

L'aldilà tra filosofie platonizzanti e cristianesimo.

Il caso della resurrezione della carne

(Pasquale Giustiniani)

Premessa

Come ha teorizzato il prof. F.P. Casavola, soltanto se riusciamo a ricostruire la plurisecolare vicenda di popoli che si confrontano, si mescolano, si combattono per rivendicare un'identità (che paradossalmente si ritroverà fusa in un unico governo del mondo proprio alla frontiera dell'antichità romana), sarà possibile anche tracciare i tanti percorsi seguiti da quelle parole con cui evochiamo ancora il diritto, la legge, la giustizia... Di conseguenza, non possiamo non tener conto anche del confronto, mescolanza, a volte combattimento, che avviene tra gli esponenti dei popoli che si sfidarono particolarmente sul piano religioso. Subito dopo la prima stagione dell'incontro-scontro tra antichità romana (che è sempre anche greca) ed emergente religione ispirata a Gesù di Nazaret, si crea, infatti, l'opportuno sfondo ermeneutico per chi cerchi oggi la genesi arcaica delle parole del diritto. Soprattutto ciò accade quando s'incrocia la storia dell'inculturazione che, dei testi biblici, è stata prodotta dai pensatori cristiani antichi, nel processo lungo e articolato dell'incontro con la tradizione filosofica greca e, in particolare con le varie versioni del platonismo sviluppatesi tra Platone e lo pseudo-Dionigi Areopagita.

Gli esponenti di questo lungo e diversificato processo, sia apologeti che scrittori e padri della Chiesa, soltanto ad Antiochia saranno chiamati *di christianòi* e, quindi, in precedenza non sono da considerare che degli esponenti intellettuali di gruppi i cui componenti si ritengono tra loro fratelli, in quanto si rifanno al medesimo rabbì di Nazaret Gesù, ai suoi detti e alle sue opere che, ben presto, vengono fissate in scritto secondo varie tradizioni, che vanno a convergere nei testi canonici del Nuovo testamento, redatti entro la fine del I secolo d.C. Alcune di tali tradizioni (soprattutto quelle che prendono corpo in ambienti e città cosmopolite, lungo le rotte commerciali e culturali che percorrevano il Mediterraneo), riguardano temi molto rilevanti nel diritto ebraico e romano antico e risultano ancora significativamente presenti nella discussione contemporanea.

Si allude, per esempio, alle nozioni relative alla corporeità umana e al ruolo da assegnare alla carne mortale nella vita eterna, quindi in prospettiva escatologica¹. Tali nozioni divengono rimarchevoli nella produzione letteraria dei

¹ Cf, tra gli altri, J. Becker, *La resurrezione dei morti nel cristianesimo primitivo*, Paideia, Brescia 1991; P. O'Callaghan, *La fórmula "Resurrección de la carne" y su significado para la moral cristiana*, «Scripta Theologica» 21 (1989), 777-803.

primi intellettuali cristiani, almeno a partire da Paolo l’apostolo e si chiariscono anche per differenza e contrapposizione rispetto ad alcuni profili che le stesse nozioni e correlativi termini assumevano o nella religione ebraica, oppure nelle religioni dell’ellenismo, sia di tipo greco tradizionale che misteriche. È anche grazie a questo dibattito – fatto di polemiche, di prestiti, di osmosi, di de-semantizzazione e ri-semantizzazione di termini – che si precisa la formulazione della fede circa l’essere umano, la sua corporeità redenta dal Risorto (in anima e corpo), la persistenza del corpo oltre, e nonostante, la morte. Non è un caso se oggi la bioetica – una vera e propria rivoluzione postmoderna rispetto alle modalità antiche e tardo-antiche di parlare di corpo e corporeità –, accade in un quadro socio-culturale in cui si dà, significativamente, «la concomitanza fra lo straordinario progresso delle scienze del corpo e l’affermazione dei diritti umani»². Tutto questo è una sorta di riprova *ex parte post* delle indicazioni di Casavola. Per cui, se Antonio Rosmini Serbati, sulla soglia del contemporaneo, potrà additare la persona umana come «il diritto umano sussistente»³, non sarà inutile studiare la genesi remota di tale veneranda nozione, pescando nel suo terreno proprio di coltura, che è, appunto, il cristianesimo delle origini e delle riformulazioni tardo-antiche, che vanno a convergere in anatematismi e formule ortodosse della fede creduta⁴.

Il che, sul piano storico, richiede, preliminarmente, di decidere – come suggeriva C. Tresmontant, se la preistoria del cristianesimo – anche dal punto di vista delle dottrine escatologiche (relative all’adilà, alla resurrezione dei morti, alla persistenza della carne dopo il giudizio finale...), che tanto hanno inciso sulle nozioni giuridiche di corpo e persona -, sia l’ebraismo, oppure la filosofia⁵; in particolare, se lo sia quella forma peculiare di filosofia che, da non molti decenni, viene configurata come medioplatonismo, di cui dalla storiografia filosofica ci è stata offerta una plausibile definizione⁶. In ogni caso, la modalità proto-cristiana di affrontare il rapporto con le teorizzazioni filosofiche circa il corpo e la sua sussistenza dopo la morte e il giudizio finale, segnerà come a fuoco la successiva

² F.P. Casavola, *Bioetica. Una rivoluzione postmoderna*, Salerno Editrice, Roma 2013, 30.

³ Ivi, 31. Viene citato A. Rosmini, *Filosofia del diritto*, a cura di R. Orecchia, CEDAM, Padova 1969, 191.

⁴ P. O’Callaghan, *La persona umana tra filosofia e teologia*, «Annales theologici» 13 (1999), 71-105.

⁵ In merito cf. C. Tresmontant, *Essai sur la pensée hébraïque* Les éditions du Cerf, Paris 1953; *Études de métaphysique biblique*, J. Gabalda, Paris 1955; *San Paolo*, Mondadori, Milano 1960; *La métaphysique du christianisme et la naissance de la philosophie chrétienne. Problèmes de la création et de l’anthropologie des origines à saint Augustin*, Editions du Seuil, Paris 1961.

⁶ Cornelia J. de Vogel, *Ripensando Platone e il platonismo*, Introduzione di Giovanni Reale, traduzione di Enrico Peroli, Vita e pensiero, Milano 1990; cf anche S. Lilla, *Introduzione al medio platonismo*, Istituto patristico Augustinianum, Roma 1992.

storia delle interpretazioni cristiane⁷. Ancora in età moderna, Alfonso Maria de' Liguori, discutendo di eresie trinitarie e cristologiche del VI secolo d.C., non potrà non citare il tema della resurrezione dei corpi, avversato, annota il santo dell'epoca dei Lumi, da Filopono il quale aveva difeso la dottrina cristiana contro il neoplatonico Proclo di Licia⁸. In età moderna si tenderà ancora ad associare la configurazione di determinate teorie circa il corpo e la sua sopravvivenza all'incidenza dello schema platonizzante che, come si vedrà, richiama insieme elementi platonici, medioplatonici e neoplatonici, non senza commissioni con lo stoicismo, la gnosi, l'epicureismo, le tradizioni misteriche ed ermetiche.

