Gesù risorto, significa dunque illuminare più vivamente il contenuto centrale della speranza cristiana: l'attesa della risurrezione come realizzazione della piena comunione con Dio, in Cristo. In Lui il mondo appare riconciliato e liberato da ogni limite e caducità, e proprio il suo corpo glorioso mostra che la ricreazione operata da Dio coinvolge *tutto l'uomo*, non solo lo spirito, ma anche la materia. La riflessione sul *come* della risurrezione di Gesù Cristo è di fondamentale importanza anche per mostrare la ragionevolezza della fede nella risurrezione in quanto tale, nei confronti di concezioni che in vario modo tendono a negarne la possibilità. Alcuni, ad esempio, negandola in forza di un generico appello alla moderna visione scientifica del mondo; altri sulla base di una precomprensione filosofico-teologica che, pur affermando la fede nella risurrezione di Cristo, intende la condizione del Risorto in un senso esclusivamente spirituale, con il risultato che la nozione stessa di risurrezione si dissolve, privata della sua dimensione corporea.

Nella scelta degli autori di cui esporremo in sintesi il pensiero, all'interno del vastissimo panorama degli studi recenti, ci siamo basati su una prima ricognizione bibliografica e su lavori di sintesi circa le principali posizioni teologiche sul corpo risorto. Abbiamo poi individuato un certo numero di autori, fra di essi alcuni non cattolici, rappresentativi di diverse opinioni, tendenze e aree linguistiche, la cui opera si caratterizza sia per il valore riconosciute all'interno del dibattito teologico stesso, sia per una sostanziale corrispondenza con quanto la Chiesa crede riguardo alla risurrezione, almeno nelle sue linee fondamentali. In tal senso, un criterio di scelta è stato quello di privilegiare teologi che affermano il carattere *oggettivo* e *corporeo* della risurrezione di Gesù – pur con le differenti accezioni di significato attribuibili ai due termini – rispetto agli autori che intendono la risurrezione in un senso puramente *metaforico* o *simbolico*. Per ragioni di spazio, il numero di teologi considerati in questa rassegna sarà relativamente ristretto. Può essere utile pertanto segnalare che buone sintesi si trovano nei lavori di Pablo Largo Domínguez,¹ di Bernard Prusak,² o in altre opere sulla risurrezione.³

¹ P. LARGO DOMÍNGUEZ, *El cuerpo glorioso de Cristo resucitado*, «Burgense» 47 (2006) 375-442. A lui ci si può riferire per conoscere nelle linee fondamentali le opere di H. Bourgeois, di P. Tillich, di A. Torres Queiruga ed altri.

² B. PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, «Theological Studies» 61 (2000) 64-106. Vi si trovano sintesi della teologia sulla morte e la risurrezione di Cristo di autori come G. Greshake, K. Rahner, E. Schillebeeckx, che noi non tratteremo qui; Prusak presenta inoltre il pensiero di J. Ratzinger e G. O'Collins, dei quali anche noi ci occuperemo nelle prossime pagine.

³ Vanno segnalate le ottime sintesi di G. O'Collins su K. Barth, R. Bultmann, W. Pannenberg, W. Marxsen, J. Moltmann, H. Küng, J. Sobrino, in G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica*

Ci preme mettere in luce un aspetto dell'approccio che adotteremo nei confronti di ogni autore. L'evento della risurrezione e il suo significato (teologico, escatologico, antropologico) sono inscindibili. Sarà dunque importante non solo esaminare la visione teologica dell'autore, ma anche individuare il grado di storicità che attribuisce alle testimonianze pasquali del NT. Ciò significherà, il più delle volte, stabilire se egli ritenga veritiero o meno il racconto del *sepolcro vuoto* e quale interpretazione offra delle narrazioni evangeliche relative alle *apparizioni*. Tutti i teologi che presenteremo affermano che la risurrezione di Gesù è un evento *reale*, ma le loro posizioni nei confronti della *storicità* del fatto possono differire. Lo stesso vale per quanto riguarda l'attendibilità storica attribuita ai singoli testi e alle loro descrizioni della corporeità del Risorto.

II. HANS KESSLER

Il teologo cattolico è autore di un'opera significativa sulla risurrezione, pubblicata per la prima volta nel 1989, e successivamente rivista ed ampliata nel 1995 per confrontarsi con il dibattito scientifico più recente.¹ Per cogliere le linee fondamentali del pensiero di Kessler, cominceremo con l'osservare in che modo egli interpreti i dati consegnati dal NT, e quali presupposti di carattere ermeneutico egli ponga alla base di un possibile approccio all'evento e alla realtà della risurrezione.

1. *La testimonianza neotestamentaria e i presupposti ermeneutici per l'accesso alla risurrezione di Gesù*

L'autore rileva innanzitutto che la tradizione del NT, sia negli strati più primitivi che in quelli successivi, esprime unanimemente la convinzione che la risurrezione di Gesù, il Crocifisso, è stata davvero compiuta da Dio e rivelata a determinati testimoni.² Kessler passa poi in rassegna le diverse tipologie di testimonianze: le formule tradizionali antiche e i racconti pasquali, più tardivi. Ne ricava la convinzione, che affiora più volte nel corso dell'opera, che i racconti dei Vangeli, tanto quelli del sepolcro vuoto quanto quelli delle apparizioni, «non sono relazioni (esperienziali) storiche che riportano in modo protocollare gli eventi, ma sono una predicazione successiva sotto forma di sviluppo narrativo della confessione pasquale e dell'esperienza pasquale» (104). Quando, per

e teologica sulla risurrezione di Cristo, Queriniana, Brescia 1989; quelle di H. Kessler su R. Bultmann, W. Marxsen, E. Schillebeeckx, R. Pesch, in H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999. Una valutazione dettagliata sulla corporeità della risurrezione negli autori spagnoli recenti si trova in H. SZMULEWICK, *La dimensión corporal de la resurrección de los muertos en los escritos españoles (1965-1995)*, «Excerpta e dissertationibus in sacra teologia», Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona, 1997, vol. xxxi, 51-111.

¹ Ci riferiamo all'edizione italiana pubblicata pochi anni dopo: KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*.

² *Ibidem*, 95. D'ora in avanti i riferimenti all'opera saranno posti in parentesi nel testo.

esempio, critica la tesi di J. Lindblom a proposito del carattere delle apparizioni, Kessler contrappone tra loro le «affermazioni primitive a forma di confessioni di fede» e le «illustrazioni successive di tipo leggendario [*spätere legendenartige Veranschaulichungen*, nell'originale tedesco]», che consisterebbero nei racconti (210). A suo parere, voler ricavare dai racconti pasquali informazioni sulle modalità delle esperienze originarie significherebbe operare una retrotrasposizione indebita: «né i racconti evangelici delle apparizioni vanno concepiti come “descrizioni” realistiche della comparsa antropomorfa di un essere celeste sulla terra,¹ né è da essi possibile retroconcludere al modo delle esperienze pasquali originarie» (210).²

Di pari passo con la convinzione che non si possa ricostruire nulla sul *come* delle apparizioni a partire dai testi del NT, sembra andare l'affermazione di Kessler secondo cui «alla risurrezione di Gesù e alla realtà del Risorto non esiste perciò alcuna via di accesso empiricamente e neutralmente constatante e oggettivante e non esiste, in questo senso, neppure alcuna via storica di accesso» (123). L'evento pasquale sfugge ad ogni *analogia* con fatti che possono essere oggetto di ricostruzioni storiche e neppure è inquadrabile in un sistema di correlazioni tra gli eventi di questo mondo. Inoltre lo storico, di fronte ad un evento come la risurrezione, è personalmente interpellato: non può semplicemente “oggettivarla”, poiché si tratta di una realtà che, secondo la stessa testimonianza neotestamentaria, è sconvolgente per la vita di ciascuno e chiama a prendere posizione (cfr. 123).

La risurrezione perciò, secondo Kessler, non è direttamente accessibile. Tuttavia essa lascia un “margine” storicamente verificabile nell'insieme di eventi che sono le sono correlati (la morte di Gesù in croce, la fuga dei discepoli, il loro ritorno a Gerusalemme, l'annuncio della risurrezione e la nascita della comunità cristiana) e lascia una traccia empirica nei suoi effetti (cfr. 123). In altre parole «l'ultimo fatto raggiungibile sul piano del metodo storico è la fede pasquale dei discepoli o, più precisamente, il fatto della loro affermazione (testimonianza) unanime della risurrezione e delle apparizioni di Gesù» (126).

Kessler si interroga anche su quale sia la categoria adeguata per comprendere la realtà testimoniata dal NT – la risurrezione e le apparizioni del Risorto –. Egli sostiene che è quella dell'*incontro* intersoggettivo: solo così si coglie il *fondamento* del cambio che si dà nei discepoli, fondamento che è il Risorto stesso, il quale nelle apparizioni va loro incontro. Altre proposte, come la teoria dell'*esperienza trascendentale* di R. Schaeffler o l'impiego della *terminologia della conversione*, sono insufficienti perché lasciano inspiegata l'origine del cambiamento nei di-

¹ Tale è la caratterizzazione proposta da Lindblom riguardo alle apparizioni di Gesù. Cfr. J. LINDBLOM, *Gesichte und Offenbarungen Vorstellungen von göttlichen Weisungen und übernatürlichen Erscheinungen im ältesten Christentum*, Johannes Lindblom, Lund 1968, 104.

² Ciò non impedisce comunque a Kessler di rintracciare nei racconti delle apparizioni alcuni motivi dominanti che gettano luce sull'evento pasquale: il motivo della *conferma* della risurrezione di Gesù; quello dell'*incarico* affidato ai discepoli dal Signore; il motivo del *riconoscimento*; e infine il motivo del *dubbio* e della *prova d'identità*. Cfr. 115-120.

discepoli e perché non colgono il carattere di *incontro* che invece impregna la testimonianza neotestamentaria (cfr. 124-125). Ciò che accese la fede pasquale dei discepoli fu dunque, per il nostro teologo, l'*incontro* con un altro (*ab extra*), cioè la «(auto)manifestazione del Crocifisso elevato, quindi una nuova esperienza di Dio mediantesi attraverso l'umanità risorta di Gesù» (130). Da tale esperienza i discepoli hanno ricevuto la certezza che Dio, mediante la sua potente azione salvifica, si era dichiarato in favore del Gesù giustiziato come pretendente Messia. E ad una simile automanifestazione i discepoli hanno risposto con la confessione pasquale: «Dio ha risuscitato Gesù dai morti» (cfr. 130).

L'esperienza così descritta si può chiamare col termine usato dalla tradizione, "apparizione", mentre vanno rigettati con decisione sia il concetto di *visione* (non vi sono elementi estatici o visionari nella testimonianza del NT sulla risurrezione), sia quello di *epifania* (proposto da Lindblom, nel senso di «una comparsa realistico-antropomorfica di un essere soprannaturale» sulla terra): non vi è nessuna percezione sensibile oggettivabile; e d'altra parte non si è trattato di una visione nel senso puramente psicologico del termine: «il "vedere" pasquale è chiaramente *di un genere del tutto incomparabile*» (208, corsivo dell'originale).

2. La risurrezione di Gesù: salvezza e compimento della sua umanità

Ci proponiamo ora di delineare nei suoi aspetti fondamentali la realtà della risurrezione di Gesù così come Kessler la comprende, mettendo a fuoco soprattutto le dimensioni che si riferiscono alla corporeità glorificata del Risorto.

Innanzitutto Kessler esclude qualunque possibilità di vedere la risurrezione come un evento prodotto dalle forze umane: essa è radicalmente atto della potenza di Dio. Non basterebbe, in particolare, la sola forza dell'amore umano di Gesù per Dio e per il prossimo: solo l'amore di Dio è più forte della morte. Per questo «l'azione risuscitatrice compiuta da Dio verso Gesù (e quindi anche verso i morti in generale) è la massima dimostrazione della divinità di Dio» (279), del fatto che egli è il Dio dei vivi e non dei morti.

La risurrezione è anche atto *escatologico* di Dio, poiché in esso Egli «si *conferma e definisce* definitivamente nei confronti del mondo come il Dio della vicinanza piena di amore, perdonante e salvante» (281). Infatti, risuscitando Gesù, Dio si identifica con l'immagine che di Lui aveva offerto Gesù con tutta la propria vita, fin nella morte: l'immagine di un Dio che «diventa Signore accogliendo con una bontà inattesa, preveniente e illimitata coloro che nulla più avevano da attendersi se non la morte. Al di fuori della bontà di *questo* Dio tutti sono perduti e (in fondo già adesso) "morti"; solo *lui* fa rivivere i "morti" (cfr. Lc 15,24,32)» (281).

Perciò la risurrezione è certamente un atto di amore di Dio verso Gesù ma, proprio per questo e inscindibilmente da questo, è anche «atto definitivo di amore compiuto da Dio verso il mondo» e «vera *svolta della storia del mondo*» (283, corsivo dell'originale). Kessler fa poi giustamente notare che per definirsi in questo modo nei confronti del mondo – come il Dio di Gesù Cristo, non sarebbe stata sufficiente da parte di Dio una "dichiarazione" della legittimità del

Gesù terreno ormai morto: era necessaria un'azione, ed un'azione definitiva, *escatologica*.

Ma in cosa consiste la risurrezione in quanto evento occorso a Gesù? Cosa ha comportato per lui secondo il nostro autore? Essa viene designata come «la salvezza e la conservazione dell'umanità di Gesù» (283); «Gesù è stato “reso perfetto” (Eb 5,9). Grazie all'azione semplicemente neocreatrice di Dio egli è stato accolto nella vita di Dio e trova nel modo di esistenza completamente nuovo presso Dio l'identità definitiva della sua umanità e il compimento della sua storia terrena» (293). Mediante la risurrezione «Gesù è definitivamente salvato e al sicuro nella vita indistruttibile di Dio» (313).

Tale opera di conservazione e compimento della vita di Gesù da parte di Dio, viene esplicitata da Kessler in un dettagliato *excursus* sulla corporeità della risurrezione, di cui ora ci occuperemo. È soprattutto in questa parte che, oltre a considerazioni di indubbio valore, si trovano espresse alcune idee che rendono il pensiero di Kessler problematico e, a nostro parere, non del tutto condivisibile.

3. La risurrezione corporea: compimento di “tutto” l'uomo nella sua identità (storia e relazioni)

Kessler introduce il discorso sulla corporeità della risurrezione esaminando il concetto di *corpo* nella prospettiva biblica e nella recente antropologia.

La visione biblica dell'uomo è piuttosto unitaria. Secondo Kessler, in particolare, ciò che si intende nel NT con il termine *soma* è «l'uomo nella sua unità indivisibile di persona. Il corpo non è solo la corporeità esteriore, ma tutta la persona, il vero e proprio Io» (300). Soprattutto in Paolo, poi, «il termine corpo indica l'uomo nella totalità di ciò che concretamente lo costituisce, cioè nella totalità di ciò che egli ha vissuto, che gli appartiene e che lo caratterizza. Il corpo – così possiamo riassumere e completare – [...] è l'uomo (1) come persona completa (Sé e Io), e precisamente (2) nella totalità delle sue relazioni concretamente vissute con il prossimo e con il suo ambiente (storia, natura)» (300).

L'analisi del concetto di corpo che emerge nella recente antropologia porta Kessler a conclusioni analoghe. Si nota una stretta relazione tra corporeità, soggettività (essere se stesso e coscienza di sé), socialità (essere con) e mondanità (essere nel mondo): «l'io esiste [...] solo nel modo della corporeità, l'uomo non ha solo un corpo, egli è così indissolubilmente nel suo corpo da *essere* il suo corpo.¹ E attraverso il suo corpo ben determinato egli ha un rapporto concreto con il mondo» (302). Tale rapporto è in primo luogo con gli altri, colti attraverso la loro *corporeità*, e poi con il mondo delle cose, con l'universo. Il corpo appare così come *luogo e mezzo della comunicazione*. Ma esso è anche colto come *limite*, poiché nel “definire” l'uomo e distinguerlo dagli altri, lo ostacola. Qui la persona si sperimenta come un “di più” (Io libero, spirito, autocoscienza) che non si risolve nel corpo, ma che *ha* realmente un corpo (cfr. 302).

¹ Il corsivo è dell'originale.

Kessler afferma con forza che quando parliamo di corpo non ci riferiamo alla pura *materialità*, alla corporatura fisica, ad una specie di sostrato materiale della vita umana: il termine *corpo* esprime sempre qualcosa che è più che una mera realtà materiale. Pensare il corpo come semplice sostrato materiale sarebbe un'astrazione (cfr. 301). Si può convenire su queste affermazioni. Tuttavia il senso che Kessler esprime in esse è tanto radicale da escludere completamente l'idea di materialità dal concetto di corpo. Ciò diviene evidente quando descrive la corporeità del Cristo glorioso e dei risorti. Per il nostro teologo la risurrezione del corpo significa nel NT «la risurrezione dell'uomo come *persona*». La risurrezione di *questo* uomo: cioè di «quest'uomo nella totalità non sminuita dei suoi *rapporti* con gli altri uomini e con le altre creature» (303). In questo consiste il carattere *somatico* della risurrezione affermata nel Nuovo Testamento (cfr. 303). In questo e, se comprendiamo correttamente il pensiero di Kessler, in null'altro. L'autore rileva che nei racconti delle apparizioni il Risorto mostra «una corporeità di un genere totalmente diverso, che non è più soggetta alle condizioni materiali» (304). Per questo, e anche per quanto dice Paolo in 1Cor 15, si deve scartare l'idea di una «*rimaterializzazione* dei risuscitati», come pure le altre concezioni popolari che immaginano la risurrezione come una ricostruzione dei corpi ormai corrotti.¹

D'altra parte il teologo tedesco giustamente scarta con decisione una visione di tipo *spiritualista*, poiché la nuova vita non sarà puramente spirituale, né lo sarà il nuovo corpo (cfr. 304). Anche in questo caso notiamo che vi è nel suo pensiero una relazione diretta tra l'idea di corporeità risorta e l'affermazione che Dio risusciterà l'uomo *con tutta la sua storia e le relazioni concrete* che egli ha intessuto, che non saranno perdute ma riprese e portate a compimento (cfr. 305). Kessler rigetta dunque una visione spiritualizzata della risurrezione, ma al tempo stesso spoglia con decisione la corporeità dei risorti di ogni dimensione di materialità: «*Mettiamocelo bene in mente*: non si tratta di una concezione fisica astratta del corpo (corporatura materiale), ma di una concezione personale concreta (di tutto l'uomo con i suoi rapporti e con la storia della sua vita)» (305, il corsivo è dell'originale).

Analizzando il brano paolino di 1Cor 15, dopo aver rilevato che la concezione della risurrezione di Cristo come *corporea* è un presupposto di tutta l'argomentazione dell'Apostolo, entra in merito a come si caratterizzi tale corporeità, quella di Cristo come quella dei risorti. L'*identità* tra l'uomo defunto e quello risorto non significa che il corpo sia lo stesso. L'idea paolina di trasformazione significa unicamente che «Dio conserva [...] nella sua identità la sua creatura caduta nella morte, donandole una nuova vita corporea e portandola a com-

¹ Il fatto che Kessler si riferisca qui ai racconti delle apparizioni – ai quali, come abbiamo visto, attribuisce un carattere essenzialmente simbolico – come supporto per le sue affermazioni sulla corporeità di Gesù risorto, lascia un po' sorpresi. Ad ogni modo, allora, ci si aspetterebbe che egli ricavasse da tali racconti, oltre al dato della *totale diversità* del corpo glorioso, anche quello della percezione – viva e concreta – della corporeità del Risorto da parte dei testimoni.

pimento» (307). Ma riguardo al corpo si deve intendere Paolo nel senso di una radicale *discontinuità*, cioè di una *completa diversità* tra il corpo terreno e quello che risorge. L'analogia del seme è letta da Kessler in questi termini: 1) il seme che deve prima morire, indica che «la risurrezione presuppone la morte di ogni possibilità umana e mondana»; 2) la forma che il seme riceverà da Dio non è affatto già insita nel germe, ma *del tutto diversa* (cfr. 307): così la potenza creatrice di Dio farà dono di un corpo radicalmente nuovo al defunto.

Esplicitando la sua visione, Kessler afferma che non vi è *nulla* nell'uomo capace di essere fondamento dell'identità e della continuità: né «un Sé sopravvive alla morte (anima immortale, ecc, come portatrice dell'identità)», né «un perdurante sostrato corporeo [...]. Qualsiasi idea di una continuità fondabile nella stessa essenza umana, in qualche sua parte immarcescibile, viene respinta» (308). L'autore supporta questa affermazione citando 1Cor 15,50: «La carne e il sangue non possono ereditare il regno di Dio». La continuità e l'identità vengono semplicemente donate «“dall'alto”. Esse sono fondate unicamente nell'atto risuscitatore di Dio» (308).

Si può sollevare più di un'obiezione alla lettura di Paolo che Kessler propone, ma la questione più importante che sorge è forse quella del momento della risurrezione del singolo. Se nulla permette all'io dell'uomo di attraversare la soglia della morte senza cadere nel nulla, occorre affermare che l'azione risuscitatrice di Dio sostenga e sollevi l'uomo proprio nel momento della morte. E dato che è nello stesso atto che Dio porta a compimento la persona nella sua identità e totalità, si dovrà rinunciare a qualunque concezione di uno stato intermedio e di una risurrezione alla fine dei tempi. Ciò che in precedenza Kessler aveva solo prospettato come una possibilità – il fatto che la risurrezione di Gesù sia avvenuta *nella* sua morte e non al terzo giorno (tale indicazione avrebbe solo valenza teologica e non cronologica)¹ – a questo punto della sua riflessione ci appare come una necessità logica.

L'autore avverte l'esigenza di dare un chiarimento, sebbene non dedichi alla questione molto spazio. È solo in una nota che egli chiarisce che si può parlare di risurrezione – e non di creazione di un altro uomo – pur considerando la morte come morte *di tutto l'uomo*, «se possiamo ammettere una risurrezione *nella* morte [...] in maniera tale che l'uomo nella sua morte non cade appunto nel nulla ma è conservato come persona identica precisamente in quanto riceve la nuova vita» (308, nota 110: su questo punto si richiama tra gli altri alle idee di Greshake e Lohfink). Questa sembra dunque essere la posizione di Kessler: la risurrezione è certamente un atto nuovo e specifico di Dio rispetto alla morte di Gesù, ma è un atto che si dà in coincidenza temporale con essa, avviene cioè *nella* morte. In quest'ottica è logica, anzi necessaria, anche l'affermazione del

¹ Kessler aveva formulato tale ipotesi a p. 292: «La risurrezione può piuttosto essere tranquillamente concepita come ciò che avvenne *nella* morte stessa di Gesù, come il superamento della morte». Nella nota 84 della stessa pagina l'autore faceva riferimento a Rahner in *Questioni dogmatiche sulla fede pasquale*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Paoline, Roma 1967.

nostro teologo riguardo al destino del cadavere di Gesù, laddove annota che «l'idea del sepolcro vuoto non è una parte costitutiva necessaria della fede cristiana nella risurrezione (ma ne è piuttosto un simbolo illustrativo)» (309). Non costituirebbe un'obiezione a questa concezione il discorso di Pietro in At 2,27-31 in cui applicando a Gesù le parole del Salmo 16 testimonia che la sua carne non vide la corruzione; Kessler sostiene che qui si «indica, senza meglio specificarla, la salvezza dalla morte» (309).

A conclusione dell'*excursus* sulla corporeità della risurrezione, Kessler offre un sintetico approfondimento sistematico da cui possiamo trarre ancora qualche elemento prima di concludere la nostra presentazione. In primo luogo egli afferma che la risurrezione di Cristo è il *paradigma* di ciò che avverrà per tutti i suoi "fratelli". Con la risurrezione corporea di Gesù, Dio ha annunciato il suo diritto escatologico sul suo e sui nostri *corpi*: ciò significa per Kessler, lo notiamo ancora una volta, che Dio ha affermato il proprio diritto sulla comunione e sulla storia degli uomini.¹

In secondo luogo, Gesù risuscitato non ha solo un corpo pneumatico, ma è ora egli stesso «Pneuma vivificante». A lui che si è affidato senza riserve a Dio per noi, Dio si è comunicato in modo definitivo con tutta la potenza vivificante del suo Spirito e ha portato così a compimento la sua vita e la sua morte per gli altri. «Per questo però ora l'umanità del *Kyrios* risuscitato ed elevato è così contraddistinta dal *Pneuma* da racchiudere e incorporare addirittura in sé la potenza vivificante di Dio e divenire a sua volta dispensatrice di vita e mediatrice della salvezza per tutti gli altri» (312).

Infine la nuova corporeità del Risorto è ciò che gli permette di essere presso Dio e al tempo stesso «presso di noi e presso il mondo» (312). «Il suo corpo infatti, che era intenzionalmente già da sempre aperto in modo universale a tutti, è ora liberato dai limiti fisici e biologici dell'esistenza mortale», capace perciò di un rapporto con il mondo «*illimitato* e portato a compimento» (312). Notiamo qui una chiara affinità con l'idea di Rahner² della persona che nella morte si fa "onnicosmica", aperta cioè all'universo.

L'opera di Hans Kessler presenta numerosi aspetti positivi. Con grande forza egli punta l'attenzione sul fatto che la risurrezione è un atto propriamente divino, che non può essere il prodotto di alcuna forza umana poiché radicalmente insufficiente. E che non si tratta semplicemente di una *approvazione* della persona e dell'agire di Gesù, ma di una vera e propria *azione* con cui Dio realizza la salvezza e il pieno compimento dell'umanità di Gesù. La risurrezione è dunque qualcosa che è avvenuto a Gesù, a colui che era stato crocifisso, non l'espressione di una consapevolezza nuova nei discepoli. Pertanto è proprio il Risorto il protagonista delle apparizioni che Kessler, nonostante la sua riluttanza verso

¹ Cfr. 311-312. Kessler scrive: «La decisione circa la vittoria della vita di Dio o la vittoria della morte (e dei suoi manutengoli) viene infatti presa nei confronti del corpo. Il corpo (e quindi la comunione e la storia) è il fine di tutte le vie di Dio» (312). Il corsivo è dell'originale.

² Come lo stesso Kessler ricorda nella nota 116.

qualunque tentativo di descrizione del loro svolgimento, intende come veri e propri *incontri* intersoggettivi, sulla base della testimonianza del NT.

Kessler evidenzia anche molto bene che nella risurrezione è in gioco *l'amore*. L'amore tra il Padre e Gesù, certamente, ma anche l'amore di Dio per gli uomini e per tutto il loro mondo. Nella Croce, insieme al giudizio nei confronti dell'uomo che si chiude a Dio, è presente anche il *sì* di Gesù a questo stesso uomo, per il quale egli dà la vita. La risurrezione, in quanto accettazione del dono di sé fatto da Gesù per noi, è dunque «il *sì* definitivo dettoci da Dio, vale a dire la nostra giustificazione» (cfr. 297). Essa è cioè conferma da parte di Dio di quell'amore che in terra Gesù ha manifestato verso tutti, e della sua risurrezione tutti i credenti in lui parteciperanno. Nel sottolineare con forza che la risurrezione di Cristo è *corporea*, Kessler sostiene che *tutta* la realtà dell'uomo, nella sua identità e nelle relazioni concrete che ha intessuto con gli altri e con il creato, viene salvata e portata a compimento da Dio.

