

Corpi e salvezza. Una prospettiva teologica e una ripresa etica

Riccardo Battocchio - Pier Davide Guenzi

Bodies and salvation. A theological perspective and *an* ethical approach

ABSTRACT

The first part of this article explores the fundamental dimensions necessary for addressing the theological connection between the body and salvation. In the second part, in light of 1 Corinthians 7, the theological and ethical meaning of living in the eschatological age inaugurated by Jesus' Resurrection is clarified. The believer's participation in Jesus' Resurrection, as developed in 1 Corinthians 15, is not merely a gift from God, but calls upon the individual's initiative, freedom, and will. It does not entail the nullification of each person's unique identity or the historical process that makes every human being unique. In this sense, the "resurrection of the flesh" unites the novelty of the eschatological act with a reference to the totality of human existence in time and opens up an ethical dimension in relation to human action that corresponds to – and anticipates – the action of the "risen bodies".

La prima parte di questo contributo sviluppa le dimensioni fondamentali per affrontare il nesso teologico corpo-salvezza. Nella seconda parte, alla luce di 1 Corinzi 7, si precisa il senso teologico ed etico del vivere nel tempo escatologico inaugurato dalla Pasqua di Gesù. La partecipazione del credente alla Pasqua di Gesù, sviluppata in 1 Corinzi 15, non è solo un dono di Dio, ma interpella l'iniziativa del soggetto, la sua libertà e il suo volere. Essa non comporta l'annullamento della singolare identità di ciascuno e la sua vicenda storica che lo rende unico. In questo senso, la "resurrezione della carne" tiene insieme la novità dell'atto escatologico con il riferimento alla totalità dell'esistenza umana nel tempo e apre a una dimensione etica in relazione a un agire umano che corrisponda, anticipandolo, all'agire dei "corpi risorti".

I PARTE: CORPI E SALVEZZA ELEMENTI PER UNA LETTURA TEOLOGICA

1. Una riflessione nel solco della ricerca promossa dal Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane

La ricerca interdisciplinare propiziata dal Coordinamento Associazioni Teologiche Italiane (CATI) ha preso le mosse da una tendenziale "evanescenza" del "corpo di carne" in alcuni filoni della cultura contemporanea e in alcune proposte teologiche a fronte di una presenza non facilmente aggirabile della dimensione corporea dell'essere umano. Il "corpo di carne" continua

a imporsi sulla comprensione che gli umani hanno di se stessi, nonostante l'affacciarsi di eterotopie che disegnano scenari nei quali l'umano troverebbe altrove, rispetto alla carne, il suo luogo di attuazione.

La carne (il corpo di carne) continua a essere anche luogo della domanda dell'essere umano su se stesso e sulle sue relazioni. È compito della teologia pensare l'essere umano in quanto corporeo nell'orizzonte del compimento al quale il linguaggio biblico e della tradizione cristiana allude parlando di "risurrezione dei morti" o "risurrezione della carne".

Le prospettive emerse nell'ambito del progetto di ricerca del CATI sono molteplici. In particolare, ci si è chiesti: «Di che cosa non può non parlare una teologia del corpo oggi?». A questa domanda si è risposto, pur con differenti accentuazioni, individuando nel nesso *corpo-salvezza*, oggetto di questo saggio, la questione da approfondire per offrire un contributo all'attuale riflessione teologica, alla vita e all'azione pastorale della Chiesa italiana su un tema abitualmente poco frequentato.

2. Il compimento nella prospettiva biblica

La tradizione biblica presenta il compimento della storia – inteso non solo in prospettiva escatologica e non solo in senso negativo (come liberazione-da) – nei termini di una "salvezza donata" che coinvolge l'insieme dell'essere umano, delle relazioni che lo costituiscono, del mondo in cui si trova a nascere, vivere e morire.

Sembra possibile registrare oggi un consenso di massima su alcune esigenze messe in luce tanto dalla riflessione contemporanea sulla condizione umana corporea, quanto dall'ermeneutica biblica: in particolare l'esigenza di evitare una rappresentazione tendenzialmente dualista o oppositiva della condizione umana.

Per quest'ultima ci si può utilmente riferire allo studio pubblicato nel 2019 dalla Pontificia Commissione Biblica, *Che cosa è*

l'uomo. Un itinerario di antropologia biblica. È interessante notare come questo testo non dedichi una sezione o un paragrafo specificamente al “corpo”, forse proprio per evitare di dare l’idea che il “corpo” sia una componente o una parte dell’essere umano. Si precisa invece che

la tradizione biblica considera generalmente l’uomo come un essere che esiste nel corpo, ed è impensabile al di fuori di esso. Anche se in alcuni testi – come nel racconto di Gen 2,4-7 – ‘*ādām* (cioè l’essere umano) viene descritto mediante la giustapposizione di due elementi costitutivi (la polvere e il soffio), questi non possono essere considerati entità autonome e separabili. È nella carne che l’essere umano vive quell’esperienza spirituale che lo caratterizza fra tutti gli altri viventi¹.

C’è da dire che, sebbene questa comprensione unitaria dell’antropologia biblica sia generalmente condivisa, permangono anche nel linguaggio teologico tracce di un pensiero tendenzialmente dualista. Sintomatica, a questo proposito, la reazione di Luca Mazzinghi (Pontificio Istituto Biblico di Roma) all’intervento di Marie-Laetitia Calmeyn, docente di teologia morale alla Facoltà Notre Dame e al Collège des Bernardins di Parigi, nel corso di una giornata di studio organizzata dalla Facoltà di Teologia della Pontificia Università Gregoriana, il 14 marzo 2024².

Per quanto riguarda la riflessione filosofica sulla condizione umana corporea basti, al nostro scopo, richiamare l’apporto del

¹ PONTIFICIA COMMISSIONE BIBLICA, *Che cosa è l'uomo? Un itinerario di antropologia biblica*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2019, 22 (n. 19). Si può anche consultare JAN DIETRICH-ALEXANDRA GRUND-WITTENBERG-BERND JANOWSKI (Hgg.), *Handbuch Alttestamentliche Anthropologie*, in Zusammenarbeit mit SØREN LORENZEN und REBECCA WOLFS, Mohr Siebeck, Tübingen 2024.

² Cfr. *Il corpo, tra creatività e limiti. Giornata di studio della Facoltà di Teologia della PUG*, in «Gregorianum», 106 (2025), 119-156. L’intervento di Luca Mazzinghi, *La corporeità nelle Scritture – nota in risposta a M. Laetitia Calmeyn*: ivi, 145-151. Scrive Mazzinghi: «non sono [...] d’accordo nell’affermare con Calmeyn che “la vita umana è prima di tutto spirituale”, una affermazione che nel contesto dell’antropologia biblica risuona quanto meno ambigua. Per la Bibbia dovremmo parlare piuttosto di un corpo animato o di un’anima incarnata, in ogni caso di una unità profonda tra corporeo e spirituale» (ivi, 147).

pensiero fenomenologico (da Edmund Husserl a Maurice Merleau-Ponty, da Marc Richir e oltre) e dell'ermeneutica (Paul Ricoeur e oltre)³.

3. Corpi che si sentono vivi e corpi percepiti come morti

A noi umani è data la possibilità di vivere una duplice esperienza della condizione corporea: quella dei corpi che *si sentono vivi* e quella dei corpi che *sono percepiti come morti*. Non si tratta solo della differenza tra i corpi *vivi* e i corpi *morti*, ma del percepirsi vivi e dell'essere percepiti come morti. Possono esserci situazioni in cui il corpo *percepito come morto* è di fatto il corpo di un vivente. In questo senso, pur non percependosi morto in senso assoluto (per quanto ne sappiamo e per quanto ci è dato di vedere, in chi è morto non c'è percezione dell'essere morto), si sente minacciato dalla morte. Resta la differenza fra *l'essere vivo* e *l'essere morto*, giacché nessuno può dire propriamente di “sentirsi morto”, mentre è comune l'esperienza di trovarsi di fronte a “un corpo morto”.

Vivo o morto che sia, il corpo è semanticamente qualificato, ossia: è portatore di segni, è *segnato* e *significante*. In quanto tale, in quanto segnato e significativo, rinvia ad altro da sé, è corpo-in-relazione.

4. Corpi “segnati” e corpi “significanti”

Ogni corpo *che si sente vivo* è *segnato*, è portatore di segni che lo rendono unico e, insieme, lo collegano agli altri corpi, all'ambiente, alla propria e altrui storia. Alcuni segni precedono le in-

³ Per una ricostruzione cfr. GIANNINO PIANA, *L'ambivalenza del corpo. Per un approccio simbolico in Il corpo alla prova dell'antropologia cristiana*, a cura di Roberto Repole, Glossa, Milano 2017, 3-23.

tenzioni di chi li porta o di chi li provoca (crescita-decadimento), alcuni sono frutto di (relativamente) libere decisioni (*maquillage*, *body-building*, circoncisione, tatuaggio, *piercing*...), alcuni sono conseguenza di intenzioni altrui o di eventi esterni al corpo (ferite, cicatrici, mutilazioni, segni di violenza subita o inferta a se stessi). Il corpo è *segnato* anche da ciò che gli altri vedono in lui, dal linguaggio con il quale gli altri vi si riferiscono, dal linguaggio con cui il corpo parla di se stesso.

Allo stesso tempo, ogni corpo è *significante*: crea relazioni, le plasma, le interpreta. In modo più o meno consapevole, trasforma il mondo in cui abita e il modo in cui lo abita. Ogni corpo comunica. Comunica anzitutto se stesso.

Anche i *corpi percepiti come morti* (i corpi *che sono morti*) sono segnati e significanti. Lo sono per chi li vede morire e per chi è consapevole di dover morire. Il cadavere non è sottratto alla comunicazione, anche quando, in tempi più o meno lunghi, “ritorna polvere” (Gen 2,19).

5. L'annuncio cristiano di salvezza per i corpi

L'annuncio cristiano della risurrezione dei corpi – dei corpi di carne – è annuncio di *salvezza* sia per i corpi che “si sentono vivi”, sia per i corpi “morti”. Dio, che dà vita, raggiunge i corpi là dove si trovano, quando si sentono vivi e quando sono morti, in una relazione qualificata come “misericordiosa”, aprendo strade, restaurando e custodendo la relazione.

Una teologia cristiana dei corpi dovrebbe occuparsi dei *linguaggi* e delle *immagini* che permettono di riconoscere e interpretare, in vita e in morte, i segni “corporei” dell'agire misericordioso di Dio, in relazione a un agire umano (in vita) che corrisponda, anticipandolo, all'agire dei “corpi risorti”. Per fare questo è necessario riprendere e proseguire l'impresa tentata da Paolo in 1Cor 15, con la chiara consapevolezza che si tratta di un'impresa tanto necessaria (per la professione di fede, per dire

la realtà delle cose, per orientare l'agire e il patire), quanto destinata a rimanere incompiuta, per la sproporzione che si dà fra il linguaggio e la realtà. Il riferimento al corpo del Risorto, in ogni caso, potrebbe aiutarci ad articolare il senso del corpo *segnato* e *significante*.