Dal canto suo, il narratore degli *Atti degli apostoli* (At 17,16-21), che scrive nel I secolo, pone al centro della sua ricostruzione degli eventi, che conducono la fede in Gesù da Gerusalemme ai confini greco-romani del mondo, l'incontro di Paolo con gli esponenti ateniesi dello Stoicismo e dell'Epicureismo (il verbo greco è al passivo: segno evidente che a Paolo viene concesso di parlare all'Areopago). Si ricorderà, in particolare, che il Fondatore del Giardino aveva teorizzato, dal punto di vista psicologico, che anche l'anima è composta di atomi sottilissimi, in cui Lucrezio distinguerà l'*anima* o principio vitale e l'*animus* o mente (situata nel petto e fatta di atomi particolarmente puri e sottili); e insieme, aveva potuto sostenere, dal punto di vista teologico, che nell'anima vi sono anche le immagini degli dei i quali, pertanto, debbono esistere (se c'è l'immagine mentale, ci dev'essere un "simulacro", da cui essa prende origine): gli dei sono, infatti, delle sagome eterne, nelle quali fluisce un incessante numero infinito di atomi, come nell'esistenza continua di una cascata, dove l'acqua si rinnova sempre, ma la sagoma resta identica. Già da due secoli prima di Cristo, invece, lo stoicismo, facendosi meno rigido, si era avvicinato al platonismo – che si rivelò pronto ad accogliere in larga misura la dottrina stoica –, al punto che il greco-siriano Posidonio di Apamea (130-46 a.C.), pur non avendoci lasciato opere a noi pervenute, sembra aver predicato una psicologia tripartita (un'anima divisa in razionale, emotiva ed appetitiva); e propone, inoltre, una visione dell'anima come dotata di intelletto o principio regolatore che è, nel sole, un'emanazione della sostanza divina trascendente, in grado di scendere nella sfera sublunare per mezzo della luna e, alla fine, risalire alle beate immortalità del luogo di origine. In sostanza, l'uomo diviene, nella configurazione stoico-platonizzante, un essere-ponte, intermedio tra due mondi, tra divino ed animale; affini a questa rielaborazione, sono le teorie dell'immortalità astrale (le anime degli uomini buoni ritornano alle regioni eterne di provenienza), della contemplazione del movimento dei corpi celesti come preludio del funzionamento della ragione divina, delle idee platoniche (come dice Antioco di Ascalona) identificate con la saggezza

⁷ Cf T.H.C. Von Eijk, *La résurrection des morts chez les pères apostoliques*, Beauchesne, Paris 1974.

⁸ Alfonso M. de Liguori, *Storia delle eresie colle loro confutazioni*, per Luca Corbetta, Monza 1824-1825, 3 voll; qui 1, c. VI, relativo alle eresie del VI secolo, 109, n. 6.

immanente nella mente del fuoco-ragione divina, la quale provvede dimorando nelle regioni eteree superiori.

Nel corso di tale incontro di Paolo con esponenti dell'*intelligentsia* ateniese, si vede in atto il tentativo di utilizzare elementi propri della cultura greca (peraltro in sintonia con la leva filosofica presente in Rm 1,18-31) allo scopo di presentare le due verità del cristianesimo di quel tempo: la *resurrezione dei morti* e la *divinità di Gesù*. La menzione dell'altare al Dio sconosciuto, nel discorso di Paolo ai filosofi, sembra un credito pagato dall'apostolo dei Gentili alla concezione stoica, mentre la citazione del verso dei *Fenomeni* di Arato di Soli (poeta morto il 240 a.C.) sembra poter rinviare anch'esso allo stoico Cleante di Asso⁹. Non è un caso che – forse più nella parte epicurea degli ascoltatori – proprio sulla risurrezione dei morti accada il “fiasco” di Paolo all'Areopago; anche se, mentre alcuni si fanno beffe di lui, altri invece domandano – non in senso ironico, ma sinceramente, come forse rivela la formula filosofica “ti sentiremo una seconda volta” – di poterlo ascoltare ancora. Anche per questo, il testo lucano cita un unico “convertito”, Dionigi, al cui nome, non a caso, verrà, in età carolingia, collegato una vicenda di pseudo-epigrafi che hanno segnato a lungo il pensiero teologico e gerarcologico (sia celeste che terrestre) dei pensatori cristiani. In definitiva, fin dalla prima predicazione paolina, è sulla dottrina della resurrezione dei morti e della carne che si gioca una possibile modalità cristiana di configurare il rapporto sia con la fede consegnata nei sacri testi, sia con i testi delle filosofie ellenistiche (in particolare, stoicismo e medioplatonismo). Buona parte della letteratura cristiana antica dedicherà, a questo nodo di *inculturazione*, la propria attenzione critica, in vista della precisazione formale di quanto viene creduto sul piano speculativo, non senza riverberi in un sistema di prassi e di norme, con un suo specifico peso di tipo giuridico.

Il misterioso Dionigi

Quel *misterioso* Dionigi, unico convertito di Paolo ad Atene sui due temi della verità cristiana di cui si è fatto cenno, ritornerà in auge di lì a qualche secolo, dopo una sua autonoma vita letteraria all'interno delle scuole e dei circoli neoplatonici, dove il *corpus dionisiacum* circolava come uno scritto quasi patristico. Sarà, infatti, soltanto durante il regno di Ludovico il Pio, figlio di Carlo, che giungerà in Francia un dono dell'imperatore di Bisanzio: è un codice di lusso, contenente gli scritti attribuiti proprio a quel Dionigi, membro dell'Areopago ateniese, convertito da Paolo. Autore già noto in Occidente, ma solo indirettamente, come rivelano le menzioni che ne fa Beda (che lo identifica come filosofo greco convertito al cristianesimo) e che ne fa papa Paolo I nel 758 ca (che avrebbe inviato a Pipino il Breve alcuni libri di pseudo Dionigi: avrebbe, in quanto

⁹ Cf G. Rinaldi, *Cristianesimi nell'antichità. Sviluppi storici e contesti geografici (Secoli I-VIII)*, Edizioni GBU, Chieti-Roma 2008, 62.