Riguardo a tale concetto di corporeità, su cui l'autore a lungo si sofferma, a nostro parere si deve da un lato notare la sua ricchezza, dall'altro formulare alcune osservazioni. La corporeità è intesa giustamente come luogo e mezzo di comunicazione, di relazione e aggancio con gli altri e con il mondo; inoltre è nelle dimensioni del corpo che la storia personale dell'uomo lascia una traccia, con le sue lotte, le vittorie e le sconfitte. Richiederebbe invece più profonda riflessione l'interpretazione del corpo come sinonimo di persona completa, come «vero e proprio Io» (300) che egli ricava in particolar modo da san Paolo. Ma vorremmo soffermarci soprattutto sull'atteggiamento di Kessler verso la *materialità*. Se è vero che quando si dice corpo non ci riferiamo alla mera materialità, ad un'idea puramente fisica di corporeità (notiamo, di passaggio, che l'autore impiega come sinonimi gli attributi *fisico* e *materiale*), è però fuori discussione il fatto che le condizioni materiali in cui l'uomo esiste sono proprio quelle che gli permettono di essere parte del mondo e di intessere relazioni con esso e con le altre persone.¹ Questa constatazione è assente nel pensiero del nostro teologo, al punto che la dimensione materiale dell'essere umano sembra apparirvi solo come *limite* alle sue possibilità di relazione; un limite che sarà abbattuto nella risurrezione (cfr. 312). Tale visione, pur riconoscendo l'intenzione di Kessler di affermare con forza il valore di *tutto* l'uomo e del mondo anche nella sua dimensione materiale, risulta insomma segnata da una certa tendenza a quello "spiritualismo" che l'autore stesso critica più volte. Sarebbe opportuna una più accurata analisi metafisica – di cui si avverte la mancanza – sulle "condizioni di possibilità" dell'inserimento dell'uomo nel cosmo materiale e della sua relazione con le persone e con le cose.

Per quanto riguarda l'approccio al materiale del NT, Kessler si colloca in una linea comune a diversi autori, secondo i quali le narrazioni evangeliche vanno

¹ In particolare l'amore e l'attenzione reciproca tra le persone trovano proprio nelle necessità e nelle condizioni materiali del vivere umano gran parte del "terreno" su cui esercitarsi.

viste essenzialmente come sviluppi narrativi con valore puramente metaforico o simbolico.¹ Nei suoi brevi cenni a questioni esegetiche o alla storia della tradizione relativa ai Vangeli, non troviamo riferimenti ad autori che riconoscano alle narrazioni pasquali anche un valore storico, oltre a quello di testimonianze di fede. È assai difficile però attribuire agli evangelisti l'*intenzione* di annunciare ai loro lettori i fatti più importanti riguardo alla persona di Gesù, e perciò fondanti tutta la fede e la condotta cristiana (il "qualcosa" che accese la fede pasquale), mediante racconti completamente inventati, o comunque privi di una reale pretesa di storicità. Riguardo all'interpretazione di alcuni testi, inoltre, si ha l'impressione che essa sia condizionata dalla tesi teologica dell'autore o dai suoi presupposti ermeneutici.²

In qualche aspetto del suo pensiero teologico Kessler esce – a nostro parere sia a causa di un'esegesi eccessivamente sospettosa nei confronti della testimonianza neotestamentaria, sia in forza della sua precomprensione filosofica e teologica – dall'insieme dei punti dottrinali mantenuti dalla Tradizione viva della Chiesa e segnalati dal Magistero anche nei documenti più recenti. Pensiamo in particolare alla negazione di un nucleo spirituale nell'uomo che sussista attraverso la morte e all'ipotesi della risurrezione *nella* morte, con alla conseguente impossibilità di pensare ad uno stato intermedio.³ A nostro parere, anche dal punto di vista puramente teologico-sistematico, non è necessario sostenere la distruzione completa dell'essere umano causata dalla morte per sottolineare la necessità assoluta dell'atto risuscitatore di Dio. Piuttosto ci sembra che tale completa distruzione contrasterebbe sia con una corretta valorizzazione della creazione della persona umana come interlocutrice di Dio, destinata per sempre al dialogo con lui, sia con un'adeguata comprensione del concetto paolino di *trasformazione*, che non si può ridurre alla semplice affermazione della conservazione dell'*identità* personale da parte di Dio (cfr. 307).⁴

Nel vogliamo congedarci da Hans Kessler senza riportare uno dei suoi migliori pensieri. Nella risurrezione corporea

l'uomo portato a compimento e salvo non è sganciato dal complesso della comunità, della storia e di tutte le creature, ma viceversa ha acquisito un nuovo rapporto e una più profonda unione con esse. Solo così tutto l'uomo ha un futuro e può essere come mai prima completamente se stesso, essere l'immagine e la somiglianza di Dio. E così

¹ Senza voler eliminare differenze e specificità, in diversi punti la sua posizione appare affine a quella di autori come Lohfink, Vögtle, Pesch, Léon-Dufour, Kasper, ecc.

² Alcuni esempi sono: l'interpretazione del passo di At 2,27-31 cui abbiamo fatto riferimento sopra; la lettura 1Cor 15, soprattutto laddove Kessler cerca, nel v. 50, la conferma alla tesi della morte *totale* dell'uomo.

³ Per un confronto tra la visione di Kessler e il nucleo essenziale della dottrina cattolica su tali aspetti, cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Alcune questioni di escatologia*, 17 maggio 1979, EV 6, 1528-1549. Tale documento, approvato da Giovanni Paolo II, riproponeva in un momento di forte dibattito teologico i punti dottrinali essenziali sulle questioni escatologiche.

⁴ È un rilievo che anche S. Chalakkal solleva nei confronti di Kessler. Cfr. S. CHALAKKAL, *The Post-Resurrection Appearances in Contemporary Catholic Christology. A Study of Hans Küng (1928-), Walter Kasper (1933-) and Hans Kessler (1938-)*, Pontificiae Universitatis Gregorianae, Roma 2004, 23-24.

l'intenzione del Dio creatore raggiunge il suo fine. La risurrezione del corpo è perciò espressione della fedeltà di Dio verso la sua creazione (305).

III. WALTER KASPER

Walter Kasper è autore di un libro frequentemente citato nel dibattito teologico sul tema della risurrezione, pubblicato in lingua tedesca nel 1974 con il titolo di *Jesus der Christus*.¹ Sebbene si tratti di un'opera non più così recente, continua ad essere significativa e attuale almeno nelle sue tesi principali: per questo motivo la includiamo nella presente rassegna.² Kasper vi dedica due capitoli, rispettivamente, al fondamento e al contenuto della fede nella risurrezione di Gesù. Il suo pensiero rivela numerose analogie con le posizioni di Kessler, sia nell'approccio alla testimonianza del NT, sia per quanto riguarda i presupposti ermeneutici che adotta, sia, infine, in alcune delle conclusioni circa la risurrezione e la corporeità del Risorto. Riscontriamo al tempo stesso delle differenze: la trattazione di Kasper è meno ampia e approfondita di quella di Kessler ma in diversi aspetti si dimostra assai limpida e incisiva; al contempo evita, a nostro giudizio, quelle difficoltà di carattere dottrinale che abbiamo invece evidenziato in Kessler.

1. Il fondamento della fede pasquale

Nel primo dei due capitoli dedicati alla risurrezione, Kasper esamina la testimonianza che offre il NT, prima da un punto di vista storico-esegetico, poi sotto il profilo ermeneutico e teologico. Il suo approccio ai testi denota una chiara tendenza a considerare i racconti evangelici, sia del sepolcro che delle apparizioni, poco attendibili dal punto di vista storico. Bastano pochi accenni per rendersene conto.

Muovendo dalla constatazione delle discrepanze, che egli ritiene sostanziali, tra i racconti relativi al sepolcro, l'autore conclude che è impossibile una ricostruzione degli eventi del mattino di Pasqua, e «addirittura che dai racconti pasquali non traspare per nulla la preoccupazione di offrire un simile resoconto di tipo storico».³ Il testo di Mc 16,1-8, che fa da modello anche a Luca e Matteo, non può essere ritenuto storico; i dettagli concreti che vi si trovano vanno interpretati come «artifici stilistici escogitati per richiamare l'attenzione e creare *suspense*» (172). Il racconto è da vedere pertanto come una testimonianza della fede e può essere caratterizzato come «una eziologia culturale; si tratta cioè di un racconto che vuol legittimare una celebrazione di culto» (173).

Ciò non significa tuttavia per Kasper negare la storicità del ritrovamento del sepolcro vuoto. Diverso è infatti il giudizio sul racconto tramandatoci, da quel-

¹ Noi ci riferiremo all'edizione italiana: W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1981.

² Notiamo anche che l'autore non è tornato estesamente sul tema della risurrezione in tempi successivi. Cfr. per esempio la bibliografia fornita da CHALAKKAL, *The Post-Resurrection Appearances in Contemporary Catholic Christology*, 45-49.

³ KASPER, *Gesù il Cristo*, 172. Nel seguito citeremo le pagine dell'edizione italiana con numeri in parentesi, nel testo. L'uso del corsivo rispecchierà sempre l'originale.

lo sull'eventuale avvenimento che lo fonda. L'opinione dell'autore, che su questo punto concorda con H.v. Campenhausen, è che con grande probabilità vi sia un nucleo storico. Il motivo principale addotto da Kasper è che essendo quella del ritrovamento mattutino del sepolcro vuoto una tradizione molto antica, essa non avrebbe resistito a lungo a Gerusalemme se il sepolcro non fosse stato davvero vuoto. Non troviamo invece un'indicazione precisa da parte dell'autore sul destino del cadavere di Gesù. Su questo punto cercheremo una risposta esaminando il modo in cui egli intende la risurrezione di Gesù e la nostra.

Riguardo alle apparizioni del Risorto, Kasper confronta le due tipologie fondamentali di testimonianze che troviamo nel NT: le formule kerigmatiche – tra cui mette in luce soprattutto 1Cor 15,3-5 – e i racconti pasquali. Tra di esse esistono, a suo parere, differenze inconciliabili;¹ inoltre si constatano altre discrepanze tra l'uno e l'altro dei racconti di apparizioni. La sua conclusione tuttavia è che

nonostante tutte queste divergenze, irriducibili ad un tutto omogeneo, le diverse narrazioni concordano nell'affermare che Gesù, dopo la morte, è apparso a certi discepoli, ha dimostrato di essere ancora vivo ed è stato annunciato come risorto dai morti. Questo è il centro e il fulcro attorno ai quali ruotano tutte queste tradizioni. [...] Il vero centro – la risurrezione – non viene tuttavia mai narrato e descritto. Nessun teste neotestamentario asserisce di aver visto il Cristo risorgere (176).

Significativo è questo giudizio di Kasper: «le testimonianze sulla risurrezione parlano di un avvenimento che trascende la sfera di tutto ciò che si può storicamente constatare» (176).

L'autore torna sui racconti di apparizione quando riflette sul fondamento della fede pasquale dal punto di vista teologico. Qui nota che in alcuni testi rifulgono tratti della gloria del Risorto, dell'altezza insondabile della sua nuova condizione (un esempio è Mt 28,16-20); in altri invece si manifestano caratteristiche di segno assai diverso, che corrono addirittura il pericolo di dare un'idea "rozza" della risurrezione, mostrando Cristo che viene toccato o che consuma un pasto con i discepoli (per esempio Lc 24,38ss e Gv 20,26ss). In questo secondo genere di testi si devono riconoscere per Kasper solo due intenzioni fondamentali: quella di affermare «l'identità tra il Risorto e il Crocifisso: il Risorto viene riconosciuto dalle sue ferite» (192); e quella di rigettare ogni forma di spiritualismo unilaterale e di affermare il carattere corporeo della risurrezione (cfr. 192).

Prima di passare all'esame del capitolo sul contenuto della fede pasquale osserviamo come vengono intese da Kasper le apparizioni. Egli ritiene insufficiente un'interpretazione puramente *funzionale* delle testimonianze di apparizioni, viste ad esempio come formule di legittimazione dell'autorità degli Apostoli in seno alla Chiesa (come proposto da von Harnack). Scarta anche, sulla base del linguaggio neotestamentario, l'idea che si tratti di *visioni*, sia soggettive (allucinazioni) che oggettive (come proposto soprattutto da Hans Grass). Rifacendosi

¹ Kasper ne riferisce esplicitamente una sola: il ruolo delle donne nei racconti pasquali, di cui non vi è traccia nelle formule di fede (cfr. 171).

in particolare a Gal 1,12-16 e a 2Cor 4,6 ove Paolo parla di *rivelazione* del Figlio da parte di Dio e del rifulgere della gloria divina sul volto di Cristo, Kasper afferma che le apparizioni sono «eventi escatologici, più precisamente un'anticipazione del disvelamento escatologico e definitivo che soltanto Dio opererà negli ultimi giorni» (191-192). «È Dio, dunque, colui che rivela, e ciò che manifesta è la sua gloria. Ma questa gloria la fa rifulgere sul volto di Gesù Cristo. [...] od anche ciò che si vede è la doxa di Dio come glorificazione del Crocifisso» (192).

Le apparizioni non sono eventi riconducibili ad un piano puramente oggettivo: sono «un'esperienza condotta *nella fede*» (193) in cui il *vedere* dei testimoni è stato reso possibile dalla fede. Ma ciò non significa che siano solamente esperienze ed «espressioni *di fede*. Furono invece degli incontri con il Cristo presente nello Spirito» (193). Le apparizioni hanno per Kasper un fondamentale carattere di *incontro* interpersonale (cfr. 193-194). L'incontro con il Signore risorto si qualifica nel NT come «incontro con Dio ed esperienza di Dio» (193). Si manifestò ai discepoli «la realtà del regno di Dio, definitivamente affermatosi in Gesù Cristo dopo la sua morte in croce; era lo splendore della gloria di Dio sul volto del Crocifisso. Le apparizioni sono l'automanifestazione escatologica di Dio. [...] In questo senso possiamo dire che Gesù di Nazareth è diventato, in queste apparizioni, teste della fede e suo fondamento» (193-194).

2. *Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione corporea di Gesù*

Analizzando la testimonianza della Scrittura sulla risurrezione di Gesù, Kasper mette in primo luogo in evidenza che essa viene presentata come l'inaugurazione degli eventi escatologici operata dalla potenza di Dio. Si tratta di un atto propriamente di Dio, al punto che ne qualifica l'immagine secondo il NT: «La risurrezione di Gesù non è soltanto l'opera escatologica e decisiva di Dio ma anche la sua autorivelazione degli ultimi tempi. In essa si manifesta, in modo definitivo e insuperabile, chi Dio sia, cioè colui che con la sua potenza domina sulla vita e sulla morte. [...] In questo atto Dio ha dimostrato la sua fedeltà e si è definitivamente identificato con Gesù e con la sua causa» (197-198). Ne deriva che la fede pasquale è per il nostro teologo «compendio e quintessenza» di tutta la fede in Dio e in Cristo.

Accogliendo tale fede, si crede che Dio disponga della realtà esistente anche oltre la morte, e si nega radicalmente una concezione del mondo rigida e chiusa alle possibilità creatrici di Dio (cfr. 198). Dunque, sebbene la risurrezione sia un atto propriamente divino e «in-analogabile», non semplicemente accostabile ad altri fatti della storia, tuttavia Kasper è ben chiaro nel non collocarla al di fuori della storia stessa. Dalla testimonianza neotestamentaria e, in particolare, dal nesso che lega la prima alla seconda strofa di 1Cor 15,3-5, si comprende che il Risorto è proprio colui che era stato crocifisso e sepolto. L'azione di Dio pertanto «non si svolge sul piano di una «metastoria», al di fuori della storia degli uomini, ma [...] *ha in Gesù di Nazareth, crocifisso e sepolto, il suo terminus storico, in forza del quale essa non può venir interpretata come un puro evento di fede*» (201).

Kasper comprende in una visione fortemente unitaria tutto il mistero pasquale di Cristo, costituito da morte di croce, risurrezione, elevazione e invio dello Spirito a Pentecoste, tanto che risulta difficile dire se egli consideri un *evento unico*, anche in senso temporale, la morte, la risurrezione e l'ascensione di Gesù.¹ Significativa è la descrizione del nesso tra croce e risurrezione proposta dall'autore: «la risurrezione è la fine perfetta e perfezionatrice della morte di croce. Non è dunque un evento diverso dalla vita e passione di Gesù, ma è proprio ciò che di più profondo si è verificato con questa morte: l'autodonazione sofferta a Dio di un uomo concreto e l'accettazione misericordiosa di questo sacrificio da parte di Dio. La risurrezione costituisce dunque, per così dire, il lato divino e profondo della realtà della croce» (205).

Kasper pone poi la questione del *carattere fisico* della risurrezione stessa. Tale questione è per lui connessa alla necessità di prendere sul serio la *storicità* della risurrezione (cfr. 206) e cioè al fatto che «Gesù di Nazareth, uomo storico e concreto, non può essere pensato privo di un corpo» (206). Le considerazioni di Kasper non vertono sull'esame dei testi delle apparizioni o del sepolcro, ma sull'analisi del significato di *corpo* alla luce della Scrittura prima, e poi della moderna antropologia. Il risultato cui approda somiglia a quello cui giunge Kessler. Nella Scrittura «il corpo è l'uomo intero nel suo rapporto con Dio e con il prossimo. Esso è il luogo in cui l'uomo incontra Dio e i propri simili. È la possibilità e la realtà della comunicazione» (206). Per Paolo il corpo della risurrezione, «il *soma pneumatikon* è un corpo qualificato dal *pneuma*, un corpo interamente determinato dallo Spirito di Dio» (206, corsivo dell'autore). L'antropologia moderna corrobora secondo Kasper tale visione. Dire *corporeità* non significa parlare di pura materialità o fisicità, bensì affermare che «l'uomo si trova inserito in un complesso intreccio di relazioni in questo mondo. [...] Il corpo è per così dire il tramite che congiunge insieme l'uomo e il mondo; è la presenza dell'uomo nel mondo e del mondo nell'uomo» (208). L'uomo non esiste a sé, ma solo in riferimento al mondo. Pertanto un'esistenza umana separata dal corpo, così inteso, è per Kasper inconcepibile.

Applicando queste considerazioni alla risurrezione di Gesù, l'autore spiega che «risurrezione corporea significa che l'intera persona del Signore si trova definitivamente presso Dio. Ma significa anche che il Risorto mantiene il suo riferimento al mondo ed a noi, ora nella qualità di colui che si trova presso Dio. Egli è presso di noi in modo divino, cioè in un modo del tutto nuovo» (207). «La corporeità della risurrezione significa che Gesù Cristo, il quale è stato risuscitato e innalzato, ora non solo vive interamente nella dimensione di Dio, ma è anche interamente e in modo nuovo presente nel mondo, in mezzo a noi "fino alla fine del mondo" (Mt 28,20)» (208).

¹ Diversi indizi fanno pensare di sì, ma non abbiamo trovato affermazioni esplicite al riguardo. Tanto la sottolineatura spesso ripetuta del "terzo giorno", quanto i 40 giorni che in Atti separano la Pasqua dall'Ascensione, hanno per Kasper un valore esclusivamente teologico. Ciò sembra indicare l'assenza di distanze temporali fra i tre momenti dell'unica *pascha Domini*, come ama definirla Kasper.

Kasper dedica una breve sezione a commentare la teologia scolastica sulle proprietà dei corpi gloriosi. Il suo giudizio è che le doti di impassibilità, immortalità, sottigliezza, ecc, sebbene pongano problemi se considerate nella loro individualità, tuttavia possono essere comprese come «effetti prodotti da una situazione in cui l'uomo intero si trova a vivere quando la sua realtà viene resa definitiva nell'ambito della gloria di Dio» (209). Vi si esprime «la completa adeguazione del corpo alle condizioni dello Spirito e la totale sottomissione ad esso, il totale superamento di tutte le alienazioni presenti nell'uomo, [...] e la trasfigurazione nella gloria di Dio» (209).

L'autore tocca infine brevemente il difficile problema della relazione tra il corpo terreno e quello trasfigurato nella risurrezione. Egli sembra considerare equivalenti l'affermazione di una corporeità (dell'uomo risorto) di tipo materiale e quella dell'identità (o continuità) materiale tra corpo terreno e corpo risorto. Sottolinea la difficoltà di capire il senso e la possibilità di una simile identità, visti i processi di costante cambiamento cui è soggetta la materia nella situazione attuale dei corpi, e ritiene che tale questione sia tutto sommato secondaria rispetto al significato salvifico della corporeità della risurrezione. Lo stesso Paolo, secondo Kasper, in 1Cor 15,35-44 sottolinea più la discontinuità che la continuità tra corpo terreno e corpo glorioso, e forse rimane «da chiedersi se [...] non consideri del tutto priva di senso una simile problematica» (209). Paolo parla di un *corpo spirituale* ma, fa notare Kasper, «spirituale è il corpo, cioè l'uomo nei suoi rapporti interpersonali e mondani, quando questo riferimento al mondo è interamente pervaso dall'amore per Dio. Non è possibile esprimere concretamente il modo in cui questo corpo pneumatico si traduce» (209).

3. *Il contenuto della fede pasquale: la risurrezione di Cristo come evento di salvezza*

Il concetto di *corporeità* sembra avere nel pensiero di Kasper una funzione di collegamento tra la concezione della risurrezione come esaltazione di Gesù nella gloria e potenza di Dio e l'affermazione della sua presenza salvifica in mezzo a noi. Se il corpo va inteso come «possibilità e realtà della comunicazione» (206), allora è logico che proprio in quanto corporea, la risurrezione di Gesù non sia semplicemente la salvezza e la «conferma definitiva della persona e della causa di Gesù» (199), ma anche l'inizio di un nuovo modo di presenza del Risorto tra gli uomini e nel mondo. «Con il corpo di Cristo l'intera realtà, nel suo vertice, è giunta ormai a Dio. Il cielo entra quindi nella sfera del tempo» (210). Kasper si sofferma ampiamente sulla portata salvifica di tale presenza del Signore glorificato nella Chiesa e nel mondo. Ai fini del nostro discorso è interessante cogliere solo alcune idee.

Il valore salvifico universale della risurrezione viene espresso da parte della Chiesa primitiva nella confessione di Gesù non solo come Cristo, ma anche come *Kyrios*, come Signore. Il NT inoltre vede nella sua risurrezione non un evento isolato, ma l'inizio e l'anticipazione della risurrezione generale dei morti, l'inaugurazione dei tempi escatologici. Da tale evento «traspare già qualche

riflesso di quella nuova condizione verso cui l'intero creato anela con impazienza e che già intravede: la manifestazione della libertà dei figli di Dio (cf. Rom 8,19 ss.), il regno venturo della libertà» (212). La visione cristiana apporta una correzione e una concretizzazione cristologica allo schema apocalittico tardo-giudaico, poiché «la concezione neotestamentaria non propone un qualche futuro, bensì il futuro di Gesù Cristo, la dilatazione universale di quella realtà che ha preso definitivamente inizio nella sua persona e nel suo destino» (213).

Ciò rivela che il motivo della speranza escatologica cristiana è la consapevolezza che Gesù «è stato messo a morte per i nostri peccati ed è stato risuscitato per la nostra giustificazione» (Rm 4,25), e che perciò la sua risurrezione è la manifestazione dell'accettazione e dell'amore di Dio anche nei confronti dell'uomo e del mondo. «La risurrezione di Gesù non significa soltanto la definitiva accettazione e conferma di Cristo, [...] è vero anche che nella risurrezione e glorificazione di Gesù, Dio ha assunto l'essere di Gesù per gli altri [...]. In Gesù e per mezzo di lui l'amore di Dio ora è rivolto definitivamente a tutti gli uomini» (213).

La speranza cristiana non si configura dunque come una fuga dal mondo ma corrisponde a quella fedeltà che, nella risurrezione di Cristo, Dio ha manifestato nei confronti della creazione e dell'alleanza stretta con gli uomini. E l'atteggiamento che ne deriva dev'essere quello della fede e dell'amore che si prende cura della realtà, nella consapevolezza che «ciò che viene prodotto per amore sussiste in eterno» (214). È un atteggiamento possibile per chi è diventato, mediante la fede e il battesimo, una "nuova creatura" in Cristo. Kasper delinea i tratti di questo nuovo "essere in Cristo" impiegando soprattutto la categoria di *libertà*. Le sue considerazioni sono suggestive ma tutto sommato al di fuori della nostra problematica, per cui è conveniente terminare qui la presentazione del suo pensiero e formulare qualche valutazione.

Il discorso di Kasper, così come il pensiero di Kessler, si caratterizza per una forte coerenza ed unità. La visione del mistero pasquale di Cristo come un unico evento salvifico nel quale si manifestano l'amore di Dio e la sua fedeltà alla creazione e all'alleanza, merita di essere tenuta ben presente. Anche dal punto di vista del significato della *corporeità* della risurrezione troviamo spunti importanti: la corporeità glorificata del Risorto è pienamente adeguata alla sua vita nella dimensione propria di Dio e al tempo stesso permette il nuovo modo di presenza del Signore in ogni uomo e nel mondo. Tale vicinanza – propriamente divina – del Risorto è l'aspetto che Kasper mette maggiormente in relazione con il carattere corporeo della sua risurrezione. Anche per Kasper, poi, dire risurrezione corporea significa parlare di un evento che riguarda la *totalità* della persona: la sua concezione ci pare analoga a quella di Kessler, il quale sviluppa di più tale aspetto spiegando che è l'intera persona ad essere portata a compimento, nelle sue relazioni concrete e con la sua storia.

Assieme a questi ed altri aspetti positivi, l'opera di Kasper presenta, a nostro avviso, anche alcune questioni problematiche. Forse a causa della tensione verso il raggiungimento di una visione teologica unitaria, si notano qua e là una

minore chiarezza e concretezza. Rimane per esempio il dubbio che per Kasper l'unità tra morte e risurrezione di Gesù significhi anche coincidenza temporale dei due eventi, e tale dubbio si estende anche al destino del resto degli uomini. Viene poco valorizzato il dato del sepolcro vuoto, sebbene Kasper non lo neghi, ai fini della comprensione della *corporeità* della risurrezione, così come essa si è mostrata in Gesù.¹

Inoltre, se ben intendiamo il pensiero dell'autore, la nozione di *materialità* non è da lui posta semplicemente in secondo piano (quando afferma che *corporeità* non significa mera *materialità*), ma piuttosto esclusa dal concetto di *corporeità*, dato che non rientra praticamente mai nel suo ragionamento. Ciò è coerente con l'insieme del quadro concettuale dell'autore, poco interessato alle questioni relative al cadavere di Gesù nel sepolcro, o al momento preciso della risurrezione. Tuttavia, evitare la considerazione della dimensione materiale dell'uomo, origina alcune questioni importanti che andrebbero affrontate. In parte vi abbiamo già fatto riferimento nel valutare il pensiero di Kessler su questo stesso argomento, ma ora, in riferimento alla teologia di Kasper, possiamo specificare i termini di alcune domande: 1) nell'attuale condizione terrena, la *totalità* della persona umana comprende evidentemente non solo la dimensione corporea, ma anche la sua dimensione *materiale* in senso stretto; che ne sarà di tale dimensione? In altri termini cosa significa dire che nella risurrezione «l'intera persona del Signore si trova definitivamente presso Dio»? Il suo corpo ha ancora una dimensione materiale, seppure profondamente trasformata, oppure no? Ha un volto, dei gesti, delle espressioni? Inoltre: 2) *come* si realizzerà la nuova e perfezionata relazione dell'uomo con Dio e con gli altri uomini, nella risurrezione? Si pone cioè il problema delle condizioni di tale relazione che, nella nostra situazione terrena, rimandano chiaramente alla dimensione materiale dell'essere umano.

Potremmo formulare altre domande, tra cui quella relativa a ciò che avviene nella morte, o la questione di come, concretamente, nel mondo della risurrezione sarà affermato il valore della creazione nel suo aspetto materiale. Ma quanto detto è sufficiente a mostrare che non ci si può esimere dallo spiegare che ne sarà della dimensione materiale dell'uomo, né la si può eliminare dall'orizzonte di comprensione della risurrezione. Porsi tale domanda non toglierebbe affatto valore alle considerazioni di Kasper sul valore salvifico della risurrezione di Cristo; contribuirebbe al contrario ad arricchire tale visione e a renderla più intelligibile.

