



UNIVERSITÀ DI PAVIA

DIPARTIMENTO DI STUDI UMANISTICI
CORSO DI LAUREA MAGISTRALE IN FILOSOFIA

IL CORPO RITROVATO

IDENTITÀ E COMPIMENTO ESCATOLOGICO DELL'UOMO NEL DIBATTITO MEDIEVALE
SULLA RESURREZIONE

Relatore:

Chiar.ma Prof.ssa Gabriella Zuccolin

Correlatore:

Chiar.mo Prof. Tommaso Alpina

Tesi di laurea magistrale

di Bendetta Iaria

Matricola n. 544413

ANNO ACCADEMICO 2025/2026

Indice

Introduzione	1
1 Il problema del corpo risorto	6
1.1 Chiarificazione terminologica dei termini carne e anima	7
1.2 Radici patristiche della <i>quaestio</i> : da Paolo a Origene.....	9
1.3 Evoluzione dell'antropologia agostiniana: dal <i>De vera religione</i> al <i>De civitate Dei</i>	13
1.3.1 Escatologia del <i>De civitate Dei</i>	16
2 Formulazione scolastica del dibattito.....	24
2.1 Pietro Lombardo e le <i>Sententiae</i>	25
2.1.1 La resurrezione come ricomposizione materiale del corpo	26
2.1.2 Nutrizione, crescita e identità corporea: la <i>veritas humanae naturae</i>	27
2.2 Il morfismo e superamento del naturalismo	30
2.3 Lo <i>Scriptum super Sententiis</i> di Tommaso d'Aquino	34
2.3.1 L'integrità del corpo risorto.....	37
2.3.2 Siamo ciò che mangiamo?.....	41
2.4 Tra forma e materia: la soluzione tomista e le sue tensioni	44
3 Il compimento escatologico dell'uomo: la controversia sulla <i>Visio Dei</i> e l'intensificazione della beatitudine.....	48
3.1 Giovanni XXII e la tesi di una <i>visio</i> differita	51
3.1.1 Le reazioni alla tesi di Giovanni XXII: Benedetto XII e la costituzione <i>Benedictus Deus</i>	54
3.2 Intensificazione della beatitudine: contributo dantesco al dibattito scolastico	55
Conclusioni.....	63
Bibliografia.....	66

Introduzione

Il presente elaborato intende ricostruire, sotto un profilo storico e teorico, l'evoluzione concettuale di uno dei dogmi fondamentali del cristianesimo, vale a dire la fede nella resurrezione dei corpi. La centralità di tale dottrina emerge già all'interno del Simbolo niceno-costantinopolitano, che si conclude – non a caso – con l'attesa della *resurrectio mortuorum* e della *vita venturi saeculi*, mostrando, appunto, come la resurrezione non costituisca un elemento marginale dell'escatologia cristiana, ma appartenga al nucleo stesso della fede. Tuttavia, proprio attorno a questo tema, il cristianesimo è stato costretto – fin dalle sue origini – a confrontarsi con alcune delle questioni filosoficamente più rilevanti riguardanti l'essere umano: il rapporto tra l'anima e il corpo, il problema dell'identità personale, il significato stesso della corporeità e il destino ultimo della natura umana.

La resurrezione, infatti, si configurò fin dalle origini come uno dei punti più difficilmente conciliabili con i sistemi filosofici antichi, suscitando non poche difficoltà tra chi veniva a contatto con la nuova fede. Il cristianesimo, del resto, contribuì a sviluppare una concezione profondamente innovativa dell'essere umano nella quale non solo ogni uomo, in quanto tale, veniva investito di valore universale e dignità intrinseca, ma anche il corpo assumeva un ruolo positivo e fondamentale all'interno del processo escatologico. Lungi dunque dall'essere un semplice involucro contenente l'anima, il corpo iniziò a essere pensato come parte fondamentale della natura umana, la quale non poteva dirsi pienamente compiuta se non alla restaurazione finale della sua integrità psicofisica.

Va tuttavia precisato che il dogma della resurrezione si comprende solo alla luce della resurrezione di Cristo, che ne costituisce il fondamento stesso; come è scritto, infatti: «Cristo è risorto dai morti, primizia di coloro che sono morti. Perché, se per mezzo di un uomo venne la morte, per mezzo di un uomo verrà anche la risurrezione dei morti»¹. La resurrezione finale rappresenta dunque il compimento universale della vittoria di Cristo sulla morte e insieme l'estensione della sua condizione gloriosa all'intera umanità salvata. Tuttavia, la necessità di conciliare tale verità di fede con le differenti acquisizioni teoriche nel corso dei secoli rese la resurrezione uno dei principali laboratori teorici della filosofia e della teologia occidentale.