non ne è rimasta traccia alcuna). Il codice proveniente da Bisanzio viene accolto, dunque, come preziosa reliquia di testi ascrivibili al *beatus Dionisius*, la viene, perciò, portata in processione nel monastero di Saint-Denis, presso Parigi. Qui l'abate Ilduino, che s'impegna in una prima traduzione in latino del *corpus* (che è risalente comunque a uno scrittore cristiano imbevuto di neoplatonismo), si lascia facilmente tentare dalla possibilità d'identificare il Dionigi, autore di quegli scritti (che poi si rivelerà, nell'umanesimo, un pseudo-epigrafo), con il santo patrono del monastero, fino ad intrecciare un ardito quanto suggestivo racconto di un unico Dionigi. Costui sarebbe stato convertito ed eletto vescovo di Atene da Paolo stesso; sarebbe poi giunto a Roma al seguito di Paolo, incaricato addirittura, da papa Clemente I, di evangelizzare la Gallia, fino a diventare vescovo di Parigi e martire della fede cristiana. Insomma, è Ilduino che traccia una linea "storica", che congiunge direttamente il cristianesimo imperiale carolingio alla stessa fondazione della chiesa romana universale, contribuendo a consolidare per tutto il Medioevo il prestigio, quasi di autorità neotestamentaria, di pagine comunque dense di riflessione teologica profondissima e raffinata, ma debitrice delle complessità architettoniche del pensiero neoplatonico, riletto in chiave trinitaria piuttosto che cristiana e con non pochi riverberi circa il tema che c'interessa. Ilduino introduce anche il dato che vede, in Dionigi, il più grande degli ultimi filosofi pagani, capace di comprendere con la ragione non soltanto che Dio esiste, ma anche che si è incarnato ed ha sofferto per l'umanità (*translatio* della sapienza dall'antica Grecia filosofia alla *christianitas* carolingia). Ecco anche perché Carlo Magno sarà più volte presentato come re-filosofo (sebbene illetterato) e re-sacerdote, oltre che *advocatus sanctae ecclesiae*. E poiché un re-filosofo, oltre a conoscere la verità, deve anche difenderla, si potrà dire che il fine stesso della restaurazione imperiale del *Sacro romano impero* sia apparso agli uomini della Riforma carolingia come un fine teologico¹⁰. Di lì a qualche secolo, Tommaso d'Aquino, nella seconda metà del Duecento, sentirà la necessità di confrontarsi ancora con le forme di sapere e di culto che, precedenti all'annuncio evangelico, hanno prospettato visioni dell'uomo e del mondo o anche, come avviene nel *De substantiis separatis*, hanno offerto lumi sulle creature angeliche, sostanze incorporee, ma create. Nel c. 18 del trattatello tomiano sugli angeli, dopo aver compiuto una lunga disamina delle posizioni dei filosofi platonici e degli aristotelici, nonché dei loro seguaci, l'Angelico passa appunto ad esaminare che cosa ritenga la dottrina cristiana (*secundum sacram doctrinam*) circa le sostanze separate o spirituali e dichiara di volersi ispirare prevalentemente a Dionigi Areopagita, da lui considerato ancora un "padre della Chiesa" e non, quale effettivamente sarà poi dimostrato, un cristiano imbevuto di neoplatonismo¹¹. La prospettiva dionisiana consentirà allo stesso dottore Angelico un accostamento progressivo, dal bello al

¹⁰ Cf G. D'Onofrio (dir.), *Storia della teologia nel Medioevo*, Piemme, Casale Monferrato 1996, vol. I: I principi, 107-303.

¹¹ Tomas Aq., *De substantiis separatis*, c. 18: ed. Busa, informatizzata da E. Alarcòn, sulla base della Leonina 1968.

Bellissimo e dal Buono alla Bontà, condotto *per speculum et in aenigmate*, in cui il momento apofatico o negativo sarà, tuttavia, soltanto un aspetto della possibile dizione umana dell'Assoluto: dizione dove si procederà comunque balbettando, facendo eco piuttosto che dicendo ed asserendo, vedendo e guardando e ascoltando, piuttosto che toccando e constatando attualmente il mistero, che resta sempre oltre ed è Altro, rispetto a qualunque suo darsi nel mondo del finito e del materiale corporeo. Si tratta, *ex parte hominis*, di un processo continuo di ricerca e di approssimazione al vero ed al bene che, all'interno della teoria teologica, era stato formalmente inserito appunto da pseudo-Dionigi Areopagita, grazie al suo retroterra neoplatonico, ma che era già presente, almeno *in nuce*, nei teologi alessandrini, come Clemente ed Origene cristiano¹², a cui anche gli influssi delle due scuole neoplatoniche della città di Alessandria (nella seconda scuola opererà anche Ipazia, poi uccisa da un lettore di san Cirillo di Alessandria) non furono estranei, con tutto il loro armamentario teoretico riguardante sia Dio che il corpo umano e il destino futuro dei morti.

Insomma, si può affermare che la vicenda del *corpus* pseudo-dionisiano è anche la vicenda delle rinascite di Platone nelle diverse stagioni delle scuole medioplatoniche e neoplatoniche, che tanto influsso avranno nella rielaborazione cristiana delle dottrine escatologiche e antropologiche. Lungi dall'essere una filosofia coerente, il *medioplatonismo* si presenta anzitutto come un'articolata serie di posizioni circa il valore filosofico dell'insegnamento delle altre scuole (un gruppo di platonici gravitanti nella scuola di Atene, tra i quali un certo Attico, guarda con ostilità ad Aristotele; un altro gruppo, tra cui c'è Albino - II d.C. - è ostile agli stoici; un altro si lascia influenzare dal rinato pitagorismo, con i suoi interessi per astrologia, occultismo, proprietà misteriose dei numeri, come vediamo in Eudoro - eclettico neoplatonico di Alessandria - ed in Numenio di Apamea. Ma il medioplatonismo è, soprattutto, una teologia ed un modo di vita religioso: la pietà profonda ed autentica di Plutarco, l'ascetismo di Numenio, si alternano al razionalismo irreligioso di Albino. Costui, in particolare, teorizza una Mente suprema o dio, posto alla cima della gerarchia dell'essere, i cui pensieri sono le forme platoniche (insieme, oggetto e causa del suo pensare). Si segue Senocrate nell'identificare la Mente suprema, o dio, con il Bene di Platone, che Eudoro chiama Uno (alla fine del II secolo d.C.). Si segue anche Aristotele (piuttosto che gli stoici) nell'affermare la suprema trascendenza del Supremo, remoto Motore assorto in se stesso, una Mente separata con cui nessuna mente terrestre può entrare in contatto, tranne occasionali sprazzi di illuminazione, ma che non è "al di là" dell'essere, bensì alla cima delle gerarchie dell'essere, perciò raggiungibile gerarchicamente e mediante degli intermediari. Albino identifica la Mente suprema con il demiurgo del *Timeo* e parla di due potenze intermedie, per cui ci sono: la Prima Mente o Dio, che unisce in sé il motore immobile di Aristotele ed il Bene di Platone; la Seconda Mente, o intelligenza motrice del

¹² Cf H. Chaqwick, *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, «Harvard Theological Review» 41 (1948), 83-102.

primo cielo; l'Anima del mondo (tesi ripresa anche da Numenio). Invece, in Apuleio e Massimo di Tiro, gli intermediari sono gli dei della mitologia, i corpi celesti divini e, a livello inferiore, i demoni. Diverse le tesi, tra i medioplatonici, circa la formazione dell'universo visibile: il *Timeo* sembra, ad alcuni di loro, autorizzare un inizio in un momento definito, come sostiene Plutarco, ma altri sostengono l'eternità del mondo. Controversa, tra i medioplatonici, appare la questione del male: un'anima malvagia immanente alla materia, che domina l'intero universo materiale, oppure – per Numenio – la materia stessa, o per Albino la condizione ineliminabile del fatto che l'essere umano prende la carne, in linea con il dualismo persiano (che è ancora più evidente con lo gnosticismo). Per conoscenza, i medioplatonici intendono una remota e rapida intuizione diretta della Mente suprema o divina, di cui si dice piuttosto quello “che non è” piuttosto che quello che è (in linea con un'interpretazione medioplatonica del *Parmenide*), in attesa della liberazione dal corpo, alla cui opera alcuni soltanto si danno con accenti mistici.