Riguardo al fondamento della fede nella risurrezione, cui è dedicato il primo dei due capitoli esaminati, notiamo la chiarezza con cui Kasper afferma che le apparizioni hanno un carattere di *incontro* e che non possono essere spiegate semplicemente come esperienze *di* fede, sebbene neppure possano essere ridotte ad avvenimenti puramente oggettivi. Descritte come incontri con Dio, nei

¹ È anche il parere di S. Chalakkal al termine del suo esame del pensiero di Kasper. Cfr. CHALAKKAL, *The Post-Resurrection Appearances in Contemporary Catholic Christology*, 21, 39.

quali la gloria di Dio brilla sul volto di Cristo, le apparizioni sono qualificate da Kasper con toni fortemente *escatologici* e gloriosi. Egli perciò tende a mettere da parte quei testi nei quali brilla meno la gloria divina del Risorto e che lo presentano vicino e tangibile, anche materialmente. Si tratta soprattutto delle apparizioni nel cenacolo, narrate da Luca e da Giovanni. Per essere più precisi, Kasper è convinto che tali testi non abbiano valore come testimonianze oggettive.¹ In effetti, quando pone il problema dell'accertabilità della risurrezione, egli non prende affatto in considerazione il valore di testimonianza storica dei racconti di apparizioni.² Analogamente, nel chiarire i presupposti ermeneutici della fede nella risurrezione, parte dall'osservazione che il NT presenta l'avvenimento pasquale come trascendente tutto ciò che è storicamente constatabile. Un'impostazione più equilibrata sarebbe, a nostro avviso, quella di riconoscere da un lato la legittimità – come questione di carattere storico-esegetico – degli studi sull'attendibilità dei racconti evangelici (relativi sia al sepolcro che alle apparizioni) e di affrontare al contempo l'esame dei presupposti ermeneutici per un accesso alla risurrezione. Tale esame servirebbe non solo a mostrare «la possibilità e il modo di riconoscere una dimensione metastorica» (177), ma anche come momento di verifica, chiarimento e approfondimento della realtà sperimentata dai testimoni e da essi consegnata nei testi del NT.

Con queste considerazioni spostiamo l'attenzione dal pensiero di Kasper alla riflessione di un altro noto teologo, Jurgen Moltmann. A nostro parere Moltmann condivide con Kasper e Kessler il tipo di approccio al materiale neotestamentario, ma la sua concezione della risurrezione si differenzia notevolmente in alcuni aspetti, soprattutto per l'accento che pone sulla fisicità del corpo dei risorti e del mondo della risurrezione.

IV. JURGEN MOLTSMANN

Nel delineare una sintesi della concezione di Moltmann sulla risurrezione, ci riferiremo all'opera in cui il teologo protestante affronta più da vicino questo tema nella prospettiva che ci interessa, quella del corpo glorioso di Gesù. Si tratta del libro *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*,³ nel quale uno

¹ Tale convinzione traspare, tra l'altro, in affermazioni come quella in precedenza citata: «dai racconti pasquali non traspare per nulla la preoccupazione di offrire un [...] resoconto di tipo storico», KASPER, *Gesù il Cristo*, 172; nella stessa linea è l'affermazione secondo cui alcuni particolari della pericope di Mc 16,1-8 (l'intenzione delle donne di ungere il cadavere e la loro preoccupazione circa la pietra da spostare) sono da vedere soltanto come «artifici stilistici, escogitati per richiamare l'attenzione e creare *suspense*», *ibidem* (il corsivo è dell'originale).

² «Ciò che è storicamente accertabile non è la risurrezione ma soltanto la fede che i primi testimoni ebbero in essa e, eventualmente, il sepolcro vuoto», KASPER, *Gesù il Cristo*, 179. Kasper anzi critica, come errore di prospettiva, gli sforzi dell'apologetica classica di difendere la fede nella risurrezione sul piano delle prove storiche, pur riconoscendovi anche aspetti positivi, cfr. *ibidem*, 178-179.

³ J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991. L'edizione originale in tedesco è del 1989. Con numeri in parentesi nel testo indicheremo i riferimenti all'opera in lingua italiana, rispettando sempre l'uso del corsivo da parte dell'autore.

dei sei capitoli è dedicato alla risurrezione escatologica di Cristo. Come di consueto cominceremo col delineare a grandi linee l'approccio esegetico e storico dell'autore nei confronti del dato biblico.

1. *Il risuscitamento dai morti come simbolo interpretativo delle apparizioni di Gesù*

Ciò che storicamente si può accertare riguardo ai fatti di Pasqua è, secondo Moltmann, molto poco: «è soltanto che le donne dissero di aver ascoltato, nelle vicinanze del sepolcro vuoto, un messaggio angelico sulla risurrezione di Gesù e che i discepoli avrebbero avuto alcune apparizioni di Gesù in Galilea. Sembra comunque che molti discepoli e discepole abbiano goduto di diverse apparizioni di Gesù, dopo morte, quando si fece vedere come il Vivente eternamente in Dio» (248).

Moltmann assume la manifestazione del Risorto a Paolo come esemplare anche delle altre apparizioni, che egli ritiene avvenute, per quanto riguarda le donne, a Gerusalemme nei pressi del sepolcro, e per i discepoli in Galilea, dopo la fuga dalla città santa. È assai difficile raffigurarsi un vissuto così eccezionale: le apparizioni si sono date sotto una luce soprannaturale; non possono essere viste come nudi fatti, poiché sono inevitabilmente legate ad un'interpretazione di natura soggettiva da parte dei testimoni (249). I Vangeli tuttavia parlano chiaramente della fuga e della dispersione dei discepoli dopo la morte di Gesù, pertanto il loro riunirsi nuovamente a Gerusalemme per annunciare la risurrezione di Cristo – a rischio della vita – implica la realtà delle apparizioni e obbliga ad escludere che si tratti di miraggi o proiezioni: «le apparizioni non si spiegano con la fede dei discepoli, ma è anzi la loro fede che si spiega con le apparizioni» (250).

Nonostante la difficoltà di formarsi un'idea chiara di tali «fenomeni di visione» (250), sulla scorta dei dati neotestamentari Moltmann li concepisce come una «visione anticipata della futura gloria di Dio sul volto di Cristo» (252) che i discepoli, sulla base del loro vissuto personale accanto a Gesù, posti di fronte alla sua morte di croce e alla sua successiva apparizione come vivente nella gloria, interpretano mediante la categoria del *risuscitamento dei morti* (cfr. 253-254). «Il simbolo escatologico del *risuscitamento dei morti* è una categoria interpretativa che serve a spiegare le esperienze contrastanti che i discepoli e le discepole fecero con Gesù: crocifisso nella debolezza, vivente nella gloria» (254).¹ Secondo Moltmann non è possibile saperne di più riguardo a ciò che è avvenuto a Cristo.²

¹ Moltmann si sofferma estesamente su tale “simbolo escatologico”, mostrando le trasformazioni che subisce nel venire applicato a Cristo: invece che di “risuscitamento dei morti” si deve parlare di “risuscitamento dai morti”, poiché solo Gesù è stato risuscitato, precedendo tutti gli altri; inoltre si delinea accanto ad esso anche il simbolo della “risurrezione dai morti” di Cristo, ad indicare che l'azione potente di Dio ha agito non solo *su* di lui, ma anche *da* lui e *in* lui; cfr. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo*, 254-258.

² Egli spende poche parole riguardo alla tradizione del sepolcro e, pur non nutrendo dubbi sul fatto che esso sia stato effettivamente trovato vuoto, non prende esplicitamente posizione sul desti-

2. *La risurrezione corporea di Cristo: vittoria sulla morte “naturale”
e su quella “storica”*

Moltmann attribuisce un'importanza primaria alla *corporeità* della risurrezione di Gesù. Qui infatti si rende palese che l'atto divino compiutosi in Cristo non comporta solo la salvezza della storia umana, ma coinvolge anche la natura, ha cioè una fondamentale portata cosmica. Moltmann è convinto che sia ormai indispensabile un confronto, sul terreno della risurrezione, non solo fra teologia e visione della storia, ma anche fra teologia e comprensione della natura. La teologia cristiana moderna

deve andare più a fondo, scavare nel mondo storico per arrivare fino alle condizioni ecologiche della storia nella natura. Ma in rapporto alle condizioni naturali della storia ciò che importa non è tanto l'“atto storico” ed escatologico di un Dio che risuscita i morti, quanto piuttosto la corporeità del Cristo morto e risorto. È dalla corporeità del suo morire e risorgere che nasce la questione critica della risurrezione nella prospettiva della natura, unitamente alla questione costruttiva della natura nella prospettiva della risurrezione (281).

Guardando alla risurrezione dalla prospettiva della natura si dovrà riconoscere che la risurrezione non è un *fatto naturale*, né un evento che interrompe semplicemente le leggi della natura. «Non si tratta di un ritorno alla vita mortale mediante una rianimazione naturale. [...] Si tratta, come già si è visto, di un evento escatologicamente qualificato, cioè del risuscitamento di un morto alla vita eterna ed alla nuova creazione, e di una trasformazione del suo corpo naturale, mortale, nel corpo della gloria divina, quello permeato di Spirito» (284).

D'altra parte, guardando alla natura dalla prospettiva della risurrezione di Cristo, si scopre che questa inevitabilmente implica un cambiamento qualitativo nella natura: in particolare nella vita mortale e nelle leggi stesse della mortalità. In effetti Cristo non ha trionfato solo sulla violenza di coloro che lo hanno messo a morte, cioè sulla «morte storica», ma ha vinto anche sulla «morte tragica della natura» (287), quella morte cui è sottomesso ogni vivente nell'attuale creazione. La sua risurrezione ha davvero il significato di «morte della morte» poiché è «sia l'inizio della distruzione della morte storica, sia l'inizio della distruzione della morte nella natura, quindi tanto l'inizio del risuscitamento dei morti, quanto l'inizio della trasfigurazione della vita mortale della prima creazione nella creazione nuova, quella eterna» (287). Queste parole di Moltmann esprimono bene la portata cosmica della risurrezione di Cristo: con tale atto Dio ha «pre-figurato... anche una vita imperitura per la creazione mortale» (287).

no del cadavere di Gesù. L'importante, secondo Moltmann, è capire che non è il sepolcro vuoto la realtà interpretata mediante l'annuncio del risuscitamento di Gesù: a provocare tale annuncio non fu il sepolcro trovato vuoto, bensì l'esperienza delle apparizioni di Cristo da parte discepoli. Cfr. *ibidem*, 254.

Osserviamo ora più da vicino, seguendo il pensiero di Moltmann, ciò che la risurrezione ha comportato per Cristo e per il suo corpo. Egli si chiede: «con quale corporeità è stato “risuscitato”, è “apparso” alle donne ed ai discepoli, ora “vive” ed un giorno “si manifesterà” universalmente nella parusia? [...] O si tratta di un risuscitamento corporeo o non possiamo neanche parlare di risurrezione. La fede del primo cristianesimo nel Cristo risorto si riferisce al Cristo intero, alla sua persona in corpo e anima: la risurrezione di Cristo è una risurrezione corporea, altrimenti non è neanche risurrezione» (290).¹

Il teologo tedesco non lascia spazio a dubbi: è una *vera corporeità* quella del Risorto. Non si può spiritualizzare la fede nella risurrezione se non tradendola. Due sono i presupposti da cui egli muove per formulare le affermazioni appena riportate. Il primo è metafisico-antropologico: «ogni persona individuale è un'ipostasi della natura. Non esiste una persona umana priva di natura». Tale affermazione viene immediatamente esplicitata dicendo che «la persona è ben più di un soggetto che intende e vuole. Persona è corpo vivente» (290). Moltmann stabilisce quindi un nesso tra il fatto che la persona è un soggetto che ha una *natura*, e il fatto che essa – la persona – è *corpo vivente*. Il secondo presupposto è la considerazione, già proposta e qui ripresa da Moltmann, che Cristo non ha sofferto solo una morte per così dire “storica”, contrassegnata dalla violenza degli uomini e del peccato, ma anche la morte “naturale”, la morte che minaccia e pone fine alla vita di ogni creatura mortale. «Nella sua corporeità Cristo ha sofferto sia i tormenti storici della morte, sia quelli naturali: è stato “crocifisso” ed è “morto”» (290). E la sua risurrezione, o è vittoria su entrambe le morti, o non lo è affatto.²

Come va concepita, più concretamente, la risurrezione corporea di Cristo? Moltmann rileva che tutti i concetti impiegati (risuscitamento, risurrezione, rivivificazione, trasfigurazione, mutazione) esprimono in modo analogico un *trapasso*, un passaggio dal sonno al risveglio, dalla morte alla vita, dalla vergogna all'onore, ecc (cfr. 291). Applicati a Cristo, tali concetti indicano che egli è passato «da un'esistenza mortale ad un'essenza immortale, divina. In questo egli non è diventato un dio, ma semplicemente ha trasformato il suo corpo umano e mortale, così che ora egli “vive” con un corpo di gloria interamente permeato dello Spirito vivificante di Dio» (291). Cristo risorto «è il corpo perfetto, [...] partecipa dell'onnipresenza di Dio, per cui la sua presenza corporea non conosce

¹ Notiamo che, parallelamente a tale affermazione sulla corporeità del Risorto, Moltmann spiega che «le “apparizioni” di Cristo erano apparizioni nel corpo, ché altrimenti nessuno avrebbe potuto identificarlo dai segni dei chiodi, né lui avrebbe potuto spezzare con altri il pane, e sarebbe apparso alle donne ed ai discepoli semplicemente come un “fantasma”», *ibidem*, 291.

² Si veda, oltre a quanto affermato da Moltmann nella prima citazione di questo paragrafo, anche ciò che aggiunge poco dopo sullo stesso punto, evidentemente centrale nella sua concezione: «Cristo è morto della morte violenta cui gli uomini lo hanno condannato sulla croce. Ma egli era mortale, e quindi è morto anche della morte della natura umana, vulnerabile. Con la sua risurrezione egli non ha vinto soltanto la morte violenta, ma pure la mortalità di una natura umana vulnerabile», *ibidem*, 293.

barriere di tipo spaziale. Egli partecipa dell'eternità di Dio, e quindi la sua presenza non risulta più condizionata dal tempo. [...] esercita il suo dominio, non più vincolato dalle possibilità limitanti della realtà terrena» (292).

Notiamo accenti diversi nel linguaggio di Moltmann sul corpo, rispetto a quello di autori come Kessler e Kasper. Il punto è che egli si riferisce al corpo come dimensione naturale della persona, che l'uomo condivide con il resto del cosmo fisico, del mondo materiale. È significativa la relazione che il nostro teologo stabilisce tra ciò che è avvenuto a Cristo e ciò che è in lui promesso a tutto l'universo materiale: «Il passaggio di Cristo assume un significato non soltanto storico, ma anche cosmico. Per mezzo di esso la risurrezione è diventata la “legge” universale del creato, e non soltanto per gli esseri umani, ma anche per animali, piante, pietre e per tutti i sistemi di vita storica» (292). Moltmann non parla esplicitamente di *dimensione materiale* del corpo di Cristo risorto, ma è chiaro che egli vede il cosmo in tutte le sue dimensioni, anche materiali, come destinatario della ricreazione già avvenuta nel corpo di Cristo, e per questo non esita a parlare di «una nuova, oggi necessaria, “soteriologia fisica”» (293). Questo *realismo fisico* che ci sembra contraddistinguere la concezione di Moltmann sulla corporeità della risurrezione, si presenta con toni ancor più forti laddove egli tratta delle condizioni dei risorti in Cristo e del mondo della risurrezione.

3. La corporeità dei risorti: senza risurrezione della “carne” non vi è risurrezione dei “morti”

L'escatologia cristiana è caratterizzata, secondo Moltmann, dalla speranza che l'uomo risorgerà ad una autentica vita corporea, che egli designa in vario modo, come “carnale”, materiale, naturale (cfr. 294). Se si sostituisce la *risurrezione della carne* per affermare una *risurrezione dei morti* intesa come risurrezione della *personalità* dei defunti, «si tende a rimuovere dall'escatologia cristiana lo scandalo della “carnalità”, rendendo però confusa tale speranza». Si dice cioè qualcosa di inintelligibile, «si tratta di un'operazione senza senso, perché gli uomini sono “carne” e partecipano sia delle energie sia delle imperfezioni proprie della “carne” di ogni vivente. Se non esiste una naturale “risurrezione della carne” non si darà nemmeno una personale “risurrezione dei morti”» (294). La risurrezione, sembra dire Moltmann, riguarda la corporeità anche nel suo aspetto “carnale”, materiale, poiché tale è la corporeità dell'uomo: la “personalità” dell'uomo non si dà a sé sulla terra, e non potrà darsi in un modo autosufficiente e disincarnato neppure nel mondo della risurrezione.

Oltre a rendere confusa la speranza cristiana, emarginare il tema della “carnalità” comporterebbe affermare una salvezza solo per l'anima umana e guardare con diffidenza, fin d'ora, al corpo nella sua materialità. Al contrario, «il tratto peculiare dell'escatologia cristiana sta nel superamento dell'atteggiamento ostile che l'anima dovrebbe avere nei confronti del corpo, lo spirito nei confronti della materia, e nella piena accettazione del corpo e della materia terrena» (293). Da tale carattere dell'escatologia cristiana deriva la giusta comprensione del

rapporto tra anima e corpo già nell'attuale situazione dell'uomo, in cui il corpo non va semplicemente asservito ai desideri dell'anima, ma accettato, trasfigurato, santificato, glorificato (cfr. 294-295). Tra le riflessioni di Moltmann su questo punto, alcune possono certamente essere sottoposte a critica. In particolare, a nostro parere, le sue intuizioni richiederebbero uno sforzo di sistematizzazione metafisica. Ma è fuori di dubbio che egli riesca a mostrare con grande forza la necessità di rimanere fedeli alla formula della *risurrezione della carne* per non snaturare tanto l'autentica speranza escatologica cristiana, quanto una corretta comprensione dell'uomo e di ciò che egli è chiamato a vivere già qui sulla terra.

Approfondiamo ora gli aspetti più specifici della visione di Moltmann circa la corporeità dei risorti. Partendo dall'idea che la "seconda creazione" non soppianterà la "prima", ma che «è proprio *questa* vecchia realtà a venir ricreata (1Cor 15,39-42)» (296), Moltmann sostiene che scompariranno la peccaminosità e la mortalità, ma ritiene che non saranno eliminate le altre connotazioni dell'esistenza corporea dell'uomo. Ciò significa che non si può escludere «la dipendenza umana dalla natura, né la sessualità umana» (297). Eliminare la dipendenza dall'alimentazione, dall'aria, ecc, significherebbe a suo parere cancellare «quella comunione creaturale e terrena in cui vivono gli esseri umani fisicamente e fattualmente» (296); per quanto riguarda la sessualità umana invece, ciò che è in gioco è la distinzione tra uomo e donna, stabilita da Dio nella creazione originaria e che non dovrà essere soppressa nella ricreazione escatologica.¹

Complesso è il pensiero dell'autore sulla continuità o sul mantenersi dell'*identità* nel passaggio di morte e risurrezione. Egli si chiede se vi sia «in questa "carne", vulnerabile e mortale, qualcosa che possa considerarsi immortale, [...] un principio che non risulta compromesso dal peccato e nella cui forza il corpo un giorno risorgerà» (295-296). I Padri, in base a 1Cor 15,38, hanno localizzato tale principio «nell'*identità somatica* che perdura anche in morte [...]. I morti infatti rimangono identificabili a Dio, anche se corruttibili. Dio si ricorda di loro, li conosce per nome. E questo rapporto con Dio non viene compromesso neanche dalla morte, ma costituisce la divina premessa per il risuscitamento personale di coloro che sono morti. Sul piano umano questa è la forza immanente che rende possibile la loro risurrezione» (296).

Se ci si chiede quale sia per Moltmann il "supporto ontologico" di tale permanente identità somatica, personale, è difficile rispondere. Egli aveva in precedenza spiegato, riguardo a Cristo, che la sua morte è stata *totale*, non solo del fisico ma della persona intera.² Ciò fa pensare che l'identificabilità dei morti da parte di Dio non sia dovuta altro che al "ricordo" da parte di Dio – ricordo che pertanto sarebbe definito da Moltmann «divina premessa» al risuscitamento dei morti

¹ Cfr. *ibidem*, 296-297. Moltmann non specifica se si riferisce solo alla distinzione tra uomo e donna o anche all'esercizio della sessualità.

² In *ibidem*, 255, si legge: «L'espressione "risuscitamento dai morti" non nega la letalità della morte e nemmeno la sua totalità: Gesù è morto non in modo apparente ma reale, non soltanto nel fisico ma in tutta la sua persona, non solo per gli uomini ma anche per Dio».

–, e che non si possa parlare di un'anima o di un elemento umano che sussista attraverso la morte. Tuttavia la successiva affermazione dell'identità somatica come «forza immanente», che si colloca «sul piano umano», sembra opporsi a tale interpretazione e non permette di formulare conclusioni certe.

Moltmann prosegue spiegando che l'*identità personale* è necessariamente *identità somatica*: «Ciò che permane nel trapasso dalla vita alla morte e dalla morte alla risurrezione è l'*identità personale* nella complessa relazione che intratteniamo con Dio. Pure questa è una *identità somatica*? Dato che ogni identità personale esiste nella vita storica di una persona, noi non riusciamo nemmeno a concepirla a prescindere dall'*identità somatica*» (296).

Tali considerazioni mostrano che la visione di Moltmann della risurrezione, pur sottolineando fortemente la dimensione corporea e “carnale”, non è unilaterale, “fiscistica”, ma comprende l'uomo intero e l'intera sua vita, vissuta in relazione con gli altri e con la natura, come oggetto e soggetto del transito dalla vita alla morte e da questa alla risurrezione. «Ciò che dunque “rimane” è l'uomo intero, con il suo corpo e la sua anima, così come esso è diventato nella figura storica della sua vita vissuta e come Dio lo vede. Che cosa è cambiato? Ora quest'uomo non conosce più vulnerabilità, mortalità, peccato, sofferenza, preoccupazioni» (296).¹ La risurrezione dell' “uomo intero” significa che egli «risorgerà con tutta la sua storia di vita e diventerà contemporaneo a tutte le sue figure storiche, nelle quali continuerà a riconoscersi» (302); inoltre «un'esistenza corporea degli uomini intende sempre anche la loro *esistenza sociale*, poiché sensibilità significa sempre anche capacità di comunicare. L'orizzonte della “risurrezione della carne” comprende non soltanto la corporeità della persona singola, ma anche la socialità delle persone umane» (303).

Nel suo discorso sulla risurrezione, Moltmann assegna un ruolo centrale alla *corporeità*. Egli delinea un'alternativa netta: o si afferma una risurrezione autenticamente *corporea* – risurrezione della “carne” – o si rende la speranza cristiana confusa, inintelligibile, poiché l'uomo per sua natura è “carne” e quindi risurrezione dell'uomo significa necessariamente risurrezione per corpo e anima.² In altri termini, l'alternativa alla speranza nella *risurrezione della carne* (necessaria, per Moltmann, per affermare la risurrezione di tutta la persona) coinciderebbe con una proposta di salvezza per la sola anima. La presa di posizione di Moltmann mostra la necessità, a nostro avviso, di una maggiore chiarezza terminologica nel dibattito sulla risurrezione: concetti come corpo e corporeità, materia, anima, io, totalità della persona, ecc, vengono impiegati dagli autori con accezioni diverse, che originano sovente ambiguità e rendono difficile un confronto. È chiaro, ad esempio, che il concetto di corporeità va-

¹ In questo punto Moltmann si richiama a 1Cor 15,53: «È necessario infatti che questo corpo corrottile si vesta di incorruttibilità e questo corpo mortale si vesta di immortalità».

² Cfr. *ibidem*, 290 riguardo a Cristo, la cui risurrezione interessa, secondo Moltmann, corpo e anima; cfr. inoltre le pp. 293-295 per le molteplici affermazioni sulla natura dell'uomo e della sua risurrezione.

ria notevolmente dal pensiero di Kessler a quello di Moltmann e che, alla luce della concezione di quest'ultimo, si è portati a valutare quella di Kessler come una *spiritualizzazione* più o meno accentuata della speranza cristiana. Eppure lo stesso Kessler, come abbiamo visto, è un convinto sostenitore della corporeità della risurrezione.

Tornando al pensiero di Moltmann, va rilevato che solo di rado egli parla di *materialità*, ma in base a ciò che afferma sulla vita e sulle condizioni dei risorti – dipendenza dall'ambiente, necessità di cibo, ecc. – l'idea di materialità appare implicita in quella di corpo risorto. È significativo che per Moltmann non sia affatto impossibile concepire un'esistenza di questo genere nella nuova creazione. Il presupposto di tale convinzione è che proprio *questa* è in fondo la condizione umana, e che pertanto, una volta liberata dal peccato e dalla sofferenza e trasfigurata, *questa* sarà la condizione dei risorti nell'universo ricreato.¹ Ci sembra che un importante contributo di Moltmann sia proprio l'affermazione del legame tra risurrezione di Cristo e *natura*. La natura – nel suo duplice carattere di natura umana e di cosmo – è condizione di esistenza della persona e dell'intreccio di relazioni che costituiscono la storia umana; proprio per questo Cristo ha vinto anche sulla "morte della natura" e questa è stata coinvolta e redenta nella sua risurrezione. Il futuro escatologico vedrà quindi la trasformazione gloriosa, non l'abolizione, della corporeità umana e di tutto l'universo.

Vi sono certamente aspetti del pensiero di Moltmann su cui si potrebbe obiettare, ed altri che rimangono un po' oscuri. Non è del tutto chiaro cosa avvenga nella morte; quale sia il fondamento ontologico, nell'uomo, dell'identità personale somatica; e si potrebbero sollevare diverse questioni riguardo alla vita futura dei risorti. Non conviene analizzare qui in dettaglio tali problematiche. Vale la pena soffermarci invece brevemente sull'approccio ai testi biblici che abbiamo riscontrato nel nostro autore.

Nel passo paolino di 1Cor 15,50 Moltmann legge l'affermazione della necessaria *trasformazione* del corpo, non quella di una discontinuità radicale con il sorgere di un corpo "totalmente" nuovo o l'eliminazione completa di ogni dimensione materiale. La sua lettura tiene conto del contesto del brano e anche degli altri dati forniti dal NT; in tal senso ci sembra più completa e bilanciata rispetto a quella di altri autori. Nell'interpretazione dei testi del Vangelo e degli Atti, ad ogni modo, anche Moltmann mostra di ritenere minimo il contenuto storico dei racconti delle apparizioni. Come tutti gli autori che diffidano fortemente della storicità del dato evangelico, anche il nostro teologo deve perciò attribuire *molto* del contenuto della fede nella risurrezione all'interpretazione dei discepoli: quegli imprecisabili «fenomeni di visione» di cui sono protagonisti vengono da loro annunciati come il «*risuscitamento dai morti*» del Signore. Ciò inevitabilmente sottopone la verità della risurrezione di Cristo al rischio di successive revisioni e reinterpretazioni sempre più svincolate dal fondamento sto-

¹ In *questo* universo ricreato, cfr. *ibidem*, 296.

rico dell'evento della Pasqua di Cristo e delle sue apparizioni ai discepoli. Anche la concezione della *corporeità* di Cristo e dei risorti proposta da Moltmann resta così slegata, almeno in parte, dal suo naturale fondamento nell'esperienza che i discepoli ebbero del corpo del Risorto. E, inevitabilmente, tende ad apparire più come il frutto della particolare visione teologica e antropologica di Moltmann, che come un elemento costitutivo della stessa realtà della risurrezione di Gesù e quindi della fede e della speranza cristiane.

