



*Traditio apostolica, DH 10; Constitutiones apostolorum, DH 60; Concilio di Nicea, DH 125; Concilio di Costantinopoli, DH 150; DH 325; Anastasio II, DH 358-359; XI Sinodo di Toledo, DH 539; Concilio Lateranense IV, DH 801; Concilio II di Lione, DH 854; Lumen gentium, 48-49; PCB, Istruzione sulla verità storica dei Vangeli, DH 4405; CDF, Alcune questioni di escatologia, 17.5.1979, EV 6, 1528-1549; CDF, L'articolo "Carnis resurrectionem" del Simbolo Apostolico, 14.12.1983, EV 9, 559-565; CTI, Questioni attuali di escatologia, 16.11.1991, EV 13, 448-572; Dies Domini, 19-30.*

I. L'originaria fede ebraico-cristiana nella resurrezione - II. La resurrezione nella Sacra Scrittura - III. La resurrezione di Gesù di Nazaret: evento storico e dimensione trascendente - IV. La testimonianza cristiana del credo nella resurrezione: aspetti antropologici ed etici del pensiero cristiano dei primi secoli - V. Recenti visioni filosofico-teologiche circa la resurrezione - VI. Resurrezione, Materia e Cosmo.

La fede nella resurrezione dalla morte, grazie al potere di Dio, costituisce un insegnamento centrale della tradizione ebraico-cristiana. «La speranza dei cristiani è la resurrezione dalla carne», affermava Tertulliano (160-220 ca.) ( *De resurrectione* , 1). E non solo centrale: è probabile che essa sia anche specifica dell'ebraismo e del cristianesimo. A prima vista, questo stato di cose sembrerebbe precludere ogni possibilità di dialogo significativo fra il credo religioso nella resurrezione ed il pensiero scientifico strettamente inteso. Tuttavia, come vedremo, non è così. La nozione di «resurrezione dei corpi», infatti, diversamente dal concetto di «immortalità dell'anima», coinvolge necessariamente la corporeità, e quindi la materia; da qui parte facilmente un fruttifero dialogo con la scienza.

### I. L'originaria fede ebraico-cristiana nella resurrezione

Sebbene alcuni autori dell'antichità, come ad esempio Esculapio, parlarono in sporadiche occasioni della possibilità di una resurrezione dalla morte, per la maggior parte di essi una simile possibilità venne considerata impensabile, come presso i filosofi ed i poeti greci (Omero, Eschilo, Sofocle, ad esempio), e l'idea di una resurrezione universale fu di certo completamente esclusa. Le tracce di un credo nella resurrezione ritrovate nei riti della fertilità dell'antico Egitto non sono da porsi in relazione col pensiero ebreo, perché per gli Egiziani una simile resurrezione rappresentava una sorta di sviluppo naturale, riservato in ogni caso a coloro che subivano il processo di mummificazione. A volte è stato proposto che la dottrina della resurrezione possa derivare dai Persiani, dalla loro idea di salvezza, appunto, mediante una resurrezione. Tuttavia la comprensione persiana e quella ebraica della resurrezione sono chiaramente distinte. Presso gli ebrei la resurrezione era considerata un risveglio dei corpi sepolti nella terra grazie all'intervento poderoso di Dio, mentre i persiani, che non seppellivano i corpi ma ne lasciavano la dissoluzione agli elementi, consideravano la resurrezione come una restituzione della vita operata dai medesimi elementi, in modo però selettivo. Fra Persiani ed Ebrei si può registrare una certa continuità in merito alla dottrina sulla retribuzione dopo la morte, ma non rispetto alla concezione della resurrezione in se stessa.

Altri autori ancora, riprendendo un suggerimento di Tertulliano (cfr. *De resurrectione* , 1, 5) hanno rilevato uno stretto parallelismo fra la resurrezione e la dottrina orfica e pitagorica circa la trasmigrazione delle anime ( *metempsychosis* ) (→ ANIMA, II-III ), che conduce alla popolare e ricorrente credenza nella reincarnazione. In effetti, entrambe le dottrine sottolineano il fatto che la pienezza e l'immortalità dell'essere umano non possono essere ben comprese prescindendo dalla corporeità. Tuttavia, anche in questo caso, sono palesi le differenze col credo ebraico-cristiano (cfr. Scheffczyk, 1985; von Schönborn, 1990): a) perché la finalità della trasmigrazione sarebbe la purificazione dell'anima mediante la sua reiterata separazione dalla materia, mentre quella della resurrezione è la *permanente riunificazione* del corpo e dell'anima, dello spirito e della materia; b) perché il processo di trasmigrazione avviene varie volte, appunto, per completare la purificazione di una determinata anima, mentre la resurrezione, anzi la medesima vita umana, avviene *una sola volta* e per tutti allo stesso tempo, cioè «nell'ultimo giorno», o «alla fine dei tempi»; c) infine,

perché la trasmigrazione è un processo naturale, un passaggio delle anime da un corpo ad un altro, mentre la resurrezione dipende dall' *onnipotenza di Dio* .

## II. La resurrezione nella Sacra Scrittura

Occorre notare che la dottrina sulla resurrezione dalla morte non è presente nei primi stadi storici dell'AT. Di fatto, poiché il culto dei morti poteva dar luogo a pratiche idolatriche che minavano l'esclusività del culto verso il Dio di Israele, un esplicito riferimento ad una vera e propria vita umana anche dopo la morte è pressoché assente nei primi libri della → Sacra Scrittura. L'immortalità dell'essere umano è sì creduta, ma compresa come la sopravvivenza di languide ombre (le «ombre» o «abitanti del regno dei morti», in eb. *Repa'im* ), che sussistono in collettività, in uno stato di semi-coscienza, popolando il mondo sotterraneo, gli inferi (eb. *se'ol* ). Inoltre, l'immortalità viene compresa anche come la perpetua memoria del proprio nome, attraverso i discendenti o mediante la persistenza della propria fama. La dottrina circa la resurrezione individuale del proprio corpo, invece, prende spazio nei libri posteriori dell'AT, specie in quelli di genere apocalittico. Si può distinguere uno sviluppo di tale dottrina in tre stadi (Becker, 1991; Coenen, 1991; Hoffmann, 1966; Pozo, 1986; Puech, 1993).

1. *Fondamenti teologici e letterari* . Il terreno di base della dottrina sulla resurrezione è preparato nell'AT in una varietà di modi, sia teologici che letterari, lungo un considerevole periodo di tempo. In primo luogo l'AT insegna che il potere supremo e liberante di Jahvè si estende ovunque, anche sullo *se'ol* , luogo di riposo dei morti (cfr. *1Sam* 2,6; *Am* 9,1-2; *Sal* 16,9; *Sap* 16,13ss). Di conseguenza, nessuno sfugge alla sua giustizia (cfr. *Sal* 88,11 e 139,8-12; *Gb* 14,13ss). In secondo luogo Jahvè si distingue dagli dèi pagani, perché «Dio dei viventi» ( *1Sam* 17,26.36; *Sal* 18,47), la sorgente che dona la → vita, incessantemente e senza misura (cfr. *Dan* 14,25). Si può dunque trovare una certa continuità fra la dottrina della → creazione e quella della resurrezione. In terzo luogo, la → morte e la corruzione non appartengono all'originario progetto di Jahvè, che ha creato ogni cosa per la vita. Sullo sfondo della storia, si riconosce che la morte è entrata nel mondo attraverso il peccato dell'uomo (cfr. *Gen* 3,17-19; *Sap* 1,13-14 e 2,23-24; concetto ripreso nel NT in *Rm* 5,21 e 3,23; *Gc* 1,15); il superamento del peccato viene così legato al superamento della morte, cioè alla resurrezione, che diviene manifestazione della salvezza. Coloro che vivono in unione con Dio saranno liberati dalla morte (cfr. *Gb* 14,10-21; *Sir* 14,16).