Una storia, questa della reviviscenza di Platone negli ambienti medio e neoplatonici, che avrà un suo punto fermo in Plotino, il quale aveva soltanto ventotto anni quando entrò nel circolo di Ammonio Sacca ad Alessandria, la città filosofica (una seconda Atene) dove nasceranno, in parte insieme, in parte a seguire, una nuova forma di pitagorismo, il medioplatonismo, la filosofia mosaica di Filone l'ebreo e il neoplatonismo strettamente inteso. Era l'anno 232 d.C.: l'incontro dei due intellettuali (Ammonio e Plotino) fu decisivo quasi come ad Atene l'incontro di Platone con Socrate e di Paolo con stoici ed epicurei: le potenti energie spirituali che Ammonio seppe suscitare nei discepoli, e che sarebbero scomparse in breve volgere di tempo, con Plotino diverranno invece possesso per il sempre. Come scrive Porfirio nella *Vita di Plotino*, 3, dopo aver udito la lezione di Ammonio, Plotino si convinse che quello era l'uomo che cercava. Da quel giorno, perciò, egli fu costante discepolo di Ammonio e s'approfondì talmente in filosofia da mirare a una diretta esperienza sia della filosofia praticata tra i Persiani, sia di quella dominante tra gli Indiani (Gimnosofisti e Magi d'Oriente, che egli cercò di raggiungere, a ridosso della spedizione dell'imperatore Gordiano III, nel 243 a.C. verso la Mesopotamia). La stessa vicenda delle teorie sul corpo e la sua resurrezione risentono sia della lezione alessandrina, sia degli influssi misteriosofici orientali, sia dei circoli filosofici romani, dal momento che, nel 244 d.C., Plotino si reca a Roma, dove vive nella casa di una certa Gemina, e dove si recavano giovinette e giovinetti che le famiglie di ceto nobile gli inviavano al pensiero della morte imminente. Lo stesso imperatore Gallieno e la moglie Salonina ebbero in grande considerazione Plotino e il suo progetto di una Platonopoli in Campania (i cui abitanti avrebbero dovuto osservare le leggi di Platone, ma non per incidere sul vivo della prassi politica come Platone, bensì soltanto per costruire un'oasi di pace nell'impero romano, in cui i filosofi potessero raggiungere l'unione con il divino). Le ultime parole di Plotino al medico Eustochio raccomandano di ricongiungere il divino che è in noi al divino che è nell'universo, a riprova della connessione tra antropologia e cosmologia da

lui teorizzata, con non pochi riverberi anche sulla concezione della carne nella vita futura.

A sua volta, in contrasto con Porfirio circa il ruolo da assegnare agli aspetti e alle pratiche della religione pagana, da rivalutare in antitesi con l'emergenza del cristianesimo, Giamblico fonda un'altra scuola in Siria, agli inizi del secolo IV. Morto Giamblico, uno dei suoi discepoli, Edesio, fondò una scuola a Pergamo in Misia, dove si recò anche Giuliano, il futuro imperatore (a partire dal 361). Tra IV e V secolo, rinasce ad Atene una scuola neoplatonica, sistematicamente organizzata, che vivrà fino alla chiusura, imposta nel 529 da Giustiniano: siamo di fronte a un vero e proprio ritorno di una filosofia pagana ad Atene, dopo che, a Costantinopoli, il cristianesimo dominava ormai incontrastato e che, ad Alessandria, la "scuola catechetica" aveva ormai fornito basi speculative alla nuova religione. In Grecia infatti, e soprattutto ad Atene, la nuova religione cristiana, penetrando negli animi, non aveva distolto gli spiriti dal culto dell'antichità: cristiani e pagani si univano, perciò, in una comune ammirazione per l'arte e per la scienza. Inoltre, negli ultimi neoplatonici, il posto della mistica verrà occupato dalla teurgia, ovvero dalle pratiche di incantesimi e magie con cui si mette in movimento una catena di simpatie che, attraverso una serie, giunge alla divinità stessa. Si ricordi che il neoplatonico Proclo, scolarca ad Atene, attraverso lo pseudo-Dionigi, influenzerà il mondo bizantino ed il medioevo occidentale. Tra i cristiani di lingua greca, la città di Alessandria d'Egitto diviene, perciò, assai importante per verificare gli esiti platonici del pensiero cristiano. Qui non sussisteranno le condizioni per un ulteriore sviluppo del neoplatonismo pagano, in quanto in questa città il cristianesimo aveva rapidamente messo profonde radici con la "scuola catechetica", frequentata da Clemente ed Origene cristiano, mentre si diffondevano istanze delle scienze particolari ed empirico-erudite. Ecco perché, proprio ad Alessandria, si constatano evidenti influssi neoplatonici sulle posizioni cristiane di Sinesio di Cirene, prima neoplatonico e seguace di Ipazia, poi vescovo cristiano, influenzato dagli *Oracoli caldaici* e da Giamblico; nonché sul cristiano Ierocle di Alessandria, che associa ad una certa semplificazione del sistema neoplatonico, le idee di creazione e di libertà di Dio.

In tutti gli autori cristiani, soprattutto di ambiente orientale o alessandrini - che sono anche i mediatori culturali di una rivelazione di un ebreo atipico, qual era stato Gesù - le istanze medioplatoniche e neoplatoniche sono cristianamente e biblicamente ripensate e ri-dette nel greco della filosofia. Così, la stessa dottrina dell'apofasi - così centrale nel neoplatonismo e nella stessa teologia cristiana che se ne lascerà influenzare - «è in realtà formulata sulla base di termini di provenienza scritturistica (e cari allo stesso pseudo-Dionigi) - *skòtos* ("oscurità"), *gnòphos* ("tenebra") e *nephèle* (nuvola) - che si offrono come "immagini" ricorrenti nella Bibbia per esprimere il luogo in cui Dio dimora e che lo rende a un tempo accessibile, ma mai pienamente e totalmente afferrabile, dicibile e al di là

