

Francesco Santi

TEOLOGIE DELLA RESURREZIONE DELLA CARNE
(SEC. XIII-XIV)

Il corpo proprio

Il tema della resurrezione della carne è un tema centrale nella seconda metà del secolo XIII¹. Esso ha rapporto con un sentimento del valore della persona e del fatto che il corpo costituisce una parte essenziale di questo valore. L'aspettativa della resurrezione ha fatto parte fin dall'inizio della credo cristiano ed è chiaramente documentata nel Nuovo Testamento, in particolare nella prima lettera ai Corinti (1Cor. 15, 42-53) e nel vangelo di Giovanni (Io 5, 25sg). L'apporto specifico della Scolastica nel secolo XIII consiste nel tentativo di mostrare la possibilità della ragione naturale di pensare la resurrezione. Ciò si è verificato in concomitanza con una recezione molto sofisticata della tradizione filosofica greca, attraverso nuove traduzioni, e anche grazie a una sua vera comprensione, anche sostenuta dalle acquisizioni della tradizione esegetica araba. Nella discussione sull'anima umana e nel suo rapporto con il corpo, come la tradizione della metafisica greca li descriveva, si sono cercati elementi

1. Per una visione d'insieme, relativamente recente, per il quadro dottrinale vd. Nikolaus Wicki, *Die Lehre von der himmlischen Seligkeit in der mittelalterlichen Scholastik von Petrus Lombardus bis Thomas von Aquin*, Fribourg 1954 e Richard Heinzmann, *Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der früh-scholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre*, Münster 1965; Hermann J. Weber, *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie*, Freiburg i. Br. et alii 1973 e anche G. Greshake, J. Kremer, *Resurrectio mortuorum*, Darmstadt 1986, in part. 216-38. Con un interesse per gli aspetti antropologici e storici, si veda C. Walker Bynum, *The Resurrection of the Body in Western Christianity 200-1336*, New York 1995 (Lectures on the History of Religions, N.S., 15). Utile repertorio di testi in F. Segarra, *De identitate corporis mortalis et corporis resurgentis*, Madrid 1929.

che consentissero non la prova razionale della resurrezione, ma la sua compatibilità con la ragione.

Nel dibattito teologico la prima difficoltà da superare per tematizzare la resurrezione del corpo umano riguardò la concezione dell'anima. Si comprese come essa non poteva essere concepita come sostanza autonoma e superiore, essa doveva piuttosto risultare quale forma del corpo umano, sua struttura fondamentale, indipendente dagli accidenti. L'anima era chiamata a sovrintendere le funzioni vegetative del corpo e insieme quelle più alte della vita intellettuale. Per uno sviluppo della stessa consapevolezza cristiana, la teologia medievale aveva compreso come la definizione della persona non poteva coincidere con la definizione dell'anima-sostanza; ciò rompeva la continuità con la tradizione della psicologia platonica, che pure aveva dominato la cultura antecedente al secolo XIII. L'idea dell'anima come forma del corpo era caratteristica dell'aristotelismo e poteva dare al corpo piena dignità nella descrizione della persona². Acquisito questo elemento s'incorreva però in una difficoltà di natura opposta a quelle conseguenti all'idea tradizionale di autonomia e centralità dell'anima, se infatti l'anima era forma del corpo per quale ragione essa non sarebbe dovuta morire con il corpo? La reazione a questa difficoltà dette luogo al dibattito sull'unicità e sulla molteplicità delle forme, che articola da un lato la crisi della tradizione agostiniana (che culmina in Pier Giovanni Olivi) e dall'altro la recezione dell'aristotelismo (significativa – per diversi aspetti – in Alberto Magno e in Tommaso d'Aquino)³. I maestri soprattutto secolari e francescani insistevano nel sostenere che nel composito umano (nell'insieme anima-corpo) intervenivano più forme identificative, in rapporto tra loro; una pluralità di anime, in ordine gerarchico tra loro, sarebbe dunque intervenute nella costituzione della realtà della persona, con funzioni diverse; in parte queste forme erano destinate alla distruzione seguendo la sorte del corpo a cui davano vita, nella parte più alta esse erano invece destinate all'immortalità, associate a funzioni intellettuali, con le caratteristiche dell'anima razionale. Nella difesa della pluralità delle forme è la

2. S. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso d'Aquino*, Milano 1965, presenta il problema metafisico nei suoi aspetti tecnici.

3. R. Zavalloni, *Richard de Mediavilla et la controverse sur la pluralité de formes*, Louvain 1951.

tradizione platonica che continua ad esercitare la sua influenza, cercando di identificare una formalità pura, elevata e indipendente, capace di prevalere su ogni altra dimensione, giungendo però a legittimare la corporeità in modo molto parziale. La pretesa di riconoscere una pluralità di forme nel composito cozzava sia con l'elemento decisivo della nozione di forma quale si trova nella metafisica da cui proveniva, cioè la metafisica aristotelica (per la quale la moltiplicazione delle forme identificative è insostenibile), sia con l'esigenza teologica per la quale quella metafisica veniva accolta (il riconoscere una dignità al corpo umano nell'identificazione della persona).