V. JOSEPH RATZINGER

L'attuale Pontefice tratta il tema che ci interessa in vari luoghi. Il contributo più significativo è rappresentato probabilmente dalla sua opera *Escatologia. Morte e vita eterna*, pubblicata in lingua tedesca nel 1977¹ come ultimo volume della dogmatica elaborata insieme a Johann Auer. Ma elementi degni di nota sono rintracciabili un po' ovunque nelle sue pubblicazioni precedenti e successive. La sintesi che offriremo qui intende presentare l'essenziale della visione dell'autore sulla risurrezione corporea di Cristo, come emerge dalla lettura dei suoi scritti.² Al termine di ogni paragrafo della presente sezione abbiamo ritenuto conveniente considerare, oltre alle pubblicazioni anteriori all'elezione di Joseph Ratzinger alla Sede di Pietro, anche alcune delle sue omelie e catechesi come Pontefice.³ Dal punto di vista metodologico la scelta è senz'altro inconsueta; ci sembra tuttavia ragionevole sia per motivi di spazio, sia perché tali documenti manifestano un'evidente continuità con le precedenti espressioni del pensiero di Ratzinger e contribuiscono essenzialmente ad illuminarne qualche aspetto.

¹ Noi ci riferiremo all'edizione italiana: J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 1979. Quando nel 1988 apparve la prima edizione in lingua inglese, tuttavia, il dibattito sviluppatosi in occasione della pubblicazione del libro in lingua tedesca, oltre alla pubblicazione della *Lettera* della Congregazione per la Dottrina della Fede circa le questioni di escatologia (1979), spinsero l'autore ad aggiungere due *Appendici* con ulteriori riflessioni sulle tematiche affrontate nella sua opera. Nel citare parti di tali *Appendici*, perciò, ci riferiremo ovviamente all'edizione in inglese: IDEM, *Eschatology. Death and Eternal Life*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1988, che abbrevieremo nel testo con *Eschatology*.

² Oltre all'*Escatologia* già citata, abbiamo trovato ulteriori apporti significativi nelle seguenti pubblicazioni: J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1993, edizione originale in lingua tedesca del 1968; IDEM, *Dogma e predicazione*, Queriniana, Brescia 1974, collezione di contributi anteriori al 1973, data della pubblicazione in lingua tedesca; IDEM, *Dio e il mondo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, edizione originale in lingua tedesca del 2000; IDEM, *Il Dio vicino*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2005, collezione di meditazioni ed omelie sull'Eucaristia, pubblicata in lingua tedesca nel 2001, IDEM, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2005, pubblicato in lingua tedesca nel 1976.

³ Cfr. BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 15 aprile 2006, «Insegnamenti di Benedetto XVI» II/1 (2006) 453-457; IDEM, *Omelia nella Solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria*, 15 agosto 2005, «Insegnamenti di Benedetto XVI» I (2005) 393-396; IDEM, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 22 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 456-461; IDEM, *Udienza Generale*, 26 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 477-484; IDEM, *Udienza Generale*, 5 novembre 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/2 (2008) 612-619.

1. *La testimonianza del NT: trasmissione della verità storica della risurrezione di Cristo*

L'approccio di Ratzinger ai testi del NT è profondo e originale, ma è contrassegnato soprattutto da un grande rispetto nei confronti del dato biblico, colto come fedele trasmissione di una verità storica. Tale atteggiamento si rende palese in diversi modi. Significativo è il giudizio espresso da Ratzinger in *Escatologia*, secondo cui la centralità della risurrezione dei morti nel Credo della Chiesa primitiva «deriva unicamente dal *factum* della resurrezione di Gesù, sperimentato e tramandatoci dai testimoni oculari». ¹ Ratzinger parla della risurrezione di Gesù come di un evento – un *factum* –, un evento sperimentato da testimoni oculari. È implicita qui una comprensione delle apparizioni di Cristo come momenti in cui i discepoli hanno visto Gesù risorto non solamente con gli occhi della fede, ma in senso proprio. Analogamente si esprimeva quasi dieci anni prima in *Introduzione al cristianesimo*: al termine di un commento alla scena di Emmaus, dopo aver messo in luce l'allusione ai due elementi basilari della liturgia cristiana primitiva – lettura e spiegazione della Scrittura e frazione eucaristica del pane –, Ratzinger squalificava con decisione i tentativi di ridurre questo e gli altri «resoconti» sulla risurrezione a «semplici scene liturgiche travestite». Tali resoconti «mettono invece in risalto l'avvenimento base su cui poggia ogni liturgia cristiana. Essi attestano un fatto che non è sbocciato come sogno fantastico dal cuore dei discepoli, ma è invece capitato loro dal di fuori, imponendosi ad essi *contro* i loro dubbi e infondendo loro una certezza: il Signore è veramente risorto». ² I racconti evangelici dunque offrono un resoconto dell'avvenimento fondamentale per la fede cristiana; tale avvenimento ha carattere *oggettivo* e non solo *sogettivo*, poiché raggiunge i discepoli «dal di fuori». Solo recependo dai testi questa verità, oltre ai significati che si riferiscono alla vita liturgica della comunità cristiana, «ci si attiene fedelmente alla testimonianza del Nuovo Testamento; solo così si conserva ad essa il suo *peso storico intramondano*». ³

Ratzinger condensa in poche parole il nucleo dell'evento pasquale: «Colui che giaceva nella tomba, non si trova più là, ma vive nuovamente e in persona. Egli poi a sua volta, che ormai si era trasferito nell'altro mondo di Dio, aveva però saputo mostrarsi potente al punto, da manifestare sino alla tangibilità come fosse proprio lui stesso che ora stava loro davanti». ⁴ Non c'è ragionevole spazio per dubbi sul destino del cadavere di Gesù: il suo corpo è uscito dalla tomba per entrare in una nuova condizione di vita, propria del «mondo di Dio». Egli poi è capace di manifestarsi ad essi in modo *tangibile*. È «proprio lui stesso» che si manifesta tangibilmente, e così essi lo sperimentano. I discepoli, primi testimoni della risurrezione «poterono vedere il Risorto e convincersi direttamente della

¹ RATZINGER, *Escatologia*, 127; il corsivo è dell'originale.

² IDEM, *Introduzione al cristianesimo*, 253; il corsivo è dell'originale.

³ *Ibidem*, 253; il corsivo è nostro.

⁴ *Ibidem*, 253.

realtà viva del suo corpo risuscitato da morte: senza il realismo di questo primo incontro, vana risulterebbe la loro missione». ¹

Parole come queste trovano eco in quelle che, in tempi assai recenti, Joseph Ratzinger ha pronunciato come Pontefice in alcune udienze, trattando il tema della risurrezione. «È importante ribadire questa verità fondamentale della nostra fede, la cui verità storica è ampiamente documentata, anche se oggi, come in passato, non manca chi in modi diversi la pone in dubbio o addirittura la nega». ²

Particolarmente interessante è un passaggio di una catechesi su san Paolo, che offre una sintesi limpida di quanto rilevato finora. Riferendosi alla prima lettera ai Corinzi, dopo aver sottolineato la fedeltà dell'Apostolo alla tradizione che lo precede e che egli sua volta consegna, Benedetto XVI individua il nucleo essenziale dell'annuncio della risurrezione da parte di Paolo:

Emerge innanzitutto il *fatto* della risurrezione, senza il quale la vita cristiana sarebbe semplicemente assurda. In quel mattino di Pasqua avvenne qualcosa di straordinario, di nuovo e, al tempo stesso, di molto concreto, contrassegnato da segni ben precisi, registrati da numerosi testimoni. Anche per Paolo, come per gli altri autori del Nuovo Testamento, la risurrezione è legata alla *testimonianza* di chi ha fatto un'esperienza diretta del Risorto. Si tratta di vedere e di sentire non solo con gli occhi o con i sensi, ma anche con una luce interiore che spinge a riconoscere ciò che i sensi esterni attestano come dato oggettivo. Paolo dà perciò – come i quattro Vangeli – fondamentale rilevanza al tema delle *apparizioni*, le quali sono condizione fondamentale per la fede nel Risorto che ha lasciato la tomba vuota. Questi due fatti sono importanti: *la tomba è vuota* e *Gesù è apparso realmente*. Si costituisce così quella catena della tradizione che, attraverso la testimonianza degli Apostoli e dei primi discepoli, giungerà alle generazioni successive, fino a noi. ³

Sarebbe difficile condensare meglio i punti fondamentali della visione di Ratzinger circa l'evento della risurrezione e la sua trasmissione ad opera dei testimoni. L'esperienza del Risorto da parte dei discepoli è definita *diretta*: essa è colta come *dato oggettivo* dai *sensi esterni* ed illuminata al contempo da una *luce interiore*. Viene inoltre affermata senza indecisioni la storicità dell'insieme della testimonianza neotestamentaria, che ci consegna la notizia di due *fatti importanti*: il sepolcro rimasto vuoto e le apparizioni del Signore risorto. Rimane un'ultima questione da esaminare. Quale spiegazione dà Ratzinger delle differenze riscontrabili tra le diverse tradizioni pasquali e delle perplessità che suscitano le loro strane caratterizzazioni del Risorto? Tale questione è strettamente connessa, nel pensiero dell'autore, alla sua concezione della corporeità glorificata del Risorto. Ci sembra conveniente pertanto trattare i due temi in modo congiunto nel prossimo paragrafo.

¹ IDEM, *Dogma e predicazione*, 288.

² BENEDETTO XVI, *Udienza Generale*, 26 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 478.

³ IDEM, *Udienza Generale*, 5 novembre 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/2 (2008) 613-614; il corsivo corrisponde al testo pubblicato sul sito: www.vatican.va.

2. *La realtà viva del corpo del Risorto: una corporeità non soggetta alle leggi fisiche*

Volgendo lo sguardo al Risorto, il primo aspetto che Ratzinger coglie è la novità della sua vita, rispetto alla precedente condizione terrena. «In primo luogo è chiarissimo che Cristo, nella risurrezione, non ha ripreso la sua vita terrena antecedente, [...]. Egli è risorto invece a quella vita stabile e definitiva, che non sottostà più alle leggi chimiche e biologiche, e quindi risulta ormai sottratta all'eventualità della morte, posta anzi per sempre al riparo nell'eternità accordata dall'amore». ¹ Si tratta, come abbiamo già visto, di una vita appropriata al «mondo di Dio». ²

Proprio tale novità di vita rende peculiari le narrazioni pasquali: «Ecco perché gli incontri avvenuti con lui sono "apparizioni"; ecco perché colui assieme al quale ancora due giorni prima si era seduti a mensa, non viene più nemmeno riconosciuto dai suoi migliori amici, e anche una volta riconosciuto rimane estraneo ad essi, cosicché solo quando *egli* stesso concede la facoltà di vederlo *vien davvero visto*». ³ È questa dimensione completamente nuova che si manifesta nel Risorto, il motivo della difficoltà degli evangelisti di descrivere gli incontri con lui. Lungi dal negare la storicità delle narrazioni, tuttavia, Ratzinger nota la loro coerenza al di là degli apparenti contrasti, e la capacità di cogliere in qualche modo il mistero:

quando ne parlano [degli incontri con il Risorto], non fanno che balbettare, e sembrano persino contraddirsi mentre ce li presentano. In realtà invece, sono sorprendentemente unanimi nella dialettica delle loro affermazioni, nel ribadire la contemporaneità del suo toccare e non toccare, del loro riconoscere e non riconoscere, nell'insistere sulla perfetta identità fra il crocifisso e il risorto, ma anche sulla radicale trasformazione avvenuta in lui. Si riconosce il Signore quasi senza riconoscerlo; lo si tocca, eppure egli è l'intangibile; egli è lo stesso, eppure è tutto diverso da prima. ⁴

Occupiamoci ora più da vicino della condizione gloriosa del Risorto così come Ratzinger la descrive. La vita nuova della risurrezione, prodotta dalla vittoria dell'amore di Dio sulla morte, deve superare completamente la sfera biologica, il *bios*, che è dittatura della vita biologica e, al contempo signoria incontrastata della morte. ⁵ Deve essere invece vita nuova, diversa, definitiva, imperitura, quella vita che la Bibbia greca chiama *zoé*, e che si trova al di fuori e al di sopra della sfera biologica. ⁶ Questo superamento radicale della sfera biologica è reso necessario, per Ratzinger, da un carattere essenziale del cosmo così come è ora: il movimento, il continuo cambiamento delle cose che si dà in esso, lo rende

¹ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 251.

² *Ibidem*, 253.

³ *Ibidem*, 251; il corsivo è dell'originale. Una valutazione analoga, a proposito dell'episodio di Emmaus, si trova in RATZINGER, *Dogma e predicazione*, 286.

⁴ RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 251-252.

⁵ Cfr. *ibidem*, 248.

⁶ Cfr. *ibidem*, 250.

inadeguato come «dimora per l'immutabile vita della gloria».¹ Tale costante mutamento inoltre riguarda lo stesso corpo umano e rende perciò difficile concepire il corpo della risurrezione.²

Il superamento dei limiti imposti ai corpi terrestri dalle leggi fisiche è ben spiegato in una recente omelia pasquale di Benedetto XVI. «Nella sua vita terrena Gesù, come tutti noi, era legato alle condizioni esterne dell'esistenza corporea: a un determinato luogo e a un determinato tempo. La corporeità pone dei limiti alla nostra esistenza. [...] Gesù, invece, che ora mediante l'atto dell'amore è totalmente trasformato, è libero da tali barriere e limiti».³ Con la sua risurrezione può ora venire «nel modo universale della presenza del Risorto, in cui Egli è presente ieri, oggi ed in eterno; in cui abbraccia tutti i tempi e tutti i luoghi. Ora può oltrepassare anche il muro dell'alterità che separa l'io dal tu».⁴

Nonostante tutte le difficoltà di rappresentazione concettuale, l'affermazione della corporeità e della materialità della risurrezione sono uno dei punti focali della concezione di Ratzinger. Egli affronta a fondo questo tema, dal punto di vista biblico e sistematico, in *Escatologia*, anche se numerosi spunti sono presenti già nella sua produzione precedente. Cercheremo di esporre le linee principali di tale pensiero.

3. Riflessione sulla corporeità della risurrezione

È possibile dire qualcosa sulle modalità concrete della vita di Cristo e dei risorti? Ratzinger affronta estesamente il tema nel terzo capitolo della sua *Escatologia*. Chiariti i termini del problema, analizza il contenuto della tradizione, soffermandosi in primo luogo sul dato biblico, poi sulla storia dell'elaborazione teologica;⁵ infine procede alla riflessione sistematica. Egli rileva innanzitutto che il NT si oppone tanto allo *spiritualismo*, affermando che c'è risurrezione dei corpi, quanto al *naturalismo* (o *fisicismo*, o *naturalismo materialistico*: un ritorno dei corpi alla maniera di questo mondo), affermando al loro posto un *realismo pneumatico*: si deve pensare a una corporeità nel senso cristologico, ossia sul modello della resurrezione di Gesù, cioè una corporeità che proviene dallo Spirito San-

¹ IDEM, *Dogma e predicazione*, 250.

² Cfr. *ibidem*, 250; si veda anche 336 in cui la stessa difficoltà è evidenziata a proposito dell'Assunzione di Maria in corpo e anima.

³ BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 22 marzo 2008, «Insegnamenti di Benedetto XVI» IV/1 (2008) 456-457.

⁴ *Ibidem*. Un analogo superamento dei limiti spazio-temporali si dà anche nel caso di Maria, anch'ella partecipe della condizione gloriosa: «Maria è assunta in cielo in corpo e anima: anche per il corpo c'è posto in Dio. Il cielo non è più per noi una sfera molto lontana e sconosciuta. [...] Maria è assunta in corpo e anima nella gloria del cielo e con Dio e in Dio è regina del cielo e della terra. È forse così lontana da noi? È vero il contrario. Proprio perché è con Dio e in Dio, è vicinissima ad ognuno di noi». IDEM, *Omelia nella Solennità dell'Assunzione della Beata Vergine Maria*, 15 agosto 2005, «Insegnamenti di Benedetto XVI» I (2005) 396.

⁵ In precedenza aveva esaminato i principali documenti del Magistero riguardo alle questioni connesse alla risurrezione: esistenza dell'anima, affermazione della sua immortalità, giudizio particolare immediatamente dopo la morte, ecc. Cfr. RATZINGER, *Escatologia*, 146-153.

to.¹ Tuttavia si deve riconoscere che il NT non fornisce informazioni dettagliate sul corpo di risurrezione; anzi, secondo Ratzinger «riguardo alla materialità di questa risurrezione rimane quasi tutto aperto».² Spetta alla riflessione sistematica tentare di procedere oltre.

Percorrendo lo sviluppo della dottrina teologica sul significato dell'espressione "corpo di risurrezione",³ Ratzinger si sofferma sulla svolta operata da san Tommaso con la definizione dell'anima come *forma corporis*. Tommaso mette insieme, superandoli, Platone e Aristotele. Egli da un lato afferma che l'anima è *forma* del corpo e perciò costituisce un'unità strettissima con esso. E d'altra parte corregge la concezione aristotelica dell'anima come *entelechia*, cioè come forma interamente legata alla materia e destinata a scomparire con la dissoluzione di questa. Per Tommaso l'anima umana è spirituale e pertanto indistruttibile. Non è però un principio divino universale – come il *nous*, lo spirito, per Aristotele –, bensì strettamente personale proprio in quanto «forma» del corpo.⁴ Ciò che Ratzinger sottolinea come conseguenza fondamentale dell'intuizione di Tommaso – l'anima è unita in tal modo al corpo da essere definita in funzione di esso – è che una separazione dell'anima dal corpo contraddice la sua natura. Vedremo l'importanza che questa impostazione antropologica avrà nella comprensione della risurrezione.⁵

Nell'affrontare il problema di una corretta concezione dell'*immortalità* dell'uomo, Ratzinger afferma che per l'uomo, la cui aspirazione e fonte della vera vita è vedere Dio – contemplarlo, conoscerlo –, fonte dell'immortalità è la *relazione* con Dio. Questo però non significa concepire l'immortalità solamente come grazia, come dono soprannaturale. Non vi è contrasto cioè con l'affermazione della sussistenza dell'anima attraverso la morte. Infatti, spiega Ratzinger, il motivo dell'immortalità, che è l'*apertura*, la capacità di comunicazione con Dio, fa parte dell'essere stesso dell'uomo: «questa apertura rappresenta quanto vi è di più profondo nell'uomo, ossia propriamente ciò che noi chiamiamo "anima"». ⁶ Così egli congiunge il suo pensiero con quello di Tommaso d'Aquino: «una simile apertura è *data* all'uomo (e pertanto non è prodotto di un suo sforzo proprio). Tuttavia essa è data all'uomo in quanto persona, in modo da far ora parte della personalità dell'uomo, secondo l'intenzione della creazione. A que-

¹ Cfr. RATZINGER, *Escatologia*, 178-181. Tale valutazione emerge da una considerazione complessiva del dato scritturistico da parte di Ratzinger. In particolare egli trova il pensiero di Paolo in sostanziale armonia con i racconti evangelici (cfr. *ibidem*, 179). L'impegno nel mettere in luce l'armonia fondamentale tra i testi e di considerare l'intero dato del NT ci sembra una caratteristica notevole del metodo teologico dell'autore, che emerge nel corso di tutta l'*Escatologia*.

² *Ibidem*, 180-181.

³ Per una buona sintesi e valutazione di questo aspetto del pensiero di Ratzinger, cfr. B.P. PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, «Theological Studies» 61 (2000) 64-105, specialmente 92-99.

⁴ Cfr. RATZINGER, *Escatologia*, 156, 160-162.

⁵ Ratzinger fa notare che questo concetto di anima è assolutamente nuovo e specificatamente cristiano, così come quello di risurrezione. Non si tratta di un'applicazione diretta, in teologia, di un'idea filosofica. Cfr. *ibidem*, 162.

⁶ *Ibidem*, 167.

sto si riferisce Tommaso quando dice che l'immortalità appartiene all'uomo *per natura*». ¹

Come va concepita la salvezza promessa all'uomo nella risurrezione? Senza dubbio la salvezza riguarda *tutto* l'uomo. Ciò consegue dal concetto di creazione, ossia dalla visione dell'uomo come essere unitario propria dell'antropologia cristiana. «Ciò che viene salvato è l'uomo quale creatura intera, l'interezza e l'unità della persona». ² Ma si pone il problema di come concepire una salvezza dell'intero essere umano di fronte alla realtà del deperimento e della disgregazione del corpo nella morte. Il punto critico, in particolare, è capire *come* la materia possa partecipare della risurrezione, questione strettamente connessa a quella della continuità tra corpo terreno e corpo risorto. Sul piano teologico le cose sono chiare per Ratzinger il quale, in più occasioni, afferma che la materia non può restare esclusa dalla risurrezione. Ciò significherebbe negare l'intenzione creatrice di Dio – cadendo di fatto in una concezione dualistica del mondo e dell'uomo – e non comprendere correttamente il dato biblico. ³ Su questo punto, così come sulla tesi che la risurrezione della persona avvenga al momento della morte, Ratzinger critica con forza la visione di Greshake, chiedendosi «con quale diritto si possa parlare ancora di "corporeità" quando si nega esplicitamente ogni rapporto con la materia». ⁴

Dal punto di vista filosofico-antropologico la questione è invece assai difficile. La riflessione dell'autore circa il modo in cui la materia farà parte del mondo rinnovato e su come essa sarà integrata nella persona umana, non ha pretese di esaustività dato che, come dirà anche molti anni più tardi «non possiamo immaginarcelo [come sarà la risurrezione alla fine della storia] perché non conosciamo né le possibilità della materia né quelle del Creatore». ⁵ Egli tratteggia però alcune linee interessanti. Innanzitutto è irrinunciabile, secondo Ratzinger, la distinzione tra anima e corpo, così come è stata formulata in modo definitivo da san Tommaso e dal Concilio di Vienne: ⁶ lungi dall'essere un dualismo, essa permette di capire che, pur nel cambiamento e nel disfacimento corporale, nell'uomo si forma ciò che è imperituro e stabile. Con san Tommaso si deve

¹ *Ibidem*. Una valutazione e un confronto tra la dottrina tomista e il pensiero di Ratzinger su questi aspetti, in cui si ravvisa una fondamentale armonia, si trova in J.I. SARANYANA, *Sobre la muerte y el alma separada*, «Scripta Theologica» 12 (1980) 593-616. ² RATZINGER, *Escatologia*, 170.

³ Cfr. *ibidem*, 202. Oltre a quanto in *Escatologia*, circa il supporto scritturistico per affermare che la risurrezione riguarda il corpo nella sua materialità, è suggestivo il commento alla confessione paolina in 1Cor 15,3-8 che si trova in RATZINGER, *El Dios de los cristianos*, 96-104: «Gesù [...] risorge, prima che cominci la corruzione. [...] La risurrezione di Gesù ci dice che [...] la morte non appartiene per principio e irrevocabilmente alla struttura del creato, della materia. [...] la fede nella risurrezione di Gesù è una confessione dell'esistenza reale di Dio, della sua creazione, del sì incondizionato con cui egli guarda alla creazione, alla materia. La parola di Dio arriva veramente fino all'interno del corpo, il suo potere non termina al margine della materia: abbraccia tutto, e perciò il sostegno di questa parola raggiunge con ogni certezza anche la materia, l'intimità del corpo, e lì si constata la sua efficacia». La traduzione è nostra.

⁴ RATZINGER, *Escatologia*, 123. Per le tesi sostenute da Greshake, Lohfink e da Vögtle, cfr. anche *ibidem*, 122-126, 174-177, 198, 200-204. ⁵ IDEM, *Il Dio vicino*, 158. ⁶ Cfr. DH 902.

convenire che «gli elementi materiali che compongono il corpo umano derivano la loro qualità di “corpo” soltanto dal fatto di essere organizzati e improntati dall’energia plasmante dell’anima. [...] non da essi dipende quindi l’identità della “corporeità”; piuttosto, la sua identità consegue dal fatto che la materia è assoggettata alla forza plasmante dell’anima»; pertanto «l’identità della corporeità non è determinata dalla materia, bensì dall’anima». ¹

Ratzinger nota, a questo punto, che la concezione di Tommaso dell’anima come *unica* forma del corpo rende difficile o impossibile sostenere «alcuna identità tra il corpo precedente e quello successivo alla morte». ² Questo è, a suo parere, il problema su cui l’intuizione di Tommaso è costretta ad arrestarsi. La questione radica, per Ratzinger, nella concezione aristotelico-tomista di materia e forma, per cui si stabilisce «l’abisso della “materia prima”» tra il corpo vivente e il cadavere. I tentativi di superare tale scoglio dovrebbero approfondire il pensiero di san Tommaso nella linea da lui iniziata, in particolare valorizzando il suo apporto fondamentale: l’unità tra corpo e anima secondo l’intenzione della creazione. ³

Nella prima edizione di *Escatologia*, Ratzinger non procede oltre nell’indagine sistematica sulla risurrezione dal punto di vista specificamente antropologico. Quello che è certo, per lui, è che l’intero cosmo attuale sarà portato alla condizione in cui materia e spirito saranno coordinati l’uno all’altra in modo nuovo e definitivo. Nelle riflessioni riportate come *Appendici* all’edizione in lingua inglese, troviamo invece ulteriori considerazioni sul problema della materia. ⁴ Rifacendosi ancora una volta al pensiero di san Tommaso, per Ratzinger si può affermare che «l’uomo nel corso della vita “interiorizza” la materia». ⁵ In tal senso «è corretto parlare della mente come della continua integrazione della materia-fatta-corpo nell’anima». ⁶ Così si stabilisce una connessione dell’anima con la materia che non può essere perduta neppure nella morte, e al tempo stesso diviene significativa per l’uomo l’attesa della risurrezione. Il concetto di anima gioca dunque un ruolo fondamentale, poiché «l’anima stessa, nella sua esistenza che continua, trattiene dentro di sé la materia della sua vita, e perciò tende impazientemente verso il Cristo risorto, verso la nuova unità di spirito e materia che in lui è stata aperta per lei». ⁷ L’anima dunque, secondo Ratzinger, traghetta, in un certo senso, al di là della morte, la materia della sua vita.

¹ RATZINGER, *Escatologia*, 188.

² *Ibidem*, 189.

³ Cfr. *ibidem*, 190.

⁴ Le riflessioni di tali *Appendici* riguardano anche altre problematiche di escatologia. Oltre a riprendere i fili e le questioni principali del dibattito recente, si notano le linee portanti dell’impostazione di Ratzinger: la necessità vitale che la riflessione teologica sia in continuità e non in rottura con la tradizione ecclesiale; l’attenzione all’insieme del dato biblico e ai Padri; la necessità di una seria riflessione filosofica nell’elaborazione di una corretta escatologia. Cfr. soprattutto RATZINGER, *Escatologia*, 263, 269.

⁵ *Ibidem*, 258: «man throughout his life “interiorizes” matter».

⁶ *Ibidem*: «is it justified to call the mind the continuing integration of matter-become-body in the soul».

⁷ *Ibidem*: «the soul itself, in its continuing existence, retains within itself the matter of its life, and therefore tends impatiently towards the risen Christ, towards the new unity of spirit and matter which in him has been opened for it».

L'autore si preoccupa poi di chiarire che la sopravvivenza dell'anima e il suo perdurante legame con la materia non sono la condizione più essenziale per la vita eterna. «L'uomo può [...] vivere per sempre, perché è capace di mantenere una relazione con ciò che dà l'eternità»,¹ cioè con Dio che è verità e amore. Ma questo implica allora anche per la materia una partecipazione nella consumazione finale. Se è vero infatti che l'anima è nella sua essenza capacità di relazione con la verità e l'eterno amore che è Dio, e che da Lui riceve la vita eterna, «visto che nello spirito e nell'anima dell'uomo la materia viene integrata, la materia in lui raggiunge il pieno perfezionamento della risurrezione».²

Il pensiero di Ratzinger suscita un'impressione di solidità, compattezza e profondità. Degni di nota sono la chiarezza e l'impegno nel precisare il significato e la portata dei termini in riferimento alla grande tradizione teologica e filosofica del passato.