del dicibile»¹³. Inoltre, non pochi spunti platonici, gnostici e stoici, si ritroveranno, nel corso dei primi quattro secoli, negli autori cristiani che affronteranno il tema della resurrezione della carne, prima della sua consacrazione in una formula di fede sinodale. La lunga stagione di successo dello pseudo-epigrafo, considerato un padre della Chiesa da molti scrittori tardo-antichi e medievali, unito alle istanze medio e neoplatoniche (ma anche a quelle degli stessi sistemi gnostici), spiega, quindi, perché la letteratura cristiana si sforzi di correlare le nozioni antropologiche con la cosmologia in vista di una coerente teoria di *risurrezione della carne*¹⁴. Quando il I Concilio di Costantinopoli, nel 381, vorrà mettere fine agli errori origenisti - con questo termine si potranno comprendere tutti gli sviluppi eccessivi di quest'opera di raccordo tra cristianesimo e cultura greca, intrapresa da Origene di Alessandria (nato intorno al 185 e morto, dopo i maltrattamenti subiti durante la persecuzione di Decio, nel 253 o nel 254), quel concilio dovrà articolare degli anatematismi, dai quali è, tuttavia, possibile ricavare quali sviluppi avesse, frattanto, subito la dottrina della sussistenza della carne, anche dopo il giudizio finale, nel dibattito cristiano influenzato, appunto, dal confronto fra dottrine bibliche e filosofie ellenistiche. Difatti, l'anatematismo 10 condannerà l'affermazione di chi dicesse che, dopo che il Cristo avrà rigettato il proprio corpo e dopo che gli altri risorti l'avranno anch'essi rigettato, la natura del corpo sarà annientata. A sua volta, l'anatematismo 11 condannerà la tesi di chi collegasse il giudizio futuro con l'abolizione totale del corpo e con l'annientamento di tutto ciò che è materiale, come se fosse la fine di un mito col quale cadrebbe anche la numerabilità delle ipostasi e dei corpi.

La pubblicazione delle Centurie di Evagrio Pontico (346-399), appartenente agli insediamenti del deserto della Nitria, attesterà, nel IV secolo, il grado di diffusione delle dottrine origeniane (e anche origeniste) tra i monaci del basso Egitto e, probabilmente, è alla sua sistematizzazione delle dottrine circa la carne che il primo concilio costantinopolitano intenderà riferirsi con gli anatematismi, richiamando proprio le teorie che Origene aveva elaborato in affinità con le speculazioni medioplatoniche e neoplatoniche (e anche ermetiche e gnostiche). Tali concezioni, diffuse grazie alle versioni siriane in vari ambienti monastici, avevano in comune il presupposto filosofico di una certa concezione della corporeità, dedotta rigorosamente a partire da una teoria gnoseologica di genesi platonizzante, che possiamo sintetizzare come segue: essendo noi chiamati a vedere Dio, bisogna divenire simili a Lui, vale a dire totalmente dematerializzati; quindi i corpi dovranno svanire, ovvero essere rigettati come si toglie un vestito, in modo da poter accedere al luogo di Dio. Si rammenterà che l'antropologia di

¹³ G. Tavolaro, *La teo-logia apofatica di pseudo Dionigi Areopagita nella Summa theologiae di Tommaso d'Aquino. Sondaggi critici sulla Summa theologiae I, qq. 1-13*, Pontificia Facoltà Teologica dell'Italia Meridionale, sezione san Tommaso d'Aquino, Napoli 2010, 20-21.

¹⁴ In merito, cf F. Refoulé, *Immortalité de l'âme et résurrection de la chair*, «Revue de l'histoire des religions» 163/1 (1963), 11-52.

Evagrio, come peraltro quella di Origene, si presentava ai lettori come un calco dell'antropologia neoplatonica, pur distiguendosene su un punto essenziale: mentre, infatti, l'idea neoplatonica dell'immortalità dell'anima è fondata su una metafisica per cui l'anima è di essenza divina e, quindi, solo se lascia il corpo riprenderà la sua vera natura, l'idea di Evagrio è, invece, che l'anima sia creata, quindi non appartenente al mondo divino (distanza incolmabile tra mondo increato e mondo creato).

Prima della duplice crisi origenista dei secoli IV-V e VI, nel corso dei secoli II-III le scaramucce sorte tra Origene, Metodio (di Olimpo o di Tiro?), Eustazio d'Antiochia, Pietro d'Alessandria e il principale difensore di Origene, Panfilio di Cesarea, che scrive un'*Apologia di Origene*, mostrano già assai bene la continua osmosi tra prospettive greche e dottrine cristiane, che configura in termini precisi l'aldilà e la sorte delle anime e dei corpi in esso¹⁵. La stessa teoria del Cappadoce Gregorio di Nissa, nel IV secolo, espressa nell'*omelia sulla resurrezione*, si servirà di non pochi elementi filosofici e teologici «tali che gli stessi motivi biblici passano in secondo piano»¹⁶. La teoria del Cappadoce è, infatti, analoga a quella di Origene, ma una piccola differenza le separa: per Origene, l'equilibrio umano si opera per l'adesione del corpo all'anima, che lo spiritualizza, mentre per Gregorio esiste anche una legittima adesione dell'anima al corpo, per cui c'è una tensione non verso il mondo delle anime spirituali, ma verso una visione unitaria spirituale-corporea, che è l'opposto di quanto sostenuto da Plotino¹⁷. Se ne può concludere che, fin dall'apologetica del II secolo, risulta attestata, se non proprio l'osmosi, almeno il confronto serrato tra filosofia greca e iniziazione al mistero cristiano sul punto della verità della resurrezione della carne. Così, Taziano – probabilmente di origini siriane, poi allievo di Giustino e fondatore della setta degli encratiti –, pur nel suo attacco frontale alla cultura classica, nel *Discorso ai Greci*, non può che mostrare un tipo di antropologia che rivela influenze stoico-neoplatoniche, forse anche in dipendenza da un modello gnostico (probabilmente, si tratta della gnosi dell'artista Ermogene di Antiochia il quale, come ricaviamo dall'*Adversus Hermogenem* di Tertulliano, trasferitosi a Cartagine, insegnava che la materia cosmica è coeterna a Dio).

¹⁵ Cf H. Crouzel, *Les critiques adressées par Méthode et ses contemporaines à la doctrine origénienne du corps ressuscité*, «Gegorianum» 53/4 (1972), 679-716.

¹⁶ C. Moreschini, *Letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Città Nuova, Roma 2007, 117; cf anche J. Daniélou, *La résurrection des corps chez Grégoire de Nysse*, «Vigiliae Christianae» 2 (1953), 154-170.

¹⁷ E. Stéphanou, *La coexistence initiale du corps et de l'âme dans l'homme d'après saint Grégoire de Nysse et saint Maxime l'Homologète*, «Échos d'Orient» tome 31 (1932), n. 167, 304-315; cf anche H. Urs von Balthasar- J. R. Armogathe, *Présence et pensée: essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse*, Note préliminaire di Jean-Robert Armogathe, Beauchesne, Paris 1988.