In quarto luogo, il materiale letterario per descrivere la resurrezione è fornito dal *Libro dei Re* e da altri libri dell'AT, che spiegano come i profeti Elia ed Eliseo realizzarono dei miracoli di resurrezione di alcuni morti (cfr. *1Re* , 17,17-24; *2Re* 2,9ss e 4,31-37; *Sir* 48,5.14). In modo analogo l'«assunzione» al cielo di Enoch (cfr. *Gen* 5,24; *Sir* 44,16) e di Elia (cfr. *2Re* 2,1-11; *Sir* 48,9), fornisce una chiara indicazione circa la "possibilità" di una restituzione, dopo la morte, di una piena vita corporale, sebbene in un contesto transitorio e terreno. In quinto luogo, infine, molti testi profetici - particolarmente quelli appartenenti al periodo post-esilico - parlano della caduta e del risollevarlo del popolo israelita in termini di un processo corporeo di morte e di resurrezione. L'idea è presente in *Is* 25,8, un testo che verrà ripreso da s. Paolo nella proclamazione della resurrezione (cfr. *1Cor* 15,54ss), ma anche in *Is* 26,19: «Ma di nuovo vivranno i tuoi morti, risorgeranno i loro cadaveri, si sveglieranno ed esulteranno quelli che giacciono nella polvere, perché la tua rugiada è rugiada luminosa, la terra darà alla luce le ombre». Il miglior esempio di questo *leit motiv* si trova nel profeta Ezechiele, che descrive il risorgere del popolo di Israele dalla sua prostrazione nei termini della resurrezione e rivitalizzazione di una pianura di ossa secche (cfr. *Ez* 37,1-14; cfr. anche *Os* 6,1-3). Ciò che viene messo in luce in questi testi è un risollevarlo collettivo, ancora intramondano, piuttosto che una salvezza individuale e trascendente.

2. *Gli insegnamenti dell'AT su una resurrezione personale dalla morte* . La fede in una resurrezione personale è tacitamente affermata dal *Libro di Giobbe* (cfr. 19,25ss) ed in modo più aperto nel *Libro di Daniele* , scritto attorno all'anno 165 a .C. In questo documento canonico, appartenente al corpo della letteratura detta «apocalittica» si legge: «Vi sarà un tempo di angoscia, come non c'era mai stato dal sorgere delle nazioni fino a quel tempo; in quel tempo sarà salvato il tuo popolo, chiunque si troverà scritto nel libro. Molti di quelli che dormono nella polvere della terra si risveglieranno: gli uni alla vita eterna e gli altri alla vergogna e per l'infamia eterna» ( *Dan* 12,1-2). Analogo contenuto è presente nel *Secondo libro dei Maccabei* (7,1-29), che sviluppa l'insegnamento di Daniele e considera la resurrezione in termini di una ricompensa per aver obbedito eroicamente alla legge di Dio, testimoniata da una fede fino al martirio. Resta chiaro che il potere salvifico e vivificante di Dio non è più da vedersi solo in un contesto nazionale e mondano, come insegnato dai profeti, ma come qualcosa che si estende veramente al di là della morte e che riguarda, in linea di principio, l'intera umanità. Occorre aggiungere che i libri sapienziali dell'AT,

sebbene parlino dell'immortalità in senso generico, e specie in riferimento all'immortalità dell'anima (→ SAPIENZA, LIBRO DELLA, III.1; ANIMA, V ), non parlano della resurrezione in quanto tale (cfr. Beauchamp, 1964; Fabbri, 1998). I testi letterari di genere apocalittico scritti nel periodo intertestamentario, cioè fra la conclusione dell'AT e la redazione del NT, accettano la dottrina della resurrezione (cfr. Nickelsburg, 1972), sebbene gli autori dei *Rotoli del Mar Morto*, che appartengono allo stesso periodo, sembrarono esitanti in proposito.

3. *L'insegnamento del NT circa la resurrezione finale*. Al tempo del NT, il partito dei Sadducei negava la dottrina della resurrezione ed ogni possibilità di vita futura, mentre i Farisei la insegnavano apertamente, sebbene in termini realistici e intramondani, senza toni apocalittici. Tuttavia è ragionevole pensare che ai tempi di Gesù di Nazaret il popolo ebreo, nel suo insieme, non fosse contrario alla dottrina della resurrezione (cfr. Schürer, 1979, pp. 462-500). Può essere significativo che Marta abbia detto a Gesù a proposito di suo fratello Lazzaro, morto poco prima: «so che risorgerà nell'ultimo giorno» ( Gv 11,24). Sulla base dei testi del NT si possono evidenziare i seguenti cinque elementi circa l'insegnamento cristiano sulla resurrezione dai morti.

In primo luogo, in contrasto con la negazione della resurrezione da parte dei Sadducei, che accettavano soltanto i primi cinque libri dell'AT (il *Pentateuco*), Gesù insegna che la resurrezione finale avrà luogo grazie al potere di Dio, che è un Dio dei viventi, il «Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe» ( Mt 22,32; cfr. Es 3,6). Nel far questo, Gesù ricollega le radici del credo nella resurrezione (cioè la fede nell'onnipotenza e nella sovranità di Dio su tutto l'ordine creato) indietro fino al libro dell'Esodo, accettato dagli stessi Sadducei che negavano la resurrezione. Tuttavia, diversamente dall'insegnamento dei Farisei, Gesù afferma che chi risorge non ritorna ad uno stato di terreno o corruttibile, bensì possederà uno stato trasfigurato, glorificato, perché «alla resurrezione infatti non si prende né moglie né marito, ma si è come angeli nel cielo» ( Mt 22,30).

In secondo luogo - e questo è l'elemento più specifico della dottrina del NT - la resurrezione avrà luogo non solo grazie al potere vivificante di Dio in genere, ma in virtù della resurrezione di Gesù Cristo dalla morte, con la forza dello Spirito Santo (→ SPIRITO, II). La resurrezione di Gesù fornisce pertanto la promessa, la garanzia, l'esempio e la primizia della resurrezione universale, che può essere considerata come una «estensione della resurrezione di Gesù a tutto il genere umano» (cfr. CDF, *Alcune questioni di escatologia*, 17.5.1979, n. 2). In modo più specifico, secondo s. Giovanni, Gesù in persona è «la resurrezione e la vita» ( Gv 11,25), ed egli spiega: «Come infatti il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso. [...] Verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una resurrezione di vita e quanti fecero il male per una resurrezione di condanna» ( Gv 5,26.28-29).

Similmente, s. Paolo insiste ripetutamente sulla dottrina della resurrezione finale (cfr. At, 24,14; 1Ts 4,14-17; Ef 3,1-4; 1Cor, c. 15; ecc.). Cristo è «primogenito fra molti fratelli» ( Rm 8,29; cfr. Col 1,18). Nel c. 15 della *Prima Corinzi* egli sviluppa l'idea che la resurrezione finale dipende interamente da quella di Gesù Cristo e colloca questo convincimento al centro della fede cristiana, dicendo che «se non esiste resurrezione dai morti, neanche Cristo è risuscitato! Ma se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede [...]. Ora, invece, Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (vv. 13-14 e 20). E ancora: «come abbiamo portato l'immagine dell'uomo di terra, così porteremo l'immagine dell'uomo celeste» (v. 49). Per Paolo la resurrezione è come anticipata nella vita presente, per coloro che partecipano alla morte e resurrezione di Gesù Cristo mediante il sacramento del Battesimo (cfr. Rm 6,3-11; Ef 2,6).

In terzo luogo, come conseguenza, la verità e la concretezza della resurrezione finale derivano dall'oggettività e dal realismo della resurrezione di Cristo, come testimoniato dagli Apostoli e trasmesso a tutti i credenti. Esistono almeno quattro elementi che attestano il valore storico ed obiettivo della loro testimonianza del Cristo risorto (cfr. Davis, 1997; Gundry, 1994; Mussner, 1969; Pozo, 1993). a) *Il fatto della tomba vuota*, il cui significato è chiaramente l'identità del corpo del Risorto con il corpo morto sulla croce. Sia 1Cor 15,3-4 che At 2,31 suggeriscono apertamente l'identità di soggetto. b) *La terminologia delle apparizioni*. Nell'esprimere il fatto della comparsa di Gesù risorto è frequente la locuzione «ed egli si mostrò loro» (cfr. Lc 24,34; 1Cor 15,3-8; 1Tm 3,16; At 9,17; ecc.), cioè «si fece vedere da loro», ove l'uso della forma verbale dell'aoristo passivo (gr. *ophthe*) pare indicare un incontro a vista con il corpo del Risorto e non una visione. c) *Il riconoscimento*. Nonostante il timore e l'apprensione degli Apostoli, Gesù li porta a riconoscerlo invitandoli a «toccare e vedere» ( Lc 24,36), mangiando del pesce arrostito in loro compagnia. Egli indica specificamente ai suoi discepoli non tanto di guardare il suo volto, ma le sue mani ed i suoi piedi (cfr. Lc 24,39), perché questi ultimi portano ancora i segni della crocifissione e provano l'identità col Crocefisso (cfr. Gv 20,20-27). d) *Stato glorioso del Risorto*. Le difficoltà avute a volte

dagli Apostoli nel riconoscere Gesù dopo la sua resurrezione (apparve loro «sotto un altro aspetto...», *Mc* 16,12), derivavano dal fatto che Cristo non risorse come lo fece Lazzaro, ma con un corpo trasfigurato, «glorioso» (*Fil* 3,21), un corpo che non morirà più (cfr. *Rm* 6,9). Sebbene ancora presente nello spazio ed attivo nel mondo, il Cristo risorto non appartiene a questo mondo, né vi dipende.