Nell'accogliere il dato scritturistico, Ratzinger è sensibile al fondamento storico che è alla base delle testimonianze. I testi non sono mai visti *puramente* come espressioni di fede. Così egli ricava dai racconti evangelici una quantità di informazioni che non abbiamo riscontrato in nessuno degli autori finora presentati, riconoscendo il carattere di evento storico, oggettivo, delle apparizioni del Risorto, e il realismo della sua corporeità che si offre sensibilmente e tangibilmente ai discepoli, pur nella novità radicale della condizione gloriosa.

La decisione con cui l'autore afferma che è impossibile immaginare alcunché sulla materialità della risurrezione non deriva perciò da un sospetto verso i racconti pasquali dei Vangeli, ma dall'altrettanto seria considerazione mostrata verso le affermazioni paoline e giovanee di 1Cor 15,50 e Gv 6,63, che lo spingono a escludere tentativi di spiegazione "fisicistici" della risurrezione.³ La vita nuova della risurrezione dovrà superare l'ambito del *bios* per permettere il pieno dispiegarsi dell'amore, libero finalmente dalla dittatura della morte. Non troviamo quindi in Ratzinger le pennellate con cui Moltmann tratteggia la condizione dei risorti nel cosmo rinnovato. Egli non concede assolutamente nulla all'immaginazione. Tuttavia con uguale forza afferma, in base alla logica della creazione e della salvezza manifestatasi nella risurrezione di Cristo, la necessità che la materia partecipi a pieno titolo alla risurrezione finale. Inoltre, a differenza di Moltmann, compie un notevole sforzo di riflessione per comprendere la modalità di tale partecipazione della materia alla consumazione escatologica.

¹ *Ibidem*, 259: «Man can [...] live forever, because he is able to have a relationship with that which gives the eternal». In un testo recente, come Pontefice, così esprime tale pensiero: «Noi vivremo mediante la comunione esistenziale con Lui, mediante l'essere inseriti in Lui che è la vita stessa. [...] La semplice indistruttibilità dell'anima da sola non potrebbe dare un senso a una vita eterna, non potrebbe renderla una vita vera. La vita ci viene dall'essere amati da Colui che è la Vita; ci viene dal vivere-con e dall'amare-con Lui», BENEDETTO XVI, *Omelia nella Veglia Pasquale*, 15 aprile 2006, «Insegnamenti di Benedetto XVI» II / I (2006) 456-457.

² RATZINGER, *Eschatology*, 259: «because in the spirit and soul of man matter is integrated, matter attains in him to the fulfilled completeness of the resurrection».

³ Cfr. per esempio RATZINGER, *Escatologia*, 202.

Il punto centrale della riflessione di Ratzinger non è l'*ingresso* della materia nel mondo della risurrezione, e tuttavia non è questo un aspetto di poca importanza poiché proprio qui, nella materia, la morte mina e sconfigge la vita dell'uomo, e sempre nella materia si manifesta la tendenza del mondo alla corruzione. È nella materia, pertanto, che si mette alla prova e si rivela la potenza dell'amore di Dio. Le motivazioni di fondo di Ratzinger sono evidentemente di tipo teologico, radicate nella lettura dei testi dell'AT e del NT alla luce della comprensione della Chiesa – tanto dei Padri quanto della riflessione teologica – e delle sue espressioni autorevoli nei documenti magisteriali. Ma egli riconosce anche un compito imprescindibile alla filosofia. Nell'*Appendice II* di *Eschatology* lamenta la «mancanza di serietà filosofica» che ha ostacolato a lungo la discussione sui temi di escatologia e la superficialità con cui concetti vitali per la comprensione dell'uomo sono stati impiegati senza alcuna consapevolezza della riflessione fondamentale svolta dai Padri su tali questioni.¹ Si tratta di un giudizio severo ma, a nostro parere, condivisibile.

Dal punto di vista filosofico-antropologico Ratzinger giustamente nota che, escludendo la materia, perde di significato parlare di *corporeità*. Egli mostra anche che materia e anima sono ingredienti necessari e correlativi nella comprensione della morte e della risurrezione dell'uomo. Negare l'anima per affermare l'indivisibilità dell'uomo, dematerializza anche la risurrezione, poiché se nulla nell'uomo garantisce la sopravvivenza dell'io attraverso la morte, egli deve essere risuscitato da Dio proprio *nella* morte. Ma quello che prima era il suo corpo evidentemente rimane nella tomba. Allora *cosa* risorge, se l'uomo era *uno*, e se niente di lui era separabile dal corpo?² Solo ammettendo invece che qualcosa sopravvive, pur nel disfacimento corporale e nella stessa morte, si comprendono sia la necessità di una risurrezione alla fine dei tempi, che la partecipazione della materia alla consumazione finale.

Si intuisce nell'argomentazione di Ratzinger una via di soluzione al problema dell'identità tra corpo terreno e corpo di risurrezione, mediante la distinzione tra "unità fisiologica" e "corpo", e l'affermazione dell'anima come nucleo spirituale e forma del corpo. La materia è plasmata per essere "corpo" dall'anima. L'anima è dunque la responsabile della "corporeità", e pertanto è anche il "luogo" dell'uomo in cui la materia viene interiorizzata, integrata nella personalità. È necessario intendere bene di cosa si tratta di preciso. L'anima non può evidentemente trattenere con sé la materia in senso proprio. Ma in qualche modo può integrarla in sé. Si tratta in realtà, per usare l'espressione di Ratzinger, della "materia fatta corpo", durante la vita dell'uomo. Tale modo di persistenza del corpo nell'anima, in attesa della risurrezione, dovrebbe costituire l'anello di congiunzione tra il corpo terreno e quello glorioso. Non si tratterebbe pertanto né di un'identità strettamente materiale, né della sola identità formale.

¹ Cfr. RATZINGER, *Eschatology*, 263.

² Questo ragionamento è sotteso a tutta l'argomentazione di Ratzinger su immortalità, morte e risurrezione, ed è esposto nei termini qui riassunti in *ibidem*, 252.

Per caratterizzare in qualche modo la nuova materialità del corpo risorto rispetto all'attuale, Ratzinger parla di una corporeità non strutturata fisico-chimicamente, di un'espressione dell'io in termini *ultra-fisici*,¹ senza però entrare in maggior dettagli. È chiaro che qui ci troviamo alle soglie del mistero di quella "novità" che solo l'azione di Dio è capace di produrre e che non può essere immaginata che con timidi e goffi tentativi.

VI. MARCELLO BORDONI

Nell'ambito della sua opera sulla cristologia,² Marcello Bordoni affronta estesamente il tema della risurrezione di Cristo. La riflessione sul significato dell'evento pasquale è preceduta da un'analisi volta a stabilirne il peculiare carattere di storicità. A questo esame dedicheremo il primo paragrafo della nostra esposizione. Sposteremo poi l'attenzione sul significato della risurrezione alla luce dei linguaggi impiegati nel NT. Bordoni rileva, oltre alla valenza cristologica della risurrezione di Gesù, le sue implicazioni antropologiche ed ecclesiologiche. La dimensione escatologica, sempre presente nel discorso dell'autore, emerge con particolare evidenza là dove egli mostra il rapporto tra risurrezione di Gesù e Parusia. In questo contesto si illumina anche l'aspetto della *corporeità* della risurrezione, come dimensione essenziale della persona ed istanza di una salvezza intesa come pienezza di comunione di vita con Dio, con gli altri e con il mondo. Sarà questo l'oggetto del terzo paragrafo.

1. *La risurrezione di Cristo: evento reale e storicamente conoscibile*

L'annuncio apostolico della risurrezione di Gesù, afferma Bordoni, «esprime anzitutto "un *avvenimento reale*" che si è compiuto in Gesù Cristo e che per questa sua "oggettiva realtà" trascende sia la esperienza soggettiva della fede a cui non è riducibile, sia la verificabilità di tipo puramente storico-scientifico».³ Infatti la risurrezione di Gesù è per sua natura un evento *escatologico* e per la sua «portata di *trasfigurazione dell'umano* (Fil 3,21) [...] è una realtà non intrinsecamente verificabile e soggetta, naturalmente, alla osservabilità di un qualsiasi testimone che vive nel tempo puramente terrestre».⁴ L'intrinseca inosservabilità dell'evento non significa però che esso sia del tutto inconoscibile. L'autore spiega che la risurrezione, oltre che oggetto di fede, deve essere considerata «*anche una realtà storica* [...] anzitutto a motivo delle tracce lasciate dall'avvenimento nell'ambito

¹ Cfr. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 296.

² M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, Herder - Pul, Roma 1982-1986, (d'ora in poi *Gesù di Nazaret*).

³ *Ibidem*, vol. II, 527-528. Nel seguito indicheremo i riferimenti al testo di Bordoni con numeri di pagina entro parentesi, preceduti da un numero romano che designa il volume all'interno dei tre che costituiscono l'opera. Rispetteremo sempre l'uso del corsivo da parte dell'autore.

⁴ *Gesù di Nazaret*, II, 527. L'autore ricorda anche che la risurrezione possiede una dimensione di "mistero" in quanto è rivelazione piena dell'identità di Gesù come "Cristo e Signore": tale dimensione trascende anch'essa il campo di ciò che è sperimentabile in modo puramente umano.

della realtà terrestre, quali il sepolcro vuoto, dato storico in se stesso osservabile da qualsiasi testimone, anche non credente, e quali i fatti di apparizione» (II, 528). Queste ultime, le apparizioni del Risorto, sono indice di storicità dell'evento¹ poiché hanno invaso anche il campo dell'esperienza umana dei discepoli e non sono interpretabili come pure esperienze interiori di fede.

L'autore distingue poi queste *tracce storiche* – sepolcro e apparizioni – che, in base a quanto leggiamo nel NT, furono le cause della *certezza* acquisita dai discepoli riguardo alla risurrezione di Gesù (cfr. II, 534), da un'altra serie di dati verificabili mediante l'analisi storica, che permettono di raggiungere *indirettamente* l'evento pasquale. Si tratta di «avvenimenti certi: la morte di Croce, lo scandalo giudaico e dei discepoli, la certezza successiva di questi discepoli sulla risurrezione di Gesù» (II, 534). In base a questo insieme di dati, verificabili, «la realtà oggettiva della resurrezione di Gesù di Nazaret si impone dunque, *anche sul piano storico*» (II, 534).

Esaminando i racconti pasquali delle apparizioni, Bordoni rileva che vi confluiscano diverse tradizioni che discordano spesso sui particolari ma non nella sostanza; tali discordanze rafforzano al tempo stesso il giudizio sull'autenticità dei racconti. Particolarmente evidente è la diversità di carattere tra le tradizioni relative alle apparizioni gerosolimitane e quelle galilaiche, ma il giudizio dell'autore è che si tratti di «*autentiche tradizioni che nella loro diversa origine trasmettono notizie storicamente esatte*» (II, 543). Le due tradizioni sono in realtà complementari: «la prima [gerosolimitana], restando ancorata al linguaggio di risurrezione, da sola, potrebbe correre il rischio di assimilare il Risorto ad un sopravvissuto alla morte, non evidenziando sufficientemente le dimensioni di "gloria" [...]. La tradizione galilaica dà in ciò il suo importante complemento. Ma, a sua volta, [...] presa isolatamente [...], non dà rilievo sufficiente alle dimensioni biografiche del racconto» (II, 546).

Queste caratterizzazioni letterarie proprie dello stile delle due tradizioni gerosolimitana e galilaica *non compromettono minimamente il realismo dei fatti che esse testimoniano e che trovano riscontro nell'insieme dei dati del NT e negli strati più antichi della testimonianza neotestamentaria*. I racconti pasquali ci riferiscono autentici avvenimenti di incontro del Risorto con i suoi e gli aspetti di significazione che i due tipi di racconti ci riferiscono sono realmente appartenenti a questi incontri penetrati, nella tradizione evangelica, di una intelligenza di fede (II, 546-547).

Per quanto riguarda il sepolcro vuoto, Bordoni sostiene che sebbene non se ne faccia menzione diretta nella tradizione preevangelica più antica, «possiamo però affermare che da molteplici indizi, il fatto era ben conosciuto da questa tradizione». ² Inoltre è decisivo, a favore della storicità della tomba vuota, l'argomento che la predicazione apostolica a Gerusalemme sarebbe stata smentita se

¹ Bordoni chiarisce il concetto di *storicità* di un evento in *Gesù di Nazaret*, II, 526.

² Tra questi indizi vi è l'attestato circa la sepoltura di Gesù in 1Cor 15,3b-5 e in At 2,23-31; 13,27-36, oltre alle narrazioni dei Vangeli. Cfr. *Gesù di Nazaret*, II, 548, nota 67.

il sepolcro non fosse stato ritenuto veramente vuoto, vista anche la concezione piuttosto “fisica” della resurrezione nell’ambiente giudaico. Oltre a ciò, l’assenza di smentite in merito e l’accusa delle autorità giudaiche ai discepoli di aver trafugato il corpo di Gesù, sono ulteriori conferme dell’attendibilità dei racconti del sepolcro. Più che un interesse apologetico della primitiva comunità, in tali racconti emerge il valore di *segno* che possiede la tomba vuota alla luce della risurrezione. I dettagli riguardanti la pietra e le bende dichiarano la vittoria di Gesù sullo *sheol*, rivelando che egli, a differenza di Lazzaro che era uscito dalla tomba ancora fasciato dalle bende e dal sudario, «è uscito dal sepolcro totalmente libero da tutte le contingenze materiali, da tutto ciò che aveva rapporto con la morte» (II, 557). A mo’ di bilancio sul sepolcro vuoto, Bordoni afferma che proprio il carattere di *segno* è quello che meglio permette di coglierne il significato: «un segno lasciato nel mondo storico da un evento, quello della risurrezione di Cristo, che ha una consistenza intrinsecamente metastorica a causa della sua realtà escatologica» (II, 557).

2. Il significato della risurrezione di Cristo attraverso i linguaggi del NT

Bordoni organizza i dati provenienti dal multiforme linguaggio del NT sulla risurrezione di Cristo mostrando la stretta relazione tra questa e l’escatologia, e tra la Pasqua e la vita nuova del cristiano. In un secondo momento esamina le espressioni che sottolineano la glorificazione e l’esaltazione di Gesù e conclude rilevando la *complementarietà* tra i linguaggi impiegati per esprimere la realtà e il significato della Pasqua.

Le profonde implicazioni reciproche tra risurrezione di Cristo ed escatologia radicano nel fatto che gli apostoli hanno espresso la loro comprensione degli incontri con il Risorto mediante il linguaggio della “risurrezione dai morti”. Così facendo, intesero dire che Gesù non era tornato semplicemente a una vita terrestre, ma che era «*risuscitato di quella resurrezione escatologica che era attesa da Israele per la fine dei tempi o meglio oltre i tempi presenti terrestri*» (II, 563).¹ La predicazione cristiana, tuttavia, rivela fin dalle sue origini una novità radicale: 1) un evento atteso per la fine dei tempi si è verificato in Cristo già adesso. La sua risurrezione ha perciò un valore “prolettico”, poiché la speranza dei credenti per il futuro trova in essa – un evento già avvenuto – un punto di appoggio e un riferimento. 2) Una simile *anticipazione escatologica* si è data in un solo individuo, in Cristo: la predicazione cristiana dunque ha anche “cristologizzato” la speranza per la fine dei tempi, concentrandola in Cristo. 3) Infine va rilevato il valore attribuito alla *corporeità* della risurrezione di Gesù nell’annuncio cristiano: «Il Risorto è colui che non solo ha vinto la morte, vivendo “personalmente” oltre

¹ Tale valenza escatologica della risurrezione di Cristo può essere riconosciuta, tra l’altro, nel significato teologico – oltre che innegabilmente biografico – dell’espressione “il terzo giorno”. Bordoni, a differenza di altri autori, non afferma il significato teologico a scapito di quello biografico-storico: entrambi sono presenti. Cfr. *Gesù di Nazaret*, II, 565.

questa, in tutta la sua spiritualità, ma anche vivendo “corporeamente” oltre la morte, portando a compimento il senso dell’essere corpo. È anche per questo che l’evento escatologico compiutosi in Gesù Cristo, comportando una corporeità nuova, esprime la sua piena vittoria sulla morte» (II, 567).¹

La realtà della risurrezione è espressa nel NT anche nei passi che presentano Gesù come *vivente*. Il linguaggio della “vita” non si sostituisce né si oppone a quello della risurrezione, ma mette in luce il totale superamento della morte da parte di Gesù, «la totale vittoria su di essa, onde “ciò che è mortale è inghiottito dalla vita” (2Cor 5,4; 1Cor 15,54-57) ed il risuscitato dalla morte, più non muore (Rm 6,9)» (II, 568). Il linguaggio della vita apporta due specificazioni a quello della risurrezione: da un lato esso sottolinea che la vita di Gesù oltre la morte possiede «il realismo di una “condizione di esistenza” personale, spirituale e corporea»; d’altra parte esso esprime anche «il senso “cristologico” specifico di una “vita eterna” che risplende nel Risorto in cui si manifesta con pienezza la sua affermazione “Io sono la vita” (Gv 14,6)» (II, 569). Questo secondo aspetto è particolarmente evidente nella teologia paolina e in quella giovannea. «In Paolo in particolare, mentre il linguaggio di risurrezione è utilizzato per riferirsi all’avvenimento pasquale compiutosi in Cristo, [...] il linguaggio della “vita” sembra decisamente rimpiazzare quello di risurrezione quando egli parla degli effetti o della efficacia vivificatrice del Cristo Risorto nei credenti già oggi, mediante la fede in Lui» (II, 569).

Tra gli altri tipi di linguaggio che esprimono l’evento pasquale, hanno poi un rilievo particolare quello dell’*esaltazione* e quello della *glorificazione*. Entrambi riflettono una cristologia arcaica: «L’idea di esaltazione [...] è un’idea iniziale della *cristologia primitiva che affonda le radici nella stessa cristologia di Gesù*» (II, 570), e non piuttosto il frutto di una riflessione tardiva da parte delle comunità ellenistiche; così pure «il *linguaggio di glorificazione, [...] affonda le radici antiche nello stesso linguaggio di Gesù e quindi mostra la sua autorevolezza*» (II, 572-573). Diverse formulazioni arcaiche del NT mostrano come «la nozione di “gloria” fosse alquanto privilegiata per esprimere la condizione esaltata di Cristo», designando quasi «l’ambiente divino, celeste e regale, in cui Cristo è stato assunto con la sua esaltazione». ² Nella teologia giovannea, come frutto di una rilettura alla luce della Pasqua, la gloria sembra caratterizzare tutta l’esistenza terrena di Cristo: è la stessa gloria che da sempre spetta al Figlio preesistente nel seno del Padre. Per

¹ A proposito del *realismo corporeo* della risurrezione, Bordoni precisa così il suo pensiero: «Che essa comporti un “realismo corporeo” nella condizione vivente del Risorto può essere affermato non solo in base al dato del sepolcro vuoto, ma soprattutto dalla esperienza delle apparizioni ove la sua corporeità emerge abbastanza chiaramente. È vero che [...] non si devono trarre affrettate illazioni sulle condizioni corporee del Risorto [...]. È pur vero, però, che anche se in una condizione di esistenza umana nuova, la corporeità del Risorto non può essere negata senza grave pregiudizio della stessa portata umana della speranza cristiana», *Gesù di Nazaret*, II, 566-567.

² *Gesù di Nazaret*, II, 573. Bordoni menziona in particolare Lc 24,26 («Non bisognava che il Cristo sopportasse queste sofferenze per entrare nella sua gloria?») e 1Tm 3,16 («fu annunziato ai pagani, fu creduto nel mondo, fu assunto nella gloria»).

quanto riguarda invece l'epistolario paolino, nei testi più antichi la *doxa* appare soprattutto collegata al ritorno glorioso del Signore nella Parusia (cfr. 2Ts 1,9).

La sintesi di Bordoni sul significato dell'evento pasquale emerge dall'insieme delle espressioni neotestamentarie. Egli nota innanzitutto la «*complementarietà essenziale del linguaggio di "esaltazione" e "glorificazione" rispetto a quello di "risurrezione"*» (II, 574-575), precisando però che «il linguaggio di "risurrezione", data la sua estensione nella letteratura neotestamentaria va considerato come linguaggio fondamentale, come centro di riferimento: quello cioè con il quale tutti gli altri devono confrontarsi» (II, 576). Tale linguaggio, di per sé, sottolinea il risveglio di Cristo dalla morte, la sua vittoria sullo *sheol*, il ritorno alla vita. Ma, preso da solo, potrebbe non esprimere sufficientemente la novità della vita del Risorto. Il linguaggio di esaltazione e glorificazione, a sua volta, mette l'accento proprio sulla nuova condizione del Risorto, che vive ormai nella sfera divina: grazie a tale "esaltazione celeste" «Gesù di Nazaret è collocato in condizione di Signore ed esercita tale signoria su tutto l'universo» (II, 575). Considerato isolatamente tuttavia, un simile linguaggio potrebbe «ridurre, in modo doceta, l'evento pasquale ad un fatto puramente verticale per cui il Risorto vive in una sfera talmente divinizzata da perdere il senso umano-corporeo della propria risurrezione» (II, 575). La risurrezione è vista come il momento centrale della fede cristiana e l'apice della rivelazione cristologica. In essa confluiscono tutta la vicenda terrena di Gesù e la sua missione, e vi trova compimento l'evento supremo della morte di croce. Il Regno di Dio entra nella sua fase finale, si compie «la sovranità universale di Cristo mediante l'esercizio della sua mediazione salvifica. [...] il Cristo Glorificato regna con la potenza dello Spirito e muove la storia conducendola alle ultime manifestazioni della gloria del Risorto (Parusia)» (II, 576-577). Proprio alla luce della Pasqua e grazie allo Spirito i detti e i fatti di Gesù vengono compresi nella loro portata e inizia quel processo di comprensione della verità tutta intera che durerà fino alla Parusia.

3. L'essenziale aspetto corporeo della risurrezione: pienezza di presenza nel mondo e di comunione

La riflessione di Bordoni sulla corporeità della risurrezione di Cristo e degli uomini si sviluppa fundamentalmente nel contesto del discorso su risurrezione e Parusia, ma alcuni spunti di carattere soprattutto antropologico vengono anticipati laddove l'autore mostra come la domanda di salvezza viene avvertita nell'attuale epoca storica. Noi cercheremo di integrare i contenuti in un unico discorso.

Bordoni nota che nel recente «recupero del significato umano del corpo come dimensione dell'io, della persona, la domanda di salvezza si carica di integralità, di pienezza di umanità e di cosmicità» (III, 467-468). La ragione di tale relazione tra la dimensione corporea della salvezza e il suo carattere di "pienezza di umanità" e di cosmicità si chiarisce attraverso le considerazioni dell'autore sulla realtà e il significato del corpo, ove appare che «nel corpo, [...] si riflette

e si vive il “mistero dell’uomo”, nella sua vocazione di grandezza, di libertà, di comunicazione e di comunione e nella sua insufficienza, debolezza costituzionale» (III, 469).

Innanzitutto «il corpo umano esprime una esigenza di integrazione cosmica mediante la sua azione trasformatrice ed umanizzatrice della natura: [...] è principio di strumentalità, della ominizzazione, in vista del riconoscimento dell’altro» (III, 468). In secondo luogo il corpo è comunicazione con gli altri, poiché in quanto essere corporeo l’uomo non vive come una monade. L’esigenza di comunicazione si manifesta in diversi modi ma «nella sua forma più espressiva della sua identità, l’uomo-corpo esprime il “dono per l’altro”, il “corpo dato”, “offerto”, come segno concreto dell’amore personale» (III, 469). Questo significato del corpo assume pienezza, come si vedrà, nella persona di Gesù. Oltre che espressione della presenza nel mondo, tendenza all’umanizzazione e al dominio della natura, luogo e mezzo di comunione e dono di sé, la corporeità è però avvertita anche come limite, debolezza e infermità. Nel *corpo terrestre* dell’uomo, in effetti, si manifestano *caratteri di inadempimento* dovuti alla struttura biologica del corpo stesso – che cresce e invecchia –, alla sua resistenza alla penetrazione dello spirito, e al suo essere luogo in cui si incarna e si esprime il peccato (cfr. III, 588).

Ebbene, l’uomo non si rassegna a questi limiti. «Nella sua tendenza alla sanità, al superamento della mortalità, alla sua più profonda comunione con gli altri, con il mondo, con Dio, l’uomo esprime una tensione verso una “pienezza di esistenza corporea” che trascende la corporeità biologica, riflesso di una condizione di vita mondana terrestre» (III, 470). Dal punto di vista antropologico, pertanto, si può affermare che, se nella condizione attuale «l’esigenza di una umanizzazione dell’uomo in senso di integralità, di pienezza, di socialità e di cosmicità passa per il corpo», necessariamente anche «la via della liberazione passa per il corpo, perché nel corpo si riflette tutto il mistero dell’uomo, il quale in questa sua dimensione essenziale per il suo essere uomo, che interamente lo coinvolge nella sua stessa intimità, esprime la sua “presenza all’altro uomo” ed “al mondo”» (III, 587).

La risurrezione di Cristo come evento escatologico, anticipo della Parusia, illumina ulteriormente la valenza corporea della salvezza dell’uomo. È necessario però dare il giusto significato alla dimensione corporea della risurrezione di Cristo o, come Bordoni dice con parole di Kasper, al suo *carattere fisico* (III, 589). Tale significato è illustrato da tre punti di vista diversi e complementari: antropologico, cristologico ed ecclesiologico. Sotto l’aspetto antropologico la risurrezione di Cristo ristabilisce «l’integrità sostanziale corporea compromessa dalla morte», e «realizza il compimento del significato e della istanza umana di corporeità» (III, 589). La nuova corporeità cioè esprime «il compimento di una presenza di comunione con il mondo e con gli altri uomini» (III, 589-590). Per Bordoni tale compimento implica il «*trascendimento della corporeità come realtà puramente fisica biologica, trascendimento dovuto alla “umanità” del corpo dell’uomo*, il quale proprio in quanto essenzialmente congiunto alla sua spiritualità, porta con sé

una identità nuova ed una finalità superiore rispetto al semplice corpo animale» (III, 590). Bordoni sembra qui suggerire che mentre il corpo attuale, nella sua componente puramente fisico-biologica si mantiene come “impermeabile” ad una personalizzazione e spiritualizzazione, il corpo risorto potrà essere completamente penetrato dallo spirito, senza alcuna resistenza. In effetti così prosegue: «È proprio in quanto adempimento di questa istanza umana di comunicazione e di presenza dell’io umano incarnato che il corpo di resurrezione possiede spiccate qualità pneumatiche che Paolo enumera in 1Cor 15,35-44 e che gli scolastici hanno descritto ed elaborato con categorie ancora troppo legate al quadro terrestre della attuale presenza al mondo» (III, 590).¹

Dal punto di vista cristologico, la risurrezione di Cristo porta a compimento il significato nuovo della sua corporeità, già fondato nella sua venuta storica; il significato cioè della «sua “proesistenza” per gli uomini e per il mondo in cui egli rivela la “proesistenza del Dio Trino”» (III, 591). «Il Corpo glorioso di Cristo è [...] il compimento di quel “corpo nuovo” che è il suo “Corpo filiale crocifisso” e cioè il “Corpo dono”, il “corpo dato per noi” che esprime, come mostrano le piaghe del Risorto, l’oblazione perenne del Calvario» (III, 617). Bordoni vede anche qui una continuità ed un compimento: la carne di Cristo che fin dall’Incarnazione, pur sottoposta alla fragilità biologica e alla morte, già portava in sé lo Spirito di amore che dà la vita, nella risurrezione viene liberata per opera dello Spirito dai limiti della passibilità e della morte, e resa carne vivificata e vivificante (cfr. III, 591). «La resurrezione è pertanto il compimento del processo di incarnazione e di trasformazione della carne umana. In questo senso è resurrezione gloriosa» (III, 591). Alla luce di queste considerazioni si comprendono e trovano un centro diverse affermazioni del NT: «il Cristo Risorto nel suo corpo glorioso è segno e presenza escatologica della realtà trinitaria di Dio nell’umanità e nel mondo» (III, 591); il corpo glorioso appare inoltre *vertice* e *centro* della nuova creazione, secondo l’idea paolina del “pleroma” (pienezza), poiché appaiono concentrati corporalmente in Cristo sia la potenza dello Spirito sia il mondo intero (cfr. III, 592). Perciò egli è anche *principio vitale* del rinnovamento finale di tutto l’universo.