Nella discussione sul rapporto anima e corpo i domenicani mostrano veramente, come sostenne Michel-Marie Dufeil, di rappresentare la modernità del secolo XIII, cercando di recepire pienamente la tradizione aristotelica⁴. Un'unica anima era forma del corpo: il corpo era pienamente legittimato da questa appartenenza, la quale doveva essere anche garanzia della resurrezione che la fede cristiana prometteva. All'inizio la fedeltà a questa posizione comportò un vero contrasto con l'ufficio ecclesiastico. Alcuni frati furono oggetto di persecuzioni durissime, come nel caso di Riccardo di Knapwell⁵. La posizione fu dichiarata senz'altro eretica⁶. Soprattutto grazie all'insegnamento di Alberto Magno e di Tommaso d'Aquino e alla comprensione sempre più profonda della dottrina aristotelica, i domenicani tennero però ferma la loro posizione. Il contributo che Alberto dette in questo senso consistette nel commento sistematico all'opera di Aristotele⁷; il contributo di Tommaso, che Alberto sostenne con determinazione singolare, consistette nel chiarimento teoretico del meccanismo della metafisica aristotelica. La lettura attenta di Aristotele mostrava che non vi era alcuna possibilità di acquisire il meccanismo forma-materia, atto-potenza,

4. M.-M. Dufeil, *Signification historique de la Querelle des Mendians: ils sont le progrès au 13^{ème} siècle* in *Saint Thomas et l'histoire*, praef. J. Le Goff, Aix-en-Provence 1991 (Sénéfiance, 29), 505-15.

5. Riccardo di Knapwell, *Quaestio disputata de unitate formae*, ed. F. E. Kelley, praef. M. D. Chenu, New York 1982.

6. L. Bianchi, «Guglielmo di Baglione, Tommaso d'Aquino e la condanna del 1270», *Rivista di storia della filosofia*, 39 (1984), 503-20 e poi Id., *Censure et liberté intellectuelle à l'Université de Paris XIII^e-XIV^e siècles* Paris 1999 (L'âne d'or).

7. Ho descritto il lavoro sistematico di Alberto in *Alberto Magno in Il grande libro dei Santi. Dizionario enciclopedico*, ed. C. Leonardi, A. Riccardi, G. Zarri, E. Guerriero, D. Tuniz, Cinisello Balsamo (Milano) 1998, I, 66-72.

stabilendo che diverse attualità e diverse formalità entrassero in gioco nella definizione di una realtà. La logica stessa del ragionamento richiedeva che vi fosse una forma conclusiva, capace di dare identità definitiva alla realtà che si voleva descrivere. Il problema era dunque di stabilire se – parlando dell'uomo – si riteneva che il corpo costituisse parte dell'identità come l'anima razionale; nel caso lo si fosse voluto sostenere, un'unica forma doveva presiedere al composito e questa forma doveva essere l'unica anima che identifica la persona ed è condizione del suo corpo⁸. La forza della posizione di Tommaso consistette nel tentativo di elaborare una dottrina che riconoscesse una piena dignità al corpo umano. La sua difficoltà consistette nel difendere l'anima dalla sorte apparente del corpo. L'inconveniente – per così dire – della riuscita della sua elaborazione, sancita dal Concilio di Vienne nel 1312, è che essa si mostrò pienamente suscettibile di un uso ideologico⁹.

La teologia della resurrezione nella Scolastica: la soluzione di Tommaso d'Aquino

L'idea del rapporto tra anima e corpo come un rapporto tra forma e materia ha conseguenze sull'idea di morte che verifichiamo in Tommaso, di cui in particolare egli tratta nella questione 85 della parte Ia IIae della *Summa Theologiae*. Nella sua trattazione, la morte dell'uomo risulta contemporaneamente un evento del tutto naturale e un evento assolutamente drammatico. Essa può essere considerata un evento naturale perché conseguenza della naturale corruzione delle sostanze materiali *secundum inclinationem materiam*¹⁰; tuttavia la

8. Vanni Rovighi, *L'antropologia filosofica di San Tommaso*, 53-57.

9. La bolla *Fidei catholicae fundamentum* si legge anche in *Bullarium Franciscanum Romanorum Pontificum constitutiones, epistolas, ac diplomata...* studio et labore fr. Joannis Hyacinthi Sbaraleae, Romae, typis Sacrae Congregationis de Propaganda Fide, 1759-1804, V, 86. Per la discussione su di essa cf. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen: die anthropologische Formel anima forma corporis im sogenannten Korrekorienstreit und bei Petrus Johannis Olivi. Ein Beitrag zur Vorgeschichte des Konzils von Vienne*, Münster 1988 (2a ed.) (Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, N.F., 8); più di recente si veda anche P. Giannoni, «La definizione del Concilio di Vienne sull'anima» in *Vivens Homo*, 3 (1992), 101-18.

10. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II. q. 85, art. 6 *in corpore*.

forma che costituisce l'uomo ha una vocazione all'eternità, per questo «naturaliter homo desiderat [...] permanere, quia naturaliter homo refugit mortem»¹¹. Prima del peccato di Adamo il contrasto tra le due dimensioni era sanato da Dio, «cui subjacet omnis natura»; «in ipsa institutione hominis [Deus] supplevit defectum naturae et dono justitiae originalis dedit corpori incorruptibilitatem quamdam»¹². Per causa del peccato (*sublata originalis justitia*) derivò poi all'uomo la morte, come risultato di un disaccordo che si insediava nel composito umano; prima di questo disordine «non solum inferiores animae vires continebatur sub ratione absque omni deordinatione, sed totum corpus continebatur sub anima absque omni defectu, ut in primo habitu est»¹³. Dunque la morte è conseguenza di una ferita («Vulnerata est humana natura») che contraddice l'opera divina. L'azione redentrice di Cristo, nella sua resurrezione e nella prospettiva della resurrezione universale, è il frutto della ripristinata *originalis iustitia*, con la quale le componenti materiali del composito tornavano ad essere interamente disponibili alle aspettative della loro forma, l'anima, desiderosa di eternità e di unità con il corpo.

Noi troviamo la più sistematica trattazione della resurrezione del corpo in Tommaso nel quarto libro del Commento alle Sentenze (qq. 43-44), in cui si leggono i testi che saranno poi ripresi e ordinati nel *Supplemento* alla *Summa Theologiae* che Tommaso non aveva potuto portare a termine (qq. 75-86). Dopo averne trattato nel commento alle Sentenze, Tommaso era tornato sul problema nel quarto libro della *Summa contra gentiles*, ai capitoli 79-89, indulgiando in minori dettagli. Il suo intento generale è quello di mostrare la congruità della fede nella resurrezione con quanto la ragione conosce sul significato della creazione e sulla natura umana. Nella trattazione dedicata alla resurrezione troveremo dunque il riflesso di una concezione della creazione e uno studio antropologico.

La causa efficiente ed esemplare della resurrezione è la divinità di Cristo. Ad essa si deve la resurrezione di Cristo stesso ed essa può garantire il recupero all'anima umana della pienezza del dono che fu dato ad Adamo, impedendo al composito umano di dissolversi nella

11. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II. q. 5, art. 3.

12. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II. q. 85, art. 6 *in corpore*.

13. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I-II. q. 85, art. 5 *in corpore* (da cui si rimanda anche a I, q. 97, art. 1).

morte come accade invece per qualsiasi altro composito¹⁴. Ciò avviene perché l'opera della creazione sia portata al suo compimento proprio; per questo esaminando la natura umana per quello che è, Tommaso ritiene di poter cogliere in essa stessa un'esigenza e una disponibilità alla resurrezione. L'esame della natura dell'uomo è condotto da Tommaso tenendo conto della metafisica aristotelica compresa attraverso una sintesi della lettura di Averroè e di quella di Avicenna. Tommaso riconosce dunque che nella struttura della persona si individuano altre tre cause che concorrono a rendere plausibile e congruo l'evento della resurrezione. Il composito umano è prima di tutto strutturato da una causa finale, che consiste nel raggiungimento della sua perfezione e comporta la pienezza della sua felicità. In relazione alla soddisfazione di questa causa finale, non solo l'immortalità dell'anima (che secondo Aristotele è accertabile per la sussistenza di operazioni intellettuali autonome dal corpo), ma la resurrezione del corpo è necessaria; non solo infatti la persona soffre dell'interruzione della vita, ma la sua sofferenza non può essere completamente sanata dalla sopravvivenza dell'anima priva del corpo, perché l'unione al corpo è propria dell'anima umana e senza il corpo di cui è forma essa non può raggiungere la completezza del suo essere:

Ostensum est [...] naturale hominis desiderium ad felicitatem tendere. Felicitas autem ultima est perfectio [...] Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens [...] non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi nisi anima iterato corpori conjugatur¹⁵.

Tommaso non dedica molto spazio alle circostanze concrete e alla causa materiale della resurrezione. Quasi niente si può dire a proposito del momento, del luogo e della materia che sarà utilizzata per la ricostituzione del corpo. Certamente la resurrezione avverrà alla fine del mondo e sarà l'esito finale della storia di tutti gli elementi creati¹⁶. Sebbene non si possa conoscere niente di certo sul momento in cui avverrà, il rapporto esemplare della resurrezione dell'uomo con quella del Cristo, come anche l'analogia tra l'opera creatrice e l'o-

14. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 76, art. 1 in corpore.