In quarto luogo, il NT afferma che poiché il potere di Dio sulla creazione è illimitato, e la salvezza di Cristo destinata a tutti gli uomini, allora la resurrezione sarà universale. In riferimento a *Dan* 12,2, in un passo del vangelo di s. Giovanni si legge: «verrà l'ora in cui tutti coloro che sono nei sepolcri udranno la sua voce e ne usciranno: quanti fecero il bene per una resurrezione di vita e quanti fecero il male per una resurrezione di condanna» (*Gv* 5,28-29). Paolo, parlando ai pagani, dirà la stessa cosa (cfr. *At* 24,15). Si capisce che nel dirigersi ai cristiani, sia s. Giovanni che s. Paolo prestano speciale attenzione alla sola «resurrezione dei viventi», quella cioè dei credenti, in virtù della resurrezione di Cristo in cui essi hanno fede (cfr. *Gv* 6,55.57; *1Cor* 15,14ss).

In quinto ed ultimo luogo, il NT attribuisce la resurrezione escatologica all'azione dello Spirito Santo (cfr. O'Callaghan, 1998) e alla →Eucaristia (cfr. Martelet, 1972). «Se lo Spirito di colui che ha resuscitato Gesù dai morti abita in voi, colui che ha resuscitato Cristo dai morti, darà la vita anche ai vostri corpi mortali per mezzo del suo Spirito che abita in voi» (*Rm* 8,11). S. Ireneo di Lione (130-200 ca.) parla diffusamente dell'opera dello Spirito Santo nel condurre a termine la resurrezione finale (cfr. *Adversus Haereses*, V, 9,4). Cristo resusciterà coloro che si sono nutriti del suo corpo risorto, l'Eucaristia: «chi mangia la mia carne e il mio sangue ha la vita eterna e io lo resusciterò nell'ultimo giorno» (*Gv* 6,54). Ireneo, seguendo il vangelo di Giovanni, insiste anche sul ruolo dell'Eucaristia in un contesto cosmico, quale preparazione e garanzia della resurrezione finale: «come il pane terreno, ricevuta la divina invocazione, non è più pane comune ma Eucaristia, composta di due elementi, terrestri e celesti, così i nostri corpi, ricevendo l'Eucaristia non sono più corruttibili, ma portano la speranza della resurrezione» (*Adversus Haereses*, IV, 18,4). Ignazio di Antiochia (m. 110 ca.), sulla via verso Roma, ove avrebbe ricevuto la corona del martirio, definiva l'Eucaristia «medicina di immortalità» (*Ad Ephesios*, 20, 2).

### III. La resurrezione di Gesù di Nazaret: evento storico e dimensione trascendente

In merito ai rapporti col pensiero scientifico, la resurrezione di Gesù di Nazaret ha suscitato due questioni principali. La prima riguarda il genere di evento che essa rappresenta, la seconda concerne le critiche che sono state mosse alla sua verità e storicità, specialmente dall'illuminismo e dal razionalismo. Circa una lettura in termini psicologici od esistenziali della dottrina della resurrezione, e le possibili risposte ad una tale interpretazione, riferiremo in una prossima sezione (vedi *infra*, V).

La fede cristiana confessa che la resurrezione di Gesù Cristo, avvenuta «il terzo giorno», cioè la domenica successiva al venerdì della sua morte per crocifissione (assai probabilmente il giorno 14 del mese ebraico di Nisan, dell'anno 30 circa), è un evento che, occorso nella storia, al tempo stesso la trascende. In senso stretto, nessuno è stato testimone oculare del momento della resurrezione. Le prime testimonianze del sepolcro vuoto si registrano al mattino di buon'ora (cfr. *Mt* 28,1; *Mc*, 16,2; *Gv* 20,1) e le prime apparizioni collettive alla sera dello stesso giorno (cfr. *Lc* 24,34-36; *Gv*, 20,19). Le implicazioni cosmiche della resurrezione ed il peculiare rapporto fra Cristo e il tempo (il NT parlerà dell'Incarnazione del Verbo e della sua vicenda terrena come qualcosa avvenuto «nella pienezza dei tempi», cfr. *Gal* 4,4; *Mc* 1,14; *Ef*, 1,10; *Eb* 13,8), ne fanno un evento la cui portata certamente trascende la storia degli uomini. Si tratta, inoltre, di un evento capace di possedere le primizie di una intera creazione rinnovata, le cui potenzialità, già date nel mistero del Cristo risorto, non si sono ancora realizzate nel corso della storia, ma si espliciteranno compiutamente solo nell'«ultimo giorno» o alla «fine dei tempi».

Nondimeno, il cristianesimo afferma che la resurrezione ha "attraversato" la storia e ne segnala i suoi effetti visibili, essenzialmente il sepolcro vuoto e la testimonianza di un certo numero di apparizioni del Risorto. La celebrazione domenicale della primitiva comunità cristiana, che comincia a riunirsi «nel giorno del Signore» (cfr. s. Giustino, *Apologiae*, I, 67), rappresenta uno dei segni più importanti che la resurrezione di Gesù di Nazaret ha lasciato nella storia. La celebrazione eucaristica non viene realizzata né il giovedì, giorno della sua istituzione nell'ultima cena, né il venerdì, giorno della morte di Gesù, né tantomeno il sabato, giorno del riposo festivo ebraico: essa inaugura una nuova consuetudine, che può avere il suo fondamento solo nei fatti avvenuti la domenica di Pasqua, cioè «il terzo giorno». Si tratta di una riunione festiva, di ringraziamento, però con il segno sacramentale di un sacrificio di morte, cosa che può comprendersi solo alla luce del fatto che l'avvenimento della morte di Gesù sulla croce non costituiva affatto, per i primi cristiani, l'ultima

parola del ministero terreno del loro Signore (cfr. *Dies Domini* , 19-21). Per indicare la sua peculiarità e questo duplice aspetto, nel suo rapporto col tempo, la teologia parla della resurrezione di Gesù Cristo come, insieme, di un mistero e di un evento.

Originariamente, tanto l'esperienza dei testimoni, quanto le critiche dei loro avversari, prendono avvio dalla constatazione del sepolcro vuoto (cfr. anche *Mt* 28,11-15). Se così non fosse, non vi sarebbe stata alcuna possibilità, da parte dei discepoli di Gesù, di sostenere pubblicamente la sua resurrezione. A partire da Reimarus (1694-1768), il razionalismo della modernità (→ VANGELI, I.2 ) aveva avanzato diverse ipotesi di spiegazione della resurrezione di Gesù. La più comune di esse riguarda una presunta sottrazione dolosa del cadavere operata dai suoi discepoli, allo scopo di simulare la resurrezione ed il conseguente culto divino. A questa si sono poi affiancate le ipotesi della morte apparente, oppure della scomparsa del corpo per cause naturali (spostamenti tellurici o altro), poi seguita da allucinazioni collettive. In ambito più propriamente teologico si è invece assistito alla separazione, proposta da alcuni autori (ad es. R. Bultmann, vedi *infra* V; →VANGELI, I.3 ) fra il Gesù della storia (sul quale si potrebbe dire poco o nulla) ed il Cristo della fede (risorto nella fede dei discepoli, ma non della storia).