6. Il corpo del Risorto: segnato e significativo

Il corpo del Risorto, un corpo decisamente *segnato*, si espone ai discepoli e alle discepole – quando sono disposti a percorrere il cammino che li fa passare “da increduli a credenti” – come *significante* la salvezza offerta ai corpi, sia a quelli che si sentono vivi, sia a quelli che sono percepiti come morti (ed effettivamente lo sono). Si espone come “corpo spezzato”, come cibo che permette di vivere celebrare la convivialità.

La salvezza può essere intesa come integrità dell'umano corporeo, reso fin da ora, nel tempo e nello spazio in cui ci troviamo a vivere, capace di significare una vita “abbondante” (nel senso di Gv 10,10: περισσόν), già data ma non ancora in pienezza. La salvezza può anche essere intesa (e sperata) come vita “restituita” per tutti⁴.

II PARTE: CORPI “SALVATI”. UNA RIPRESA ETICA

A partire dalla densa lettura teologica delineata sinteticamente nella prima parte, occorre riflettere sulla distinzione introdotta: corpi segnati e corpi significanti, tentando, in primo luogo, un possibile sviluppo attento alle implicazioni etiche, comunque esemplificative e non esaustive, e, in un secondo momento, at-

⁴ Potrebbe essere questo il luogo per un confronto con la proposta contenuta nell'ampio volume di FRANCESCO GHIA, *Principio Apocatastasi. La vita restituita come postulato di una filosofia morale*, Morcelliana, Brescia 2023.

traverso la ripresa di alcuni testi biblici dall'epistolario di Paolo, offrendo qualche riferimento per elaborare una riflessione morale attenta alla dimensione escatologica inerente la corporeità umana, propria della fede cristiana.

1. Corpi "assegnati" e "segnati": il destino della soggettività incorporata

Assumiamo l'espressione segno/segnati, introdotta nella prima parte di questo contributo, come ricerca di un elemento caratteristico della condizione umana e principio di distinzione in grado di restituire l'individualità di ciascuno/a. Un possibile punto di partenza (non l'unico certamente) per ancorare la riflessione al contesto culturale attuale è costituito dal cosiddetto 'transumanesimo'. Esso rappresenta l'impulso a 'segnare' i corpi imprimendo un'accelerazione rispetto al tempo (evolutivo) del *sapiens*. Questo progetto sembra essere una risposta (più o meno implicita) per far fronte alla condizione (pur vantaggiosa sotto il profilo evolutivo) di 'essere manchevole' propria dell'umano, già messa in luce, a metà secolo XX, da Arnold Geheln:

il corpo umano rappresenta una deviazione rispetto all'evoluzione naturale che si traduce in un vantaggio incommensurabile rispetto alle altre specie. Grazie alla sua indefinita plasmabilità e all'ampio novero di possibilità d'azione insite in esso, il corpo funge da presupposto per lo sviluppo della tecnica che comporta al contempo il suo autosuperamento: mentre l'animale vive nel mondo per il suo corpo, l'uomo lo trascende in direzione di una progettualità aperta al futuro⁵.

Non sfugge nei presupposti del 'transumanesimo' una iper-

⁵ EDOARDO FUGALI, *Corpo*, «Lessico della Filosofia, 13», il Mulino, Bologna 2016, 164. In un'altra direzione potrebbe essere ripreso il pensiero di Günther Anders (cfr. *L'uomo è antiquato*, 1956: ed. it. Bollati Boringhieri, Torino 2014). Su di lui interessanti riflessioni in ALESSANDRA PAPA, *Natum esse. La condizione umana*, Vita e Pensiero, Milano 2018, 157-199.

significazione del corporeo (e del suo spazio di azione) fino all'eccesso della sostenibilità individuale. Accanto al dichiarato 'potenziamento umano', si cela una cripto-ricerca di salvezza intrastorica, di escatologia secolarizzata. Essa, per paradosso, non solo non conosce una trascendenza, ma taglia alla base il radicamento nella memoria, radicata nel corpo 'assegnato' a ciascuno/a, in nome della spinta propulsiva e dell'abbreviazione del tempo *krónos*. Esso non solo, come nella mitologia classica, 'ingoa i suoi figli', ma, come il "velocifero" (*Veloziferisch*) di Goethe, «non lascia maturare nulla» e sviluppa un pensiero reattivo in tempo reale, frettoloso, semplificante e, pertanto, potenzialmente violento⁶. L'accelerazione impressa sulle potenzialità corporee sembrerebbe condannare all'insignificanza l'affermazione di un atto escatologico inteso come una trasformazione di sé (metamorfosi) indisponibile all'uomo (seppure sperata). Un atto divino che incontra la libera disposizione di sé da parte del soggetto nella storia, intesa quale 'cantiere' in costruzione per la "città stabile" dove abitare (cfr. Ebr 13,14) e quale *kairòs* in cui sono ricompresi gli irripetibili segni, positivi e negativi, posti degli esseri umani nel *krónos*; quanto agito e patito dai singoli, dall'umanità e dalla stessa biosfera.

La sobria espressione della fede biblica riconosce nel corpo i tratti di una 'segnatura' divina, di una 'alleanza corporeizzata' che decide un destino inteso come promessa e conferisce all'essere umano la possibilità di corrispondervi passando (senza annullarla) dalla forma patica (essere segnati da 'qualcuno') a quella pratica (significare la propria esistenza). Così è, a titolo esemplificativo, il soffio vitale sull'*ādām* (Gen 2), il segno sul volto di

⁶ Cfr. pur con qualche interpretazione unilaterale: KLAUS MÜLLER, *Sottotesti escatologico-apocalittici nella antropologia politica contemporanea*, in *Delle cose ultime. La grazia del presente e il compimento del tempo*, a cura di Massimo Epis, Glossa, Milano 2020, 49-73 (in particolare: 50-59). L'espressione *Veloziferisch* è ricavata da una lettera di Goethe del 1825 (ivi, 52). Sulla logica biblica del tempo a confronto con alcune prospettive filosofiche cfr. KURT APPEL, *Pensare oggi il tempo e il suo oltre*, in *Questo tempo e il suo oltre. Aggiornamento sull'escatologia*, a cura di Vincenzo Di Pilato, Simona Segoloni Ruta, Glossa, Milano 2024, 19-33.

Caino (Gen 4), il nome cambiato di Abram e la circoncisione (Gen 17), la slogatura all'anca di Giacobbe (Gen 32) e il nome mutato in Israele (Gen 35). Via via, fino al segno infuocato della pentecoste nella comunità dei credenti (Atti 2) e ai segnati dell'*Apocalisse* (Ap 7)⁷. È poi da riconoscere, in una prospettiva sapienziale, un tempo storico dell'escatologico come tempo in cui riconciliarsi con la propria 'finitezza' (attestata dal corpo) e per non presumere della propria 'gloria' («prima di morire manifesta la tua lode»: Sir 17,20-28 neovolg.), ma anche per non disperare di sé stessi (cfr. Sap 2,1-11). Il segno (sigillo) divino sul corpo vivo è manifestazione dell'indulgenza (Sir 18,11) e della corrispettiva pazienza divina per la fioritura e la fruttificazione dell'esistenza che si sporge verso la morte.

In questo senso, prima ancora che un'etica *per* i corpi, risulta interessante lavorare a un'etica *dai* corpi, dal loro essere segnati. Una teologia cristiana dei corpi, come espresso nella prima parte di questo studio, dovrebbe occuparsi dei linguaggi e delle immagini che permettono di riconoscere e interpretare, in vita e in morte, i segni "corporei" dell'agire misericordioso di Dio, in relazione a un agire umano (in vita) che corrisponda, anticipandolo, all'agire (libertà e legami) dei "corpi risorti". Tale prospettiva consente di abitare lo spazio-tempo tra l'inizio e il compimento lasciandosi istruire dalla memoria di sé, ma anche cogliendo la prospettiva che sul sé proviene da un compimento sperato.

Pur con tutte le cautele sottese a una semplificazione, si può affermare che l'attenzione prevalente in ambito etico (cattolico) è stata rivolta al corpo come luogo in cui operare una "archeologia dell'io", in vista di una eticizzazione del corpo/dei corpi, andando alla ricerca di quelle significazioni originarie che ne definiscono in radice una progettualità sensata, ma anche esponendosi alla possibilità di introdurre un potere alieno e alienante sui corpi.

⁷ Cfr. ELMAR SALMANN, *Il corpo segnato. Laboratorio di una presenza indicibile*, in *Il corpo alla prova*, 131-145.

Tale progetto, come è risaputo, ha acquisito, in positivo, la consapevolezza, anche grazie alla fenomenologia, dei limiti inerenti la mappa corporea prodotta nella neo-scolastica, sia nel possibile dualismo antropologico di anima e corpo (con la corrispettiva ‘antropologia delle facoltà’), sia attraverso una comprensione del dispositivo della *lex naturalis*, ulteriormente esemplata nelle *inclinaciones naturales*, come generatrici di principi immutabili consentanei a una datità corporea, altrettanto immutabile e a-storica, ma scontando uno scarto semantico rispetto alle stesse fonti di tradizione in cui tale dispositivo è venuto ad elaborarsi⁸.

L’interesse per un’etica a partire dal corpo si situa, pertanto, nell’ambito di una più precisa attenzione a esso come punto prospettico per una “teleologia dell’io”, tuttora da esplorare. Per la riflessione etica non si tratta più solo di “vivere la necessità” che l’ancoramento al dato corporeo impone, pur nella sua relativa plasticità espressiva e intenzionale, ma di “esplorarne le possibilità”, usufruendo anche di elementi della riflessione teologica, come nel caso dell’escatologia, rimasti al confine dell’etica cristiana⁹.

2. Corpi salvati: escatologia cristiana ed etica

Un approfondimento teologico si rende necessario (e urgente) nell’ambito della riflessione morale in quanto, «la testimonianza della fede cristiana [...] attesta la portata universale della promessa di compimento che la nascita imprime nell’avvento del singolo essere umano e che non consente alla morte di disonorare. Ne

⁸ Cfr. MAURIZIO CHIODI-PIER DAVIDE GUENZI-MATTEO MARTINO, *Lex naturae. Storia del concetto, teologia biblica e questioni teoriche*, Cantagalli, Siena 2022.

⁹ Più radicalmente l’attenzione potrebbe andare nella direzione dell’approfondimento del nesso soggetto-azione, persona-agire assumendo il punto di mediazione rappresentato dalla cifra corporea compresa nella duplice tensione del radicamento (“archeologia”) e della dimensione della persistenza nel tempo dell’*ipseità* dentro le possibili sue evoluzioni nella modalità di esperire sé, l’altro/a e il reale (“teleologia”).

difende il realismo, contrastando con forza la mortificazione – e persino l’irrisione – del quale esso viene fatto oggetto» mettendo «in dubbio il nostro desiderio di compimento, argomentando la sua illusione, censurando la sua trascendenza, insinuando la sua ingenuità»¹⁰. Tra le molteplici piste tracciabili, in questo contributo il riferimento va a due testi della *Prima Lettera di Paolo ai Corinzi* in cui il nesso tra riflessione teologica e sviluppo etico appare promettente.