Tale *funzione cosmica* della corporeità del Risorto, si adempie specialmente nella comunità cristiana (*funzione ecclesiologica*): nella sua corporeità gloriosa, Cristo è «il sacramento fondamentale di quella pienezza (pleroma) di comunione che si realizza corporalmente tra gli uomini nella Chiesa, Corpo di Cristo» (III, 593). In particolare, «per l’eucarestia il corpo glorioso di Cristo pone così nella nostra stessa carne mortale il germe della resurrezione corporea» (III, 593).

Riguardo l’esistenza futura dei risorti in Cristo, che si inaugurerà nella Parusia e che Bordoni considera un evento temporalmente distinto dalla risurrezione di Gesù Cristo, l’umanità che fin d’ora partecipa degli effetti spirituali della risur-

¹ In una nota a proposito della dottrina classica sulle qualità del corpo glorioso, Bordoni sostiene che non si possono ricavare dai testi del NT dati per una “fisica dei corpi gloriosi”, e che l’identità del corpo glorioso con quello terrestre affermata dal dogma significa essenzialmente identità della *persona incarnata terrestre* con la *persona incarnata gloriosa*. Cfr. *Gesù di Nazaret*, III, 590, nota 375.

rezione di Gesù, parteciperà allora anche corporalmente al suo trionfo «nella risurrezione fisica dell'umanità, in Lui» (III, 603). La risurrezione di Cristo ha una "virtù causale" su quella degli uomini. San Paolo aiuta a comprendere teologicamente tale nesso di causalità, il cui principio è lo Spirito di Dio: quello Spirito che già ora ci unisce spiritualmente a Cristo (cfr. Rm 1,4) farà risorgere alla fine i nostri corpi mortali (cfr. Rm 8,11). Bordoni compie un ulteriore passo, parlando di "causalità personale" della risurrezione di Cristo nei confronti della nostra: il Risorto, nella sua corporeità "pneumatica" per cui è «spirito datore di vita» (1Cor 15,45), comunicherà «non solo una esistenza nuova oltre la morte, ma la sua stessa vita di comunione con il Padre» (III, 605).

Dal punto di vista strettamente antropologico, l'uomo avrà accesso ad una pienezza di vita oltre la morte che trascenderà l'ordine della corporeità biologica, ma che sarà autentica vita corporea, «essendo questa una dimensione intrinseca della persona umana (in quanto umana, incarnata)» (III, 604). È lo stesso uomo terreno che risorge, «in quanto è lo stesso io, nella sua propria e personale corporeità, in cui si è realizzato una volta per sempre» (III, 604): in questo consiste l'*identità corporea* per Bordoni.¹ Ma, al tempo stesso, questo io incarnato «nella risurrezione raggiunge la sua totale realizzazione nelle sue dimensioni autenticamente umane» (III, 604). Tale realizzazione significa che la corporeità esprimerà perfettamente l'io, ed in particolare esprimerà la sua presenza a Dio, agli altri e al mondo.

Nell'approccio al problema storico della risurrezione, Bordoni è attento a non separare la *realtà* dell'evento dal suo *significato*, espresso attraverso la variegata testimonianza del NT. Così, l'osservare che la risurrezione è un evento che ha dato di sé manifestazioni conoscibili e verificabili – quindi *storiche* – non impedisce al nostro teologo di penetrarne il significato ulteriore, al di là della conoscenza raggiungibile da un punto di vista semplicemente empirico o razionale. È degno di nota, in tal senso, l'impegno a mettere in luce la *complementarietà* dei linguaggi del NT, mostrando di fatto come una valorizzazione dell'insieme dei testi scritturistici sia possibile e conduca a una profonda intelligenza del mistero del Risorto.

Assai interessante è la riflessione sulla corporeità come dimensione essenziale della persona, che pertanto non potrà essere abbandonata nella risurrezione. Tale affermazione viene confermata e rafforzata alla luce dell'Incarnazione e della risurrezione di Cristo. Come scrive Bordoni, «*La risurrezione è [...] il compimento del processo di incarnazione e di trasformazione della carne umana*» (III, 591): questo pensiero illumina potentemente il senso positivo della corporeità umana nel disegno divino e il realismo della speranza cristiana nella risurrezione del corpo. In linea con gli autori precedentemente considerati, Bordoni vede nella

¹ Cfr. anche: *Gesù di Nazaret*, III, 604, nota 397. Nel fatto che si tratterà dello stesso "io incarnato" si trova l'affermazione dell'identità corporea in senso non solo specifico (sarà un corpo umano), ma propriamente numerico: sarà lo *stesso corpo* poiché, dice Bordoni, è l'io umano il principio formale del corpo, quello che dà al corpo l'identità.

corporeità il luogo dell'inserimento dell'uomo nel mondo e nella comunione con gli altri. Egli però sottolinea con particolare chiarezza l'esigenza di un futuro compimento della corporeità nel senso di una piena umanizzazione. Tale umanizzazione dovrà consistere nella capacità del corpo risorto di esprimere perfettamente lo stesso *io incarnato* dell'uomo terreno e, in particolare, dovrà consentirgli una comunione senza ostacoli con Dio, con gli altri e con il mondo. Una simile umanizzazione significherebbe dunque la spiritualizzazione del corpo, dato che dire *io libero, spirituale, personale* dell'uomo, è dire per Bordoni *spirito* (ricordando sempre che si tratta di *io incarnato, di spirito incarnato*). Qui si trova il nucleo sia dell'*identità* dell'uomo terreno con l'uomo risorto che della *trasformazione* – nel senso di compimento – della sua corporeità.

La prospettiva di Bordoni mette al centro l'unità dell'uomo, senza pretendere però di eliminare una certa dualità. Dal punto di vista terminologico si nota che l'autore preferisce non parlare di "anima", ma di "io spirituale", libero, personale. E non troviamo quasi mai il concetto di "materia", ma esclusivamente quello di corpo e di corporeità, o l'aggettivo "incarnato" riferito all'io o allo spirito umano. Ciò suggerisce alcune osservazioni che costituiscono possibili linee di approfondimento della riflessione. La domanda fondamentale è come possiamo concepire il corpo pneumatico dei risorti. Bordoni illumina magnificamente il senso della corporeità e la forza con cui l'*uomo-corpo* chiede di essere salvato, nella pienezza della sua umanità e della sua relazione con il mondo e con le persone. Non entra tuttavia nella problematica del *come* del corpo Risorto. È qui che a noi sembra importante il ricorso al concetto di materia per specificare quello di corporeità. Il nostro teologo vede nella corporeità umana la tendenza alla *trasformazione* e all'*umanizzazione* del mondo, specie "in vista del riconoscimento dell'altro", ma potremmo anche dire del "dono all'altro". Il corpo è pertanto principio di *strumentalità* per questo scopo. Possiamo chiederci allora cosa avverrà per il corpo futuro: esso non sarà più principio di strumentalità? Dovremmo cioè escludere per l'uomo risorto la possibilità di agire e di *trasformare* la creazione rinnovata? Se così fosse elimineremmo una delle modalità essenziali di dono reciproco e di comunione tra le persone. Questo è uno dei motivi che rendono significativa, a nostro parere, la domanda circa la *materialità* del corpo risorto, come punto di inserimento e di contatto con la creazione materiale.

Più volte Bordoni sottolinea la trascendenza della corporeità glorificata rispetto alla dimensione fisico-biologica dell'uomo. Non è chiaro se egli pensi ad un completo superamento di tale dimensione oppure no. Il suo discorso sembra puntare verso una risposta affermativa. Ma ciò che è davvero importante, per lui, è l'affermazione che il corpo dovrà essere capace di esprimere pienamente l'identità dell'io spirituale e di realizzare la comunione. L'attuale struttura corporea biologica quindi, richiede certamente di essere superata in ciò che essa pone di ostacolo ad una pienezza di vita eterna, inafferrabile dalla morte, nel dono e nell'affermazione reciproca tra le persone. Ma a priori non si può affer-

mare che ciò comporti l'assoluto superamento di qualunque dimensione materiale. È questo un punto che meriterebbe un'analisi ulteriore.

VII. GERALD O'COLLINS

Nell'ambito della letteratura in lingua inglese sulla risurrezione, Gerald O'Collins è uno degli autori di spicco. La sua produzione spazia all'interno della teologia fondamentale e della cristologia e ciò spiega perché il suo pensiero sulla risurrezione risulti così ben inquadrato nel contesto della fede cristiana, in dialogo con le diverse istanze provenienti dalla ragione, dalla storia, dall'esperienza umana nel suo insieme. Per la rilevanza di cui gode nel panorama degli studi sulla risurrezione, sarà la monografia pubblicata nel 1987 con il titolo di *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, il nostro riferimento principale.¹ Altri contributi di O'Collins verranno tuttavia considerati per chiarire aspetti specifici.²

1. La risurrezione come evento

È questo il titolo del capitolo in cui O'Collins, dopo aver ripercorso lo sviluppo storico della teologia sulla risurrezione, intraprende lo studio del *qualcosa* che provocò il drastico cambio di atteggiamento dei discepoli dopo la morte di Gesù. Egli esamina numerose obiezioni e proposte alternative all'interpretazione tradizionale delle testimonianze pasquali del NT³ e attraverso tale confronto ricava un dato storico: rispondendo alle ipotesi avanzate da Lindars, O'Collins afferma che «i discepoli si convinsero che il Signore era risorto dai morti non attraverso una tranquilla riflessione né a causa di qualcosa di diverso rispetto alla diretta evidenza dei loro sensi. Alcuni di loro lo videro vivo e tutti poterono verificare che la tomba era vuota» (130).

Come la quasi totalità degli autori, O'Collins ritiene che la sola scoperta del sepolcro vuoto non sarebbe stata sufficiente a suscitare la fede nei discepoli. Ciò che fu decisivo furono le apparizioni del Risorto. Riguardo a queste, rileva che la notizia delle apparizioni appare sia in formule kerigmatiche – cita in particolare 1Cor 15,3-5 e Lc 24,34 – sia nei racconti evangelici. E, appoggiandosi all'analisi di PHEME PERKINS,⁴ sostiene che «mentre una volta si pensava comu-

¹ Ci serviremo della traduzione italiana G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, che citeremo nel testo indicando in parentesi i numeri di pagina. I riferimenti ad altre opere di O'Collins saranno invece esplicitati di volta in volta.

² Un intero capitolo di IDEM, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1993, pubblicato in inglese nel 1992, è dedicato alla risurrezione, con numerosi richiami a *Gesù risorto*. Più recentemente è apparso anche il libro IDEM, *La fede pasquale. Credere nel Risorto*, Cittadella, Assisi 2008, traduzione dell'originale inglese *Easter Faith. Believing in the Risen Jesus*, pubblicato nel 2003.

³ Cfr. anche l'analisi di alcune di tali proposte in IDEM, *The Resurrection: The State of the Questions*, in S.T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS (eds), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997, 5-28.

⁴ Il riferimento è a P. PERKINS, *Resurrection. New Testament Witness and Contemporary Reflection*, G. Chapman, London 1984.

nemente che quei racconti si fossero venuti formando a partire dal kerigma, l'esegesi contemporanea li considera invece come relativamente indipendenti» (136). O'Collins afferma poi che nel descrivere le apparizioni «le fonti divergono solo su questioni secondarie. [...] Paolo e gli evangelisti concordano sul fatto fondamentale delle apparizioni a singole persone e a gruppi, in particolare ai "Dodici"» (136).

Nella descrizione degli incontri pasquali il NT impiega prevalentemente il linguaggio visivo. Secondo il nostro teologo, un'interpretazione del *vedere* in senso puramente intellettuale o spirituale va esclusa: «negli incontri di pasqua si tratta di una *persona* risorta col corpo, che appare ad altre persone che esistono nel nostro mondo spazio temporale e la vedono. Diventa difficile immaginare come un vedere interiore, soltanto spirituale, possa conciliarsi con la terminologia neotestamentaria delle apparizioni» (137; il corsivo è dell'originale). In *Gesù oggi*, egli afferma che «le visioni pasquali implicavano un qualche tipo di percezione sensoriale di qualcosa (o piuttosto di qualcuno) "là fuori". [...] possiamo ragionevolmente ritenere che le apparizioni del Cristo risorto siano state visioni in qualche modo esterne, oggettive». ¹ O'Collins precisa poi in che modo fu possibile ai discepoli vedere il Risorto. Egli è convinto che «vedere il Cristo risorto richiede una grazia che trasforma chi vive questa esperienza», «coloro che lo videro erano dotati di facoltà di percezione» (139). Tale convinzione si fonda sul riconoscimento che il Cristo partecipa ormai in modo nuovo del mistero divino e non si può «manipolare, pesare, misurare, o trattare [...] alla stregua di un comune oggetto di questo mondo. Egli appare dove e a chi vuole e sparisce quando vuole» (139). Le apparizioni riferite dai Vangeli e da Paolo sono caratterizzate, secondo O'Collins, da una sorprendente «normalità» (138) per cui non si tratta di visioni estatiche, né notturne, né di manifestazioni di gloria apocalittica, che pure il NT conosce (cfr. 138). ² Potrebbero essere designate come *visioni escatologiche* poiché non «rimanevano totalmente *nella* storia e *nelle* strutture del mondo presente. Cristo si manifestò come colui che trascendeva gli ordinari limiti di spazio e tempo e che apparteneva già alla futura nuova creazione finale di Dio». ³

Dopo aver trattato delle apparizioni, O'Collins volge lo sguardo sull'altro elemento che contribuì a convincere i discepoli della risurrezione di Gesù: la scoperta che il sepolcro era vuoto. È notevole l'elenco di una trentina, fra esegeti e teologi contemporanei, che «convergono nel mantenere un nucleo di attendibilità storica alle tradizioni del sepolcro vuoto» (143). Considerando i racconti evangelici, l'autore rileva che discordano solo su particolari secondari, men-

¹ O'COLLINS, *Gesù oggi*, 175.

² L'autore dedica una dettagliata *Appendice* a mostrare l'infondatezza della tesi di James M. Robinson circa il supposto carattere luminoso delle apparizioni del Signore, che in realtà sarebbe un derivato di concezioni gnostiche. Cfr. anche O'COLLINS, *Gesù oggi*, 174-175.

³ *Ibidem*, 176. L'autore ritiene anche corretta la definizione di *cristofanie*, in quanto sottolinea che le apparizioni erano dovute all'iniziativa del Cristo risorto.

tre sull'essenziale coincidono: «almeno una donna (Maria Maddalena) trova la tomba di Gesù aperta e vuota due giorni dopo ch'era morto e sepolto» (143). Riguardo all'assenza di riferimenti espliciti al sepolcro vuoto nelle lettere paoline O'Collins osserva, tra l'altro, che l'Apostolo «non può immaginare una risurrezione che non implichi un sepolcro vuoto» e che «la specifica riflessione di Paolo sul corpo risorto (1Cor 15,35s.) sarebbe del tutto incomprensibile se il corpo di Gesù fosse rimasto nella tomba. L'apostolo concepisce la risurrezione come un ribaltamento della morte e della sepoltura» (143).

Dal punto di vista storico le obiezioni mosse all'attendibilità della testimonianza del NT non si possono considerare decisive, mentre sotto il profilo esegetico è assai difficile sostenere che la tradizione sul sepolcro possa derivare da quella sulle apparizioni. O'Collins critica anche la tesi di Marssen secondo cui Marco non avrebbe avuto intenzione di offrire una relazione storica sul sepolcro vuoto: le intenzioni teologiche di Marco non escludono il significato storico del suo racconto.¹ O'Collins chiude l'analisi storica, ben più ampia di quanto noi abbiamo potuto sintetizzare, con un giudizio positivo sull'attendibilità della tradizione del sepolcro. In *Gesù risorto* egli poi accenna, ma solo brevemente, al significato teologico della tomba vuota. Lo stesso tema è maggiormente sviluppato in *Gesù oggi*, e per l'importanza di alcune affermazioni riguardo al corpo risorto di Gesù, dedicheremo ad esso il prossimo paragrafo.

2. Il significato della tomba vuota

Nel fatto che la tomba di Gesù sia rimasta vuota, O'Collins riconosce tre significati principali, che riguardano il *modo* della redenzione promessa da Dio agli uomini e al mondo, il peculiare valore dell'umanità di Gesù in quanto salvatore e Figlio di Dio, la continuità tra la sua storia terrena e la sua esistenza di Risorto. Esaminiamo tali significati uno ad uno.

In primo luogo «la tomba vuota di Gesù simbolizza potentemente il modo in cui Dio attua la *redenzione* degli uomini e del mondo».² O'Collins specifica che non sappiamo in che modo preciso il corpo di Gesù fu trasformato per la sua nuova esistenza, ma sappiamo che in tale corpo il peccato dell'uomo, giunto fino all'estremo, aveva compiuto la sua opera. Ebbene, «Dio prese il suo corpo e, così com'era, lo usò come materia grezza per la nuova creazione».³ Si rivela così che la redenzione non consiste in una «sottrazione da questo mondo», «non è una fuga da un mondo malvagio, ma la volontà di Dio di trasformare questo mondo materiale con tutta la sua storia di peccato e sofferenza».⁴ Chi sottovaluta la dimensione materiale dell'uomo e del mondo, osserva O'Collins, è portato a negare la tomba vuota. Ma tale atteggiamento non sembra in accordo con l'attenzione,

¹ Gli stessi Matteo e Luca, osserva inoltre O'Collins, sarebbero caduti in errore ritenendo che la narrazione di Marco contenesse un nucleo storico (cfr. *Gesù oggi*, 145, nota 15).

² O'COLLINS, *Gesù oggi*, 190.

³ *Ibidem*, 190.

⁴ *Ibidem*; il corsivo è dell'originale.

per così dire, prestata da Dio alla materia: «Nella creazione Dio produce il mondo materiale. Nell'incarnazione la materia è personalmente unita al Figlio di Dio. Nella risurrezione il corpo di Gesù viene trasformato per divenire il Cristo risorto, la cui umanità glorificata è stata divinizzata nel modo più elevato possibile. [...] la sua umanità risorta (che è sia *spirituale* che *materiale*) entra ora nella sua vita divina (Rm 6,10) nel modo più profondo».¹

Il sepolcro vuoto contiene un secondo significato, che riguarda l'identità di Gesù, salvatore e Figlio di Dio. Era conveniente che «il corpo vivo che soffrì sulla croce una volta per tutte per salvarci [...] questo corpo, mezzo di salvezza universale, dovesse condividere un'esistenza glorificata e appartenere alla durevole opera di redenzione realizzata dal Cristo risorto per mezzo dello Spirito Santo».² L'accento qui si pone sul corpo terreno e storico di Gesù, come *strumento di salvezza universale*; ma vi è anche un'altra nota distintiva del corpo di Gesù rispetto agli altri uomini: non è il corpo di un uomo qualunque, ma del Figlio di Dio. Il carattere eccezionale dell'identità di Cristo – egli è il salvatore e il Figlio di Dio – motiva la convenienza della sua risurrezione *corporea*, e viene da essa messo in risalto. «Non è affatto sorprendente che la materia di tale corpo debba in qualche modo diventare parte della veloce risurrezione di Gesù dai morti».³

Infine, il terzo significato della tomba vuota è che essa «esprime molto potentemente *la continuità personale* tra il Gesù terreno e il Cristo risorto. [...] C'è una genuina identità nella trasformazione».⁴ Nel caso di Cristo si deve riconoscere che tale identità comporta anche la piena *continuità corporale*.⁵ O'Collins ammette che si potrebbero immaginare altre modalità di ingresso in un'esistenza corporale glorificata, indipendentemente dal destino del cadavere, ma esse mancherebbero di un carattere di continuità altrettanto forte. Inoltre, da un lato è ragionevole riconoscere la storicità del ritrovamento della tomba vuota e, dall'altro, le ragioni già addotte a proposito del ruolo di salvatore e dell'identità divina di Cristo rendono conveniente la peculiare azione divina sul suo corpo terreno.⁶ Riconoscendo la singolarità di Cristo si comprende senza difficoltà che, nel caso del resto dell'umanità, la continuità personale non richieda una continuità corporale analoga alla sua. Tuttavia ciò non significa per O'Collins

¹ *Ibidem*, 191; il corsivo è dell'originale.

² *Ibidem*. La convenienza della risurrezione di Cristo secondo una modalità peculiare rispetto a quella degli altri uomini è motivata in un modo analogo anche da C.M. MARTINI, *Risurrezione*, I, in G. BARBAGLIO, S. DIANICH (a cura di), *Nuovo Dizionario di Teologia*, Paoline, Cinisello Balsamo 1991, 1296: «Il corpo del Signore crocifisso posto nella tomba è quello in cui si è compiuta la redenzione del mondo».

³ O'COLLINS, *Gesù oggi*, 192. O'Collins quindi sottolinea, oltre al fatto della trasformazione gloriosa dello stesso corpo depresso nel sepolcro, la peculiarità della risurrezione di Gesù, che anticipa singolarmente quella di tutti i defunti alla fine dei tempi.

⁴ *Ibidem*, 192; il corsivo è dell'originale.

⁵ Questo è il termine impiegato da O'Collins. Cfr. anche *ibidem*, 207.

⁶ Cfr. anche IDEM, *Gesù risorto*, 207: «La sua identità personale e la funzione salvifica rendono ragione del fatto che il corpo defunto di Cristo "è penetrato" immediatamente nell'esistenza risorta e quindi ha fruito di una continuità "più" corporea di quella cui siamo destinati noi».

rinunciare a qualunque continuità tra corpo terreno e corpo risorto. «Persino qui, [...] a dispetto della frattura tra la dissoluzione del corpo precedente (morto) e l'emergere del successivo corpo risorto, ci deve essere una certa identità corporale. Altrimenti non avremmo autenticamente la *stessa* persona, ma solo un duplicato o un successore spirituale».¹

3. *Il corpo risorto: la "storia incarnata" assunta in una personale vita nuova*

Dopo aver trattato della risurrezione di Cristo, O'Collins si concentra sull'esistenza futura dei risorti, ben consapevole che «i limiti della nostra esperienza condizionano la concettualizzazione e la descrizione della risurrezione. [...] In quanto la realtà della risurrezione supera la dimensione spazio-temporale il nostro linguaggio è inadeguato» (208). Tuttavia è spinto a tentare un approccio a tale realtà poiché, confessa, «mi sembra assai strano credere nella risurrezione di Gesù e sperare nella nostra rifiutando poi di azzardare qualche ipotesi su cosa possa essere la risurrezione dell'intera persona» (206).

O'Collins esamina per prima cosa la relazione tra *materia* e *spirito*. Non si tratta di realtà completamente diverse, che non si mescolano; anzi, «una materialità pura, totalmente "aspirituale", appare impossibile» (209). In una nota chiarisce il senso di tale affermazione: «La materia può essere definita in opposizione allo spirito e, una volta definita così, non avrebbe nulla di spirituale. Però ogni materia *umana* possiede qualcosa di spirituale. E tutto il materiale atomico dell'universo è, almeno in potenza, materia umana» (209, nota 4; il corsivo è dell'originale). Nel mangiare e nel bere, la materia viene «associata in modo vitale alle funzioni di un essere spirituale» (209); ma anche quando è impiegata nella realizzazione di un'opera d'arte essa si carica di significati personali. Così si può intuire come la parziale spiritualizzazione di cui la materia è capace ora, possa divenire piena e perfetta nella risurrezione: «la risurrezione dei morti significherebbe la completa personalizzazione e spiritualizzazione della materia» (209). Per illustrare cosa ciò possa significare, O'Collins propone un confronto tra corpo terreno e corpo risorto su quattro aspetti.

Primo: il corpo ci inserisce nel mondo materiale. Nel costante processo di interazione tra i nostri corpi e l'ambiente, addirittura «noi diventiamo parte del cosmo e il cosmo diventa parte di noi» (209-210). Ciò comporta per l'uomo anche un fondamentale modo di relazione con Dio: «in quanto persone corporeamente umane partecipiamo all'universo, e ciò significa che entriamo in relazione con Dio in quanto origine prima, compagno sempre presente e meta finale della nostra esistenza» (209). Ebbene, possiamo pensare che tale partecipazione alla vita di Dio attraverso l'inserimento dell'uomo nel cosmo materiale sarà intensificata nella risurrezione. «Con la risurrezione dalla morte gli esseri umani, in quanto spiriti incarnati, non solo apparterranno di nuovo all'universo, ma parteciperanno in modo nuovo alla vita divina. In quanto esseri *materiali*

¹ IDEM, *Gesù oggi*, 192.

e spirituali insieme, riceveranno la divinizzazione ultima come un vivere per Dio (Rm 6,10)» (212; corsivo dell'originale). In Cristo già si riconosce tale realtà: nella sua corporeità egli è «un “pezzo” di questo mondo materiale che è entrato a far parte della vita di Dio» (212).

Secondo: la nostra corporeità rende possibili la *comunicazione* e la relazione. Al tempo stesso il corpo pone *limiti* alle possibilità di comunicare, in quanto soggetto alle condizioni di spazio e tempo, alla malattia, alla vecchiaia e ad altre circostanze che possono accentuare l'isolamento della persona, fino all'estremo rappresentato dalla morte. «La nostra corporeità non ci fa sentire completamente liberi di essere noi stessi e di essere con gli altri» (211). Da questo punto di vista cosa potrà comportare la risurrezione? «Sperare nella risurrezione significa sperare che saremo liberi di andare oltre i limiti e la banalità della comunicazione com'è in questo mondo. Saremo liberi per essere autenticamente noi stessi e essere con gli altri» (212). L'esempio supremo è Cristo che, in relazione con il Padre come Risorto, è anche in relazione «con gli uomini e con il cosmo in modo che trascende i limiti della sua esistenza storica» (212).

Terzo: «I nostri corpi ci assicurano la *continuità* (nell'ordine dell'essere) e il discernimento di noi stessi (a livello di conoscenza). [...] Nonostante che i corpi cambino in modo costante o in misura massiccia, l'identità e la continuità personale sono legate all'identità e alla continuità corporea» (211).¹ Proprio questo aspetto della corporeità costituisce forse il problema più difficile quando si tenta di pensare ai corpi risorti. Come si può immaginare un'*identità corporea* tra corpo di risurrezione e corpo terreno? Ebbene, secondo O'Collins, ciò che costituisce davvero l'identità personale è l'*insieme della storia personale*. E tale storia è una storia corporea, una *storia incarnata*, poiché «la nostra storia deriva dal nostro corpo, in quanto strumento di relazione» (213). Pertanto, «se ci si chiede: “che cosa ha fatto di me quello che sono?”, bisogna rispondere che è stata la mia particolare storia incarnata e non, per esempio, i milioni di molecole che hanno costituito in diversi momenti la mia particolare esistenza fisica. [...] In breve, propongo di esprimere la risurrezione come Dio che porta a una personale vita nuova tutta la storia incarnata di ogni singola persona morta» (213).