In relazione alle obiezioni mosse alla resurrezione, sono state offerte alcune risposte (un'analisi sempre attuale, dalle risonanze sia storiche che psicologiche, in K. Adam, *Gesù il Cristo* , 1934). Il quadro risultante da tale confronto è che le difficoltà incontrate nel sostenere tali critiche sono certamente paragonabili, se non superiori, alla naturale difficoltà di accettare la novità e la straordinarietà di una resurrezione di Gesù dalla morte. L'ipotesi del dolo, infatti, deve confrontarsi con la testimonianza della rettitudine e della sincerità di vita dei discepoli, capace di giungere fino al martirio storicamente provato. Quest'ultimo non è comprensibile in termini di una ostinazione per fini politici, in quanto il messaggio di Gesù veniva esattamente a stravolgere tali aspettative. A ciò va aggiunta la naturale repulsione della mentalità ebraica ad entrare in contatto con i cadaveri e tanto meno a profanarne le tombe. L'ipotesi della morte apparente non troverebbe riscontro nella sobria, ma realistica, descrizione delle torture inferte al corpo del crocifisso, sia prima che dopo la sua morte. Non si coniuga con la psicologia dei discepoli, né con la stessa perplessità ed incredulità riportata dalle narrazioni evangeliche, l'ipotesi di una serie di allucinazioni o di visioni che, se teoricamente ascrivibili alle apparizioni isolate del mattino della domenica, non paiono sostenibili in quelle successive: i Vangeli riportano frasi in cui Gesù risorto esorta gli Apostoli a non considerarlo come un fantasma (cfr. *Lc* 24,39), si offre oggetto della loro esperienza sensibile attraverso il contatto (cfr. *Gv* 20,27-29) e la consumazione di un pasto in comune (cfr. *Lc* 24,41-43; *Gv* 21,5). Si direbbe piuttosto, che la tradizione scritta delle narrazioni della resurrezione contenga già al suo interno una risposta ad alcune obiezioni precedentemente incontrate nella predicazione orale.

Le sensibili diversità con cui le apparizioni del Risorto sono presentate nei racconti evangelici non indebolisce, in linea di principio, la loro aderenza ai fatti narrati. Non si tratta infatti di racconti necessariamente cronologici, perché ogni evangelista narra e sottolinea alcuni aspetti piuttosto che altri, secondo uno stile ed una intenzione personali (→ VANGELI, IV.3 ). Luca sviluppa ciò che Marco racconta in modo più essenziale. Matteo sottolinea i temi più significativi per gli ascoltatori ebrei. Giovanni sviluppa alcuni temi in chiave maggiormente teologica. Le differenze ( *discordia* ) dei racconti evangelici non alterano la sostanza del fatto riferito, ma potrebbero perfino rafforzarla, se si pensa che con essi non si vuole trasmettere un contenuto predeterminato, bensì delle esperienze e dei ricordi vivi ( *concordia discors* ). La situazione presenta delle analogie con quanto avviene nelle narrazioni di un medesimo accadimento, fatte da diversi autori dopo una certa distanza di tempo.

Infine, una delle narrazioni più significative, e per certo verso più paradigmatiche della resurrezione di Gesù, è rappresentata dalla testimonianza oculare di Giovanni del lenzuolo funebre e delle bende, "sgonfiate" per terra, cioè "vuote", nel luogo ove era stato deposto il cadavere di Gesù (→ SINDONE DI TORINO, III ). Si tratta di una visione riportata sobriamente, con un contenuto certamente più sperimentale che psicologico, sufficiente a generare nel testimone una nuova conoscenza di quanto realmente accaduto (cfr. *Gv* 20,6-8).

#### **IV. La testimonianza cristiana del credo nella resurrezione: aspetti antropologici ed etici del pensiero cristiano dei primi secoli**

1. *L'originalità della dottrina sulla resurrezione dei corpi* . La dottrina circa la resurrezione finale fu insegnata dal cristianesimo fin dal suo sorgere (cfr. Boliek, 1962; Bynum, 1995; Greshake e Kremer, 1992; O'Callaghan, 1989a; van Eijk, 1974). Non vi fu aspetto dell'escatologia cristiana maggiormente trattato così in dettaglio dai → Padri della Chiesa e dagli altri scrittori ecclesiastici.

Giustino, Atenagora, Ireneo, Tertulliano, Origene, Metodio, Cirillo di Gerusalemme, Gregorio di Nissa, → Agostino, Giovanni Crisostomo ed altri ancora, profondamente consapevoli della "novità" del messaggio, scrissero tutti *ex professo* sulla resurrezione. La ragione era semplice. Essi percepivano non soltanto che la resurrezione di Gesù era il centro della fede cristiana, e che la promessa di una resurrezione universale finale ne era il logico e necessario complemento, ma si resero presto anche conto che tale messaggio entrava in aperto conflitto con l'antropologia e la cosmologia allora prevalenti, essenzialmente di radice stoica e neoplatonica.

Dal primo irrompere della predicazione cristiana, la perplessità dei pagani al riguardo era palpabile (cfr. *At* 17,16-34 e 26,25), così come la sorpresa degli stessi cristiani (cfr. *1Cor* 15,12; *2Tm* 2,17). La difficoltà di una simile dottrina non sfuggiva ai primi scrittori cristiani. Origene (185 ca. - 253 ca.) affermava che «il mistero della resurrezione è ormai anche sulle labbra degli infedeli, ma è per essi causa di ironia, perché non lo comprendono» (*Contra Celsum*, 1, 7), e s. Agostino (354-430) che «nessun articolo di fede è maggiormente respinto di quello della resurrezione della carne» (*Enarrationes in Psalmos* 88, 2); mentre Gregorio Magno (540-604) segnalava che «molti dubitano della resurrezione, come noi facemmo a nostra volta in passato» (*Homiliae in Evangelia*, II, 26,12). Le difficoltà avanzate dai pagani erano sostanzialmente due.

La prima di esse era che la dottrina della resurrezione finale veniva posta in questione in quanto sembrava contraddire completamente sia il senso comune, sia le → leggi naturali. Secondo il pensiero greco, il cosmo e la materia erano retti da un rigido determinismo, inevitabilmente legati al tempo e alla corruzione, senza possibilità alcuna di partecipare alla gloria e all'immortalità proprie della sfera degli dèi. Il pagano Porfirio (233-305), ad esempio, nella sua critica alla resurrezione non risparmiò né satira né cinismo (cfr. *Contra christianos*, fr. 94). La seconda difficoltà, su un piano maggiormente filosofico, riguardava il fatto che la resurrezione del corpo era comunemente rifiutata nel contesto della antropologia e della cosmologia platonica allora in voga. Nella cosmologia greca, la materia era considerata del tutto estranea allo spirito (→ MATERIA, II). In coerenza con questa visione, l'→ anima era considerata prigioniera del corpo, o al massimo come il suo pilota, legata ad esso in modo del tutto estrinseco. Per la mentalità platonica, la resurrezione dei corpi voleva dire un vergognoso ritorno dell'anima alla sua prigione; il corpo veniva infatti ritenuto fonte di limitazione, di disgrazia, di male, l'*epitomé* della non-salvezza. Dopo tutto, per il pensiero greco l'uomo "è la sua anima", ed il corpo un accessorio accidentale.

Gli autori cristiani replicarono in varie maniere alla sfida posta dai filosofi pagani. Il principale argomento che essi offrirono era però spiccatamente teologico: Dio è sovrano e onnipotente creatore della terra e dell'umanità: pertanto Egli è perfettamente capace di far risorgere gli esseri umani dalla morte ed ha promesso ciò sia attraverso i miracoli compiuti attraverso il suo Cristo, sia, in particolare, risuscitandolo dopo la sua morte in croce (cfr. Tertulliano, *De resurrectione*, 11, 3; s. Agostino, *De cura pro mortuis gerenda*, 2, 4; Gregorio Magno, *Homiliae in Evangelia*, II, 26). Con l'utilizzo di alcune analogie prese dal mondo naturale - come il sorgere ed il tramontare del sole, la trasformazione dei semi e dei fiori, o la fenice che si riteneva potesse risorgere dalle proprie ceneri - gli autori cristiani cercavano poi di mostrare che la loro dottrina sulla resurrezione non era avulsa dalla natura del cosmo. Il potere di Dio nel far risorgere i morti non contraddiceva le leggi della natura, ma piuttosto le portava a pienezza, dando loro una nuova e definitiva prospettiva di vita. Come abbiamo già osservato, la promessa della resurrezione costituiva una certa sfida per l'antropologia e la cosmologia del tempo. Tuttavia, la materia e la corporeità, sebbene considerate limitate e corruttibili, nella luce del progetto di Dio sulla creazione espresso dall'Incarnazione, morte e resurrezione del Verbo, venivano a possedere un'autentica vocazione all'eternità (→ GESÙ CRISTO, INCARNAZIONE E RIVELAZIONE DEL LOGOS, III.1).