2.1. 1 Corinzi 7: vivere la vita in un ‘tempo raccolto’

Può risultare interessante lavorare dapprima su 1 Cor 7, in cui, al netto di una serie di questioni che, dando rilievo al rapporto tra matrimonio e verginità, hanno variamente occupato la teologia morale, l’ascetica, l’antropologia degli stati di vita o la giurisprudenza canonica, l’Apostolo muove da una considerazione del corpo proprio e del corpo dell’altro/a. Ponendosi di fronte a questo documento del primo cristianesimo, certamente occorre non occultare la presenza di un elemento ‘patriarcale’ inamovibile (come nel caso del ruolo paterno nei confronti della ragazza da marito) o di un malinteso senso di possesso, pur denunciato da Paolo, che si ripercuote sul corpo sessuato del maschio e, più in profondità, può ferire la carne della donna. Entrambi questi aspetti risultano in accordo a un quadro culturale che è assunto criticamente per quanto in grado di portare in luce elementi caratterizzanti la prospettiva antropologica cristiana. Si può certamente far notare che qui Paolo restituisce il senso paradossale dell’imporsi dell’altro/dell’altra sul corpo proprio, non nel senso predatorio, ma di una possibilità di comprendersi oltre l’indivi-

¹⁰ CARLO CASALONE-MAURIZIO CHIODI-ROBERTO DELL’ORO-PIER DAVIDE GUENZI-ANNE-MARIE PELLETIER-PIERANGELO SEQUERI-MARIE-JO THIEL-ALAIN THOMASSET, *La gioia della vita. Un percorso di etica teologica: Scrittura, tradizione, sfide pratiche*, Introduzione di VINCENZO PAGLIA, Libreria Editrice Vaticana, Città Del Vaticano 2024, 181-182 (n. 250).

dualità disponente (o indisponente) del corpo altrui, sviluppando una reciprocità comunicativa tra i corpi: «la moglie non è padrona [lett. non ha potere/ *éxousía*] del proprio corpo, ma lo è il marito; allo stesso modo anche il marito non è padrone del proprio corpo, ma lo è la moglie» (1 Cor 7,4), che accentua la dimensione relazionale rispetto a quella di identità proprietaria¹¹.

Quanto importante per il nostro tema è, piuttosto, l’inserimento di queste riflessioni all’interno di una considerazione più generale relativa alla comprensione del tempo vissuto e al significato delle scelte relative alla propria condizione esistenziale. La fitta casistica prodotta lungo tutto il capitolo trova un momento chiave nei vv. 29-31: la “svolta” del tempo e il “passaggio” in corso d’opera con la Pasqua, dello *schema* (figura – rappresentazione) del *cosmo* (mondo) presente, introducendo una particolare forma etica attraverso l’espressione del vivere “come non” (ὥς μὴ).

La traduzione italiana attualmente in uso propone la formula: «il tempo si è fatto breve» (v. 29) che può lasciar intendere, di fronte all’irrompere della *parusia*, un venir a mancare del tempo per cui si renderebbe necessaria l’introduzione una sorta di prassi di urgenza¹². Ma qui il tempo evocato è il *kairòs*, non il *krónos* (questo passa e può essere percepito anche nella sua mancanza o brevità). Il *kairòs* ha la peculiarità di un tempo di svolta in cui si cristallizza il senso di un *krónos* percepito come flusso (e dispersione) e in cui si riassume l’atto di una decisione umana che impegna la libertà di fronte al disporsi della grazia; di una ‘chiamata’, nel lessico di Paolo, che segna integralmente i corpi dentro il tempo della vita. Un tempo della vita in cui uomini e

¹¹ Cfr. PIER DAVIDE GUENZI, *Sesso/genere. Oltre l’alternativa*, Cittadella, Assisi 2011, 31-60; LUCA CASTIGLIONI, *Figlie e figli di Dio. Uguaglianza battesimale e differenza sessuale*, Queriniana, Brescia 2023, in particolare: 270-276.

¹² È appena il caso di notare che una delle possibili modalità di comprensione dell’etica neo-testamentaria è rappresentata dalla cosiddetta “etica interinale”, con riferimento anche a testi di questo tipo. Ma qui Paolo invita a vivere nella condizione in cui ci si trova al momento della chiamata a essere credenti, senza imporre ‘sacrifici eroici’ giustificati dall’imminenza cronologica dell’atto definitivo.

donne si sposano, vi sono gioie e dolori, si avverte il ruolo rivestito nelle società delle istituzioni che regolano il mercato e la vita politica (cfr. vv. 29b-31a). Dentro queste realtà che ‘incorporano’ l’esistenza si gioca la partita del tempo e in esse si annuncia il definitivo di un tempo riscattato, con le sue implicazioni personali, relazionali e istituzionali. Questo *kairòs* non è il tempo che si accorcia, ma che si “raccolge”, si “compono”, in questo senso il participio perfetto del testo greco, come si raccolgono le vele di un’imbarcazione (il verbo qui è preso dalla marineria): ὁ καιρὸς συνησταλμένος ἔστιν (v. 29a):

il tempo nuovo del καιρὸς raccoglie così la storia tra: da una parte la morte salvifica di Gesù e la sua resurrezione, da cui proviene, e dall’altra la parusia a cui tende, così che i due poli ermeneutici mantengono lì davanti la parusia. Allora l’attesa apocalittica dell’imminente parusia resta, ma in una prospettiva non più cronologica e perciò non più incomprensibile a dei non ebrei, segnando una strada per le “genti”¹³.

Le esemplificazioni successive, che ineriscono la storia, le relazioni e le interazioni sociali tra i corpi umani viventi, sono introdotte nella forma di una proposizione finale, retta da ἵνα, rispetto all’affermazione principale del tempo raccolto: «e dice che il tempo raccolto ha un fine, è lì per qualcosa, non è solo l’occasione per l’ennesima esortazione a dei cambiamenti, magari con maggiore impegno perché la parusia è vicina. Questo fine piuttosto è un nuovo essere [...], è il frutto della grazia»¹⁴.

La situazione del “come non”, con la quale Paolo invita ad affrontare le realtà della vita, pertanto sottolinea, piuttosto che un invito a negare, o peggio a fingere, la condizione umana (fatta di corpi sessuati, legami interpersonali, commerci e compromissione con il mondo), la creazione di una nuova situazione, di un situarsi delle cose di sempre di fronte alla parusia. La realtà in cui si è

¹³ ANTONIO NITROLA, *Escatologia: un trattato e le sue aperture*, in *Questo tempo e il suo oltre*, 37-66, qui 55.

¹⁴ Ivi, 55.

immersi perde la caratteristica di absolutezza e acquista una caratteristica di ‘relatività’ con una differente modalità di estimazione.

Per un verso, cioè secondo il mondo, si sarà, si continuerà a essere quelli che piangono etc., di fronte alla parusia, per questo imminente non cronologicamente ma “kairologicamente”, si sarà non quelli per i quali è uguale piangere o non piangere [...] ma quelli che *si pongono a distanza* dalla loro situazione, dalla fattualità del mondo, cioè dall’essere piangenti. E questo perché, nel tempo raccolto in Gesù morto, risorto e atteso, si trovano in cammino verso la parusia. Insomma si tratterebbe del *kairos* come il tempo del mondo – perché il tempo è sempre del mondo – nel segno della *distanza escatologica*¹⁵.

La *distanza escatologica* può rappresentare anche lo scarto rispetto a una lettura tendenzialmente fatalistica dei tempi della vita, da cui potrebbe non essere assente quanto affermato da *Qohelet* 3,1-14: «c’è un tempo per nascere e un tempo per morire...». In realtà qui si è di fronte a un brano più raffinato in quanto referta le polarità entro cui si racchiude la vita degli umani, poste a confronto con la percezione del ‘mistero’ del tempo, di cui si avverte non solo l’alternanza, ma l’affacciarsi alla coscienza di una percezione temporale, quella dell’eterno, propria di Dio, in grado di tenere insieme i frammenti eterogenei ed opposti di cui l’esistenza si compone (Qo 3,11-12).

L’atto di porsi di fronte alla parusia non determina un cambio della propria collocazione del mondo. Paolo lo ricorda più volte in 1 Cor 7, ponendo come regola esistenziale ed ecclesiale il permanere nella condizione in cui si è stati raggiunti dalla “chiamata” (*klēsis*) alla fede (cfr. vv. 17, 20 e 24), suggerendo anche di profittare delle opportunità che tale condizione o *status* potrebbe offrire (cfr. vv. 18-27). Ma nemmeno deve essere vissuto con quel senso di ‘straniamento’, presente in alcuni membri della comunità di Corinto, indice di una compiacenza per la superiorità della propria vita spirituale.

¹⁵ Ivi, 56.

Vedere la realtà di sempre attraverso la *distanza escatologica* evocata da Antonio Nitrola, permette non solo di non cadere dentro la preoccupazione di sovra-valutare il tempo presente, ma anche (e soprattutto) individua l'importanza di porre un atto critico in cui davvero non si assume il fatalismo del “si ride” e “si piange”; “si compra”, “si vive”. Di non confondere, cioè, la condizione umana con lo *status quo* in cui cercare di adattarsi, ma nei confronti del quale occorre prendere una decisione, mettendo in gioco la forza rappresentativa e immaginativa della “speranza escatologica” più volte richiamata da Jürgen Moltmann:

la vita in questa speranza escatologica è descritta con doppio senso da Paolo: da un lato si dovrebbe possedere tutte le cose “come se non le avessimo”; dall'altro si deve gioire perché “il Signore è vicino”. I due aspetti sono difficilmente conciliabili [...]. I teologi parlano qui di “riserva escatologica”. Ma non la si può vivere. Non si può fare una dichiarazione di amore con riserva escatologica: “Ti amo come se non ti amassi”. Non si può piangere o gioire come se non si piangesse e non si gioisse. Non si può vivere come se non si vivesse. E questo solo perché il tempo si è fatto breve e la figura di questo mondo passa.

Il “come non”, pertanto, là dove potrebbe presupporre una negazione, enfatizzandola nella logica di un malinteso *contemptus mundi* a cui farebbe eco una concezione escatologico-apocalittica nel segno dell'*annihilatio mundi*, chiede di essere integrato nell'affermazione positiva della “gioia cristiana” di Fil 4,4 («Siate sempre lieti nel Signore, ve lo ripeto: siate lieti. La vostra amabilità sia nota a tutti. Il Signore è vicino»): «qui, al posto della riserva escatologica, regna l'*anticipazione escatologica*. La vita nella gioia è già un'anticipazione della vita eterna; la vita buona qui è già l'inizio della vita gloriosa là; la vita realizzata qui rimanda oltre sé stessa alla pienezza della vita là»¹⁶.

¹⁶ JÜRGEN MOLTSMANN, *Il Dio vivente e la pienezza della vita. Con un contributo all'attuale dibattito sull'ateismo*, Queriniana, Brescia 2016, 191-192, anche per la citazione precedente.