15. Tommaso d'Aquino, *Summa contra gentiles* IV.79.

16. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 77, art. 1.

pera redentrice, fanno pensare che anche la resurrezione della carne debba avvenire «in crepuscolo, sole esistente in oriente et luna in occidente»: in questa situazione astronomica ci si trovò infatti al momento della creazione e al momento della resurrezione di Cristo¹⁷. Quanto al luogo Tommaso non smentisce la tradizione che dà alla valle di Josafat il ruolo di luogo del giudizio universale, in quanto nei pressi del monte Oliveto, dove Cristo era asceso al cielo¹⁸. Qui gli uomini saranno giudicati e da qui i buoni saranno indirizzati alla beatitudine celeste e i cattivi all'inferno. Altri attori intervengono sullo scenario della resurrezione, gli angeli ad esempio, ai quali resta il ministero della raccolta di elementi materiali che formarono il corpo, per quanto il loro utilizzo non sia necessario in senso stretto nella ricomposizione del corpo risorto¹⁹.

Quello che soprattutto interessa a Tommaso è mostrare come la sua concezione del composito, del ruolo dell'anima e dell'unità delle forme, sia particolarmente adatta ad argomentare la possibilità della resurrezione. L'identità numerica del composito umano prima e dopo la resurrezione (condizione decisiva perché si possa in effetti parlare di resurrezione e non di nuova nascita), non è affidata alle condizioni materiali e alle circostanze dell'evento, quanto alle capacità identificative dell'anima, nello stato di grazia ricostituito dalla resurrezione di Cristo²⁰. La descrizione che Aristotele aveva dato del composito umano sembrava adattarsi particolarmente bene a quanto la fede cristiana insegnava. La causa formale della resurrezione doveva corrispondere – *ex parte hominis* – alle caratteristiche del composito, identificato dalla forma dell'anima. In questo contesto Tommaso osserva che il corpo è un fatto interno all'anima, più del contrario («Magis anima continet corpus [...] quam e converso»)²¹ e la capacità identificativa e ricostruttiva dell'anima coinvolge ogni particolare dell'organismo, tanto che tutto ciò che appartiene all'identità della persona, compresi i capelli e le unghie, sarà riassunto e ricostituito nella sua *materia signata*, cioè predisposta al suo principio

17. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 77, art. 3 *in corpore*.

18. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 88, art. 4 *in corpore*.

19. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 76, art. 3.

20. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 79, art. 1-2.

21. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* I, q. 76, a. 3.

formale²². Ugualmente ciascuno rinascerà del proprio sesso²³. Nel momento della morte, per le conseguenze del peccato, l'anima risulta incapace di tenere in vita e avvinto a sé e ordinato il corpo a cui dà forma, ma quando i doni dell'opera di Cristo vengono interamente offerti all'uomo, l'anima riacquista quella potenza e con essa il suo corpo identico *numericamente*, secondo l'espressione degli Scolastici.

I corpi risorti avranno doti eccezionali, che Tommaso descrive senza entrare in molti particolari e cercando di dare sistematicità a tradizioni antiche. Questa straordinaria condizione non dipenderà da una differenza del corpo umano divenuto celeste rispetto al corpo terrestre; piuttosto essa sarà legata alla perfetta docilità del corpo all'anima e al suo pieno compiersi in essa: i corpi risorti saranno perciò impassibili, cioè liberi da ogni sofferenza, incorruttibili, sottilissimi, agilissimi e splendidi, virtù in parte rappresentate da Cristo nella condizione di risorto, secondo il racconto neotestamentario²⁴.

L'idea del ruolo decisivo dell'anima nell'identificazione del corpo porta Tommaso a sostenere cose che risulteranno dirompenti e che costringeranno lui e i suoi sostenitori a difendersi da attacchi e persecuzioni. Egli negò con determinazione l'identità del corpo vivo e del corpo morto, visto che privato dell'anima il corpo diventa cadavere, assumendo una diversa forma sostanziale. E questo sembrava negare la legittimità della venerazione delle reliquie²⁵. Inoltre nella ricostruzione di Tommaso non vi era motivo alcuno perché i corpi dei dannati risorgessero segnati dalle sofferenze e dalle menomazioni fisiche eventualmente conosciute nella storia o che potessero subire forme di corruzione dopo la resurrezione²⁶; ciò era contrario alla tradizione e poteva sembrare un premio immeritato dai dannati, perché per quanto essi non godessero delle meravigliose doti dei corpi dei beati, ritrovavano una loro perfezione²⁷.

22. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 80, art. 1-4.

23. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae. q. 81, art. 3.

24. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae, qq. 82-85.

25. Per la discussione sulle reliquie si vd. anche Henricus de Gandavo, *Quodlibet X*, ed. R. Macken (ed.), in *Opera omnia, XIV*, Leuven, Leiden 1981, 144.

26. Tommaso d'Aquino, *Summa Theologiae* Suppl. Partis IIIae q. 86, art. 1 e 2.

27. Mi sono occupato di questi due punti specifici in «Il cadavere e Bonifacio VIII, tra Stefano Tempier e Avicenna. Intorno ad un saggio di Elizabeth Brown», *Studi medievali*, 28, 2 (1987), 861-78 e Id., «Teologia e predicazione della morte nei secoli XIII-XIV», *Bullettino Senese di storia patria*, 110 (2003 ma 2004), 196-213 a cui mi permetto di rimandare.