Inoltre, per la portata delle implicazioni del nuovo dogma, la riflessione patristica prima e quella scolastica poi furono chiamate a confrontarsi con una serie di difficoltà teoriche di notevole rilievo, a partire dalla questione della continuità personale a fronte della dispersione

¹ Cfr. 1Cor 15, 20–21. Tutte le citazioni bibliche riportate nel presente lavoro sono tratte da *La Sacra Bibbia*, trad. CEI 2008, consultabile online sul portale BibbiaEDU della Conferenza Episcopale Italiana.

materiale: come poteva infatti un individuo riavere lo stesso corpo dopo la morte, se il corpo andava inevitabilmente incontro ai processi di decomposizione e dissoluzione? Il semplice richiamo all'onnipotenza divina sembrava non essere una risposta soddisfacente alle difficoltà sollevate dai pagani e lasciava aperti numerosi problemi di ordine filosofico.

Questa, che rappresenta soltanto una delle molte questioni affrontate da filosofi e teologi, mostra – a ben guardare – come il problema della resurrezione oltrepassasse spesso i confini strettamente teologici, coinvolgendo direttamente anche altri ambiti del sapere².

La scelta di affrontare il problema della resurrezione dei corpi nasce dunque dalla convinzione che esso costituisca uno dei luoghi più fecondi dell'intera antropologia medievale, specialmente nella misura in cui il problema costringe la riflessione filosofica a indagare, come detto, il rapporto tra corpo e anima e quello tra identità personale e continuità materiale.

Il primo capitolo, dunque, verterà anzitutto sull'origine paolina del dibattito e sul suo successivo sviluppo all'interno dell'orizzonte patristico. La riflessione cristiana sulla resurrezione prese avvio dalla celebre pericope di 1 *Corinzi* 15, nella quale l'apostolo delineò la contrapposizione tra *corpo animale* e *corpo spirituale*, indicando in quest'ultimo la condizione propria del corpo risorto. Tali versi costituirono fin da subito il riferimento scritturistico delle successive riflessioni patristiche e medievali: qui l'apostolo rifletté sul significato, tanto profondo quanto misterioso, della resurrezione, rispondendo alle obiezioni di quanti ne negavano la possibilità.

Sono molti i padri e i dottori che, a partire dalla lezione paolina, hanno riflettuto sulla portata di queste parole. È sembrato dunque opportuno concentrare l'analisi su due figure particolarmente significative della tradizione patristica: Origene, per l'orizzonte orientale, e Agostino, per quello occidentale.

Origene fu tra i primi pensatori cristiani a cogliere le difficoltà, dal punto di vista logico, legate al continuo ricambio della materia: come poteva il corpo risorto essere lo stesso corpo terreno se la materia che componeva quel corpo era destinata a mutare, mescolarsi, disperdersi, dissolversi e così via? Una delle possibili soluzioni, per Origene, consistette nel postulare l'esistenza dell'*eidos*, inteso come principio formale in grado di assicurare la continuità del corpo individuale nonostante il mutamento del suo sostrato materiale. La sua concezione della resurrezione rimase tuttavia inserita entro una cosmologia profondamente segnata dalla tradizione platonica e manifestò una marcata tendenza a concepire il corpo risorto in termini

² Per un approfondimento su un ulteriore 'caso-limite', diametralmente opposto rispetto alla resurrezione, ma ugualmente rivelatore del rapporto interdisciplinare tra medicina, filosofia e teologia medievali, ossia il concepimento e la nascita dell'essere umano, cfr. Romana Martorelli Vico, *Medicina e filosofia. Per una storia dell'embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Guerini e Associati, Milano, 2002, pp. 9–27.

spiritualizzati, a discapito della rivalutazione positiva della dimensione corporea che il cristianesimo andava progressivamente affermando. Ciò non diminuisce comunque l'importanza del suo contributo, dal momento che Origene fu tra i primi pensatori cristiani a tentare una conciliazione tra la nuova dottrina cristiana e le categorie filosofiche del proprio tempo.