Per ultimo: il corpo è infine anche «il “luogo” e il mezzo di grazia, felicità, peccato e sofferenza» (211). I sacramenti lo dimostrano costantemente per ciò che riguarda la grazia; ma anche la felicità e la sofferenza umana hanno sempre una componente corporea più o meno accentuata. Anche nell'esistenza risorta i nostri corpi «saranno il “luogo” dove faremo esperienza della piena libertà e della felicità celeste» (214). La realtà della visione beatifica non deve far dimenticare, per O'Collins, «l'essenziale corporeità della vita risorta [...]». Piuttosto, sia

¹ O'Collins immagina un ipotetico assassino ricercato dalla polizia e catturato dopo molto tempo. Nonostante il cambio anche profondo che può aver subito il suo corpo negli anni, alcuni dati corporei possono permetterne l'identificazione con certezza: impronte digitali, tipo di sangue, ecc (oggi potremmo ricorrere, a maggior ragione, al codice genetico della persona). In ogni caso, sostiene O'Collins, pare evidente che «l'identità corporale basta a stabilire l'identità personale di un uomo» (211).

in questa vita che in quella futura riceviamo la presenza d'amore di Dio attraverso la nostra umanità corporea» (214).

Attraverso la riflessione su questi quattro punti, O'Collins mostra dunque che il corpo attuale è *simbolo* del corpo futuro (cfr. 214). Un simbolo tuttavia inadeguato perché la risurrezione è frutto di un intervento straordinario di Dio. In effetti «Dio rispetta l'ordine naturale del mondo e il suo funzionamento. Ma [...] la risurrezione di Gesù [...] implica una particolare azione divina sopra e al di là dell'ordine normale del mondo. Per produrre effetti come la risurrezione di Gesù, Dio agisce in modi qualitativamente diversi dal suo agire ordinario nel creare e nel mandare avanti il mondo» (215). O'Collins non trova alcun contrasto tra la visione scientifica moderna e la possibilità – verificatasi nella risurrezione di Cristo – di un'azione straordinaria di Dio sul mondo. Le scoperte scientifiche degli ultimi decenni hanno avuto, tra i tanti meriti, anche quello di mettere in luce aspetti inattesi dell'universo. Ciò porta a riconoscere che la causalità naturale rimane in larga parte misteriosa e a vedere come «obsoleto il determinismo meccanicistico presupposto da Bultmann» (215). Emerge quindi «una propensione nuova ad ammettere l'esercizio di una causalità divina speciale quale è necessaria per una risurrezione finale dalla morte» (215). Ma qual è la ragione che soggiace a un simile intervento di Dio? O'Collins, come pure Ratzinger, non ha dubbi nell'affermare che si tratta dell'amore di Dio: «La fede pasquale postula la gratuità dell'amore ricreativo di Dio in una forma straordinariamente diversa di azione e di intervento: la risurrezione del morto Gesù. Soltanto il libero e amoroso coinvolgimento di Dio dà senso a questo evento particolare, eppure universalmente significante» (215).

L'autore dimostra grande sensibilità verso il problema storico-esegetico e manifesta una chiara fiducia nella storicità dei fatti che il NT ci consegna, ovvero le apparizioni e il sepolcro vuoto. Al tempo stesso, egli ritiene che il *vedere* dei discepoli nel corso delle apparizioni, pur essendo una *visione oggettiva*, richieda una speciale grazia nei testimoni.¹ In merito al significato teologico del sepolcro vuoto, mentre altri sono restii ad ammetterne la storicità, chiedendosi quale significato aggiunga alla fede nella risurrezione il fatto che il cadavere di Gesù sia stato trasformato o meno, O'Collins procede in senso inverso, a nostro parere con ragione. Una volta analizzata e accolta come attendibile la testimonianza sul ritrovamento del sepolcro vuoto, si può riflettere sul suo significato e, alla luce di questo, comprendere in che cosa sia consistita la risurrezione di Cristo e quale disegno di salvezza essa manifesti per l'uomo e per il mondo. O'Collins evita così da un lato quella tendenza alla spiritualizzazione che abbiamo rilevato in Kessler; dall'altro, rispetto a Moltmann, la sua affermazione di un universo

¹ Un'analisi approfondita di tale questione si può trovare in S.T. DAVIS, 'Seeing' the Risen Jesus, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS, *The Resurrection*, 126-147. Da parte nostra siamo completamente d'accordo con O'Collins sul fatto che Gesù non è ormai "manipolabile" come un qualunque corpo terreno; preferiamo pensare però che egli – nella sua nuova umanità glorificata – sia tanto Signore del mondo da potervi entrare a piacimento e impiegare i dinamismi fisici per stare in mezzo ai suoi discepoli e farsi non solo vedere, ma anche toccare, nel modo per loro naturale.

materiale trasformato appare maggiormente fondata sulla testimonianza biblica.¹ Riguardo poi a tale visione del mondo futuro O'Collins, come già Ratzinger, preferisce non entrare in questioni relative alla fisicità dei corpi gloriosi e del mondo della risurrezione.

Da segnalare è anche la peculiare unità del disegno divino – centrata sull'intenzione di Dio nei confronti della materia – che O'Collins mette in rilievo: la materia è costitutiva dell'uomo fin dalla creazione; è assunta dal Figlio nel salvarci; è coinvolta nella glorificazione della sua umanità. Il sepolcro vuoto aiuta a comprendere tale continuità che altrimenti passerebbe inosservata, con conseguenze negative sia per una corretta escatologia, che per un'adeguata valorizzazione della corporeità umana attuale.

La proposta di individuare nella *storia incarnata* assunta in una nuova vita l'elemento di autentica *continuità corporale* tra l'uomo terreno e l'uomo che risorgerà alla fine dei tempi è senza dubbio degna di attenzione. O'Collins si trova qui in sintonia con autori come Kessler e Kasper, ma anche con Moltmann e con Ratzinger, i quali pure sottolineano il legame con gli altri e con la storia come fattore essenziale della nuova esistenza risorta. Sembra forse più chiara la sua impostazione riguardo al sostrato ontologico della nuova esistenza risorta: la persona risorta possiederà un corpo dotato di una dimensione *materiale* in senso stretto, oltre che spirituale. Al tempo stesso è possibile domandarsi *se e come* in tale dimensione materiale si rifletterà la *continuità* con il corpo terreno che O'Collins interpreta in termini di *storia incarnata*. Il caso di Cristo è giustamente speciale, per l'autore, da questo punto di vista, poiché lo stesso corpo morto e deposto nel sepolcro è divenuto il nuovo corpo del Risorto (vi è dunque una vera e propria *continuità materiale*). Ma per il resto degli uomini rimane il problema di come evitare l'affermazione della sola identità formale tra corpo terreno e corpo futuro.

VIII. MURRAY J. HARRIS

Esegeta e teologo del Nuovo Testamento, di confessione cristiana evangelica, Murray J. Harris è uno degli autori attuali che dedicano maggiore attenzione al tema della risurrezione. Il suo pensiero unisce al rigore dell'analisi storico-esegetica l'ampiezza di prospettiva teologica e la capacità di organizzare sistematicamente le conoscenze. Nei suoi scritti si apprezza il lavoro di chiarimento del linguaggio biblico sulla risurrezione e si trovano numerosi spunti utili per una profonda comprensione teologica ed antropologica.²

¹ Ricordiamo che Moltmann non attribuisce importanza al fatto della tomba vuota, sebbene ritenga probabile la sua storicità.

² Due monografie sul tema della risurrezione saranno i nostri riferimenti principali: M.J. HARRIS, *From grave to glory. Resurrection in the New Testament: Including a response to Norman L. Geisler*, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1990, e IDEM, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Marshall Morgan & Scott, London 1986. Ma va tenuto presente anche il suo contributo *Resurrection and Immortality in the Pauline Corpus*, in R.N. LONGENECKER (ed), *Life in the Face of Death*, Cambridge University Press, Cambridge 1998.

1. Storicità della risurrezione e attendibilità dei Vangeli

Harris attribuisce un indiscusso valore storico alle testimonianze del NT riguardo all'evento della risurrezione. Il suo giudizio è basato sia sullo studio esegetico dei testi che su considerazioni complementari di carattere storico.

Nell'analizzare i motivi di attendibilità delle tradizioni sulla tomba vuota, l'autore sottolinea il fatto che tutti i Vangeli riportino questa notizia.¹ Ciò significa, a suo parere, che sono tre o quattro le fonti *indipendenti* che attestano l'avvenimento, e non il solo racconto di Marco.² Altre motivazioni importanti sono: la schiettezza del racconto marciano, l'impossibilità di sostenere la risurrezione di Gesù se il suo cadavere fosse stato ancora nel sepolcro – per il duplice motivo dell'opposizione delle autorità e della concezione giudaica riguardo alla risurrezione –, e l'attribuzione unanime della scoperta alle donne, addirittura identificate per nome. Harris poi analizza in dettaglio le obiezioni alla storicità della tomba vuota e le spiegazioni alternative (alla risurrezione) della scomparsa del cadavere di Gesù, trovandole insufficienti.

Dal punto di vista del significato, il sepolcro vuoto, afferma l'autore, è di per sé un segno *ambiguo*: tuttavia, grazie ad un'interpretazione autorevole (l'annuncio dell'angelo o l'interpretazione delle profezie messianiche della Scrittura), può guidare verso la fede.³ Al tempo stesso si tratta, almeno da un certo punto di vista, di un segno *indispensabile*: nulla avrebbe potuto convincere i giudei della risurrezione se la tomba non fosse stata aperta e se il corpo di Gesù non fosse scomparso da lì.⁴ È infine un segno *prezioso* (*valuable*), perché chiude la strada ad interpretazioni docetiche della risurrezione: esso è una «garanzia della continuità tra il Gesù terreno e il Signore risorto, e una protezione contro una visione spiritualizzata della risurrezione».⁵

Riguardo alle apparizioni del Risorto, è particolarmente interessante la discussione svolta nel capitolo VI del libro *From Grave to Glory*. Vale la pena premettere un'osservazione generale sul metodo esegetico di Harris: si percepisce una netta differenza rispetto al paradigma tipico di approcci basati sull'analisi storico-critica, ove importanza primordiale è attribuita alla ricostruzione della storia delle tradizioni e delle intenzionalità teologiche degli autori neotestamentari. Harris presenta, in un primo momento, le testimonianze del NT sulle apparizioni, ricavando dai testi un insieme di dati sulla loro natura, scopo, effetti e localizzazione; il secondo passo è la critica storica, nella quale l'autore vaglia

¹ Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 107-112, in cui vengono forniti, oltre a questo, altri sette motivi a supporto della storicità.

² Cfr. *ibidem*, 107 e HARRIS, *Raised Immortal*, 38: si tratterebbe dei seguenti strati di materiale: Mc 16,1-8; Mt 28,11-15 (materiale di Matteo non presente in Marco e Luca); Gv 20,11-18, e forse Lc 24,1-12.

³ Cfr. HARRIS, *Raised Immortal*, 41-42; IDEM, *From Grave to Glory*, 119-121.

⁴ «In Jewish eyes, had the stone not been removed, the tomb would not have been empty. Had the tomb not been empty, no resurrection was possible», HARRIS, *From Grave to Glory*, 121.

⁵ *Ibidem*, 122. La traduzione è nostra.

i motivi a favore e contro l'attendibilità delle testimonianze, concludendo con un giudizio positivo di storicità. Segue l'analisi esegetica dei dati forniti dai racconti per formarsi un'immagine del corpo glorificato del Risorto. Un'ulteriore discussione sull'attendibilità dei Vangeli e sulla risurrezione chiude il capitolo in questione, mentre nel successivo, il VII, si offriranno le risposte ad alcune obiezioni alla risurrezione di Gesù come evento storico.

Osserviamo ora il modo in cui Harris caratterizza le apparizioni. Il NT non lascia spazio a dubbi sul fatto che furono apparizioni *personali* e *fisiche* di Gesù di Nazareth, la stessa persona che i discepoli avevano conosciuto prima della morte di croce. Egli è riconosciuto per il tono di voce, i gesti e i segni della crocifissione. Nelle apparizioni, Gesù fu non solo visto ma anche udito e toccato. Infine, per fugare ogni dubbio sulla realtà della sua presenza, prese anche del cibo.¹ L'analisi terminologica permette di escludere che, per gli autori del NT, si sia trattato di visioni psicologiche, puramente soggettive, di apparizioni in sogno o di fenomeni estatici.² Le apparizioni inoltre avvengono sempre per iniziativa del Risorto. Sono destinate quasi sempre a credenti, ma in due casi almeno anche a persone non credenti – Giacomo, il fratello del Signore, e Paolo –, che si trasformeranno poi in apostoli.³ L'effetto delle apparizioni fu quello di portare alla fede i discepoli, incapaci altrimenti di comprendere il significato del sepolcro vuoto: «Non fu l'interpretazione divinamente data della tomba vuota, ma gli incontri personali con Gesù risorto a produrre la fede nella sua risurrezione».⁴

Non possiamo soffermarci in dettaglio sulla discussione relativa all'attendibilità dei racconti di apparizione.⁵ Vale la pena invece notare che, una volta stabilita la loro affidabilità, Harris se ne serve ampiamente per tratteggiare la condizione corporea del Risorto: i dati che impiega provengono infatti essenzialmente dai Vangeli e dagli Atti degli Apostoli.⁶ Questa constatazione è da sola sufficiente a distinguere in modo significativo l'impostazione di Harris da quella di altri autori, inclini a considerare i racconti pasquali e le loro descrizioni come poco attendibili e finalizzati esclusivamente a mostrare l'*identità* del Gesù risorto con il Gesù storico.⁷

Per il nostro teologo, il Risorto possiede un *corpo spirituale* che, nel periodo delle apparizioni, era ordinariamente *invisibile* e *non fisico* (o *non-fleshy*) ma capace – come dimostrano le sue apparizioni – di materializzarsi, di rendersi cioè fisico, visibile (o *fleshy*), assumendo carne e ossa, per rendersi riconoscibile ai

¹ Cfr. *ibidem*, 130-131.

² In HARRIS, *From Grave to Glory*, 138-139, analizzando diverse spiegazioni alternative delle apparizioni, Harris scarta anche l'ipotesi della *visione oggettiva* nel senso proposto da Grass o da Lampe: cioè come visioni di Gesù – risorto in un senso spirituale – indotte da Dio nella coscienza dei discepoli.

³ Cfr. *ibidem*, 131-132.

⁴ *Ibidem*, 132. La traduzione è nostra. Qui Harris accenna anche all'eccezione rappresentata dal discepolo amato (cfr. Gv 20,8).

⁵ Cfr. *ibidem*, 134-139; 146-149; 157-163.

⁶ È significativo l'elenco di passi del NT da cui Harris ricava le caratteristiche della corporeità trasformata del Risorto. In buona parte si tratta del materiale di Luca e di Giovanni. Cfr. *ibidem*, 140-141. Non mancano ovviamente numerosi e ampi riferimenti al materiale paolino.

⁷ Tra gli autori da noi esaminati, si pensi specialmente a Kessler, Kasper e Moltmann.

discepoli.¹ Dopo l'Ascensione, Gesù mantiene il suo corpo spirituale ed esso si esprime nella *modalità* (*mode*) adeguata all'esistenza celeste: è cioè *non fisico* (*non-fleshy*), ma *visibile* per gli abitanti del cielo. Diversi aspetti relativi al corpo risorto e specialmente alla nozione di *corpo spirituale* sono ripresi e discussi da Harris a proposito della risurrezione dei credenti. A tale questione volgiamo perciò l'attenzione per completare la descrizione del corpo glorioso come l'autore lo concepisce.

2. Le caratteristiche dei corpi gloriosi

Alla risurrezione dei credenti ad immagine di quella di Cristo, Harris dedica due capitoli del libro *From Grave to Glory*, impiegando estesamente il materiale paolino.² I due testi di riferimento principali sono l'ultimo capitolo della prima lettera ai Corinzi e alcuni passi della seconda, specialmente i vv. 5,1-10.³ L'autore prende le mosse dall'analisi del significato della *morte* nel NT. Essa ha un senso spirituale e un senso fisico. Nel primo caso denota l'alienazione e l'ostilità a Dio da parte dell'uomo, che si manifesta nel peccato.⁴ In senso fisico invece la morte è *distruzione*, ha carattere *privativo* poiché spoglia l'uomo del corpo, oppure è *partenza dal corpo* (cfr. 2Cor 5,8; Fil 1,23) o da questo mondo.

Analogamente, per quanto riguarda la *risurrezione* dei credenti, Harris mette in luce due significati principali del termine. In alcuni contesti esso indica la rinascita spirituale del cristiano, partecipe fin d'ora della «nuova vita spirituale resa disponibile dalla risurrezione di Cristo».⁵ Ma, in altri luoghi, il NT parla della risurrezione del credente in Cristo come di un avvenimento futuro che coinvolgerà tutta la persona, nella sua corporeità (*bodily resurrection*). Seguendo la falsariga di 1Cor 15, integrata con riferimenti ad altri passi del NT, Harris individua otto caratteristiche del corpo dei risorti:

1) Il corpo risorto è *di origine divina*;⁶ 2) si tratta di un *corpo spirituale* (cfr. 1Cor 15,44; 2Cor 5,1-2), non in senso materiale o sostanziale, bensì “funzionale”, come indica la terminazione *-ikos*: è un corpo «animato e guidato dallo spirito [*pneuma*]».⁷ 3) È *incorruttibile* (*imperishable*): il riferimento è a 1Cor 15,42.50.52-54.

¹ Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 140-146 e, nell'ambito della polemica con Norman L. Geisler, specialmente 392 e 405.

² Cfr. *ibidem*, capp. IX-X; si veda anche HARRIS, *Rised Immortal*, capp. IV-V.

³ Un'esegesi dettagliata di tutta la seconda lettera ai Corinzi si trova in IDEM, *The Second Epistle to the Corinthians*, in *The New International Greek Testament Commentary*, Eerdmans, Grand Rapids 2005. Per l'analisi dei vv. 5,1-10, si vedano 365-411.

⁴ Inoltre, con il concetto di *seconda morte* si indica nell'Apocalisse la separazione definitiva da Dio successiva alla morte fisica. Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 185.

⁵ *Ibidem*, 188. La traduzione è nostra.

⁶ I riferimenti principali sono 1Cor 15,38 e 2Cor 5,1-2. Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 194-195.

⁷ *Ibidem*, 195. Harris precisa: «Questo “spirito” potrebbe essere lo Spirito di Dio ma più probabilmente è lo spirito umano in quanto rivitalizzato dallo Spirito divino. Nella condizione risorta il credente avrà un corpo vivificato da e docile al [*responsive to*] proprio [*his or her*] spirito redento, il quale a sua volta sarà completamente soggetto [o disposto: *amenable* nell'originale] al potere e alla guida dello Spirito di Dio» (traduzione nostra).

In 2Cor 5,1 si parla anche di dimora “eterna” (*aiônios*), in opposizione a “tenda” (designata come “terrena”) e al suo dover essere “smontata”: il corpo risorto non sarà soggetto a corruzione, sarà *indistruttibile*.¹ 4) È un corpo *glorioso*, non caratterizzato più dall’indegnità (*atimia*, “disonore”) come il corpo terrestre.² 5) È *pieno di forza* (1Cor 15,43). Riguardo a questa e alle due precedenti proprietà del corpo glorioso – elencate in 1Cor 15,42-43 –, Harris osserva che «Paolo sta insegnando che con un corpo trasformato, costantemente sotto l’influsso [*sway*] dello Spirito creatore, il credente avrà permanentemente vigore, una bellezza insuperabile, ed energia interminabile». ³ 6) Si tratta di un corpo *celeste* (cfr. 1Cor 15,40.47-49; 2Cor 5,1), in contrasto con la designazione di corpo “terrestre” applicata ad Adamo. «Il cielo [*heaven*] è l’habitat naturale del corpo risorto, la sua normale sfera di operazione. E questo “cielo” non è soltanto una condizione, ma anche, sebbene secondariamente, un luogo». ⁴ 7) Sarà un corpo *simile agli angeli* (*angel-like*). Il riferimento è alla controversia di Gesù con i sadducei (cfr. Mt 22,30 e par.): Gesù vuole indicare l’assenza di istinti sessuali e di procreazione; nel racconto di Luca, l’essere “simili agli angeli” è anche messo in relazione con il fatto di non poter più morire. 8) Il corpo risorto sarà *adattabile* (*adaptable*). Harris intende dire che, pur essendo pensato per il cielo, il corpo risorto può rendersi visibile e tangibile per manifestarsi nel mondo attuale. Così è stato per Gesù nelle apparizioni. Abbiamo già notato che per il nostro autore ciò equivale a dire che può assumere «sia una modalità materiale, sia una immateriale». ⁵

Alla domanda su cosa si intenda con “corpo” (*soma*) nell’espressione *corpo spirituale*, Harris risponde presentando due posizioni fondamentali: secondo la prima si tratterebbe di un corpo di carne, cioè fisico (dotato di parti, organi, ecc), ma vivificato dallo Spirito di Cristo e perciò immortale; la seconda opinione, che egli preferisce, è che il *soma* deve essere concepito come “organo di auto-manifestazione”, “veicolo di auto-espressione”. Si tratterebbe cioè di «un “modo di espressione personale definitivo e adatto”,⁶ o dell’organo di comunicazione della persona risorta con Dio e con il mondo celeste». ⁷

L’analogia paolina del seme offre all’autore lo spunto per affrontare il tema della relazione tra corpo fisico terreno e corpo spirituale: è vero che l’analogia proposta dall’Apostolo esprime più la *discontinuità* tra i due corpi, ma vi è anche *continuità*. Vi è cioè «*identità con differenza*». ⁸ L’*identità* si fonda sul collega-

¹ Harris afferma che il corpo risorto trascenderà tutti gli effetti del tempo, non potrà deperire o dissolversi, e perciò non sarà suscettibile di malattia o di subire incidenti. Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 196 e anche IDEM, *The Second Epistle to the Corinthians*, 373.

² Cfr. 1Cor 15,43; in Fil 3,21 si parla di corpo di “bassezza” (*lowliness*; la traduzione italiana della CEI riporta “misero corpo”). ³ HARRIS, *From Grave to Glory*, 197. La traduzione è nostra.

⁴ *Ibidem*. La traduzione è nostra.

⁵ «Either an immaterial or a material mode», *ibidem*, 198.

⁶ «A “mode of personal expression that is final and fitting”», *ibidem*, 198. Harris riporta qui una definizione di M. Green.

⁷ *Ibidem*, 198. La traduzione è nostra.

⁸ *Ibidem*, 199: «both continuity (1Cor 15,36) and discontinuity (1Cor 15,37-38), that is, *identity with difference*». Qui, come nel seguito, rispettiamo l’uso del corsivo da parte dell’autore.

mento esistente tra le due successive forme di corporeità del cristiano, prima e dopo la morte. Tale collegamento è costituito dalla *personalità* dell'uomo, non tanto dall'identità materiale dei costituenti del corpo. Con parole di Harris: «il collegamento [*link*] tra le due successive forme di corporeità [“forme di incorporazione”, *forms of embodiment*] – quella fisica e poi quella spirituale – si trova nello stesso e identificabile *ego*».¹ Vi è cioè una continuità storica – identità di caratteristiche personali identificabili – tra il nostro corpo attuale e quello futuro. L'individualità della persona non andrà perduta. «Il soggetto delle successive forme corporee [*forms of corporeality*] è la stessa personalità distintiva, lo stesso “io” [*self*”], sebbene trasformato dallo Spirito di vita nella risurrezione».² Per quanto riguarda la *differenza* tra il corpo attuale e il corpo spirituale dei risorti, Harris rileva che essa si trova nelle lettere paoline ma anche nel resto del NT, specialmente nella disputa di Gesù con i sadducei. Paolo esprime tale idea mediante due concetti, quello di *trasformazione* e quello di *scambio*, entrambi presenti sia in 1Cor 15 che in 2Cor 5. Per l'Apostolo, ad ogni modo, una trasformazione è necessaria affinché ciò che è mortale possa entrare nell'immortalità (cfr. 1Cor 15,50).³

In 2Cor 4,16 – 5,4, Paolo spiega come, parallelamente al progressivo indebolimento del corpo fisico, si vada rinnovando di giorno in giorno “l'uomo interiore” (cfr. 2Cor 4,16). Il culmine di questo processo sarà «l'assorbimento finale di ciò che è mortale da parte della vita divina (2Cor 5,4), l'acquisizione di un corpo risorto (2Cor 5,1b)».⁴ Si tratterebbe di una “accelerazione” ed un perfezionamento di quel processo di *crisificazione* che era già in atto durante la vita del cristiano. Alla luce di ciò, la concezione paolina è interpretabile, secondo Harris, nei seguenti termini: il corpo spirituale è un dono di Dio che nella risurrezione “emergerà” dall'uomo interiore – la persona ricostituita da Dio in Cristo – come dal proprio embrione.⁵

L'autore affronta anche tutte le questioni relative al momento della risurrezione, allo stato intermedio, al rapporto tra risurrezione di Cristo e dei credenti e al destino finale della creazione materiale. Non possiamo dare, di tutto ciò, che pochi cenni essenziali. La risurrezione corporea avverrà nella Parusia, prima della quale i credenti vivranno nella condizione di spiriti, “con Cristo” (cfr. Fil 1,23).⁶ Riguardo a tale condizione disincarnata Harris precisa che, quando il NT parla di *anima* o di *spirito* riguardo al fedele defunto, non intende una “parte” dell'uomo non toccata dalla morte. Si tratta invece di «una persona nella

¹ *Ibidem*, 200. La traduzione è nostra.

² *Ibidem*, 200. La traduzione è nostra. Harris non rigetta comunque in modo tassativo l'idea di una continuità materiale almeno parziale tra corpo terreno e corpo futuro. Cfr. 200-201.

³ Cfr. *ibidem*, 201-202.

⁴ *Ibidem*, 204. La traduzione è nostra.

⁵ Cfr. *ibidem*, 204-205.

⁶ Questo ci sembra il senso dell'ampia discussione di Harris (cfr. 205-212): egli si mostra in vari modi favorevole all'insegnamento tradizionale della Chiesa sullo stato intermedio e critica dal punto di vista esegetico la tesi della risurrezione nella morte, pur non esprimendo un'opinione definitiva, probabilmente perché non è questo il suo interesse principale.

sua [*his or her*] totale esistenza post mortem alla presenza di Dio, una persona in quanto appartenente, ora, solo al mondo spirituale». ¹ Harris riassume le sue idee su questo punto rifacendosi all'interpretazione di Cerfaux del pensiero paolino in Fil 1,19-26 e 2Cor 4,7-5; 10: «In questi due passi Paolo vede la morte come la partenza dell'“uomo interiore” [*“inner man”*] verso il Signore e lo stato intermedio come la sopravvivenza (fino alla risurrezione del corpo nella Parusia) di un immortale “io” [*self*] cristiano privato di corporeità [*embodiment*] ma in cosciente compagnia [*fellowship*] con Cristo. Questo “io” che è indipendente dal corpo è un'anima intellettuale, un “ego” in relazione con Cristo, un “uomo interiore” [*“inward man”*]». ²

La trasformazione finale e gloriosa dei credenti sarà operata da Dio mediante lo Spirito (cfr. Rm 8,10-11), che sosterrà la vita dei risorti analogamente a come ora, dopo il Battesimo, alimenta la loro vita cristiana. Si tratterà di una compartecipazione alla stessa vita del Signore risorto. ³ Per quanto riguarda la ricreazione finale, il NT non consente di stabilire *come* essa avverrà. ⁴ Harris però, così come ritiene inaccettabile un dualismo tra materia e spirito riguardo all'uomo – la risurrezione non significherà l'emancipazione dell'anima da un corpo visto come carcere materiale, ma la liberazione del corpo dal dominio [*rule*] della carne ⁵ –, allo stesso modo rigetta l'idea che l'universo materiale non abbia parte alla consumazione finale. «Così come la risurrezione dell'umanità la restaurerà nella sua originale apertura e docilità allo Spirito di Dio, così la rinascita della natura la restaurerà nella sua originale armonia e libertà (Rm 8,21). Dio sarà “tutto in tutti” (1Cor 15,28), e l'intero ordine materiale servirà perfettamente i fini spirituali [*spiritual purposes*]. Pertanto sia la risurrezione che il rinnovamento [dell'universo] vanno visti come il climax dell'opera divina della salvezza». ⁶

Sotto il profilo teologico-antropologico, Harris ritiene che il termine “corpo” (*body*) non possa essere inteso come sinonimo di persona. In effetti, a suo parere, la persona è il soggetto che, durante la vita terrena, esiste in una determinata modalità (*mode*) corporea (o anche in una determinata *form of embodiment*), che dopo la morte sussiste privata temporaneamente di corporeità, e che nella risurrezione finale riceverà un nuovo corpo (un *corpo spirituale* nel linguaggio paolino). Tale visione non è tacciabile di dualismo poiché l'autore chiarisce che non si può vedere l'*anima* come quella “parte” dell'uomo che permarrebbe invariata nella morte. L'anima, o spirito, è piuttosto quel nucleo spirituale dell'uomo – l'*uomo interiore* – che esprimendosi mediante il corpo, con cui forma un'unità, si va forgiando nel corso dell'esistenza (e rinnovando con l'aiuto della grazia), e che dopo la morte sussiste *in* e *con* Cristo, come totalità della persona, tempo-

¹ *Ibidem*, 210-211. La traduzione è nostra.