L'accentuazione del tempo messianico, in cui vivere, più che nell'attesa escatologica della "fine del tempo", dentro il "tempo della fine", comporta di risignificare la propria creaturalità re-vocando ogni "vocazione" di potenza, anche quella pretestuosamente basata su un motivo teologico¹⁷. Così 1 Cor 7 più che un invito a una sorta di "indifferenza escatologica", configura una "chiamata" (*klēsis*) la quale non propone un contenuto specifico, o un'aggiunta alle dinamiche dell'esistenza, quanto piuttosto un momento privativo, di negazione. Tale vocazione annulla i segni corporei che distinguevano, secondo l'esemplificazione paolina, gli ebrei dai pagani (la circoncisione) e impone di 'rimanere' ('dimorare') nella condizione espressa dalla 'vocazione'. Nel lessico paolino, e in particolare qui in 1 Cor 7, secondo Giorgio Agamben, *klēsis* «indica la particolare trasformazione che ogni stato giuridico e ogni condizione mondana subiscono per il fatto di essere posti in relazione con l'evento messianico»¹⁸. Una tale trasformazione non comporta una specificità a livello di contenuto, ma una "ripresa" dello stato nel quale si è stati chiamati. Questo movimento interno è raffigurato da Paolo come una "nullificazione" (un elemento che ritorna in altri passi del suo epistolario) di quanto prodotto a livello storico-culturale comportante una separazione di *status*, a vantaggio di chi ritenuto sociologicamente (e religiosamente) più forte: tra ebreo e pagano, tra coniugato/a e scapolo/nubile, tra schiavo/a e libero/a, tra possidente e non possidente. Agamben, a riguardo, parla di "immobile gesto anaforico della chiamata messianica", di una "chiamata nella chiamata": «per quanto essa può aderire a qualunque condizione; ma, per la stessa ragione, la revoca e mette radicalmente in questione nell'atto stesso in cui vi aderisce»¹⁹. Secondo questa prospettiva, il comparativo "come non" utilizzato da Paolo,

¹⁷ Cfr. GIORGIO AGAMBEN, *Il tempo che resta. Un commento alla lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino 2000; JACOB TAUBES, *Escatologia occidentale*, Quodlibet, Macerata 2019; ID., *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997; ALAIN BADIOU, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, Cronopio, Napoli 1999.

¹⁸ AGAMBEN, *Il tempo che resta*, 28.

¹⁹ Ivi, 28.

appare [...] come un tensore di tipo speciale, che non tende il campo semantico di un concetto in direzione di un altro concetto, ma lo mette in tensione con se stesso nella forma del *come non*: piangenti come non piangenti. La tensione messianica non va, cioè, verso un altrove né si esaurisce nell'indifferenza fra qualcosa e il suo opposto. [...] Secondo il principio della *klesis* messianica, una determinata condizione fattizia è messa in relazione con se stessa [...] e, in questo modo, revocata e messa in questione senza alterarne la forma. [...] Tendendo ogni cosa verso se stessa nel *come non*, il messianico non cancella semplicemente [la figura (*schema*) di questo mondo] ma la fa passare, ne prepara la fine.

Agire nel tempo messianico comporta, secondo il lessico paolino, di “usare” della “chiamata” (1 Cor 7,21: “Sei stato chiamato da schiavo? Non ti preoccupare, ma se hai la possibilità di diventare libero, fa uso”), senza ambire una disposizione proprietaria su di essa. Così che la *klēsis* messianica risulta «qualcosa che si può solo usare e non possedere». Per essa vale la modalità di uso e non quella della proprietà: «essere messianici, vivere nel messia significa la depropriaione, nella forma del *come non*, di ogni proprietà giuridico-fattizia (circonciso/non circonciso; libero/schiavo; uomo/donna) – ma questa depropriaione non fonda una nuova identità, la “nuova creatura” non è che l’uso e la vocazione messianica della vecchia»²⁰.

Vivere il tempo del finire nella prospettiva escatologica della fine del tempo, comporta per la comunità cristiana di essere memoria che custodisce la fragilità dell’uomo, la sua vulnerabilità raggiunta *sola gratia* dall’atto di amore accogliente di Dio, attraverso la partecipazione alla stessa vulnerabilità del messia crocifisso. Questa memoria apre a un rinnovato universalismo non nel

²⁰ Ivi 31, anche per la citazione precedente. Agamben legge in questo senso anche la questione del primo francescanesimo sull’*usus pauper* che sospende, rendendola inoperante, ogni legge regolante la proprietà, cioè proponendo una forma di vita sottratta dalla sfera del diritto, sulla base della distinzione di *usus* e *dominium* (ivi, 32; cfr. la *Quaestio de altissima paupertate* di Pietro di Giovanni Olivi). Tale sospensione di quanto consolidato nelle strutture socio-culturali, con riferimento alla condizione di schiavo e di libero, è ulteriormente sviluppata in forma paradossale da Paolo: lo schiavo è un “liberto del Signore” e il libero è “schiavo di Cristo” (1 Cor 7,22).

segno della potenza, ma nella testimonianza della misericordia con la quale Dio ha risposto all'eccesso della violenza umana²¹.

A tal proposito è interessante osservare che Paolo in *Romani* 13,8-14 sembra sviluppare una dinamica analoga rispetto a quanto proposto in 1 Cor 7 in riferimento al “come non”. In questo senso, la “pericope politica” che precede il testo (Rm 13,1-7) presenta l'effettivo svolgimento della vita entro i limiti delle istituzioni amministrative del tempo. A stretto contatto gli ordinamenti civili secolari sembrano valere i principi etici accreditati entro la cultura coeva (“fare il bene ed evitare il male”; “chi compie il bene merita lode, chi compie il male è oggetto di disprezzo”). Dopo questo inciso, Rm 13,8-14 riprende il motivo agapico, già introdotto in Rm 12,14-21 come stile (*éthos*) cristiano nei confronti di ogni uomo e donna (anche di chi osteggia la pratica di vita propria dei credenti). Lo stesso richiamo alla carità, intesa nel suo significato teologico come senso profondo che anima la “legge” e ne costituisce la sua “pienezza” (Rm 13,10), ritorna, dopo la sua apparente sospensione in Rm 13,1-7, in Rm 13,8-10. La forma agapica di vita è poi assunta in Rm 13,11-14 nella prospettiva escatologica da declinare nel momento (*kairòs*: 13,11) presente (o che si rende presente) ed è introdotta attraverso una immagine atmosferica (la notte in cui già si annuncia un giorno, cioè, secondo la concezione semitica, la notte come inizio del giorno) su cui si innesta la polarità tenebre/luce e il motivo antropologico paolino di carne/spirito. Sembra affermarsi il paradosso di vivere in una situazione tenebrosa, “come non”, cioè revocandone il potere distruttivo e aprendosi alla metamorfosi luminosa resa disponi-

²¹ Cfr. KURT APPEL, *Il ritorno filosofico di Paolo: una sfida per l'universalismo cristiano*, in *Cristianesimo e Occidente. Quale futuro immaginare?*, Glossa, Milano 2011, 69-91; LORENZO SCORNAIENCHI, *Paolo e la filosofia politica. La lettura del pensiero paolino nella filosofia contemporanea*, in «Protestantesimo», 71 (2016), 245-262. Sul nesso, nell'ambito teologico politico, tra orizzonte escatologico e governo nello spazio storico-temporale, con riferimento alla riflessione di Paolo e le sue riprese nella storia del cristianesimo, cfr. anche SALVATORE NATOLI, *Il fine della politica. Dalla «teologia del regno» al «governo della contingenza»*, Bollati Boringhieri, Torino 2019.

bile a partire dalla pasqua di Cristo, con l'invito a "rivestirsi del Signore Gesù" (Rm 14,14).

Questa anticipazione escatologica dà realismo alla speranza del credente e stimola una dimensione operativa nella storia che trova il suo referto etico già nella affermazione di Rm 12,21: «Non lasciarti vincere dal male, ma vinci il male con il bene». La formula è da leggere nell'intero contesto di Rm 12, che invita a una "trasformazione" del "modo di pensare" per «discernere ciò che è buono, a lui gradito e perfetto» (Rm 12,2) in cui prende forma l'"offerta dei corpi", intesa come il genuino "culto *logico*". L'attenzione alla realtà somatica consente a Paolo di chiarire ai suoi interlocutori «che la giustificazione», entro la quale si rende esplicita nella vita del credente la Pasqua di Gesù, «non è un fenomeno idealistico, ma coinvolge l'intera persona umana, inevitabilmente nella sua sfera operativa» e, pertanto, corporea e relazionale. In questo senso Paolo invita all'offerta integrale della persona attraverso tale "corporeità operativa", riconoscendo in questo atto il "culto logico", «vale a dire ciò che Dio si attende ragionevolmente dall'individuo giustificato»²². Il testo di Rm 12,21 sottolinea di non ricadere in un'etica della reciprocità, basata sulla simmetria tra il male ricevuto e la volontà di ricambiarlo restandone invischiati. "Rivestirsi del Signore Gesù" nel "tempo raccolto", in cui il Cristo ha introdotto i credenti, significa assumere un'"etica del superamento del male", non attraverso una negazione o una cancellazione, ma attraverso l'estinzione della sua logica ritorsiva e moltiplicativa. "Vincere il male con il bene" non è il titanismo della volontà umana, ma è lasciar fluire la grazia della Pasqua di Gesù nella vita del credente; di Lui che non si è lasciato vincere dal male, ma ne ha disconnesso la sua forza magnetica e incatenante l'esistenza. Lo stesso invito al "discernimento della volontà di Dio, ciò che è buono, a lui gradito e perfetto", che Paolo propone in Rm 12,2 – visto in connessione

²² STEFANO ROMANELLO, *Il discernimento in Paolo*, in *Discernimento e phrónēsis. Tradizione spirituale, Scrittura e teoria morale*, a cura di Maurizio Chiodi, Glossa, Milano 2021, 164-165.

con il “culto *logico*” del v. 1 – è descritto nella doppia formulazione della “negazione del negativo” e del “compimento del positivo” manifestata dalla risurrezione del Crocifisso²³. Si tratta di “non conformarsi” alla “logica” che governa il tempo e la storia umana, producendo e giustificando il male, e di assumere una “trasformazione”, una “metamorfosi” implicante il “rinnovamento” complessivo del modo di comprendere e affrontare l’esistenza, grazie alla forza dello Spirito ricevuto in dono, per la quale “vincere il male con il bene” rappresenta un’anticipazione nell’agire personale dell’atto definitivo già immesso nella storia e nella creazione con l’evento pasquale.

2.2. 1 Corinzi 15: *la resurrezione della carne e il ‘corpo pneumatico’*

Le due formule «aspetto la resurrezione dei morti e la vita del mondo che verrà» e «credo la resurrezione della carne e la vita eterna» appartengono entrambe alla fede della chiesa, e, come tali, conservate nella loro equivalenza dogmatica, riconoscono la complementarità ma anche la differenza ad esse soggiacente²⁴. Si potrebbe osservare che l’espressione “resurrezione della carne”, insistendo sull’aspetto del corpo-carne, introduce una caratterizzazione della soggettività umana nel suo nesso dinamico tra individualità e relazionalità (non secondo la composizione del singolo soggetto

²³ Cfr. MOLTSMANN, *Il Dio vivente*, 190.