Di fronte alle tendenze platonizzanti riemergenti nel primo Medioevo, → Tommaso d'Aquino, prendendo spunto dalla teoria aristotelica circa la sostanziale unità dell'essere umano, insistette sulla centralità della dottrina sulla resurrezione dei morti non solo come articolo di fede, ma anche come una dottrina naturalmente aperta alla riflessione filosofica ed in sintonia con essa (cfr. Brown, 1992). Per Tommaso, l'anima separata dal corpo è in una situazione giudicata «contraria alla natura» (cfr. *Contra Gentiles*, IV, c. 79), perché essa è depositaria di ciò che egli chiama una *commensuratio*, cioè una proporzione o naturale disposizione, verso il proprio corpo (cfr. *ibidem*, c. 80), col quale si unirà nuovamente alla fine dei tempi, per il potere di Dio. Di conseguenza, s. Tommaso può dire che: «la resurrezione è in certo modo naturale in ordine al suo fine, così come è naturale per l'anima essere forma del corpo, sebbene il suo principio attivo non sia naturale, perché è dovuto unicamente alla potenza divina» (*ibidem*, c. 81; cfr. anche *Summa theologiae, Suppl.*, q. 75, a. 3). In breve, si potrebbe dire che «la causa finale della resurrezione è la natura umana, ma la sua causa efficiente è Dio» (Brown, 1992, p. 186).

Vi sono ora due specifici aspetti della dottrina cristiana sulla resurrezione finale dei corpi da considerare: la "novità" del corpo risorto, glorificato, e la sua "identità" con il corpo terreno. È superfluo aggiungere che ambedue gli aspetti sono direttamente collegati con la natura della resurrezione di Cristo: il Gesù storico che ha vissuto in Palestina ed è morto a Gerusalemme è lo stesso che è risorto dai morti in uno stato glorioso.

2. *La novità del corpo risorto.* Un corpo risorto e glorificato è certamente distinto da un corpo terreno, avendo i caratteri della incorruttibilità, della impassibilità e dell'immortalità (cfr. *Contra Gentiles*, IV, cc. 84ss). Gesù ha parlato dei risuscitati come di «angeli nei cieli» ( *Mc* 12,25), un testo interpretato quasi letteralmente da Origene - che considerava il corpo risorto non più terreno e pesante, ma celeste, sottile, etereo, luminoso e spirituale - ed in modo invece più figurativo da Tertulliano e da altri autori. S. Paolo, nella sua estesa riflessione sulla resurrezione presentata in *1Cor*, c. 15, afferma apertamente che il risorto avrà «un corpo spirituale» ( *1Cor* 15,44), una realtà che va ben al di là dei limiti dell'umana immaginazione. Tale convinzione era però basata sulle esperienze che i cristiani ebbero del corpo di Gesù risuscitato: «La nostra patria invece è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso», in virtù del potere che ha di sottomettere a sé tutte le cose» ( *Fil* 3,20-21). Secondo s. Agostino (cfr. *Enchiridion*, 84), l'espressione «credo la vita eterna» fu aggiunta a quella «credo la resurrezione della carne» nel *Credo degli Apostoli*, per far sì che quest'ultima non fosse interpretata in termini di una resurrezione temporale e di ordine puramente terreno, come quella di Lazzaro, ma come una resurrezione davvero eterna.

3. *L'identità del corpo risorto.* Nonostante il carattere eterno e glorioso del corpo risorto, la fede cristiana predica la sua identità con il corpo terreno. La Chiesa la ha insegnata con insistenza riferendosi non solo alla resurrezione dalla morte generalmente intesa, ma alla resurrezione «di questo corpo», «di questa carne» (cfr. O'Callaghan, 1989a). Il termine «resurrezione» indica proprio tutto ciò, in quanto denota una realtà previa e decaduta che assume una vita nuova e definitiva. Si comprende allora perché le affermazioni dei Padri della Chiesa circa la resurrezione finale avevano una veste così fortemente realistica: «la verità della resurrezione non può essere compresa senza la carne e le ossa, senza il sangue e le membra», diceva s. Girolamo ( *Contra Iohannem Hierosolymitanum*, 31).

L'identità del corpo risorto con il corpo terrestre, tuttavia, non vuol dire una stretta "identità materiale" fra gli elementi fisici della condizione terrena e quelli oggetto dello stato risorto, come già suggerirono i primi autori cristiani, come Teofilo di Antiochia, Taziano, Atenagora o Ilario di Poitiers. Servendosi dell'immagine del vaso di creta ricostruito ancora una volta, presente nel profeta Geremia (cfr. *Ger* 18,1-10), Origene aveva spiegato che la materia di cui saranno composti i nostri corpi risuscitati non è necessariamente identica a quella del corpo terreno e che, in ogni caso, la logica di tale trasformazione appartiene al potere creatore di Dio (cfr. *Homiliae in Jeremiam*, 18, 4). Fra l'altro, non va dimenticato che il semplice metabolismo umano rinnova continuamente, in un ciclo di pochi anni, gli elementi fisici e chimici che compongono la materialità del nostro corpo.

Alcuni autori medievali, come Durando di s. Porziano (1270 ca.-1334), hanno suggerito che l'"identità formale", riguardante essenzialmente l'identità dell'anima umana, «unica forma del corpo» (→ ANIMA, V), sarebbe sufficiente ad assicurare l'integrità del medesimo corpo umano nella resurrezione (cfr. *In IV Sent.*, d. 44, q. 1). L'ipotesi è stata ripresa in tempi recenti da neo-tomisti quali Hettinger, Scheel, Billot, Michel, Feuling. Tale posizione in realtà non è lontana da quella di Origene, basata sulla comprensione paolina della resurrezione come lo sviluppo di un seme (cfr. *1Cor* 15,35), o come la presenza di un'immagine spirituale (gr. *eidos*) che non cambia durante tutte le trasformazioni cui soggiace la vita umana e che persisterà dopo la glorificazione. Tale visione, tuttavia, riteniamo non tributi un sufficiente realismo alla resurrezione di Gesù, avvenuta «il terzo giorno». Essa non tiene sufficientemente conto delle implicazioni escatologiche della perenne prassi liturgica di venerare le reliquie dei santi (cfr. DH 1822; Ratzinger, 1957), ed il significato del dogma dell'assunzione in cielo di Maria, madre di Gesù (cfr. Ratzinger 1979, pp. 120-122). Già in epoca patristica, inoltre, alla comprensione di Origene della resurrezione in termini alquanto "spiritualisti" si opposero le posizioni di altri autori, come Metodio di Olimpo (m. 310 ca.) e Gregorio di Nissa (335-395) (cfr. Crouzel, 1972; Chadwick, 1948; Daniélou, 1953).

In epoca patristica è alla formula «resurrezione della carne» che viene prestata particolare attenzione. Essa ha un carattere fondamentalmente anti-gnostico (van Eijk), sia perché afferma il valore inerente e teologico della materia e del corpo umano, sia perché ribadisce, attraverso un riferimento all'espressione aramaica «ogni carne» (eb. *kol-basar*, cioè tutti), il carattere "universale" della resurrezione finale. Gli gnostici valentiniani, infatti, intendevano restringere il numero dei destinati alla resurrezione in quanto, identificando erroneamente la nozione di salvezza

con quella di resurrezione, ritenevano che soltanto gli «scelti» o «spirituali» (gr. *pneumatikói*), non passibili di giudizio, vi fossero stati eletti.