Crisi della teologia e resurrezione nella teologia dei mistici

La posizione di Tommaso conobbe dure contrapposizioni – come quelle subite dai suoi confratelli sostenitori dell'unità della forma del composito – ma alla fine essa prevalse nella tradizione teologica latina, per la coerenza con cui impiegava il linguaggio aristotelico e per come si prestava all'illustrazione di un dogma decisivo per la tradizione cristiana. Sul piano teoretico la posizione di Tommaso andò veramente in crisi solo con la crisi dell'impiego della metafisica in teologia, avvenuto con Guglielmo d'Ockham, crisi alla quale in qualche modo Eckhart tentò di porre rimedio, a costo però di riformare in modo radicale il rapporto della teologia cristiana con le tradizioni filosofiche antiche. La crisi della teologia del Duecento e il tentativo di riforma danno luogo a due fenomeni culturali che avranno un certo peso sulla mentalità e sulla simbolica: da un lato la teologia di Tommaso ebbe una sempre maggiore affermazione come teologia disciplinare, utilizzata per scopo difensivo dall'istituzione ecclesiastica, fortemente minacciata dalle conseguenze politiche delle innovazioni dottrinali; questo legame con l'istituzione ecclesiastica farà anche sì che – nello spazio di due generazioni – si dimenticasse l'originario carattere innovativo e rivoluzionario che la teologia di Tommaso aveva avuto. Dall'altro lato nell'ambito post-tomista rappresentato da Eckhart una nuova nozione di resurrezione si sviluppò, soprattutto in quello che conosciamo come il mondo dei mistici.

Quanto al ricostruzione del possibile uso disciplinare della teologia della resurrezione compiuta in Tommaso dobbiamo guardare alle numerose raccolte di sermoni del XIV e XV secolo, che manifestano una componente fortemente ideologica. Ciò è evidente nei sermonari di alcuni frati domenicani come Aldobrandino della Toscanella (che muore nel 1314), Giovanni di San Gimignano (che muore nel 1333) e Niccolò d'Ascoli (attivo intorno al 1342)²⁸. Il riferimento

28. Per una visione di insieme di questa letteratura si vedano le raccolte degli studi di padre L.-J. Bataillon, *La prédication au XIII^e siècle en France et Italie. Études et documents*, praef. D. L. D'Avray, N. Bériou, Aldershot 1993 (Variorum Collected, Studies Series, 402) e di N. Bériou e D. D'Avray, *Modern Questions about Medieval Sermons. Essays on Marriage, Death, History and Sanctity*, Spoleto 1994 (Società Internazionale per lo Studio del Medioevo Latino. Biblioteca di «Medioevo latino», 11). Per i temi specifici, v. K. Ueltschi, «La chair et le corps:

dei sermoni di questi autori alla dottrina di Tommaso è maturo e capace di dare luogo ad un gioco di rapporti tra cattedra e pubblico; in essi l'antropologia di Tommaso ha una funzione nuova. Essa era nata da un'esigenza di riconoscimento della storicità e di legittimazione del corpo, ma ora se ne vuole e se ne può fare un uso orientato alla regolazione dei comportamenti, costituendo un formidabile riferimento per il disciplinamento. L'uomo spera di risorgere non solo riconoscendo un ruolo dell'anima come luogo dell'esperienza spirituale e della sconfitta del male; essa diviene anche il luogo di verifica del significato del corpo; il corpo ha in essa un ordine che deve essere rispettato e l'idea di una struttura ontologica del corpo acquista un peso prima non conosciuto. Il corpo non è più considerato un mero limite, una mera negatività da superare; esso è piuttosto un'estensione dell'anima e ne deve seguire le regole, rischiando altrimenti la distruzione. Per dirla con un'espressione di Niccolò d'Ascoli l'anima è infusa nella materia «ut fructificet corpus»²⁹.

Le conseguenze terrestri – per così dire – del fatto che il corpo umano è capace di resurrezione saranno importanti e opinioni come quelle di Niccolò avranno grande fortuna, fino a trovare in Bernardino da Siena un alfiere di primo ordine. Egli predicando la dignità dell'anima, la trova sempre implicata nelle opere del corpo: l'anima, bellissima e invisibile, «è per tutto il corpo», «lo fa crescere» e «come gli arboli producono e fanno frutto sicondo la spezia loro, così il corpo nostro per le virtù dell'anima produce le buone operazioni»³⁰. In un tempo in cui altre scienze stavano prendendo il controllo dei corpi, il moralista cerca in questa psichizzazione del corpo di mantenere un ruolo. La norma morale che all'anima si riferisce è presentata come iscritta nel corpo stesso, fa parte della sua logica e

de la morale à la science», in *Le corps et ses énigmes au Moyen Âge*. Actes du Colloque. Orléans, 15-16 mai 1992, Caen 1993 (Medievalia), 221-32; F. Santi, «Un nome di persona al corpo e la massa dei corpi gloriosi», in *I discorsi dei corpi. Discourses of the Body = Micrologus. Nature, Sciences and Medieval Societies*, 1 (1993), 273-300; X. Masson, «Concorde ou domination sociale? L'enjeu politique des sermons du dominicain Nicoluccio di Ascoli», in *Distinction et supériorité sociale (Moyen Âge et Époque moderne)*, Caen 2010, 309, 43-58.