In Agostino, invece, pur all'interno di un orizzonte profondamente segnato dal neoplatonismo, emerge una concezione radicalmente diversa della resurrezione: più marcatamente realista e fondata sulla restaurazione integrale dell'uomo nelle sue componenti. Tale concezione trova una delle sue formulazioni più mature e articolate nel XXII libro del *De civitate Dei*, nel quale Agostino risponde alle obiezioni dei pagani che tendono a ridicolizzare la fede nella resurrezione. È sufficiente qui ricordare che Agostino sarebbe stato una delle *auctoritates* dominanti nella successiva discussione scolastica e che la sua concezione della resurrezione avrebbe costituito un punto di partenza essenziale per moltissimi dei dibattiti scolastici, compresa – come si vedrà alla fine di questo elaborato – la disputa sulla *visio Dei*.

Il secondo capitolo avrà invece per oggetto la formulazione scolastica del dibattito attorno alla resurrezione, che conobbe una prima importante sistematizzazione a partire dall'elaborazione delle *Sententiae* di Pietro Lombardo. Nello specifico, Pietro «tratta *de novissimis* nelle distinzioni 43–50 del IV libro delle *Sentenze*»³, raccogliendo e ordinando numerose questioni già emerse nella tradizione patristica.

La riflessione di Pietro Lombardo, comunque, si colloca ancora entro un orizzonte profondamente agostiniano, nel quale la garanzia ultima della resurrezione risiede nell'onnipotenza divina. Tuttavia, furono proprio le *Sententiae* – non fosse altro perché era compito di ogni *magister* produrre un commento dell'opera – a offrire il terreno sul quale sviluppare un'indagine più propriamente filosofica sul problema dell'identità corporea. La diffusione delle opere aristoteliche e la conseguente affermazione dell'ilemorfismo resero poi possibile una riformulazione del problema: non si trattava più solo di stabilire in che modo Dio potesse ricomporre una materia dispersa, ma che cosa rendesse un corpo il medesimo corpo attraverso il mutamento.

La parte centrale del capitolo sarà pertanto dedicata allo *Scriptum super Sententiis* di Tommaso d'Aquino. Nel quadro dell'ilemorfismo tommasiano, l'anima razionale, in quanto forma sostanziale del corpo, garantisce l'unità del composto umano e rende possibile la

³ Costante Marabelli, "Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nel pensiero di alcuni scolastici del secolo XIII", in Luca Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, 2022, p. 119.

ricostituzione del medesimo individuo nella resurrezione. Ciò non significa, tuttavia, che per Tommaso il corpo sia riducibile a una materia indifferente o che la sola anima sia sufficiente per salvaguardare l'identità personale.

Proprio il tentativo di ricondurre l'identità del corpo risorto entro il quadro dell'ilemorfismo aristotelico rese la soluzione di Tommaso oggetto di ulteriori discussioni e contestazioni. Le reazioni alle posizioni tommasiane e il più ampio contesto delle condanne parigine del 1277 testimoniano difatti come il problema della resurrezione costituisse ancora un terreno decisivo sul quale si confrontavano differenti concezioni dell'uomo, del rapporto tra anima e corpo e dei limiti entro i quali le categorie aristoteliche potevano essere impiegate nell'elaborazione della dottrina cristiana.

Una volta chiarita la questione dell'identità del corpo risorto, il terzo capitolo si concentrerà sul compimento escatologico dell'uomo e, in particolare, sul rapporto tra resurrezione dei corpi e visione beatifica: occorrerà infatti comprendere quale funzione il corpo svolga ancora nella condizione definitiva dei beati, dal momento che la beatitudine consiste nella visione dell'essenza divina, vale a dire in un'operazione propriamente intellettuale. Tale problema emergerà con particolare chiarezza nella controversia suscitata da Giovanni XXII, il quale sostenne che le anime dei giusti non avrebbero contemplato l'essenza divina prima del giudizio finale e della resurrezione. Al contrario, Benedetto XII affermò che le anime dei giusti potessero accedere alla visione dell'essenza divina già dopo la morte, posizione che fu sancita definitivamente nella costituzione *Benedictus Deus*. Rimaneva così aperta la questione di che cosa la resurrezione potesse aggiungere a una beatitudine già raggiunta dall'anima separata attraverso la visione dell'essenza divina.

L'ultima parte del capitolo esaminerà quindi il tema dell'intensificazione della beatitudine e il contributo offerto da Dante, soprattutto nel canto XIV del *Paradiso*, dove – riprendendo la tradizione agostiniana – la restituzione del corpo appare come il compimento dell'intera persona e come un accrescimento della gloria dei beati.