²⁴ «1. Le due formule “risurrezione dei morti” e “risurrezione della carne” sono espressioni diverse e complementari della stessa tradizione primitiva della Chiesa, e quindi una prevalenza esclusiva o totale della formula “risurrezione dei morti” costituirebbe un impoverimento dottrinale. È vero infatti che anche quest’ultima contiene implicitamente l’affermazione della risurrezione corporale, ma la formula “risurrezione della carne”, come *espressione* è più esplicita nell’affermare quel particolare aspetto della risurrezione, come dimostra la sua stessa origine. 2. Nell’abbandono della formula “risurrezione della carne” è insito il pericolo di suffragare le odierne teorie che pongono la risurrezione al momento della morte, escludendo in pratica la risurrezione corporale, specialmente di *questa carne*»: SACRA CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Traduzione dell’articolo «carnis resurrectionem» del Simbolo apostolico*, 14 dicembre 1983.

come anima-corpo), tra l'intimità del sé e la sua esposizione all'altro (la carne ne è l'elemento di mediazione), tra passività e attività (quella di un corpo ricevuto e di un corpo che si determina nell'azione). Inoltre permette di collegare il destino escatologico con il presente della storia e di parlare del riscatto degli esseri umani portando l'attenzione sulle de-formazioni che mortificano i corpi destinati a partecipare in modo compiuto alla pasqua di Gesù, cioè alla trasformazione somatica di cui parla Paolo in *1 Corinzi 15*. L'atto salvifico è ricompreso come riscatto di una dignità ferita (e finita), quella stessa che segna il corpo morto di Gesù e che si rintraccia sui corpi vivi ma umiliati. Questo aspetto permette di riconoscere che ogni visione etica deve affrontare la gestione della violenza, altrettanto 'strutturale' (naturale) quanto il senso di 'fratellanza/sororità' o di ogni armonica (e talvolta idealizzata) composizione della vita sociale. Pertanto la formulazione: "(credo) la resurrezione della carne", a differenza dell'altro articolo di fede "aspetto la resurrezione dei morti" (che tuttavia ne accentua la postura antropologica dell'attesa, del protendersi verso questo compimento), potrebbe definire meglio il nesso tra l'azione decisiva divina e la determinazione dell'atto libero umano e permette di riannodare nella prospettiva del compimento l'intera vicenda storica di ciascun essere umano in modo solidale con gli altri esseri, così come di far luce sulla densità (e serietà) dell'agire umano nello spazio-tempo tra storia in corso ed *éschaton* definitivamente compiuto²⁵.

L'immagine biblica della "carne" si colloca anteriormente a ogni comprensione esplicativa di un'anima separata/separabile dal corpo, indicando non un elemento del composto umano, ma la totalità di un'esistenza compresa nella sua individualità concreta, storicamente segnata dalla relazionalità con sé, con gli altri, il mondo e Dio. Nell'epistola paolina si pone il problema di come intendere tale unità di ciascun essere umano nella prospet-

²⁵ Cfr. GISBERT GRESHAKE, *Vita più forte della morte. Sulla speranza cristiana*, Queriniana, Brescia 2009.

tiva della partecipazione alla condizione risorta, nella integralità e riconoscibilità del proprio sé personale di fronte all'ineluttabile evento della morte. L'impegno riflessivo della teologia di fronte a questo problema, quando non intenda semplicemente essere un'eco del dato dogmatico e, d'altra parte, mantenere un visibile e credibile ancoramento alla parola di Dio, si propone di «mostrare come il compimento rappresenti lo svelamento definitivo della vicenda dell'uomo perché coinvolge realmente la libertà singolare senza assorbirla nell'iniziativa divina. Se [...] l'affermazione della vicenda storica dell'uomo, attestata dalla carne, consente di recuperare la dimensione della storia, [...] essa d'altra parte fa valere tale storicità nella sua irriducibilità anche rispetto alla vicenda cristologica»²⁶. In tal senso, «se la carne segna l'eserci dell'uomo è ad essa che bisogna dare la parola per evitare la riduzione dell'esperienza ad uno schema concettuale ancora una volta idealistico. L'esperienza umana non può essere compresa indipendentemente dal senso che la carne attesta», perché «il compimento non rivesta per l'uomo un carattere puramente occasionale od esteriore, ma lo richieda in quanto libertà»²⁷.

Nella (passività) della propria carne, il corpo 'segnato' e 'significato'/'significante' l'essere umano

si scopre rimandato all'istanza della giustizia e della redenzione portata dall'altro. Se la carne rivela al soggetto la rivendicazione dell'alterità questa accade in maniera non estrinseca [...] poiché in tale evento l'uomo giunge alla concretezza della sua singolarità. È infatti facendosi carico dell'interpellazione proveniente dall'altro che il soggetto accede al proprio essere autentico. Le due esperienze, quella di sé e quella dell'altro, non sono sepa-

²⁶ GIUSEPPE NOBERASCO, *L'eschaton sospeso alla determinazione dell'atto libero. Universalità e singolarità nel compimento cristologico*, in *Delle cose ultime*, 81 (l'intero saggio: 75-102). Cfr. anche PAOLO GAMBERINI, *Caro cara. La «grazia» del corpo. Per una grammatica cristiana della carne*, in *Il corpo alla prova*, 103-129.

²⁷ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 84-85. In questa prospettiva: JOSEPH WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione. Tentativo di una escatologia tridimensionale, in dialogo con il pensiero ebraico e la filosofia contemporanea*, Queriniana, Brescia 2013.

rabili, ma trovano nell'istanza etica il luogo della loro realtà²⁸.

Questa sottolineatura, che intensifica la lettura della “resurrezione della carne”, consente di riformulare l'obiettivo della riflessione sull'escatologico cristiano non solo dalla parte del dono sperato da Dio, ma del pieno riconoscimento del soggetto umano chiamato ad essere partecipe del dinamismo del suo compimento, con tutta la propria personalità, nella sua finitezza e a partire dall'iniziazione alla vita ricevuta come promessa attraverso la prima nascita: «il soggetto può farsi artefice del suo destino, solo perché il suo compimento gli è donato (già con la prima nascita). Nello stesso tempo, egli può ricevere il dono, come dono, proprio perché esso include la sua autodeterminazione ad appropriarsene. La libertà è resa possibile dal dono: ma il dono è intrinsecamente affidato alla libertà»²⁹. Ne va del realismo connesso al compimento risorto della carne, cioè della considerazione integrale della soggettività umana: «la natura-spirito della creatura umana non può essere trattata come essenza cosciente, libera, responsabile fino alla morte: per diventare poi cosa-immateriale proprio nel momento supremo – sublime e tremendo – dell'incontro ‘faccia a faccia’ con Dio. Dove non è più soggetto che vive di autodeterminazione, ma semplicemente imputato in attesa di sentenza». Questa riconsiderazione della serietà della condizione umana, della carne, nel tempo della vita attraversato dall'irruzione dell'escatologico, non rispetta solo la dignità della creatura, ma onora «fino in fondo la verità di un Dio che vuole essere amato come redentore, e non subito come una fatalità»³⁰.

Sulla base di queste considerazioni generali, è possibile individuare nel passo di 1 Cor 15 qualche elemento utile per approfondire il nesso tra l'elemento teologico e quello etico³¹. Il linguaggio

²⁸ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 89.

²⁹ PIERANGELO SEQUERI, *Prologo*, in PIERANGELO SEQUERI-DAVIDE BONAZZOLI-FRANCO MANZI, *E la vita del mondo che verrà*, Vita e Pensiero, Milano 2024, 22.

³⁰ *Ivi*, 23-24.

³¹ Cfr. MARIO ALLOLIO, *La «resurrezione della carne» tra storia ed eschaton. L'escatologia*

per accostarsi al compimento escatologico deve essere compreso attraverso una duplice chiave di accesso, lasciata intuire da Paolo in 1 Cor 15, che diventa canonica per ogni successivo atto interpretativo nel contesto della tradizione ecclesiale e della riflessione teologica. La prima risulta essere il significato “non immaginifico” delle “immagini” impiegate dall’Apostolo, che conservano la natura evocativa, più che descrittiva, di una condizione radicata nelle stesse esperienze corporee e incarnate della persona, come nell’approssimazione alle dinamiche della storia (e della biosfera). Da qui l’importanza di un linguaggio che non solidifica nel concetto la sintesi di un ‘già dato’, ma faccia propria la carica di novità che si dischiude, con la sua forza interpellante e invitante, a una comprensione del reale aperta a una prospettiva di compimento, in continuità con l’evento pasquale di Gesù.

Quanto Paolo afferma in 1 Cor 15,12-58, pur radicandosi nel *kérygma*, porta in luce una lettura estensiva e non meramente iterativa del dato di fede professato nella prima parte del capitolo (cfr. vv. 1-11). Detto altrimenti, sviluppa una forma linguistica generativa e insieme fonda una peculiare canonicità di interpretazione. Secondo tale canonicità occorre governare le eccedenze insostenibili (l’immaginifico). Tali sono quelle espressioni che, invece di sostenere la fede dei credenti, l’appiattiscono alla semplice risonanza amplificata delle speranze intrastoriche proiettate in un oltre il tempo della storia, oppure impongono una deformazione insostenibile della interpretazione del nesso tra evento-Cristo e salvezza³². Dall’altra parte, come espresso lucida-

contemporanea di fronte al «mistero della trasformazione», Glossa, Milano 2024.

³² Cfr. ALBERTO COZZI, *Il linguaggio dogmatico delle figure della speranza*, in *Delle cose ultime*, 141-186. Con riferimento a una necessaria operazione teologica per riguadagnare il tema della destinazione umana, della vita e della storia, individuando nell’escatologico il *focus* dell’annuncio cristiano in grado di riprendere integralmente il senso della creazione, la singolarità cristologica e la missione ecclesiale: SEQUERI, *Prologo*, 11-33. Muovendosi dal presupposto per cui «la concettualità teologica e il linguaggio antropologico che sono contestuali al deposito dogmatico precedente conservano la legittimità del loro valore d’uso dottrinale: anche quando sono riconosciuti debitori di un quadro intellettuale del sapere che va tenuto distinto dall’affermazione dogmatica della fede», Sequeri riconosce, parimenti, che «l’immu-

mente da Giuseppe Noberasco, se l'elemento di novità caratterizza il tempo (*kairós*), «e ogni presente è portatore di un'interpellazione assolutamente inedita, la teologia stessa non può adagiarsi sulla semplice ripetizione, sia pure dell'annuncio evangelico. Il presente richiede il rischio di una nuova comprensione e di un nuovo agire»³³. L'operazione svolta da Paolo in 1 Cor 15 corrisponde a tale modalità nel senso generativo di un sapere che, pur teso al futuro, getta una luce sulla modalità di leggere il (e di agire nel) presente.