29. Niccolò d'Ascoli, *Sermo pro uenenato* in München, Bayerische Staatsbibliothek, clm 2981, f. 15ra (Schneyer, n° 127). Devo questo testo a David d'Avray, che ringrazio.

30. Bernardino da Siena, *Le prediche volgari. Predicazione del 1425 in Siena*, ed. C. Cannarozzi, Firenze 1957, I, 75-126.

ne realizza la vera esistenza, senza soluzione di continuità. Alterando l'ordine della sua esistenza fisica, l'uomo rischia l'autodistruzione in terra e una penalità infinita nel necessario recupero del suo corpo, nella longevità irrimediabile e dolorosa dell'inferno.

La teologia della resurrezione del secolo XIII, comporta anche un altro elemento che avrà un impatto notevole nella cultura moderna, con forti potenzialità di strutturazione sociale. Esso ha un momento di evidenza nella predicazione fiorentina di Gerolamo di Giovanni (1387-1454) e riguarda il controllo della memoria. L'incompletezza dell'anima priva del corpo dopo la morte e in attesa della resurrezione provoca infatti la necessità di un doppio giudizio. Il tempo – come lo si conosce nella storia – continua dunque ad avere un ruolo per l'uomo anche dopo la morte, un ruolo che giustifica la duplicità del giudizio. L'uomo che muore inizia infatti un periodo di attesa che si può misurare come si misura il tempo terrestre; in questo periodo la sua anima attende il corpo, a cui si ricongiungerà quando la resurrezione sarà possibile alla fine della storia, ed allora il premio o la pena saranno erogate in modo pieno. La spiegazione che Tommaso aveva dato della duplicità del giudizio³¹, è ripresa da Gerolamo a Firenze e destinata ad avere una significativa fortuna: essa ha per cardine la constatazione che il ricordo dell'operato di un uomo, nel bene o nel male, ha dei frutti nella storia, che saranno misurati solo alla fine dei tempi, per aumentare il premio dei giusti e la sofferenza dei malvagi: è così che nasce la teologia della gloria e chi amministra la memoria può collaborare con Dio, nella preparazione del giudizio universale³².

La resurrezione nella teologia mistica

Il successo che verifichiamo nella predicazione del secolo XIV può nascondere il fatto che la forza teoretica della soluzione indicata da Tommaso era stata drasticamente indebolita. Ockham per un verso e per l'altro Eckhart avevano reso inutilizzabile la metafisica aristotelica nella teologia cristiana. Se la soluzione ockhamista tendenzialmente bloccava la possibilità stessa di una teologia razionale, Eckhart tentò una via diversa, con una metafisica che doveva servire

31. Tommaso d'Aquino, *Summa theologiae* III, q. 59, a. 5 *in corpore*.

32. Per il testo a cui mi riferisco cfr. Gerolamo di Giovanni, *Rotimata*, Firenze, Biblioteca nazionale centrale, ms. G. 1.400, f. 87v.

a descrivere la realtà di Dio senza fare uso della nozione di *essere*. L'*essere* – per Eckhart – era una *creatura* fra le altre e la realtà di Dio doveva costituirsi al di sopra di esso e dunque al di sopra della determinazione posta dall'alternativa tra essere e non essere³³. In questo senso Dio doveva essere nel Nulla, superiore alla distinzione tra essere e non essere. Eckhart non voleva affermare la non esistenza di Dio e neanche che Dio fosse nascosto in ogni cosa (anche se di questo fu di fatto accusato); egli voleva dire che Dio si trovava in una dimensione della realtà superiore a tutto ciò che egli fondava e che da lui dipendeva nella creazione. Questa condizione assoluta non era però del tutto estranea all'uomo, perché l'uomo era stato creato ad immagine di Dio e di Dio poteva riconoscere l'immagine in sé, partecipando dunque a una dimensione al di là dell'essere e del non essere: un Nulla luminoso era riconoscibile anche nell'intimità profonda dell'uomo, al culmine di un percorso nel quale si poteva essere guidati da una rigorosa razionalità, attraverso un lavoro scandito da successivi distacchi, fino a giungere sulle soglie di un altro mondo, oltre ogni linguaggio e oltre ogni razionalità.