Specificamente, la formula «resurrezione di *questo* corpo» sorse anche per sottolineare la continuità "etica" fra la vita presente e quella futura, e dunque il valore e la proiezione eterni delle azioni umane compiute nella storia, sebbene queste fossero svolte in un contesto finito e limitato nel tempo (cfr. O'Callaghan 1989a; van Eijk, 1974). Tertulliano riassumeva succintamente la visione degli gnostici affermando che «nessuno vive così immerso nella carne come coloro che negano la resurrezione della carne» ( *De resurrectione* , 11, 1). La posizione di molti autori cristiani dei primi secoli è in fondo riepilogata da una dichiarazione del Concilio Lateranense IV: «Tutti risorgeranno con i corpi di cui sono ora rivestiti, per ricevere, secondo che le loro opere siano state buone o malvagie, gli uni la pena eterna, gli altri la gloria eterna [...]» (DH 801). Risulta chiaro che la resurrezione finale non è distinta dal ritorno nella gloria di Gesù risorto ( *Parusia* ), né dal giudizio finale ed universale, ma è il primo frutto della Parusia e come la condizione perché vi sia un giudizio universale sui santi e sui peccatori. Ancora secondo Tertulliano, «il giudizio è proprio quella realtà che rende la resurrezione interamente necessaria» ( *De resurrectione* , 14, 8). Per quanto visto, la resurrezione non può essere considerata un sinonimo di salvezza, come sostenuto dai valentiniani (il NT afferma tra l'altro che, se non tutti si salvano, certamente tutti risorgono), ma risponde alla volontà di Dio di essere fedele alla sua originaria decisione di creare gli esseri umani, in corpo e anima, come esseri immortali.

4. *La resurrezione ed il cosmo*. In continuità con la dottrina della resurrezione finale, la Chiesa ha sostenuto che il ritorno del Cristo risorto nella gloria implicherà non solo la resurrezione universale ed il giudizio finale degli esseri umani, ma anche la trasformazione ed il rinnovamento del cosmo materiale, di cui l'uomo è stato posto a capo (→ CREAZIONE , VI). «Anche l'universo visibile è destinato ad essere trasformato, affinché il mondo stesso, restaurato nel suo stato primitivo, sia, senza più alcun ostacolo, al servizio dei giusti, partecipando alla loro glorificazione in Gesù Cristo risorto» (CCC 1047; cfr. anche *Lumen gentium* , 48; *Gaudium et spes* , 39). La Sacra Scrittura parla certamente di una discontinuità fra il cosmo presente ed il futuro universo glorificato ( *Rm* 8,19-21; *2Pt* 3,10-13; *Ap* 21,1-2), ma non della sua distruzione, perché fra i due vi è anche vera continuità. Insistendo sulla continuità esistente fra creazione e salvezza, in opposizione allo gnostico Marcione, Tertulliano osservava acutamente che «Dio giudica perché è il Signore, ed è il Signore perché è il Creatore, ed è il Creatore perché è Dio» ( *De resurrectione* , 14, 6). Il giudizio potrebbe difficilmente essere visto come qualcosa di pienamente giusto se la resurrezione fosse compresa come una sorta di violenta intrusione nella realtà creata già esistente: lo stesso Dio che giudica è l'unico Creatore e Signore dell'universo e di tutto ciò che vi si contiene.

## V. Recenti visioni filosofico-teologiche circa la resurrezione

La dottrina sulla resurrezione, di Cristo e di tutti gli uomini, sebbene non sia stata negata lungo tutto il periodo medievale, a partire dai Riformatori, e poi nella modernità, andò gradualmente indebolendo la sua capacità di sollecitare la riflessione teologica, filosofica e scientifica. Ciò fu dovuto ad una serie di fattori. In prima istanza, un certo individualismo in campo etico, ed anche in merito alla nozione di salvezza, aveva spogliato la resurrezione finale della centralità che possedeva una volta come espressione dell'aspetto cosmico e sociale della salvezza. Inoltre, l'insegnamento di papa Benedetto XII circa la definitività della salvezza immediatamente dopo la morte (cfr. cost. *Benedictus Deus* , 1336, DH 1000) fu giudicata da alcuni come qualcosa che spingeva verso la stessa direzione. In seconda istanza, un certo ritorno ai principi basilari, quando non alla stessa terminologia, del platonismo, condusse la filosofia e la spiritualità a prestare maggiore attenzione, a loro volta, allo spirito umano e alla soggettività, alla *res cogitans* , distraendole così dalla *res extensa* (→ DESCARTES, VI ), alla quale i filosofi diedero progressivamente sempre minore importanza. A modo di esempio → Kant, nella sua opera *La religione nei limiti della semplice ragione* (1793), osservava che non poteva vedersi la ragione del perché trascinarsi dietro, per tutta l'eternità, un corpo che, per quanto purificato fosse, risultava in fin dei conti sempre fatto di materia.

Come risultato, il giudizio finale e la salvezza escatologica venivano sempre più collegate con il comportamento etico dell'anima individuale e immortale (→ ANIMA , V-VI), e non più con la resurrezione finale che, a motivo della sua propria natura, coinvolgeva la manifestazione - e dunque il giudizio - del vero stato dell'individuo non solo di fronte a Dio, ma anche di fronte al resto dell'umanità. Separato dalla resurrezione, il giudizio finale scivolò lentamente verso una visione etica di tipo individualista, interiore e soggettivista, disattento alla → natura, sia umana che cosmica. Tale approccio etico, affiancato da quella visione platonica del soggetto umano tipica del

periodo moderno, condusse gradualmente verso una comprensione meramente simbolica della resurrezione (sia quella di Gesù Cristo che quella futura dell'umanità), comprensione divenuta poi piuttosto comune durante tutto il XX secolo. La buona novella della resurrezione di Gesù e, attraverso di lui, di quella dell'intera umanità, aveva come riferimento principale la vita personale o interiore, ma aveva poco o nulla da dire al mondo materiale o alla corporeità dell'uomo in quanto tale in merito alla loro origine, significato o destino. La → materia con le sue leggi e proprietà, diveniva dominio esclusivo delle scienze. Filosofi e scienziati marxisti, come ad esempio Ernst Bloch (1885-1977), svilupparono teorie sull'origine ed evoluzione della materia, della vita e del cosmo che col passare del tempo segnarono il definitivo divorzio di questi dalla trascendenza (cfr. O'Callaghan, 1989b).

Alcuni teologi di tradizione riformata del XX secolo, come Karl Barth, Paul Althaus e Oscar Cullmann hanno cercato di recuperare la dottrina sulla resurrezione come il punto centrale dell'antropologia cristiana, e della teologia in generale, principalmente sottolineando l'importanza che la Scrittura tributa alla resurrezione, separandola da quelle note di carattere ellenico, di ambito escatologico, che parevano aver preso il suo posto, vale a dire l'enfasi eccessiva posta sull'individualità della salvezza e sulla natura immortale dell'anima, a spese di quella del corpo. Accanto, e nonostante, tale rinnovamento, altri autori hanno operato uno sviluppo ed un consolidamento di una visione della resurrezione e della salvezza alquanto, per così dire, anti-cosmologiche. Fra questi, ha esercitato una notevole influenza l'esegeta luterano Rudolf Bultmann (1884-1976); in ambito cattolico si potrebbero menzionare Durwell e von Balthasar.

Bultmann ha interpretato il NT ed i testi cristiani primitivi che parlano della resurrezione in termini di una personale decisione di fede in essa, di stampo individualista ed esistenzialista. Secondo questo teologo, la resurrezione di Gesù può essere considerata un evento, ed un evento reale, solo per il credente. Attraverso la loro fede in lui, i cristiani sono già risorti: i credenti sono già viventi e salvati. In tale visione l'universo fisico resta in qualche modo impermeabile alla potenza della grazia divina: «Grazie alla conoscenza delle forze e delle leggi della natura è liquidata - egli scrive - la credenza negli spiriti e nei demoni... Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere nel mondo degli spiriti e dei miracoli propostoci dal Nuovo Testamento» ( *Nuovo Testamento e mitologia* , a cura di H.W. Bartsch, Brescia 1973, pp. 109-110). I miracoli del NT, ed in particolare i racconti della resurrezione, non dovrebbero dunque essere considerati come racconti letterali di eventi reali (→ MIRACOLO , IV.2). Il termine con cui Bultmann qualifica i testi di genere apocalittico che offrono una visione realistica della resurrezione finale è «escatologia mitica», un realismo secondo lui sconfessato semplicemente dal fatto che la Parusia di Cristo non ha avuto luogo come la si sarebbe aspettata nel contesto degli scritti del NT: la storia non è finita ma, come ognuno può vedere - egli osserva - continuerà il suo corso.