Il restare sull'immagine, inoltre, consente l'operazione di un "differimento" del proprio oggetto, non solo nel senso di un tempo ulteriore rispetto al compimento escatologico, ma in riferimento alla differenza (esemplare anche 1 Gv 3,2: «fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato») rispetto allo stesso oggetto che resta indisponibile (e sperato) e, per questo, in grado di ispirare una prassi in grado di attestare (e desiderare) tale compimento. Non solo quanto Dio compie, in Cristo, per la filiazione, ma anche quanto ciascuno/a esprime di essa (e a partire da essa) contribuisce al profilo escatologico di ciascuno/a "in Cristo"³⁴.

nità dottrinale offerta dalla lingua dogmatica, nella contemporaneità, si trova paradossalmente nella condizione di offrire copertura anche all'inerzia irresponsabile – o addirittura alla resistenza attiva – di una teologia che non si mette al servizio della trasparenza della fede e della vitalità della sua traduzione» (ivi, 16). Invita a un esercizio della teologia nell'ambito dell'escatologico secondo la modalità di una "compensazione retorica". Tale "compensazione retorica" risulta essere, pur avvalendosene, più profonda rispetto a una semplice operazione di *re-styling* linguistico (magari servendosi di strumentari filosofici altri e alternativi rispetto a quelli soggiacenti alle formule dogmatiche) in vista di una "comunicazione" efficace. Piuttosto essa «deve mostrarsi anche al livello della formulazione dell'enunciato: e non soltanto nella teoria della sua ricomprensione» (ivi, 19).

³³ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 90, con riferimento alla prospettiva escatologica di Wohlmuth.

³⁴ È appena il caso di riferire della potenza della 'metafora' non come semplice espediente narrativo, ma elemento conoscitivo che tutela l'irriducibilità a una presa definitiva sull'oggetto, mantenendo aperta la sua significazione verso l'inedito (cfr. qui Paul Ricoeur). Del resto, la stessa parola latina 'novissimi', con cui sono rubricati i capitoli escatologici, tiene insieme l'idea di una realtà ultima e insieme nuova, indisponibile, cioè, a essere letta unicamente sul filo della cronologia e del suo epilogo.

La seconda chiave di accesso è costituita, per restare all'interno di 1 Cor 15, dall'«azzardo teologico» di Paolo, certamente da contestualizzare in riferimento alla comunità di destinazione dello scritto. Tale «azzardo teologico» risulta, più che sul corpo dei risorti, sulla dinamica verso tale condizione comportante una «trasformazione» che tocca tutti i corpi, quello dei già morti come quello degli attualmente vivi: «tutti saremo trasformati (ἀλλαγησόμεθα)» (v. 51). Qui Paolo è consapevole di introdurre una affermazione nuova rispetto al *kérygma*, sul quale ha insistito nella prima parte del capitolo, facendone oggetto di annuncio come elemento inerente il piano salvifico divino (μυστήριον ὑμῖν λέγω). Si assume la responsabilità di una tale affermazione, il cui elemento decisivo (e generativo) si radica sull'affermazione di una «trasformazione» che tocca il corpo nella sua integrità e nelle sue relazioni (e non una parte dell'uomo o nel modo di una sorta di illuminazione gnostica) innestandosi sull'esperienza storica vissuta da ciascun essere umano nel tempo della vita.

Come noto, l'ampia e articolata riflessione di Paolo in 1 Cor 15 sembra essere suscitata da un problema interpretativo sull'estensione dell'evento cristiano di salvezza da connettere, in prima lettura, allo svilimento ellenistico della corporeità (già emerso per esempio nei capitoli 6-7 dell'Epistola). La riflessione dell'Apostolo tratteggia anche i confini di una apologia preventiva a ogni azzardo interpretativo incontrollato per reagire a possibili deformazioni del dato kerigmatico presenti al suo tempo e, in particolare, a quella che equivoca la vita dei risorti risolvendola in un rozzo materialismo implicante la ripresa del corpo sottoposto alla morte o in un indistinto confluire in una energia divina soggiacente a un'interpretazione unilaterale del «Dio che sarà tutto in tutti» (cfr. 1 Cor 15,28)³⁵. L'azzardo teologico risulta così espresso in riferimento alla permanenza dell'identità riconosciuta e ri-

³⁵ «Dio tutto in tutti» (1 Cor 15, 28) resta un'affermazione sospesa, nella sua assolutezza, tra una lettura di matrice stoica (la fusione del divino nel cosmo) e una sua plausibilità nella prospettiva biblica del Dio che raggiunge ogni realtà cosmica e antropologica attraverso una parola creatrice e una azione liberatrice.

conoscibile di ciascuno/a nel proprio “corpo vitale” (“psichico”: σῶμα ψυχικόν), reso “vivente e glorioso” dall’opera dello Spirito “vivificante”, cioè, come afferma Paolo con un ardito neologismo, come “corpo pneumatico” (σῶμα πνευματικόν: 1 Cor 15,44)³⁶.

Il dato kerigmatico: «Cristo è risorto dai morti» (1 Cor 15,20), pone, accanto alla questione del destino dei credenti morti, chiamati all’essere radicalmente “con Cristo” nella condizione di risorti, la questione del corpo. Esso porta i segni della finitezza tanto da rendere illeggibile (e forse incomprensibile) come esso possa recare i segni della gloria. La corporeità segnata e significante destinata alla resurrezione è oggetto della argomentazione di Paolo dai vv. 35ss. Nonostante tutte le analogie fisico-biologiche utilizzate nei vv. 36-41, che restano tali anche nell’impianto retorico testuale, senza generare, cioè, un indugio su improbabili specificazioni tanto precise quanto immaginifiche, Paolo non parla del “corpo materialmente esteso”, ma del “corpo psichico”, del corpo “vitale”, cioè in cui c’è vita (qui il punto di connessione della terminologia ellenistica con quella semitica). Inoltre afferma, come realtà che unifica i corpi degli attualmente vivi e quelli di coloro che sono già morti (dunque come principio che non si esaurisce come quello vitale del “corpo psichico”), il compiersi di una trasformazione espressa con la formula “corpo pneumatico”. Tale formula rappresenta un ossimoro paradossale rispetto alla mentalità ellenistica e sviluppa un’ardita operazione teologica sul *kérygma* cristologico, ricevuto e fedelmente trasmesso (cfr. 1 Cor 15,1-3), in parte nuova rispetto a quanto affermato in *1 Tessalonicesi* 4,15, parlando di un corpo vivificato dallo Spirito divino, tanto che «tutti, morti come viventi, debbono venire trasformati in “corpi spirituali” per essere destinatari della resurrezione (vv. 51-52)»³⁷.

³⁶ Cfr. TONINO GRIFFERO, *Il corpo spirituale. Ontologie «sottili» da Paolo di Tarso a Friedrich Christoph Oetinger*, Mimesis, Milano-Udine 2006; VIGDIS SONGE-MØLLER, “With What Kind of Body Will They Come?” *Metamorphosis and the Concept of Change: From Platonic Thinking to Paul’s Notion of the Resurrection of the Dead*, in *Metamorphoses: Resurrection, Body and Transformative Practices in Early Christianity*, edited by Turid Karlsen Seim and Jorunn Økland, De Gruyter, Berlin-New York 2009, 109-122.

³⁷ STEFANO ROMANELLO, *La visione escatologica di 1 Ts 4,15-5,11 sue radici e sue evoluzioni nell’epistolario paolino*, in *Delle cose ultime*, 103-139, qui 127.

Paolo, in sostanza, afferma che la ‘resurrezione’ dei credenti, come elemento trasformativo in una condizione differente a quella del ‘corpo animato’, che è mortale, non comporta l’annullamento della singolare identità legata a esso e alla sua vicenda storica che lo rende unico. Tale metamorfosi è in continuità ed è resa possibile dalla risurrezione di Cristo, vista come introduzione dell’integrale umano, per opera dello Spirito vivificante, nella condizione di “corpo glorioso” (cfr. anche Fil 3,21). L’elemento per individuare la pertinenza e la realtà di questa vitalità ha una traccia significativa nei racconti evangelici delle apparizioni del Risorto, cioè nella percezione del corpo del Risorto che entra in relazione con i suoi seguaci, conservandone accanto alla riconoscibilità personale sensibile (“vedere”, “ascoltare”, “toccare”, “mangiare e bere con lui”), tutta la forza di una relazione agapica che continua, ma anche purifica e rinnova, l’*affectus* che legava il Maestro ai suoi discepoli e discepole. In questo senso, nota opportunamente Franco Manzi, a partire dalle testimonianze neotestamentarie degli incontri con i suoi del Risorto, «si può desumere che anche nel mondo dei risorti [...] non potrebbe esserci *vita umana* senza le cose, senza uno spazio, appunto senza un mondo, con cui il loro essere corporei possa relazionarsi»³⁸.

È appena il caso di precisare che tale affermazione risulta sintonica al testo biblico e alla sua recezione nella tradizione ecclesiale. «Per Paolo – per il resto della rivelazione neotestamentaria –, è vero che nell’*éschaton* i “morti in Cristo” (1 Ts 4,16) verranno trasfigurati; ma è altrettanto vero che, proprio perché amati personalmente da Dio, rimarranno sé stessi, ossia creature umane, che non saranno dissolte nel divino». Tale espressione, alla base

³⁸ FRANCO MANZI, *La vita veramente umana della «nuova creatura» nel «mondo che verrà»*, in *E la vita del mondo che verrà*, 189-260, qui 203. Ponendo la questione dei ‘corpi dei risorti’, Paolo sembra indicare un compito per la riflessione teologica a partire da questo *novum* innestato sulla fede pasquale: quello di «mettere in luce i legami inscindibili tra l’iniziazione terrena della persona, avvenuta in determinati spazi, tempi e relazioni, e il suo compimento celeste, che non può non avere queste medesime dimensioni, sia pure determinate in nuove modalità» (ivi, 210).

dell'affermazione dogmatica della chiesa, si precisa nella individualità e integralità della condizione vitale e pertanto richiede una continuità potenziata a opera dello Spirito vivificatore delle «dimensioni essenziali, senza le quali non potrebbe esserci “vita” autenticamente umana nel “mondo che verrà”: una *dimensione spaziale*, necessaria all'‘io’ umano in quanto corporeo; una *dimensione temporale*, legata alla dinamica peculiarmente umana della memoria, del desiderio; e una *dimensione* – potremmo dire – *agapica*, inscindibilmente connessa alla relazionalità *affettiva*; e quindi, non solo alle facoltà intellettuali e volitive, ma anche alla *sensibilità emozionale*»³⁹.

Questi elementi permettono di mettere in assetto una fenomenologia dei corpi vivi e vivificati in grado di prendere le distanze da forme (vecchie e nuove) sospettate di ‘ingenuità immaginativa’. È questo il caso della antica “ossessione *mistica*” dello gnostico, «che cerca la sua iniziazione alla verità salvifica di Dio nella separazione dalla carne vulnerabile, nella condanna della creatura sensibile» o del “*moralismo* dello stoico”, «che si fa insensibile alle differenze e alle contraddizioni del mondo, riassumendole fatalisticamente tutte nell'ordine eterno delle cose al quale siamo consegnati»⁴⁰. Tali ingenuità si riscontrano modernamente anche nel pensiero *new-age*, prospettante una condizione futura di “anime senza corpi” fluttuanti in “cielo senza terra” o, in ambito teologico, nella «raffigurazione del giudizio escatologico, quasi fosse costituito da una sentenza istantanea e dispotica dell'onnisciente Sovrano dell'universo» che «finisce per lasciare in ombra vari aspetti tutt'altro che secondari della dimensione agapica» propria del Dio cristiano e, ulteriormente, vincolando a una immobile staticità il referto biblico della *visio Dei* “faccia a faccia” (cfr. 1

³⁹ MANZI, *La vita veramente umana*, 194-195. In questo senso si restituisce serietà alla condizione antropologica storica e sensibilità non solo per il suo destino ultimo, ma anche per le vicende in cui essa compie il suo corso terreno.