Il percorso delineato intende così mostrare come la resurrezione non costituisca una questione marginale dell'escatologia cristiana ma, al contrario, rappresenti uno dei luoghi in cui la riflessione medievale ha elaborato più profondamente la propria concezione dell'essere umano. Il problema della continuità tra corpo terreno e corpo risorto, infatti, obbliga a interrogarsi su ciò che rende un individuo identico a se stesso attraverso il mutamento, sul ruolo della materia nella definizione della persona e sul rapporto tra identità personale e corporeità.

È proprio in questa capacità di concentrare questioni teologiche, metafisiche e antropologiche che la dottrina della resurrezione mostra una portata che oltrepassa il solo

contesto medievale. La fede nella resurrezione, infatti, impone alla teologia di confrontarsi con problemi propriamente filosofici e antropologici, mostrando come la salvezza coinvolga l'essere umano nella sua interezza di anima e corpo. È precisamente in questa unione che il corpo rivela il proprio insostituibile significato.

1 Il problema del corpo risorto

La resurrezione dei morti rappresenta uno dei punti più alti e concettualmente densi della riflessione teologica e filosofica cristiana. Sin dalle primissime comunità di cristiani, tale questione ha costituito il fondamento della predicazione apostolica e il criterio distintivo che separava la nuova fede dai sistemi religiosi e dalle correnti filosofiche di epoca antica. La posta in gioco, dunque, è altissima, dal momento che i termini in questione toccano i punti nevralgici della concezione cristiana e antropologica dell'uomo e del suo destino ultimo. All'interno di questo contesto si comprende dunque l'insistenza neotestamentaria su un tema che potremmo considerare, a buon diritto, come specifico del cristianesimo. Scrive infatti l'Apostolo:

«Ora, se si annuncia che Cristo è risorto dai morti, come possono dire alcuni tra voi che non vi è risurrezione dei morti? Se non vi è risurrezione dei morti, neanche Cristo è risorto! Ma se Cristo non è risorto, vuota allora è la nostra predicazione, vuota anche la vostra fede»⁴.

Va subito chiarito che con l'espressione resurrezione dei morti non si intende la semplice sopravvivenza dell'anima al momento della morte ma la restituzione, a tempo debito, della vita all'uomo nella sua totalità, intesa come unità inscindibile e inseparabile di anima e corpo. Come infatti nota giustamente Teani: «mentre l'immortalità dell'anima è un concetto negativo – l'anima *non* muore – la resurrezione è un'affermazione positiva: l'uomo intero, realmente morto, è richiamato alla vita mediante un atto creatore di Dio»⁵.

Agli occhi di Paolo, è proprio il corpo (σῶμα) a costituire «la base della solidarietà che lega gli uomini tra loro e con il resto del creato»⁶. Ed è precisamente questa convinzione a segnare la distanza più netta del cristianesimo sia dalla filosofia greca, sia dalla tradizione ebraica. Per la mentalità greca, soprattutto in ambiente platonico, l'idea che un corpo materiale potesse risorgere era, quale che fosse l'orizzonte culturale di riferimento, fuori discussione: il corpo, un involucro destinato a decadere, era infatti considerato un intralcio alla vera vita dell'anima⁷. Come è noto, infatti, nella prospettiva platonica l'anima non solo è distinta dal corpo, ma se ne separa al momento della morte, divenendo così immortale⁸. Per questo motivo Paolo, ad Atene⁹,

⁴ Cfr. 1Cor 15, 12–14.

⁵ Maurizio Teani, *Corporeità e risurrezione. L'interpretazione di 1 Corinti 15,35–49 nel Novecento*, Gregorian University press, Brescia, 1944, p. 40.

⁶ Teani, *Corporeità e risurrezione*, p. 16.

⁷ Si pensi, ad esempio, all'idea di corpo nel *Gorgia*, dove è inteso come un carcere nel quale l'anima è l'eterna prigioniera (cfr. *Gorg.* 493a, 525a).

⁸ Tra le concezioni antropologiche prevalenti dell'epoca, accanto a quella platonica, si collocava ovviamente quella aristotelica, secondo la quale l'essere umano era considerato come un composto di anima e corpo. Tra le due, la concezione aristotelica era quella che meglio si adattava alle nuove esigenze di fede poste dal cristianesimo, ma di questo argomento se ne discuterà in maniera più diffusa in seguito.