Il termine «resurrezione della carne» è interpretato dai seguaci di Bultmann come una sorta di ellenizzazione della originaria teologia ebraica, che resterebbe personalista e non di carattere oggettivo e sostanziale. È dunque comprensibile che Bultmann sostenesse, in linea con la descrizione dell'uomo fatta da Martin Heidegger (1889-1976) quale «essere per la morte», che i discorsi del NT sull'«ultimo giorno» dovessero essere rimpiazzati da un discorso sulla «morte dell'individuo». La posizione di Bultmann, nonostante il significato e la centralità che egli cerca di restituire alla dottrina cristiana sulla resurrezione, mina in realtà tutto questo insegnamento, riducendolo ad un simbolo che libera l'uomo dalla materia e dal cosmo, invece di considerarlo un evento divino che irrompe con la forza dello Spirito, e che conduce la materia ed il cosmo verso la loro perfezione escatologica, conferendo loro una dignità che i filosofi e gli scienziati avrebbero difficilmente considerato possibile.

## **VI. Resurrezione, Materia e Cosmo**

La cosmologia classica di Platone e di Aristotele, almeno fino a →Newton, ha considerato il mondo in termini fissisti o meccanici. Gli dèi, fedeli alla loro natura immobile ed immortale, avevano lasciato il cosmo più o meno come era stato fatto, con le sue leggi eterne ed immutabili, eventualmente arricchite da gradualità e regolari modulazioni. Similmente, si immaginava che le anime interagissero con i corpi in modo alquanto estrinseco. Il problema del confronto fra scienza e religione diviene allora quello delle descrizioni di diverse possibili mediazioni fra il mondo dello → spirito e quello della materia. Così intese le cose, un'azione divina sul cosmo tende ad essere considerata, per forza di cose, una sorta di "interventismo", perfino dal carattere catastrofico e distruttivo. Un intervento divino di tipo "fisico" fu considerato impensabile da molti autori (→ MIRACOLO, IV.1 ) e simili descrizioni dovevano essere ritenute, quando registrate, come

appartenenti al linguaggio del → mito. Il credo nella resurrezione rientrerebbe allora in questo tipo di linguaggio, perché originatosi nel contesto della letteratura apocalittica.

A questo punto deve essere posto il seguente dilemma: la promessa della resurrezione va vista come un fenomeno che si raccorda con le possibilità della natura, una potenzialità già inscritta, in un modo o nell'altro, nelle sue leggi e nella sua evoluzione, qualcosa di simile a quanto celebravano i riti egiziani della fertilità? Oppure, in alternativa, si dovrà comprendere la resurrezione come un intervento divino che non ha altra scelta che ignorare, evitare o sostanzialmente alterare le leggi di natura, come una sorta di creazione alternativa che coinvolge inevitabilmente una visione della realtà dualista, fortemente apocalittica, o comunque retta da tensioni contrastanti?

Molti autori hanno compreso che ogni sistema etico e spirituale, non importa quanto sia alta la dignità che esso tributa agli esseri umani, se non si presenta radicato nella realtà e nel dinamismo dell'universo, nella materia e nella corporeità umana, corre il rischio di divenire assai poco significativo, impraticabile e minimalista. Inoltre, i progressi compiuti nel campo della fisica hanno portato alla generale consapevolezza che la materia e le sue leggi non sono più interpretabili all'interno di uno schema strettamente determinista, sempre e comunque predicibile, governato da rigide regole (→ DETERMINISMO/INDETERMINISMO). La realtà fisica è comunemente percepita come un processo dinamico che si realizza secondo due binari, quello di una entropia sempre crescente, che coinvolge pertanto una crescente destrutturazione e dissoluzione dell'universo, e quello di una progressiva strutturazione e complessità, almeno in quanto trattasi di sistemi aperti e non chiusi (→ EVOLUZIONE; COMPLESSITÀ), processi che potrebbero essere neanche del tutto impermeabili o indipendenti perfino da fattori di tipo personale o spirituale. Inoltre, gli sviluppi nella moderna antropologia filosofica sono basati, e in un grado piuttosto significativo, su studi della fenomenologia della corporeità umana (come quelli svolti da Bruaie, Henry, Merleau-Ponty e Welte), secondo un orientamento che pare contrastare le antropologie centrate solo sullo spirito e le tendenze psicologizzanti tipiche dei secoli scorsi, almeno da Descartes in poi.

La considerazione di fattori come i precedenti ha spinto, lungo tutto il XX secolo, verso lo sforzo di riscoprire le implicazioni strettamente cosmologiche ed antropologiche della salvezza cristiana, ed in modo specifico della resurrezione. L'opera della salvezza realizzata da Cristo coinvolge infatti non solo la restaurazione dell'armonia rotta dal peccato e dalla morte, conseguenze della originaria disobbedienza degli esseri umani (→ CREAZIONE, II.2), ma anche la definitiva glorificazione del cosmo creato da Dio. In tal senso, la resurrezione di Gesù Cristo dai morti (e la promessa della nostra resurrezione con lui) non è soltanto il segno tangibile dell'amore gioioso del Padre verso il suo Figlio, «fattosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» ( *Fil* 2,7) e della sua disposizione misericordiosa al perdono degli esseri umani. La resurrezione costituisce anche la perenne e suprema affermazione del Padre sull'universo creato, il suo desiderio di esprimere il suo potere e la sua sovranità sulla creazione senza per questo distruggerla o umiliarla, ma assecondando e confermando la sua realtà interna, ed elevando la creazione tutta, in Cristo, alla pienezza dello splendore e della gloria.

Uno degli autori che si sono espressi in maniera più esplicita in proposito è stato → P. Teilhard de Chardin, considerando il processo di evoluzione dell'intero universo come quello di una generale convergenza verso un Punto Omega, rappresentativo di una perfezione finale e coincidente con l'avvento del "Cristo cosmico". Si tratta certamente di una posizione influente (in autori come Martelet, Mersch, Maldamé e l'ortodosso Clément), poiché l'intuizione teilhardiana riguardo il "Cristo cosmico" dà espressione ad un elemento importante della comprensione cristiana del cosmo. Questa sua comprensione esclusivamente escatologica della "cristificazione" cosmica, però, tende sia verso l'estensione dell'unione ipostatica in Cristo all'intera realtà del cosmo - una sorta di "pancristismo", al quale forse alludeva Pio XII nella sua enciclica *Mystici corporis* (1943) (cfr. DH 3816) -, sia verso una comprensione dell'intervento di Dio sulla natura che "richiamerebbe" la creazione verso il suo fine ultimo, quasi dall'esterno. Di fatto, una vera comprensione cristiana dell'universo e della materia nella luce della resurrezione escatologica può essere fondata solo su una piena visione cristologica della creazione in quanto tale (cfr. O'Callaghan, 1995).

Secondo il pensiero platonico o neoplatonico, Dio ha creato, o piuttosto "formato", l'universo, una volta per tutte, in modo statico, attraverso l'opera nel tempo di un Demiurgo, come una sorta di mediatore fra l'eternità e la trascendenza del Divino e l'intrattabile corruttibilità della materia. Espressioni in accordo con questo pensiero potrebbero essere rintracciate nel NT: Dio crea tutto attraverso la sua Parola (cfr. *Gv* 1,3), o attraverso Cristo (cfr. *1Cor* 8,6; *Col* 1,16). Ma il NT va ben più in là, impiegando altri due modi di considerare la relazione fra Cristo e il cosmo.

Il primo di essi è il fatto, come emerge nella *Lettera ai Colossesi*, che Dio ha creato l'universo non solo "attraverso" Cristo, ma "per" Cristo ( *Col* 1,16). Questo testo lascia ben chiaro che la Parola non è un mero strumento o il mezzo perché la creazione e la perfezione del cosmo abbiano luogo, un mezzo che sarebbe subordinato ad un altro fine ultimo (come ad esempio la bontà o la beatificazione dell'universo), un mezzo da cui, alla fine del processo, si potrebbe poi prescindere. Pertanto, se la Parola creatrice fosse in funzione dell'esistenza o della perfezione della creazione, essa sarebbe in definitiva contingente, non pienamente divina, come sostenuto da Ario (256-336) nella sua lettura neoplatonica del NT. In accordo con la fede cristiana, invece, Cristo - Parola di Dio destinata ad incarnarsi - è essa stessa, e non altri, "il fine e lo scopo supremo" dell'universo. In altre parole, fin dalla sua origine, l'universo si dirige verso null'altro che la sua perfezione ultima, Gesù Cristo, Parola eterna di Dio fatta carne, il Signore Risorto dell'intera creazione. Il ruolo finale di Cristo specifica ancora meglio l'espressione che la creazione è stata fatta "attraverso" la Parola.