⁴⁰ PIERANGELO SEQUERI, *Nascere è per sempre. Il ‘faccia a faccia’ con Dio come giudizio, grazia, destino*, in *E la vita del mondo che verrà*, 173; cfr. anche ID., *L'iniziazione. Dieci lezioni su nascere e morire*, Vita e Pensiero, Milano 2022.

Cor 13,12; Ap 22,4), che non rende ragione del carattere dinamico della vita *di* Dio e dunque di quella *in* Dio e della dimensione creaturale e comunionale che caratterizza l'esistenza dei Risorti e del "mondo che verrà"⁴¹.

«Parlando di "corpo spirituale", Paolo lascia intendere che la risurrezione della creatura umana non avverrà grazie a una sua intrinseca capacità, ma perché – come l'Apostolo ha specificato in *Rm* 8,11 – sarà "vivificata" [...] dallo Spirito Santo».⁴² Quanto è oggetto di promessa e di speranza trova la sua radice nell'iniziazione alla vita che si è compiuta con la prima nascita, senza la quale risulta impensabile (e impossibile?) anche quella che, con le parole di Gesù a Nicodemo, si configura come la 'seconda nascita', 'nuova' e 'dall'alto' (*ánōthen*: cfr. *Gv* 3,7). In questo senso, «lo Spirito porta a definitivo compimento l'iniziazione all'*agápē* filiale» in continuità non solo con quella di ogni essere umano "nato da donna", ma che ha trovato realizzazione, per il credente, nell'iniziazione alla vita nuova attraverso il battesimo, nella sua crescita attraverso il corpo eucaristico di Cristo, all'interno della comunità ecclesiale e in vista di quella conformazione progressiva alla 'statura' e alla 'maturità' di Cristo, cioè negli spazi, nei tempi e nelle relazioni che hanno segnato la sua corporeità.

La permanente attività di conformazione a Cristo portata avanti nel battezzato dallo Spirito Santo lungo tutta la vita terrena, ne ha predisposto lo spirito intelligente, volente e senziente ad accogliere l'atto rigeneratore definitivo della risurrezione. [...] Dato che lungo la vita terrena lo Spirito Santo ha suscitato e fatto maturare nella carità lo spirito del battezzato mediante un'iniziazione *corporea*, soltanto una risurrezione *corporea* – cioè la trasformazione dell' 'io' (anima) del defunto in un "corpo" che, per quanto "spirituale" possa essere, sia *veramente umano* – potrà consentire che lo spirito si appropri pienamente e definitivamente della vita divina nell' *agápē*⁴³.

⁴¹ MANZI, *La vita veramente umana*, 198.

⁴² *Ivi*, 214.

⁴³ *Ivi*, 217.

L'elemento decisivo, anche per Paolo in 1 Cor 15, non è quello di essere vivi o morti di fronte alla *parusia* di Cristo, ma di essere e riconoscersi 'viventi' grazie all'opera divina che attraverso lo Spirito continua nell'essere umano la forza vivificante della risurrezione di Gesù. Questa affermazione ha di che inquietare non solo gli ellenisti del tempo di Paolo, ma anche la nostra generazione per quella persistente idea di Dio sorretta dalla pedissequa ripetizione di formule dogmatiche che finiscono per lasciare inerti, quando non dubbiosi, gli stessi credenti.

A riguardo può essere raccolta un'interessante riflessione del filosofo François Jullien, che invita a pensare Dio come "de-coincidenza", oltrepassando il pensiero della verità come "coincidenza" (*adaequatio*), ma anche superando l'approccio apofatico che enfatizza l'indicibilità e l'ineffabilità del divino. La "de-coincidenza" qui non intende incrociare un problema onto-teologico, quanto piuttosto mettere luce una possibile interpretazione dell'agire divino per come leggibile attraverso le Scritture ebraico-cristiane, rimarcando l'operare efficace di Dio come "vivente" e Colui "che fa vivere". Il dinamismo della vita, quella sperimentata da ciascun essere umano, non si risolve nella permanenza del sé o nel rispecchiamento dell'essere se stessi, ma, appunto, nel de-coincidere con quella dimensione dell'essere che si solidifica nell'identificazione: «Vivo davvero [...] solo nella misura in cui de-coincido da ciò che sono come *ente*, come "inerzia" e appiattimento, non come vivacità o come "vivente"». Detto altrimenti, vivere «è *aprire dei possibili* nella propria vita. La caratteristica della de-coincidenza, *fessurando* ciò che blocca e richiude per coincidenza, è proprio quella di *riaprire dei possibili*, quindi di attivare la vita o *della* vita. In altri termini, la coincidenza è morte e la de-coincidenza è vita»⁴⁴. Attraverso questa chiave di lettura, Jullien riprende i passi

⁴⁴ FRANÇOIS JULLIEN, *Dio è de-coincidenza*, Morcelliana, Brescia 2024, 26-27. Il piccolo saggio riprende temi presenti nelle opere maggiori come in: ID., *Il gioco dell'esistenza. De-coincidenza e libertà*, Feltrinelli, Milano 2019; ID., *La vera vita*, Laterza, Roma-Bari 2021; ID., *Riaprire dei possibili. De-coincidenza, un'arte di operare*, Orthotes, Napoli-Salerno 2024.

capitali della tradizione giovannea, soprattutto del Quarto Vangelo, connessi al tema della vita e del vivente. A riguardo risulta esemplare l'incontro di Gesù con la Samaritana al pozzo (Gv 4), in cui si prospetta il passaggio decisivo, qui attraverso il simbolismo dell'acqua, dal 'vitale' (l'acqua del pozzo, che deve essere attinta ogni giorno per permanere in vita) al 'vivente' (l'acqua viva, vivificante la vita che Gesù propone alla donna). Questo passaggio non comporta l'introduzione all'interno del processo della vita di un ulteriore (e più sottile) dualismo, che può risolversi in un puro ripiegamento ascetico, quanto piuttosto crea la fenditura per un transito su piani "differenti". Come si esprime Jullien: «il *vivente*, apre piuttosto uno scarto rispetto al *vitale*, ovvero de-coincide rispetto alla sua adesione, e dispiega in sé una capacità di vivere generosamente (inesauribilmente)»⁴⁵.

Tale affermazione offre un'interessante chiave ermeneutica con cui leggere anche i passi paolini relativi al "corpo psichico" e al "corpo spirituale" su cui si è riflettuto. Innanzi tutto per una tensione interna tra il vitale e il vivente, come cifra dello stesso desiderio che implica, secondo il lessico di Jullien, uno "scarto" e invoca un compimento. Non si tratta di restare sul piano del mantenersi in vita, aspetto che Paolo fa notare già in 1 Tess 4,15 affermando che i vivi, nella *parusia*, non avranno una condizione di vantaggio rispetto a quelli che sono morti. Si tratta allora di riconoscersi nella condizione piena di viventi che si annuncia nella promessa inerente la 'prima nascita' di ciascuno e dunque come possibilità di essere iniziati, attraverso l'esistenza, per la pienezza di vita. Per questo occorre far de-coincidere l'idea della vita con quella del permanere in vita, per entrare in quel possibile (e desiderabile) rappresentato dalla condizione dinamica di 'viventi' come ultimo e definitivo dono divino della pasqua di Gesù: «il primo uomo, Adamo, *divenne un essere vivente*, ma l'ultimo Adamo divenne spirito datore di vita» (1 Cor 15,45).

⁴⁵ JULLIEN, *Dio è de-coincidenza*, 47.

Questa dimensione corporea della resurrezione, spostandosi verso il compimento della storia umana, non comporta parimenti l'annullamento delle vicende positive e negative che l'hanno contraddistinta. L'umanità risorta (e con essa il mondo e la biosfera trasfigurate in essa) conserva una memoria (riconciliata nella prospettiva agapica) della storia, delle "cose di prima": esse certamente sono "passate" (cfr. Ap 21,4), ma non cadute nell'oblio. Il suo rinnovamento comporta il sensibile richiamo nella memoria. Quanto 'patito' e 'vissuto' nelle vicende degli esseri umani è oggetto di ricordo non rancoroso, né rivendicativo, ma per quel senso salvifico che in esse (e non altrimenti) ha preso forma⁴⁶.

3. Una ripresa in chiave etica personale e sociale

Joseph Wohlmuth a proposito di 1 Cor 15 parla di un "discorso profetico" da parte di Paolo che, di fronte a una questione del suo presente (ricostruibile dalle domande, più o meno retoriche, di 1 Cor 15,35), introduce qualcosa che, pur restando nell'ambito del *kérygma*, non sembra ricavarsi direttamente da esso⁴⁷. «Di fronte alla questione della salvezza la novità di cui l'escatologia è portatrice consiste quindi non in una nuova visione del reale da elaborare speculativamente, ma nel rimando ad una prassi radicalmente inedita che coinvolge l'uomo nella sua realtà effettiva, ovvero in quanto carne», di cui la giustizia di *agápē* ne rappresenta la forma sintetica, seppure da declinare esistenzialmente, proprio perché non elemento assertivo, ma dimensione generativa e ri-generativa dei rapporti nel segno della novità. Così «l'evento della trasformazione, pur coincidendo con l'assolutamente

⁴⁶ A riguardo meritano di essere ripresi i paragrafi dell'enciclica *Fratelli tutti* (3 ottobre 2020) di papa Francesco dedicati al valore e al significato del perdono e della memoria (cfr. i nn. 236-254). Questa prospettiva potrebbe anche indirizzare la riflessione teologica a una maggior considerazione per il tema del "giudizio" come elemento integrante il plesso dei "novissimi".

⁴⁷ Cfr. WOHLMUTH, *Mistero della trasformazione*, 261.

inedito reso possibile da Dio in Cristo, non è confinato in un futuro separato dal presente, ma si rilancia [...] in ogni presente rendendo possibile da parte dell'uomo la sua anticipazione»⁴⁸.

L'essere implicati nel compimento Pasqua di Gesù interpella l'iniziativa del soggetto e suscita la qualità della libertà e del volere, dentro l'orizzonte che, nella storia comune, abbraccia il destino di ciascuno/a e di tutti/e. In questo senso, la formula pregnante della "resurrezione della carne" tiene insieme la novità dell'atto escatologico con il riferimento alla totalità dell'esistenza umana nel tempo, in cui la successione degli eventi reclama la densità della loro ripresa attraverso la disposizione pratica del soggetto nella forma della decisione che ciascuno/a prende su di sé in merito a quanto vive (ha vissuto) nel tempo e nel suo essere parte della vicenda dell'umanità tutta.