La posizione di Eckhart aveva una conseguenza sul modo in cui ci si poteva immaginare e si poteva pensare la propria resurrezione. L'impostazione da lui data al problema della teologia ci porta però sul lato opposto rispetto a quello istituzionale: ci porta nell'ambito di una teologia che pensa Dio indipendentemente dal potere, perché lo pensa posto nel Nulla. In quest'ambito incontriamo nuova teologia della resurrezione, promossa in quella che oggi noi definiamo letteratura dei mistici. Sul piano storico, le idee che Eckhart sistematizzerà non ebbero l'effetto di rendere impossibile la teologia come scienza, ma la delocalizzarono rispetto ai luoghi, alle tradizioni di studio, al canone, a cui si era fino a quel momento riferita, e la disimpegnarono dal riferimento alla filosofia greca. Se la dimensione divina è nell'uomo, in ogni uomo, oltre la soglia della sua ragione, la teologia tende a coincidere sempre di più con il racconto del sé e della propria camera segreta. Ciò diventerà evidente negli ambienti degli amici di Eckhart. Questa delocalizzazione della teologia eredita e coinvolge la cultura femminile e vernacolare, e sarà oggetto di un pesantissimo attacco da parte dell'ufficio ecclesiastico.

33. Master Eckhart, *Quaestiones Parisienses*, I, ed. B. Geyer in *Die deutschen und lateinischen Werke Meister Eckharts*, Stuttgart, Berlin, 1952, V, 5-12.

La strategia persecutoria attuata nel corso del secolo XIV, fu condotta prima identificando la posizione di Eckhart con quella del movimento così detto del Libero spirito, riferendola ai corrispondenti disordini che il Libero spirito avrebbe suscitato nella cristianità. In un secondo momento si attenuò e si rese ambigua la teologia di Eckhart, trasformandola in quella che potrebbe essere considerata una forma precoce di idealismo, dove all'essere di Dio si sostituiva il suo *conoscere* (come se al *conoscere* – nel sistema eckhartiano – non si potesse attribuire il carattere di creatura come lo si era attribuito all'essere). Il passaggio poteva servire e in effetti servì anche a privare una cultura teologica alternativa e non scolastica del suo maggiore riferimento dottrinale³⁴.

Per quanto Eckhart rappresenti il momento più alto della consapevolezza della teologia post-metafisica, la sua impostazione è preceduta da molte esperienze di mistici di cui egli tenne conto o che comunque preparano la sua dottrina. In esse si possono trovare riferimenti espliciti alla nuova teologia della resurrezione³⁵. La teologia dei mistici è una nuova teologia della resurrezione, della presenza del divino in ciò che è umano. Essa cerca di tematizzare l'idea – già evidente in Angela da Foligno – che Dio ha già compiuto ogni opera per ogni uomo e che per questo ognuno può sperimentare l'eterno già nella vita storica. Questa consapevolezza corrisponde ad un'idea di Dio, nella quale – evolvendo la cristologia ereditata da Calcedonia – si pensa come dimensione divina anche la debolezza: l'umanità di Cristo non è solo strumento della redenzione, ma è anche manifestazione completa della figura cristiana di Dio, Onnipotente nell'umiltà, pienamente partecipe dell'umanità³⁶. In questa concezione umano-divina si manifesta anche una nuova concezione del corpo e

34. L'uso di Eckhart in Cusano mi pare vada in questa direzione e in questa direzione interpreto la classica lettura del Cusano dovuta a E. Cassirer, *Individuo e cosmo nella filosofia del Rinascimento*, 1935 (Leipzig 1927). Non interessa il nostro tema, il fatto che questa interpretazione *debole* del pensiero di Eckhart, dette una nuova e potente direzione alla filosofia europea.

35. C. Leonardi, «La santità delle donne», in Id., *Medioevo latino. La cultura dell'Europa cristiana*, Firenze 2004 (Millennio medievale, 40. Strumenti e studi, N.S., 2), 827-41 (già apparso in *Scrittrici mistiche italiane*, ed. G. Pozzi e C. Leonardi, Genova 1988, 43-57).

36. C. Leonardi, «La figura del Cristo tra Medioevo ed Età moderna», in *Il Cristo V Testi teologici e spirituali da Riccardo di san Vittore a Caterina da Siena*, ed. C. Leonardi, Milano 1992 (Scrittori greci e latini), IX-XXIII.

delle sue possibilità attuali, a riscontro dell'esperienza umana di Dio. Nel racconto agiografico – nuovo luogo testuale della teologia della resurrezione – il corpo di estatiche come Benvenuta Boianni, Vanna da Orvieto, Villana de' Botti e Chiara da Montefalco, diventa fin dall'esperienza terrena malleabile, luminoso e indipendente dallo spazio e dal tempo. Nell'estasi, che è il momento della coscienza dell'unità della persona con Dio, il corpo assume forme di perfezione e soprattutto non ha più limiti spaziali o temporali, tanto che le estatiche partecipano con il loro corpo alle esperienze narrate nella Bibbia e nell'agiografia antica, manifestando doti del corpo che mostrano in esso la resurrezione in atto³⁷.