Credo la resurrezione della carne

Nel IV secolo, Ilario di Poitiers (dopo un esilio di cinque anni circa in Frigia, a contatto con i dibattiti cristologici e trinitari orientali di lunga greca) affiderà a una voce femminile il suo secondo inno superstite¹⁸. In esso l'anima risorta (v. 33: *renata sum*), che ha compiuto i primi passi nella vita felice ed è assoggettata soltanto alla nuova legge dell'amore, può meditare sulla condizione della stessa carne umana, prima e dopo l'incarnazione del Verbo e prima e dopo la resurrezione del Cristo dai morti. Ne verrà fuori una prima potente immagine con la lotta tra la morte, a cui era soggiogata ogni carne prima dell'incarnazione, e la carne assunta dal Verbo: contro di questa la morte è in grado di scagliarsi soltanto fino al momento della passione e morte, ma non può incrudelire per sempre. Subito dopo la resurrezione della carne in Cristo, infatti, la morte (e con essa, Satana, il quale fu assai zelante contro la carne non ancora redenta) "realizza", a suo danno, che la vittoria non è la sua, né quella dell'Ade, cioè è ormai finito il potere del regno infernale che il retore Ilario ricorda coi tratti essenziali con cui lo descriveva la classicità (Ade, Tartaro, Stige, Flegetonte). Nella carne risorta del Risorto, l'anima del battezzato si scoprirà ormai in possesso di una carne nata insieme a Dio (v. 18), in grado, quindi, di schiacciare ogni infermità delle cose caduche e finite, anzi di arrampicarsi, come in una scalata, *per finita ad infinita*. Infatti, il Verbo, assumendo la carne, ha assunto ogni carne umana, facendo sì che la carne di ogni anima umana possa con-risorgere con il Risorto. L'anima si augura, infine, che il Risorto, ormai glorioso nei cieli alla destra del Padre, si ricordi della carne di ogni essere umano affinché ad ognuno possa essere consentito, nella resurrezione finale, di cantare in eterno inni e cantici¹⁹.

Saranno anche questi gli esiti, in Aquitania, della lotta tra le due ideologie che, all'epoca post-costantiniana, si erano divise il campo - teologia imperiale e neoplatonismo -, entrambe debitrice degli apporti, prima biblici e poi strettamente teologici, anche a proposito della concezione della carne e della sua resurrezione. Si può dire che è ormai accreditata in Occidente, al punto da essere anche cantata in Inni teologico-liturgici, la dottrina della sopravvivenza dell'anima alla morte, in linea con un certo ebraismo biblico. Essa era cominciata a circolare già nei testi

¹⁸ Del *Liber Hymnorum* citato da Girolamo (Girolamo, *Gli uomini illustri* 100), ci rimane purtroppo soltanto il testo mutilo di tre Inni autentici, e appena due versi di un Inno dubbio (In tutto, 140 versi, oltre le parti cadute: 17 versi del primo Inno, 10 del secondo e un numero imprecisato del terzo. La versione italiana è stata condotta sul testo critico edito da A. L. Feder nel 1916 (CSEL 65,207-223); vedi M. Pellegrino, *La poesia di sant'Ilario di Poitiers*, in *Vigiliae christianae* 1,4 (1947) 201-226, il quale ricorda il ritrovamento, da parte di Giovanni Francesco Gamurrini, dei tre frammenti degli Inni di Ilario, conservati in un codice della Biblioteca appartenente alla confraternita di santa Maria in Arezzo (*Sancti Hilarii Tractatus de Mysteriis et Hymni, quae inedita ex codice Aretino deprompsit Joh. Franciscus Gamurrini*, in *Biblioteca dell'Accademia storico-giuridica* IV, Romae 1887).

¹⁹ In merito cf Ilario, *A Costanzo. Inni*, Introduzione di Luigi Longobardo, traduzione e note di Pasquale Giustiniani, Città Nuova, Roma 2015.

apocalittici di ambiente giudaico pre-cristiano, anche se nel *Libro di Enoch* (di cui ci sono pervenute versioni in paleoslavo, almeno per quanto riguarda il II libro) si legge di alcune credenze non del tutto coerenti con la dottrina della sopravvivenza dell'anima. Essa, nel *libro di Enoch*, mostra infatti dei caratteri più vivi rispetto alla pallida sepoltura nello *sheol* (il luogo delle ombre vaganti o dormienti, da non confondere con la dottrina dell'inferno, che è probabilmente dovuta a contatti con l'Egitto, lo zoroastrismo persiano e l'ellenismo). Così come, in *Enoch*, sono più chiaramente insegnati il giudizio finale e il ritorno in vita delle anime stesse. Questo testo suscita interesse a motivo della sua ancora parziale inaccessibilità linguistica e del suo utilizzo come testo giuridico di riferimento da parte di alcune comunità stanziate presso gli Urali (da cui viene tradito il testo in paleoslavo). In ogni caso, esso è la riprova di una fase pre-gesuviana del dibattito apocalittico sulla resurrezione della carne. Del resto, ai tempi di Gesù, tra i gruppi religiosi ebraici del I secolo che, a volte, entrano in confronto-scontro con la predicazione del rabbì di Nazaret, vi sono anche i Sadducei (peraltro, tra i più accaniti fautori della condanna alla crocifissione), i quali negano, tra l'altro, proprio l'immortalità dell'anima²⁰. A loro volta, anche gli Esseni – i cui manoscritti sono venuti alla luce dal 1947 in poi in Palestina –, un gruppo che si sarebbe formato all'epoca dello scontro dei Maccabei contro Antioco IV, servendo nel tempo di Gerusalemme dal sec. X a.C. fino al 171 a.C., già «credevano che dopo la morte il corpo fosse distrutto (senza speranza di risurrezione) mentre l'anima avesse facoltà di vita eterna subendo pene o godendo i premi riservati ai giusti»²¹.

Se ne può concludere che, fino a Ilario, perviene un vero e proprio cardine della predicazione protocristiana – fondata sulla risurrezione di Gesù e, in lui e per lui, della risurrezione dei giusti e dei reprobì in vista del giudizio finale –. Tuttavia, «nel Nuovo testamento si parla di risurrezione “dai morti”, e ciò per rendere evidenti l'assimilazione del destino dei credenti a quello di Gesù. Soltanto dalla seconda metà del secolo II i cristiani parleranno di risurrezione “della carne”, e ciò per confutare le concezioni gnostiche le quali, negando valore al corpo e alla materia, ritenevano che l'autentica risurrezione fosse da considerare il risveglio dell'anima al momento in cui questa, già nella vita presente, perveniva alla conoscenza del messaggio di verità e di liberazione che gli gnostici proclamavano»²². Ecco, allora, ormai precisata la nostra domanda: nel confronto tra intellettuali cristiani già dal secolo II, prim'ancora delle cosiddette “controversie origeniste” (che si svilupperanno nei secoli IV-V e VI), a quale “prestito” o processo di trans-culturalizzazione è stata prevalente sottoposta la concezione della sopravvivenza dell'anima umana al corpo, fino a poter giungere

²⁰ G. Rinaldi, *Cristianesimo nell'antichità*, 150.