Il vivere corporalmente con Cristo nella resurrezione resta una attesa sperata nella sua modalità (*aspetto* la resurrezione dei morti), ma si radica nell'esperienza, anticipata nell'evento battesimale, di un reale con-morire con Cristo, che apre non solo la speranza nel futuro, ma la stessa speranza come principio operativo per il presente. Lungi dall'essere unicamente una attesa passiva, contrassegna il tempo di una responsabilità per accordare la propria libertà (e la condizione di liberati) al compimento vivificante (e non mortificante) che (già) abita il corpo umano nel tempo, tocca la storia umana e si lascia percepire nei "gemiti" di tutte le creature. In questo senso, per Jürgen Moltmann:

la destinazione della vita umana alla vita eterna è l'affermazione chiara e incondizionata della vita umana da parte di Dio vivo. Se Dio stesso si fa uomo e se la vita eterna appare in Cristo tra uomini mortali su questa terra, allora il genere umano è voluto da Dio e ogni singolo essere umano può essere certo della propria esistenza. Lei e lui sono desiderati e voluti e sono attesi. La creazione degli uomini in seno alla comunione creaturale della terra, l'incarnazione del Verbo eterno fra di noi e l'effusione dello

⁴⁸ NOBERASCO, *L'eschaton sospeso*, 92.

Spirito vivificante su “ogni carne” sono un’affermazione dell’umanità in seno alla comunione con tutti gli esseri viventi nello spazio vitale della terra. L’umanità è così affermata da Dio non per se stessa e non per il cielo, ma in seno alla comunione della vita e per questa terra⁴⁹.

In riferimento all’immagine biblica del “soffio dello spirito” che raggiunge e vivifica i corpi dei vivi e dei morti, si apre lo spazio per una ricomprensione dell’*éthos* spirituale come tensione al superamento, nella storia, di quelle opposizioni ed esclusioni che segnano le vicende umane. Di nuovo si può ritrovare la dinamica di “de-coincidenza”, segnalata da Jullien in riferimento all’agire divino, anche come possibilità per gli esseri umani di operare nel presente in accordo a essa: «“spirito” significa allora, in modo più sintetico, ciò che si affranca dal limitato, da ciò che chiude e ostacola; “spirito” significa quindi ciò che dis-esclude e de-specifica, si libera da ogni appropriazione, dis-aderisce da ogni condizione, affranca da ogni assegnazione specifica – per questo Dio, nella sua efficacia, è detto “spirito”»⁵⁰.

Nel vivere e ricercare tenacemente la comunione, i cristiani lasciano trasparire la grazia conferita dal Risorto di poter intuire il compimento di una salvezza la quale non abbraccia unicamente il destino del singolo, ma si proietta sulla creazione e sulla storia. Ogni discorso sull’impegno dei credenti per dare forma, accanto agli altri uomini, alla *polis*, quando non si vuole semplicemente descrivere come “militanza sociale”, assume una dinamica che non si risolve soltanto dentro la trama “politica”, ma ha come impulso originario e destinale l’*éschaton*, predisponendo, simultaneamente, a dare un effettivo rilievo storico al proprio agire. Le categorie bibliche e antropologiche di liberazione (come prospettiva entro cui cogliere la dinamica salvifica impressa nel tempo e nelle vicende umane dal divino) e di speranza (come forma umana per abitare i tempi della vita e situarsi sull’orizzonte della

⁴⁹ JÜRGEN MOLTSMANN, *Etica della speranza*, Queriniana, Brescia 2011, 79-80.

⁵⁰ JULLIEN, *Dio è de-coincidenza*, 80-81.

storia), rivestono la forza di categorie storico-emancipative, con un forte aggetto sulla azione che impegna i credenti, accanto agli uomini e alle donne del nostro tempo. Un impegno che implica un confronto critico-costruttivo con le istituzioni da condurre con il realismo delle opzioni concrete, inevitabilmente parziali e condizionate dal contesto storico-culturale, in vista del bene possibile per le persone e la collettività.

Liberazione e salvezza assumono anche una caratteristica dimensione sapienziale, attingendo alla lezione biblica e alle culture dell'umanità. La dimensione sapienziale è propria della quotidianità, in cui l'attuazione buona e doverosa della propria vita viene a confrontarsi con le sfide e gli interrogativi sul senso della vicenda umana, ma anche in cui si è posti di fronte alle contraddizioni che segnano l'esistenza di ciascuno e il cammino dei popoli nella storia. Al pari di quella "militante", tale prospettiva sapienziale appartiene al credente, non di rado posto di fronte a quelle "cose imprevedibili" che punteggiano la sua esistenza o che lo portano a vivere accanto a vite esposte al "limite", ai confini del precipizio nella non-umanità, nella disumanità, nella dignità offuscata e ferita in corpi umiliati e fragili.

Di fronte alla incapacità attuale di afferrare il tutto (pur avendone, come ammonisce Qohelet, un sentimento infallibile cfr. 3,12), di fronte all'impossibilità di comporre una realtà che, come insegna il shakespeariano Amleto, risulta *out of joint*, fuori squadra (cfr. Atto I, Scena 5), la "sapienza del vivere" propria del credente «sostiene la decisione dell'uomo, facendogli superare il rischio della dispersione e restituendo il gusto dell'irrevocabile», cioè orientando la speranza come tenace resistenza alle illusioni e alle disillusioni che abitano le paure di ciascuno e quelle dell'umanità odierna⁵¹. Non si tratta di proporre un idilliaco superamento della paura invocando la 'panacea' della fede, ma di com-

⁵¹ GIANNINO PIANA, *Sapienza e vita quotidiana. Itinerario etico-spirituale*, Interlinea, Novara 1999, 8.

prendere che la paura è parte integrante della condizione umana a confronto con le sfide piccole e grandi della quotidianità e che, non di rado – lo vediamo oggi nei confronti degli attuali scenari di guerra – tende a convivere con un paralizzante senso di impotenza, generando, accanto a un dilagante credito dato alla violenza per la risoluzione dei conflitti, un ripiegamento individuale nel “disimpegno”, cioè nella disconnessione dell’impegno come modo di essere nella storia⁵².

La speranza, quella che per Paolo si sporge oltre la morte e trova espressione dentro la vita (cfr. 1 Cor 15,19), si configura non solo come attesa e lenitivo delle paure, ma quale “virtù genetica” di percorsi di liberazione, di un compimento dell’*humanum* che, seppure promesso e donato, definisce l’impegno del credente negli intrighi delle vicende umane a partire dalla e in vista della trasformazione escatologica che agisce nei corpi viventi e nella storia. In forza di ciò, la speranza, virtù impolitica secondo i canoni della *Realpolitik*, acquista una dimensione eminentemente politica: «relativizzando le attese umane, essa libera il credente dalla presunzione ideologica e dal totalitarismo, e lo mette in grado di accostare serenamente il mondo e la vita senza lasciarsi condizionare da essi in modo paralizzante. In questo senso vince le paure dell’uomo, non fuggendole, ma interpretandole come espressione del gemito della creazione, la quale attende la pienezza della liberazione dei figli di Dio».⁵³

Occorre considerare, infine, il senso che l’annuncio evangelico della speranza viene ad avere sulle strutture e sulle istituzioni umane nel tempo. La forma di vita fraterna e comunionale, scaturita dall’*agape* divina, si interpone nelle contrapposizioni istituite dagli uomini, che pure continuano a valere drammaticamente nelle dinamiche effettuali delle società. La loro permanenza rap-

⁵² «Disimpegno e violenza sono come due facce della stessa medaglia. Nascono dal rifiuto della realtà, considerata invincibilmente opaca e senza senso»: PIANA, *Sapienza e vita quotidiana*, 169.

⁵³ Ivi, 183.

presenta l'occasione concreta per liberare il potenziale costruttivo della fraternità nella relazione inter-soggettiva, anteriore a ogni costruzione e dialettica sociale. Ma anche pone chiaramente la chiesa in una doppia relatività: quella al compito storico-anticipativo, con il suo differenziale critico nei confronti dei processi di mantenimento delle relazioni sociali nell'ambito della separatezza delle vite individuali. Quella relativa alla sua "lealtà" alle istituzioni sociali e al bene umano da tutelare e implementare, la quale, pur collocando la chiesa dentro i dinamismi storici, rappresenta la circostanza inaggirabile in cui riproporre l'eccedenza escatologica della speranza.

Ogni attività e istituzione umana nella prospettiva della Pasqua di Gesù è liberata dalla sua pretestuosa absolutezza (cfr. Mt 6,19-34). Come ogni realtà penultima della vita, tuttavia, è da assumere con serietà quale espressione della condizione umana (cfr. 1 Ts 4,11-12) e ambito in cui esprimere una fattiva solidarietà sociale, chiamata a trovare senso alla luce della prospettiva ultima del Regno. Tale prospettiva consente una corrispettiva distanza critica nei confronti degli elementi negativi sottesi all'opera umana, sia nel possibile profilo alienante per la persona e l'intera società, sia in una loro illusoria valutazione come via storica di salvezza⁵⁴. L'attuarsi del compimento escatologico conferisce all'impegno umano un senso di speranza e attesa, condivisa da tutte le creatu-

⁵⁴ Quanto affermato trova un'eco autorevole in *Gaudium et spes*, 39. In particolare l'invito ad «accuratamente distinguere il progresso terreno dallo sviluppo del Regno di Cristo», rappresenta una "tesi" teologica di tradizione (nel testo è ricavata dalla *Quadragesimo anno* di Pio XI), la quale domanda di essere precisata non tanto in riferimento a indebite "fughe spiritualistiche", quanto, piuttosto, affermata la distinzione, per porre la questione – altrettanto decisiva – di come intenderne la relazione: «tuttavia, nella misura in cui può contribuire a meglio ordinare l'umana società, tale progresso è di grande importanza per il regno di Dio». La traduzione italiana non rende l'incisiva e precisiva formula latina: «licet progressus terrenus a Regni Christi augmento sedulo distinguendus est, in quantum tamen ad societatem melius conferre potest, Regni Dei magnopere interest». In questo senso, il Regno di Dio non è soggetto alle dinamiche del "progresso" umano, ma inerisce alla piena rivelazione del piano salvifico. Il testo conciliare, così, affida al discernimento dei credenti di intuire nel progresso umano (o nei regressi di umanità) gli indicatori che valorizzano (o svislano) la liberazione delle creature e del creato.

re (cfr. Rm 8,19-22), impossibile a raggiungersi a partire da sé, ma da comprendere come realizzazione della benedizione originaria in cui essa è annunciata attraverso il dono di Dio proteso verso la nuova creazione (cfr. Ap 22,17). In questo senso la ripresa della riflessione sul rapporto *éschaton* e storia rappresenta una risorsa percorribile da parte della teologia morale, non certo per offrire soluzioni tecniche, quanto piuttosto per dare profondità a una lettura della condizione umana ponendosi nella prospettiva del suo compimento, ma con i piedi saldamente piantati su questa terra.