La migliore espressione della teologia della resurrezione dei mistici la troviamo nell'immagine creata da Dante della rosa dei beati nell'Empireo³⁸. Alla fine del suo percorso, finalmente venuto «a l'eterno dal tempo» (Par. XXXI.38), Dante affida ad una *candida rosa* il compito di rappresentare ciò che ha visto: i petali di questa rosa sono i beati, descritti come «bianche stole» (Par. XXX.129). Dante immagina il suo viaggio quando ancora il tempo storico non è consumato (e dunque ancora attesa è la resurrezione della carne), eppure egli vede qui «l'ultima giustizia» (Par. XXX.45), e le *bianche stole* rappresentano, per chi conosce il suo linguaggio, gli eletti già dotati del corpo glorioso, un corpo fin da ora coinvolto nell'eterno presente del Paradiso, formando una comunità di risorti a cui Dante stesso partecipa in anticipo. Per il mistero della loro unione con Dio, i beati sono al di là di ogni tempo, hanno già potuto compiere il loro intero percorso fino alla completezza della loro perfezione, completezza che da sempre nell'anima hanno custodito. La loro apparizione come risorti è in qualche modo contagiosa e la loro condizione è in qualche modo condivisa da chi la contempla, tanto che quest'ultima parte della *Commedia* attesta come per Dante «sia possibile a un

37. Per i testi relativi a queste esperienze si veda l'antologia *Scrittrici mistiche italiane*; per analoghe scritture nell'Europa dei secoli XIII-XIV, si veda *Scrittrici mistiche europee. Secoli XII-XIII*, a cura di F. Santi, A. Bartolomei Romagnoli e A. Degl'Innocenti, Firenze 2015, LIX, 584 (La mistica cristiana tra Oriente e Occidente, 24).

38. A. M. Chiavacci Leonardi, «“Le bianche stole”. Il tema della resurrezione nel Paradiso», in Ead. *Le bianche stole. Saggi sul Paradiso di Dante*, Firenze 2010 (Millennio medievale. Strumenti e studi, 84/24), 3-26 (già apparso in Ead., *Dante e la Bibbia*, Firenze 1988, 249-71).

uomo che vive nel tempo, vedere la gloria dei risorti nell'ultimo giorno», partecipando in terra della sua stessa resurrezione³⁹.

Conclusion

Le teologie della resurrezione nell'Europa dei secoli XIII-XIV costituiscono un potente apparato discorsivo. Generano mentalità e normative; danno forma e incentivo a desideri. Comportano dimensioni che l'umanesimo ha perduto e che la teologia altomedievale aveva malamente conosciuto: l'uomo può volere un potere infinito, anche per il suo corpo⁴⁰. Come ogni spazio epistemologico, anche questo comportò tragedie e gloria, luce e tenebra.

39. Ead., «Le bianche stole», 24. Dante poteva trovare un riscontro neotestamentario alla sua idea: «Deus autem, qui dives est in misericordia, propter nimiam caritatem suam, qua dilexit nos, et cum essemus mortui peccatis, convificavit nos in Christo (cujus gratia estis salvati), et *conresuscitavit*, et consedere fecit in caelestibus in Christo Jesu» (Eph. 2, 4-6).

40. Per l'impossibilità di questo pensiero nella cultura moderna cfr. M. Foucault, «*Par-delà le bien et le mal*» (entretien avec les lycéens Alain, Frédéric. Jean-François, Jean-Pierre, Philippe, Serge, recueilli par M.-A. Burnier et P. Graine), *Actuel*, 14 (novembre 1971), 42-47, che si legge ora in Id., *Dits et écrits II 1970-1975*, Paris 1994, n° 98, in part. p. 226: «J'entends par humanisme l'ensemble des discours par lesquels on a dit à l'homme occidental: "Quand bien même tu n'exerces pas le pouvoir, tu peux tout de même être souverain. Bien mieux: plus tu renonceras à exercer le pouvoir et mieux tu seras soumis à celui qui t'est imposé, plus tu seras souverain"»: l'umanesimo appunto riconosce la necessità di una limite come condizione di sovranità: il pensiero della resurrezione risultava appunto oltre ogni limite.

ABSTRACT

Francesco Santi, *Theologies of the resurrection of the flesh (13th-14th centuries)*

The interpretation given by Thomas Aquinas to Aristotle's metaphysics allows the elaboration of an efficient philosophy of perpetuity of the human body, applicable to the Christian theology of the resurrection. A new image of the body and its value is fully represented in it. The new philosophy can be used ideologically, as the preaching of the fourteenth and fifteenth century shows. Meanwhile, the crisis of metaphysics that invests European culture at the beginning of the XIV century puts in trouble on the theoretical level. Meister Eckhart represents a different doctrine of resurrection: in the new doctrine – in relation to the ecstatic experiences of the end of the Middle Ages – the concept of infinity is applied to the person and develops new body virtuality in time and out of time.

Francesco Santi

Università degli Studi di Cassino
e del Lazio meridionale
frsanti@conmet.it