² *Ibidem*, 211. La traduzione è nostra. Il riferimento di Harris è L- CERFAUX, *The Christian in the Theology of St. Paul*, Chapman, London 1967.

³ Cfr. HARRIS, *From Grave to Glory*, 225-231.

⁴ In particolare non è possibile, secondo Harris, stabilire se l'universo rinnovato sorgerà mediante la trasformazione dell'attuale, o per annichilimento e sostituzione. Cfr. *ibidem*, 248-250, 252.

⁵ Cfr. *ibidem*, 251.

⁶ *Ibidem*, 251. La traduzione è nostra.

raneamente ridotta alla sua dimensione spirituale. Ci sembra che questa concezione di Harris manifesti somiglianze con il pensiero di Ratzinger, quando descrive l'anima come il "luogo" dell'uomo in cui matura ciò che è stabile e permanente, al di sotto del cambiamento della materia corporea.

L'identità del corpo di risurrezione è garantita, per Harris, dal fatto di essere "organo di espressione" della stessa *personalità individuale*, dello stesso "io" (*self, ego*). Il nostro autore non esclude una possibilità di continuità materiale in senso stretto (comunque parziale), ma non ne vede il senso, alla luce della constatazione che la materia del corpo attuale dell'uomo cambia costantemente. Harris peraltro, così come non rifiuta di parlare di anima,¹ non rigetta neppure il concetto di materia, che fa chiaramente parte della sua concezione del corpo terreno dell'uomo, ma anche di quello risorto. Sul concetto di *materia* e sull'attributo *materiale* impiegati da Harris dobbiamo però soffermarci con più attenzione.

Il corpo risorto di Cristo (come quello dei risorti nella Parusia) è un *corpo spirituale*. Harris lo concepisce non come un corpo fisico reso incorruttibile dalla potenza dello Spirito, ma come un "organo di espressione" dell'io umano, ormai pienamente adeguato alla vita del cielo. Si tratta di una visione immateriale? Sarebbe difficile sostenerlo, vista l'enfasi posta da Harris sul realismo delle apparizioni di Cristo e alla luce della sua comprensione del corpo risorto di Gesù.² Il punto, a nostro parere, è che, come l'autore stesso chiarisce, egli impiega generalmente l'aggettivo *materiale* come sinonimo di *fisico*. In tal senso il corpo spirituale, egli dice, non è ordinariamente materiale o fisico, ma lo può essere a piacimento. Invece impiegando in un senso filosofico più preciso il termine *materiale*, Harris sostiene che il corpo spirituale deve essere sempre definito materiale, in quanto possiede un aspetto formale ed uno propriamente materiale.³ Tale precisazione non risolve comunque alcune perplessità riguardo alla sua concezione del corpo del Risorto. In particolare è problematica l'affermazione per cui esso realmente, ma solo temporaneamente, avrebbe assunto una struttura corporea – carne e ossa (cfr. Lc 24,39) – nel manifestarsi ai suoi discepoli. Inoltre, nel momento in cui il corpo spirituale "abbandona" tale struttura corporea per tornare nella dimensione divina, sulla base di cosa lo si può designare ancora come materiale? Anche riguardo alla proposta di Harris di definire il corpo come "organo di auto-espressione", osserviamo che essa lascia aperta la domanda di *che cosa* il corpo sia.

Ancora una volta ci sembra che il concetto di corporeità non possa essere slegato dall'idea di materialità come sua dimensione propria. Si deve, evidentemente, pensare a una *trasformazione* della materia nella ricreazione operata da Dio, che la renda assoggettabile allo spirito umano in modo nuovo e superiore.

¹ Sebbene non ne parli generalmente come di *forma* del corpo, ma preferisca un linguaggio più biblico, in cui *anima* è praticamente sinonimo di *spirito*.

² Si tratta, lo ricordiamo, di un corpo che per Harris può assumere, e così ha fatto nelle apparizioni, una autentica modalità *materiale, fisica* (o *fleshy*), *visibile*, sebbene sia ordinariamente, cioè secondo la sua modalità propria, immateriale, non fisico, non visibile.

³ Cfr. *ibidem*, 405.

Una materia trasformata, che sarebbe qualitativamente diversa da quella che costituiva il corpo di Gesù durante la sua vita terrena e che impediva di fatto al suo spirito il pieno dominio su molti aspetti della vita corporea, come pure sulla sua presenza nello spazio. D'altra parte, l'idea che la materia dovrà essere radicalmente trasformata (ma senza cessare di essere riconoscibile come tale) non sarebbe utile solo per comprendere più adeguatamente la corporeità umana risorta, ma è insita anche nella certezza, ben affermata da Harris, che la Parusia comporterà anche il rinnovamento dell'intero universo materiale.

IX. SINTESI E BILANCIO

Ci proponiamo ora di sintetizzare le idee principali sulla risurrezione e il corpo glorioso di Cristo che emergono nel dibattito teologico attuale, alla luce di quanto esposto nelle pagine precedenti. Può essere conveniente soffermarsi prima sugli aspetti di contenuto, per concludere con alcune osservazioni di carattere più generale.

1. Il concetto di risurrezione

Per tutti gli autori considerati, la risurrezione è innanzitutto *azione* di Dio. Ciò significa almeno due cose: che qualunque forza umana da sola sarebbe radicalmente insufficiente e che la risurrezione non è riducibile alla semplice *approvazione* di Dio nei confronti di Gesù, o ad un significato colto dai discepoli nella persona di Cristo, nei suoi insegnamenti, nella sua azione o nella sua morte di croce. Senza negarne il valore, si riconosce dunque l'insufficienza di tesi come quelle di Bultmann o di Marxsen.

Si afferma poi, sebbene con modalità anche assai diverse, il carattere *oggettivo* dell'evento pasquale. Il senso fondamentalmente condiviso dagli autori considerati, è che la risurrezione sia qualcosa che è avvenuto a Gesù. Anche coloro che, come Kessler, negano qualunque possibilità di accesso empirico all'evento della risurrezione, ritengono che le sue manifestazioni nella storia – come le apparizioni – siano accessibili all'esperienza. Le apparizioni hanno infatti per lui il carattere di *incontri intersoggettivi*, ove l'iniziativa spetta al Risorto che si automanifesta.

La relazione tra risurrezione e storia è oggetto di discussione, anche per l'ampiezza di significato che si può attribuire al termine "storia". La tendenza che emerge è quella di considerare la risurrezione come un evento avvenuto nella storia, ma che trascende la storia stessa. Ciò significa, da una parte, che il carattere trascendente della risurrezione non esclude che essa sia un *factum* sperimentato da testimoni oculari (Ratzinger). La maggioranza degli autori considerati concorda su questo, anche se con diversità di opinioni riguardo al tipo di esperienza e al modo di *vedere* dei testimoni. La posizione di Kessler (cui si avvicinano, in diversi aspetti, il pensiero di Kasper e di Moltmann) si trova all'estremo dello spettro delle posizioni esaminate, e sembra avere molto in comune su

questo punto con il pensiero di autori come Torres Queiruga o Markus Borg. D'altra parte, tuttavia, il Risorto manifesta una condizione di vita profondamente nuova (si è data una *trasfigurazione dell'umano*, per dirla con Bordoni) che si può descrivere secondo la terminologia paolina del *corpo spirituale*, o attraverso le categorie di *glorificazione* o di *esaltazione* presenti nel NT. Soprattutto però, la risurrezione di Cristo trascende la storia per il suo carattere di evento *escatologico*, cioè decisivo per la storia nel suo insieme. Nella risurrezione di Cristo si esprime la decisione definitiva di Dio nei confronti dell'uomo e della creazione, la conferma del suo amore e della sua fedeltà all'alleanza, poiché viene inaugurata nel Risorto la realtà della nuova umanità e della nuova creazione. La risurrezione di Gesù è pertanto *anticipazione escatologica*: così nella visione cristiana si "cristologizza" la speranza per la fine dei tempi. L'effetto della risurrezione, inoltre, si fa già sentire in coloro che accolgono Cristo attraverso la fede e il battesimo. Tale presenza del Signore risorto nella storia e nei credenti, affermata da tutti gli autori, è relazionata da diversi di loro con la sua corporeità glorificata, capace ormai di superare le barriere di spazio e di tempo.

La risurrezione dai morti non è solo un *si* detto dal Padre a Gesù (aspetto evidenziato praticamente da tutti i teologi da noi esaminati): essa è anche un *si* rivolto, in Cristo, ad ogni uomo. Kessler sottolinea che Dio si definisce definitivamente come il Dio di Gesù Cristo, la cui bontà preveniente perdona i peccatori e dona la vita all'uomo, che non potrebbe attendersi che la morte. Dio ha assunto nella risurrezione anche *l'essere di Gesù per gli altri*, e in lui raggiunge tutti con il suo amore, afferma Kasper. Per Moltmann, la vittoria di Cristo sulla *morte della natura* apre la prospettiva della risurrezione – come vittoria sulla morte naturale, fisica, di ogni creatura mortale – per l'uomo e per l'intero cosmo. Nella risurrezione, Ratzinger vede realizzarsi il desiderio dell'uomo di quel *dialogo* con Dio – verità e amore – da cui solamente può ricevere la vera vita, la *vita eterna*. Il corpo del Risorto è il compimento del "Corpo filiale crocifisso", del "*Corpo dato*" per noi: così Bordoni vede nella risurrezione il compimento della "proesistenza" di Gesù – e in lui di Dio – a favore degli uomini. Il Signore risorto ci comunicherà nella Parusia non solo un'esistenza nuova, ma anche la sua vita di relazione filiale con il Padre. Per O'Collins la forza all'origine della risurrezione di Gesù è l'amore di Dio, la sua volontà di prendere e trasformare l'uomo e il mondo materiale – è questo un fondamentale significato del sepolcro vuoto – con la sua storia di peccato e di sofferenza.

Passiamo ora ad osservare come quanto detto finora riceva specificazione e pienezza di significato allorché consideriamo il carattere essenziale della risurrezione di Cristo: il fatto cioè che sia una risurrezione *corporea*.

2. La corporeità della risurrezione

Tutti gli autori, in misura maggiore o minore, si impegnano in una riflessione sulla natura e sul significato della *corporeità* alla luce dell'antropologia recente. Emerge con forza il fatto che essa è luogo e mezzo di inserimento nel mon-

do, strumento di autoespressione e di comunicazione. Parlare di corpo significa pertanto, in vari modi, parlare di *relazione* con il mondo e con gli altri. Bordoni mette in luce che l'essere corporeo dell'uomo è vocazione alla umanizzazione e al dominio sul cosmo. Moltmann sottolinea il legame tra il fatto che la persona umana abbia una *natura* e il fatto che essa sia *corpo vivente*: non è concepibile pertanto una persona umana che non sia corporea. La corporeità appare anche come possibile espressione dell'amore personale, veicolo del dono di sé agli altri (Bordoni). Nel corpo O'Collins vede, tra l'altro, la mutua appartenenza del cosmo e dell'uomo ed un fondamentale modo di relazione con Dio come origine prima dell'esistenza.

Il corpo è anche avvertito come *limite*. Un limite posto alla possibilità di comunione con gli altri, ma anche alla capacità di essere autenticamente se stessi. Si sperimenta il corpo come limite sia nella debolezza e nell'infermità, sia nelle possibilità che esso offre al ripiegamento egotico su di sé, al peccato. Alcuni autori tendono a considerare la corporeità come la *totalità della persona* e delle sue relazioni (così soprattutto Kasper e Kessler, tra quelli considerati), ma anche in questo caso non manca la consapevolezza che, nello sperimentare il corpo come limite, l'uomo si percepisce come un "di più", un Io libero, per usare le parole di Kessler.

Posizioni diversificate si riscontrano riguardo alla relazione tra *corpo* e *materia*. Se tutti concordano sul fatto che il corpo non si riduce alla sua dimensione materiale, sono relativamente pochi coloro che prendono esplicitamente in considerazione la dimensione materiale come condizione di appartenenza e di inserimento dell'uomo nel mondo. Tra i teologi da noi esaminati, chi sviluppa maggiormente la riflessione su questo punto, sia in prospettiva biblico-teologica che filosofica, è Ratzinger, il quale vede il futuro escatologico come il realizzarsi di una nuova e piena integrazione tra materia e spirito, con il superamento di ogni alienazione. Per alcuni autori sembra che l'aspetto materiale venga definitivamente lasciato alle spalle dall'uomo al momento della morte. Così almeno ci pare che vada interpretata la posizione di Kessler. Kasper, da parte sua, sottolinea fortemente la *discontinuità* della condizione risorta rispetto a quella attuale e, sebbene consideri seriamente la risurrezione anche in quanto *fisica*, tende ad escludere la materialità dal proprio discorso. Per altri, invece, il corpo dei risorti nella nuova creazione avrà un chiaro carattere *materiale*, compatibile con la sua trasformazione in corpo spirituale. Tra gli autori da noi considerati, si collocano in questa prospettiva Moltmann e O'Collins.¹ Vale la pena tuttavia rilevare che la terminologia impiegata non è ben definita. Spesso l'aggettivo *fisico* è considerato sinonimo di *materiale*: pertanto l'esclusione della dimensione

¹ Riteniamo doveroso menzionare, nella stessa linea, un altro autore di spicco nel panorama degli studi sulla risurrezione, che non abbiamo inserito nella presente rassegna dato il suo approccio prevalentemente storico-esegetico piuttosto che teologico: si tratta dell'esegeta e teologo anglicano N.T. Wright, il cui libro *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006, ha avuto grande risonanza; riguardo al corpo e al mondo nella nuova creazione, la sua visione è ancor più esplicita, in N.T. WRIGHT, *Surprised by Hope*, SPCK, London 2007; cfr. in particolare il cap. 10.

materiale dal corpo di Cristo risorto sostenuta da alcuni autori è conseguenza, in realtà, dell'affermazione del necessario superamento delle attuali condizioni *fisico-biologiche*. Ma bisognerebbe chiedersi se tale superamento debba comportare, nella condizione escatologica, l'eliminazione della materialità o piuttosto un cambio, sia pure profondo, delle sue "condizioni di esercizio". Il pensiero di Ratzinger ci sembra puntare in questa direzione.

Le differenti posizioni rispetto alla corporeità e alla materialità dell'essere umano si riflettono, almeno in parte, nei diversi punti di vista assunti, a livello storico-esegetico, sulla risurrezione di Gesù come risurrezione *corporea*. I punti caldi della discussione sono fondamentalmente: 1) la natura del corpo di Gesù che emerge dall'analisi delle apparizioni e dal dato del sepolcro vuoto; 2) il significato del termine *soma* nel NT e in particolare negli scritti paolini, 3) il significato dell'espressione *corpo spirituale* impiegata da Paolo per designare il corpo glorioso di Cristo e dei risorti. La corporeità della risurrezione di Cristo è affermata dalla totalità degli autori presi in esame, ma vi sono notevoli differenze nel modo di intenderla. Per Kessler non ha importanza se il sepolcro sia stato davvero vuoto, poiché tra il corpo risorto e il corpo terreno vi è una totale discontinuità. Per lui, come per Kasper, il significato della corporeità della risurrezione di Cristo consiste nell'affermare che nell'evento pasquale non vengono perse, bensì portate a compimento, la sua storia terrena e le sue relazioni. O'Collins, d'altro canto, mette in luce con grande acume la valenza antropologica, teologica ed escatologica della scoperta della tomba vuota.

Vale la pena a questo punto aprire una parentesi. Sia nel caso di Kessler che in quello di Kasper, la loro visione della corporeità si accompagna ad una lettura dei testi del NT che ritiene poco affidabili dal punto di vista storico i racconti evangelici delle apparizioni e del sepolcro. È interessante confrontare il loro pensiero, su questo punto, con quello di Moltmann da un lato e di Harris dall'altro. Moltmann condivide con Kessler e Kasper, nelle linee fondamentali, la valutazione delle testimonianze neotestamentarie riguardo alle apparizioni del Risorto: molto poco, a suo parere, se ne può ricavare in sede di analisi storica. Tuttavia la concezione della corporeità della risurrezione di Moltmann è caratterizzata da un fortissimo accento *fisico*, a differenza di quanto osserviamo in Kessler o in Kasper. Assai diversi sono i risultati dell'approccio esegetico di Murray Harris: egli ritiene i racconti dei Vangeli degni di fiducia e in sostanziale armonia con la dottrina di san Paolo. Di qui ricava il ritratto del Risorto, il cui corpo risorge dal sepolcro grazie alla trasformazione operata da Dio nella potenza dello Spirito; egli poi si manifesta empiricamente, *materialmente*, ai discepoli, secondo quanto attestano gli evangelisti. Ma la comprensione del corpo glorioso di Gesù che troviamo in Harris non è affatto una visione "fisicistica" o grossolanamente materialistica come si potrebbe ipotizzare.¹ Egli tende piuttosto

¹ Questa è la convinzione che si riscontra sovente tra gli studiosi convinti del carattere leggendario o simbolico dei racconti evangelici: considerare attendibili le loro descrizioni *fisiche* (specialmente di Giovanni e di Luca-Atti) comporterebbe il cadere in una concezione *fisicistica* o *grossolana*

sto ad affermare il carattere essenzialmente *spirituale*, invisibile, non-fisico del corpo risorto di Gesù, che solo occasionalmente – nelle apparizioni – si sarebbe reso materiale, visibile e tangibile.

Da queste osservazioni emerge l'impossibilità di stabilire una relazione precisa tra l'approccio esegetico di un autore e la sua visione della risurrezione. Sebbene generalmente ad un giudizio di scarsa attendibilità storica dei racconti pasquali dei Vangeli si accompagni una concezione della risurrezione che sottolinea fortemente la discontinuità nella corporeità del Risorto, un ruolo importante è giocato dalla visione teologica e filosofica complessiva dell'autore. Vale anche la pena notare, d'altra parte, che una lettura dei racconti evangelici che ne riconosca il valore storico non impedisce di apprezzare il carattere di trasformazione della realtà terrena, di esaltazione e glorificazione, insito nella risurrezione di Gesù. Lo si vede bene nella posizione di Harris, ma altrettanto si può dire, con sfumature e accenti diversi, per tutti gli altri autori considerati: Ratzinger, Bordoni e O'Collins.

Dal punto di vista della comprensione del significato e della portata della risurrezione di Cristo, la riflessione di questi autori apporta alcune luci specifiche, che derivano dal riconoscimento della dimensione *anche* fisica o materiale¹ del corpo di Gesù risorto. Bordoni nota, dal punto di vista cristologico, che nella risurrezione si compie quel processo, iniziato nell'incarnazione del Figlio di Dio, di trasformazione della carne umana, ove la carne, per la forza dello Spirito, viene liberata dai limiti della passibilità e della morte. Così si realizza anche l'istanza antropologica che la corporeità umana porta in sé: l'aspirazione alla pienezza di comunione con gli altri e alla umanizzazione del mondo. Per Bordoni il corpo glorioso di Cristo stesso è segno e presenza del Dio trinitario nell'umanità e nel mondo. O'Collins vede, analogamente, nella risurrezione corporea di Gesù, la conferma della logica divina presente nella creazione e nella redenzione. Il mondo e l'uomo sono creati materiali; nell'incarnazione il Figlio unisce personalmente a sé la materia; nella risurrezione la sua umanità, spirituale e materiale al tempo stesso, è portata a compimento, divinizzata.

La risurrezione di Cristo dunque, in quanto corporea, spinge a considerare con particolare serietà il coinvolgimento dell'intera creazione nella consumazione finale. E Moltmann insiste sulle conseguenze che ne derivano, fin d'ora, per una adeguata valorizzazione della corporeità umana e della sua relazione con il creato.

Ratzinger nota che l'anima può essere intesa come luogo in cui la materia viene interiorizzata e fatta "corpo". Questa ed altre considerazioni da lui svolte sul tema della relazione anima-corpo indicano che qui si trova una direzione per la ricerca di una soluzione soddisfacente alla questione della *continuità* tra corpo

della risurrezione, o nel concepire la nuova condizione di Gesù come un ritorno ad una vita simile a quella terrena.

¹ Ci atteniamo qui alla terminologia usata dagli autori che tendono, in generale, a non distinguere tra *fisicità* e *materialità*, come invece sarebbe auspicabile, a nostro avviso.

terreno e corpo risorto. Le posizioni su questo punto mostrano una generale convergenza nel riconoscere che il fattore fondamentale di continuità non risiede tanto nell'identità materiale, quanto in quella che viene in vari modi designata come identità della personalità, dell'io spirituale, dell'anima, ecc. La convergenza si trova anche nella convinzione che tale identità è quella di un soggetto *incarnato*, che si è forgiata nella *storia* della persona e nelle sue *relazioni concrete*, che è dunque un'identità *somatica*. Il punto non condiviso è se ciò sia sufficiente per affermare che il corpo risorto sarà *lo stesso corpo* che ha vissuto nella storia, o se si debba ritenere necessaria una qualche identità materiale.¹

3. Osservazioni generali

Concludiamo con due osservazioni di carattere generale. La prima riguarda la presenza, nell'opera dei teologi considerati, di riferimenti alla Tradizione e al Magistero della Chiesa: in linea di massima tale presenza appare ridotta. Si avverte una mancanza di dialogo autentico e fecondo tra teologia e indicazioni magisteriali;² anche il confronto costruttivo con la dottrina dei Padri e degli autori ecclesiastici è piuttosto limitata. I riferimenti ai Padri o alla tradizione teologica del passato sono spesso puramente puntuali, a conferma o smentita di determinate posizioni. Talvolta una formula concisa della tradizione classica viene assolutizzata ed estratta dal suo contesto per mostrarne la limitatezza e l'insufficienza.³ Eccezioni, in questo senso, sono evidentemente presenti tra gli autori che abbiamo incontrato, per cui il nostro giudizio vale solo in linea di massima. Ad ogni modo, una maggiore attenzione della teologia nei confronti del Magistero e della Tradizione sarebbe auspicabile, non solo per evitare che in alcuni punti la riflessione approdi – come di fatto accade – a risultati non compatibili con il deposito della fede, ma anche per valorizzare convenientemente una preziosa eredità di riflessione filosofica e teologica.

Una seconda osservazione emerge considerando i nodi principali della questione del corpo risorto. Se dal punto di vista teologico la riflessione recente ha saputo gettare molta luce sul senso e sul valore della corporeità della risurrezione, restano alcuni aspetti problematici, la cui soluzione sembra richiedere uno sforzo di pensiero soprattutto filosofico-metafisico. Nel corso di queste pagine sono affiorate più volte domande circa la natura del corpo spirituale di Cristo e dei risorti, sulla modalità della sua dimensione materiale, sulla continuità che

¹ Che tale questione rimanga aperta lo si rileva sia dall'esame degli autori da noi considerati, sia all'interno del panorama più generale. Ciò emerge con chiarezza nelle già citate rassegne recenti sul tema della risurrezione corporea di Cristo: SZMULEWICK, *La dimensión corporal de la resurrección*; LARGO DOMINGUEZ, *El cuerpo glorioso de Cristo resucitado*; PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*.

² Pur tenendo in considerazione il fatto che vari degli autori esaminati non sono cattolici.

³ Significativo è il caso dei concetti di *anima*, *tempo ed eternità*: sulla necessità di una più profonda comprensione del pensiero teologico classico su di essi ha richiamato l'attenzione, tra gli autori studiati, Ratzinger nella sua *Escatologia*. Cfr. soprattutto l'edizione in inglese: RATZINGER, *Eschatology. Death and Eternal Life, Appendice 11*.

lo lega al corpo terreno, sulle condizioni della sua spiritualizzazione, e anche sulla relazione che si intuisce tra la trasformazione del corpo dell'uomo e la trasformazione di tutto il cosmo materiale. Un approfondimento su questi aspetti potrebbe portare, oltre che ad un guadagno in termini di *intelligenza della fede* nella risurrezione di Cristo e nostra, anche alla rimozione di alcune delle difficoltà sollevate dal punto di vista razionale e scientifico a questa verità centrale della fede cristiana.

ABSTRACT

L'articolo offre una visione di insieme sul modo in cui la teologia contemporanea comprende la natura del corpo risorto di Gesù di Nazaret a partire dalle narrazioni delle apparizioni riportate dal Nuovo Testamento. Convergenndo la maggior parte degli autori circa la necessità di riferirsi al corpo del risorto come "corpo spirituale", non vi è però accordo sul realismo della sua presenza spazio-temporale e sulle conseguenze di questa per l'escatologia cristiana, pur riconoscendo la risurrezione di Gesù Cristo come causa normativa della futura risurrezione dei corpi. In particolare, tutti i sette teologi presentati, cinque cattolici e due provenienti dalla Riforma, affermano che la risurrezione di Gesù è un evento reale, ma le loro posizioni nei confronti della storicità del fatto possono differire. Lo stesso vale per quanto riguarda l'attendibilità storica attribuita ai singoli testi e alle loro descrizioni della corporeità del Risorto. Esistono infine differenti posizioni nel modo di intendere la fisicità e la materialità del corpo risorto, dovute, almeno in parte, anche alla diversa prospettiva esegetica degli autori. Lo studio segnala alcuni punti fermi che andrebbero mantenuti affinché la riflessione teologica sulla Risurrezione di Gesù e sulle sue implicazioni escatologiche resti ancorata alla tradizione ecclesiale e dogmatica in materia.

The present review offers an overall outlook about the way in which contemporary theology understands the nature of the Risen body of Jesus starting from the data provided by the New Testament accounts. The majority of authors agree that the Risen body must be considered as a "spiritual body", but they differ on the realism to be associated to its new presence in the space-time and its consequences upon Christian eschatology. However, all the theologians here examined, five of them Catholics and two others from reformed Churches, agree in considering Jesus' resurrection as the cause and rule of our future bodily resurrection. They also agree in stating that Jesus' Resurrection is a real event, although they differ on the historicity to be associated to that event, as well as on the historicity of Gospel's accounts. Due to their different exegetical perspectives, they have vaying understandings of the physical and corporeal nature of the Risen body. Finally, the article underlines a number of key-points that should be maintained, in order to keep theological reflexions on Resurrection, and its implications for eschatology, close to the ecclesial tradition and to the shared dogmatic content of faith.