²¹ Ivi, 152. Cf anche É. Puech, *La croyance des Esseniens en la vie future: immortalité, resurrection, vie éternelle?: histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien*, Gabalda, Paris 1993, 2 voll.

²² G. Rinaldi, *Cristianesimo nell'antichità*, 270.

alla formula di fede: “credo la resurrezione della carne” che, negli *Inni* di Ilario troveremo attestata già prima dei ben più famosi *Inni* di Ambrogio? La formulazione dottrinale della risurrezione della carne, oggi corrente nella professione di fede cristiano-cattolica, mentre parla della pienezza della immortalità alla quale è destinato ognuno di noi, ricorda altresì la grande dignità dell’essere umano, quindi anche la dignità del nostro corpo, a cui – come ricorda Casavola in un suo opuscolo bioetico già citato²³ – viene oggi, nel diritto, dedicata grande attenzione. Quell’antica formula dottrinale cristiana ci parla, infatti, della bontà del mondo, del corpo, del valore della storia vissuta giorno dopo giorno, della vocazione eterna della materia. È forse per sottolineare tutto questo che, contro gli gnostici e i medioplatonici del II secolo, si parlava, da parte cristiana, della risurrezione della carne, vale a dire della vita dell’uomo nel suo aspetto più materiale, temporale, mutevole e apparentemente caduco e che, tuttavia, è considerato parte integrante della soggettività umana?

Tra mitologie e teologie

In particolare, se si guarda al confronto tra mitologie e teologie nella rielaborazione dei letterati cristiani, fin dal secolo di Tertulliano e della cosiddetta apologetica cristiana, si nota che esso si fa particolarmente vivace nella discussione circa l’aldilà e proprio nella configurazione della “sorte” o del “destino” della carne umana dopo il trapasso da questa vita. Se Origene è il primo a tentare una sistemazione teologica e a parlare di condizione spirituale delle creature originarie, che si sono rivestiti di corpi a seguito della caduta, per cui può teorizzare la necessità di svestirsi di questi corpi, per ritornare alla pura condizione spirituale, è Quinto Settimio Fiorente Tertulliano - sia nel *De resurrectione mortuorum*²⁴, che nell’*Apologeticum* -, introduce il tema della ri-presentazione del corpo, proprio quello stesso che prima era stato, dando per scontato l’articolo di fede (e con lui altri autori cristiani coevi). Bisogna tuttavia rifarsi ad Origene per trovare la prima messa a punto formale di una teoria filosofico-teologica della resurrezione della carne. Tertulliano, ribadiamolo con gli esperti, è, tuttavia, la più grande personalità del cristianesimo africano. Convertito al cristianesimo in età matura (intorno al 197), poi passato tra i “montanisti” (seguaci del sacerdote frigio Montano), forse, nell’ultima fase dell’esistenza, «avrebbe fondato una setta di “tertullianisti”, della quale, però, non si hanno notizie più precise»²⁵. Sia nell’opera *Ai pagani* che nel già citato *Apologetico*, egli intende dimostrare l’infondatezza della procedura legale che i governatori della provincia applicano per perseguire i cristiani, sulla base delle norme promulgate da Traiano (il quale,

²³ F.P. Casavola, *Bioetica*.

²⁴ Tertullianus, *De resurrectione mortuorum*, 1, 1: CCL 2, 921 (PL 2, 841).

²⁵ C. Moreschini, *letteratura cristiana delle origini greca e latina*, Città Nuova, Roma 2007, 56.

come si ricorderà, proibiva la ricerca d'ufficio, ma imponeva la condanna di coloro che fossero stati denunciati come cristiani). Nell'*Apologetico*, in particolare, non senza qualche affinità con concetti di origine stoica, compare anche il tema della morte violenta e atroce, ma ben meritata, a cui andranno incontro i persecutori dei cristiani. Inoltre, nello scritto *La carne di Cristo* (risalente agli anni 205-215 ca), Tertulliano «vuole dimostrare, in opposizione alla credenza quasi universalmente diffusa presso gli eretici che vedevano nella carne umana qualcosa di spregevole e una fonte di peccato, la realtà e la concretezza dell'incarnazione di Cristo. La difesa della carne umana viene sviluppata anche in un'altra opera assai importante: *La risurrezione dei morti*, la prima scritta in occidente sul dogma della risurrezione, che destava sconcerto alla mentalità pagana ed era negato dagli eretici. Tertulliano sostiene che l'uomo, fatto a immagine dell'immagine di Dio, cioè del Figlio, ebbe da Dio non solo l'anima, ma anche la carne, pegno della salvezza a noi destinata»²⁶. Anche nello scritto *L'anima* viene da lui affermata la dottrina della resurrezione dei corpi, in un quadro di tenore stoico, che fa anche dell'anima una realtà materiale, che fa tutt'uno con il corpo, sia in questa vita che nell'aldilà.

Ma leggiamo direttamente almeno un testo dell'*Apologeticum*, c. 48:

«[4] Vero è che, poiché il motivo della restaurazione è la destinazione derivante dal giudizio, necessariamente proprio quello stesso si ripresenterà, che prima era stato, per riportare da Dio il giudizio delle azioni buone e delle contrarie.

Perciò anche i corpi saranno ricostituiti, perché nemmeno può patir nulla l'anima da sola, senza una materia stabile, cioè la carne; e perché quello che, per giudizio di Dio, le anime patire debbono, non lo meritano affatto senza la carne, entro la quale ogni loro atto compirono.

[5] 'Ma come - dirai - una materia caduta in dissoluzione ripresentarsi potrà?' - Considera te stesso, o uomo: e la cosa credibile troverai. A quello che eri, prima di essere, ripensa. Certo eri niente. Te ne ricorderesti, infatti, se qualche cosa fossi stato. Orbene, tu che nulla, prima di essere, eri stato e nulla, del pari, sei divenuto, quando hai cessato di essere, perché non potresti essere nuovamente dal nulla, per volontà proprio di quello stesso autore, che volle che tu fossi dal nulla?»²⁷.

Viene qui chiaramente affermato che si ripresenterà nel giudizio finale (relativo alle azioni buone e malvagie) lo stesso corpo che era stato già in vita; quindi i corpi saranno ricostituiti, anche per consentire all'essere umano di poter patire qualcosa (senza una materia stabile non si possono subire affezioni o patimenti), in base al criterio: le anime meritano o peccarono con la carne,

²⁶ Ivi, 58-59.

²⁷ Versione: http://www.intratext.com/IXT/ITA2377/_PID.HTM (accesso del 5.5.2015).

quindi, debbono patire non senza la carne. Ciò che è venuto all'essere senza pre-esistere (esistito dal nulla), può ben essere ricostituito dal nulla.