Un secondo modo lo offre s. Paolo quando afferma che noi non siamo stati solo salvati, ma anche creati "in Cristo": «tutte le cose sussistono in lui» ( *Col* 1,17); «[Lui] che sostiene tutto con la potenza della sua parola» ( *Eb* 1,3). In altri termini, Cristo non ha il mero ruolo di causa "strumentale" della creazione, nel senso che le dà una forma una volta per tutte quando il mondo è stato formato, e neanche solo la sua causa "finale", nel senso che tutta la creazione punta verso di lui. In altre parole, Cristo non è la causa "estrinseca" di una creazione che aspira ad una perfezione al di là di se stessa. Piuttosto, come divinità creativa, egli è sempre presente nella creazione, la mantiene in esistenza, muove le creature ad agire in accordo con la loro natura specifica, le conduce al loro fine ultimo, perché «in lui noi viviamo, ci muoviamo ed esistiamo» ( *At* 17,28). Se nell'AT Jahvè è considerato la sorgente della vita, nel NT è Gesù Cristo che dà la vita (cfr. *Gv* 4,10). Egli è capace di farlo perché «come il Padre ha la vita in se stesso, così ha concesso al Figlio di avere la vita in se stesso» ( *Gv* 5,26). Si deve dunque dire che tutte le cose create ricevono esistenza, sussistenza, vitalità, intelligibilità e consistenza dall'inesauribile sorgente di Vita che è il Verbo di Dio (→ VITA, III, V). L'universo, nel suo insieme, può essere considerato in certo modo come qualcosa di vivo, che è stato creato, vivificato, conservato, e che viene condotto alla sua perfezione escatologica dall'interno, attraverso l'opera dello stesso Verbo di Dio fatto uomo. La culminazione di questo processo, tanto nella sfera umana, come in quella cosmica, è proprio la resurrezione finale, realizzata attraverso la potenza di colui che è «la resurrezione e la vita» ( *Gv* 11,27).

Concludendo, la fede nella resurrezione finale mediante la potenza creatrice di Dio - per i cristiani basata sull'intrepida testimonianza degli Apostoli che "hanno visto" il Signore Gesù Cristo risorto - agisce come un potente catalizzatore, attraverso la storia, per lo sviluppo ed il consolidamento dell'antropologia e dell'etica cristiane, e, col passo dei secoli, per lo sviluppo della scienza. Inoltre, questa fede ha insegnato qualcosa che il mondo antico non avrebbe mai sospettato: che la materia corruttibile era stata creata da Dio con una vocazione all'eternità. La cosmologia classica, con un approccio all'universo di tipo statico e meccanicista, rese difficile l'intelligenza di una dottrina sulla resurrezione che non fosse compresa come una discontinuità, un intervento estrinseco di Dio, o a volte in termini puramente simbolici. Si può anche capire che, nell'epoca moderna, essa abbia corso il rischio di perdere interesse e significato presso non pochi filosofi o scienziati cristiani. Tuttavia, una rinnovata teologia della creazione "attraverso Cristo", "per Cristo" e "in Cristo", così come una comprensione maggiormente dinamica ed aperta dell'universo fisico, hanno reso possibile oggi chiarire e recuperare il pieno versante "cosmico" della fede nella resurrezione, il quale, però, non era mai stato assente dalla prassi ecclesiale, dalla liturgia, dall'arte e dalla devozione eucaristica.

**Paul O'Callaghan**

**Vedi:** ANIMA; GESÙ CRISTO, RILEVAZIONE E INCARNAZIONE DEL LOGOS; MATERIA; MORTE; VANGELI; VITA.

### **Bibliografia:**

Opere di carattere generale: F. MUSSNER, *Die Auferstehung Jesu*, Kösel, München 1969; H. SCHLIER, *La resurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 1971; E. DHANIS (a cura di), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la résurrection de Jésus*, LEV, Città del Vaticano 1974; G. GHIBERTI, *La resurrezione di Gesù*, Paideia, Brescia 1982; C. POZO, *Teologia dell'aldilà*, Paoline, Cinisello Balsamo 1986; C. VON SCHÖNBORN, *Resurrezione e reincarnazione*, Piemme, Casale Monferrato 1990; K. ADAM, *Gesù il Cristo* (1934), Morcelliana, Brescia 1995; S.T. DAVIS, D.

KENDALL, G. O'COLLINS (a cura di), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford Univ. Press, Oxford 1997.

Studi specifici: H. CHAQUWICK, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, "Harvard Theological Review" 41 (1948), pp. 83-102; J. DANIÉLOU, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, "Vigiliae Christianae" 2 (1953), pp. 154-170; J. RATZINGER, *Auferstehungsleib*, in "Lexikon für Theologie und Kirche", a cura di J. Höfer e K. Rahner, Herder, Freiburg i.B 1957, vol. I, pp. 1052-1053; L.E. BOLIEK, *The Resurrection of the Flesh. A Study of a Confessional Phrase*, J. van Campen, Amsterdam 1962; É. MERSCH, *Le Christ, l'homme et l'univers*, Desclée, Paris 1962; P. BEAUCHAMP, *La salut corporel des justes et la conclusion du Livre de la Sagesse*, "Biblica" 45 (1964), pp. 491-526; P. HOFFMANN, *Die Toten in Christus. Eine religionsgeschichtliche und exegetische Untersuchungen zur paulinischen Eschatologie*, Aschendorff, Münster 1966; G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme. Chemins théologiques d'un nouveau chrétien*, Desclée, Paris 1972; H. CROUZEL, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, "Gregorianum" 53 (1972), pp. 679-714; T.H.C. VON EIJK, *La résurrection des morts chez les pères apostoliques*, Beauchesne, Paris 1974; O. CLÉMENT, *Le Christ, terre des vivants: le "Corps spirituel", le "Sens de la terre"* Abbaye de Bellefontaine, Bégrolles-en-Mauges 1976; J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella, Assisi 1979; E. SCHÜRER, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B.C. - A.D. 135)*, 2 voll., T. & T. Clark, Edinburgh 1979; L. SCHEFFCZYK, *Der Reinkarnationsgedanke in der altchristlichen Literatur*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, München 1985; P. O'CALLAGHAN (1989a), *La fórmula "Resurrección de la carne" y su significado para la moral cristiana*, "Scripta Theologica" 21 (1989), pp. 777-803; IDEM (1989b), *Hope and Freedom in Gabriel Marcel and Ernst Bloch*, "Irish Theological Quarterly" 55 (1989), pp. 215-239; L. COENEN, *Resurrezione*, in "Dizionario dei concetti biblici del Nuovo Testamento", EDB, Bologna 1991, pp. 1568-1577; J. BECKER, *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1991; M. BROWN, *Aquinas on the Resurrection of the Body*, "Thomist" 56 (1992), pp. 165-207; G. GRESHAKE, J. KREMER, *Resurrectio Mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1992; C. POZO, *La venida del Señor en la Gloria. Escatología*, Edicep, Valencia 1993; É. PUECH, *La croyance des Esseniens en la vie future: immortalité, resurreccion, vie éternelle?: histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, 2 voll., Gabalda, Paris 1993; R.H. GUNDRY, *The Essential Physicality of Jesus' Resurrection According to the New Testament*, in "Jesus of Nazareth: Lord and Christ. Essays on the Historical Jesus and New Testament Christology", a cura di J.B. Green e M. Turner, Eerdmans, Grand Rapids (MI) 1994, pp. 204-219; C.W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia Univ. Press, New York 1995; P. O'CALLAGHAN, *Il realismo e la teologia della creazione*, "Per la filosofia" 12 (1995), pp. 98-110; S.T. DAVIS, *"Seeing" the Risen Christ*, in "The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium", a cura di S.T. Davis et al., Oxford Univ. Press, Oxford 1997, pp. 126-147; M.V. FABBRI, *Creazione e salvezza nel libro della Sapienza: esegesi di Sapienza 1,13-15*, Armando, Roma 1998; P. O'CALLAGHAN, *L'agire dello Spirito Santo, chiave dell'escatologia cristiana*, "Annales theologici" 12 (1998), pp. 327-373; IDEM, *La persona umana tra filosofia e teologia*, "Annales theologici" 13 (1999), pp. 71-105.