Per quanto riguarda il *de anima*²⁸, a riprova di quanto già si osservava circa gli influssi platonizzanti, più volte Tertulliano allude criticamente alle teorie dualiste dei platonici (cc. 28-31) e rigetta la dottrina di Platone circa la metempsicosi e la metensomatosi (c. 32), asserendo nel c. 43 (sul sonno):

«Nec quiescit nec ignauescit omnino nec naturam immortalitatis seruam soporis addicit. Probat se mobilem semper; terra mari peregrinatur negotiatur agitur laborat ludit dolet gaudet, licita atque inlicita persequitur, ostendit quod sine corpore etiam plurimum possit, quod et suis instructa sit membris, sed nihilominus necessitatem habeat rursus corporis agitandi. Ita cum euigilauerit corpus, redditum officiis eius resurrectionem mortuorum tibi affirmat. Haec erit somni et ratio naturalis et natura rationalis. Etiam per imaginem mortis fidem initiaris, spem meditaris, discis mori et uiuere, discis uigilare, dum dormis».

Si afferma qui chiaramente la resurrezione dei morti, ricavandola dalla natura immortale dell'essere umano e dalla capacità di vegliare adombrata nell'inziiazione alla fede mediante l'immagine della morte al peccato. Ma, come si diceva, il *De carne Christi*²⁹ è icastico sul nostro tema, puntando sul fatto del corpo del Risorto, il quale certamente non è un fantasma, in quanto offre alla vista dei discepoli le sue mani e i suoi piedi:

«45. virtutes spiritus dei deum, passiones carnem hominis probauerunt. [8] si virtutes non sine spiritu, perinde et passiones non sine carne: si caro cum passionibus ficta, et spiritus ergo cum virtutibus falsus. quid dimidias mendacio Christum? totus veritas fuit. [9] maluit, credo, nasci quam ex aliqua parte mentiri, et quidem in semetipsum, ut carnem gestaret sine ossibus duram, sine musculis 50. solidam, sine sanguine cruentam, sine tunica vestitam, sine fame esurientem, sine dentibus edentem, sine lingua loquentem, ut phantasma auribus fuerit sermo eius per imaginem vocis. fuit itaque phantasma etiam post resurrectionem cum manus et pedes suos discipulis inspiciendos offert...».

Anche in Asia minore, come mostra Ireneo, che fu a Roma alla metà del II secolo d.C. e a Lione nel 177, dopo la persecuzione di Marco Aurelio, è attestata una preziosa testimonianza sulla grande Chiesa e sulla gnosi del II secolo, in connessione con il nostro tema. Egli lo affronta nel I. V della *Confutazione della gnosi del falso nome*, più noto come *Adversus haereses*. Rispetto alle teorie

²⁸ Text edited by J. H. WASZINK. Scanned by Roger Pearse, Ipswich, 2003: http://www.tertullian.org/latin/de_anima.htm (accesso del 5.4.2015).

²⁹ Ernest Evans (ed), *Tertullian's Treatise on the Incarnation*. © S.P.C.K. 1956. Reproduced by permission of SPCK.: http://www.tertullian.org/articles/evans_carn/evans_carn_03latin.htm (accesso del 5.4.2015).

gnostiche diffuse in Gallia (la stessa terra che sarà poi di Ilario), in particolare da Valentino, egli non si limita a confutare le eresie, ma valorizza l'apporto positivo dei sacri testi, anche per quanto concerne la salvezza della carne, asserita come un dato di fatto della fede: «Sempre in polemica con gli gnostici e con il loro atteggiamento ostile alla realtà creata da un dio ritenuto inferiore..., Ireneo proclama apertamente la salvezza della carne... la risurrezione della carne... come aveva spiegato Paolo, è collegata all'incarnazione di Cristo. Essa avverrà alla fine del mondo, preannunciata da numerosi passi scritturistici»³⁰.

Sviluppi della formulazione di fede

Certo, dobbiamo attendere il I Concilio di Costantinopoli del 381, che produce il Simbolo dei 150 padri, per leggere chiaramente formulata la verità creduta in merito dai cristiani:

«Crediamo un solo battesimo per la remissione dei peccati e aspettiamo la resurrezione dei morti, e la vita del secolo futuro. Amen».

Ma questo può essere considerato come il punto di approdo di una lunga discussione e di una fede sempre più unanimemente professata dai cristiani, non senza la mediazione dell'osmosi tra filosofi e teologi. Al Concilio Lateranense IV - convocato da papa Innocenzo III il 19 aprile 1213, ebbe inizio con il discorso inaugurale del papa l'11 novembre 1215 e si concluse con la terza sessione del 30 dello stesso mese- il Cap. 1, *De fide catholica* (DS 801) affermerà: «Cristo è risorto con il suo proprio corpo: “Guardate le mie mani e i miei piedi: sono proprio io!” (Lc 24,39); ma egli non è ritornato ad una vita terrena. Allo stesso modo, in lui, «tutti risorgeranno coi corpi di cui ora sono rivestiti». A sua volta, il Concilio di Lione II (dal 7 maggio al 17 luglio 1274) consacrerà la Professione di fede di Michele Paleologo (DS 854): «Crediamo [...] nella vera risurrezione della carne che abbiamo ora». In queste formule, l'occhio attento ritrova sedimentati linguisticamente tutti i nodi del dibattito tardo-antico, a partire da un suggerimento di Tertulliano (*De resurrectione*, 1, 5), che sembrava assumere uno stretto parallelismo fra la resurrezione e la dottrina orfica e pitagorica circa la trasmigrazione delle anime (*metempsychosis*). Davvero la pienezza e l'immortalità dell'essere umano non possono essere ben comprese prescindendo dalla corporeità. Una corporeità, tuttavia, che non va pensata a prescindere dalla risurrezione di Cristo, come ripeteranno Giustino, Atenagora, Ireneo, Tertulliano, Origene, Metodio, Cirillo di Gerusalemme, Gregorio di Nissa, Agostino, Giovanni Crisostomo. Tutti profondamente consapevoli della “novità” del messaggio cristiano, scrissero tutti *ex professo* sulla resurrezione, in quanto percepivano non solo che la resurrezione di Gesù è il centro della fede cristiana, ma che la promessa di una resurrezione universale finale ne fosse il logico e necessario

³⁰ C. Moreschini, cit., 31.

complemento. A sua volta, la radice stoica e neoplatonica della questione obiettava, a volte, ai pensatori cristiani il rigido determinismo nella concezione della corruzione dei corpi, senza possibilità alcuna di partecipare alla gloria e all'immortalità proprie della sfera degli dèi (cf il *Contra christianos*, fr. 94, che Harnack nel Novecento ricostruisce, attribuendolo al neoplatonico Porfirio); altre volte, obiettava, invece, una nozione di materia come del tutto estranea allo spirito, nella quale lo spirito era come imprigionato, o almeno collegato a una sorgente di limitazione, di disgrazia, di male. In epoca patristica, alla formula «resurrezione della carne» viene prestata perciò particolare attenzione, in quanto essa esibirebbe un carattere fondamentale anti-agnostico, affermando il valore inerente e teologico della materia e del corpo umano, nonché ribadendo il carattere “universale” della resurrezione finale portata da Cristo. 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. Se Tertulliano aveva riassunto 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 successiva speculazione cristiana condurrà progressivamente alla formula 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).