⁹ Cfr. *At* 17, 16–34.

viene ascoltato con interesse finché parla di un Dio unico, ma appena nomina la resurrezione del corpo la reazione è di sufficienza e incredulità. Per il giudaismo antico, al contrario, dopo la morte non era ammessa la sopravvivenza di un'anima immortale separata dal corpo: l'uomo intero precipitava nello *Sh'ol* (corrispettivo dell'Ade omerico), luogo delle ombre e del non-essere, privo di vita e di relazione con Dio¹⁰. Nel giudaismo del Secondo Tempio, cioè nel giudaismo del tempo di Gesù, la credenza nella resurrezione era condivisa solo da alcuni gruppi, tra cui quello più rilevante dei Farisei, mentre era rifiutata dal gruppo dei Sadducei¹¹. La riflessione paolina sulla resurrezione si inserisce dunque in questo scenario, raggiungendo il suo culmine nel capitolo 15 della lettera scritta alla comunità di Corinto, «non a caso cioè in territorio greco, dove dunque le resistenze all'idee erano culturalmente maggiori»¹². Nella celebre pericope Paolo sviluppa una vigorosa riflessione sul corpo risorto, sviluppando le basi per la riflessione teologica e filosofica successiva: qui, l'Apostolo affronta direttamente le obiezioni dei suoi contemporanei e delinea, attraverso il contrasto tra “corpo animale” (*sóma psychikón*) e “corpo spirituale” (*sóma pneumatikón*), la novità radicale della fede cristiana nella resurrezione.

1.1 Chiarificazione terminologica dei termini carne e anima

Prima di entrare nel merito del dibattito attorno al problema della resurrezione, tuttavia, ritengo opportuno chiarire i termini con cui la Scrittura parla dell'uomo¹³. La riflessione successiva, infatti, dipenderà in gran parte da come i Padri e teologi medievali hanno interpretato tali termini. Nell'Antico Testamento il termine ebraico *basàr* (בשר) designa anzitutto la carne, intesa sia come tessuto corporeo, distinta da pelle e ossa, sia come condizione creaturale nella sua fragilità. Espressioni come «ogni carne» possono dunque significare «ogni creatura» ed è questo il significato che il termine assume, per esempio, nel Salmo 145¹⁴. In tale senso, potremmo dire teologico, il termine ‘carne’ si contrappone alla forza e alla santità di Dio, mostrando la dipendenza radicale della creatura nei confronti del Creatore, ma anche la contingenza e la vulnerabilità intrinseca al termine stesso così inteso.

¹⁰ Solo in epoca tarda, a partire dal libro del profeta Daniele, si afferma una speranza di resurrezione, intesa dapprima come riscatto dei giusti.

¹¹ Emanuela Prinzivalli, “Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nella tradizione dei Padri della Chiesa”, in Luca Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, 2022, pp.103–118.

¹² *Ivi*, p. 107.

¹³ La seguente riflessione prende spunto da degli appunti presi a un seminario intitolato “Eternità dell'anima o corpo risorto?” (Università di Pavia, 25 marzo 2025) tenuto dal professore De Michelis (Università di Pavia).

¹⁴ Cfr. *Sal* 145, 21.

L'altro termine fondamentale nell'antropologia biblica è ovviamente *něfesh* (נפש), di solito tradotto con anima, *psychè* (ψυχή) nella traduzione greca dei LXX. In alcuni casi, tuttavia, la parola *něfesh* è tradotta in modi diversi, segno del fatto che già nella traduzione dei LXX era stato possibile individuare diversi campi semantici del termine. Quello che qui interessa è mostrare come, in realtà, l'antropologia biblica non conosca una contrapposizione netta tra corpo e anima: i predicati di *basár* e quelli di *něfesh* sono infatti in larga parte sovrapponibili. Entrambi indicano l'essere vivente nella sua totalità e per queste ragioni è possibile parlare di una concezione unitaria dell'uomo, lontana dal dualismo platonico tra corpo e anima. Il termine *něfesh*, tra l'altro, assume questo significato sin dall'inizio del racconto della Creazione: «allora il Signore Dio plasmò l'uomo con polvere del suolo e soffiò nelle sue narici un alito di vita e l'uomo divenne un essere vivente (ψυχή)»¹⁵. E ancora Adamo, nel riconoscere Eva, esclamava: «Questa è carne della mia carne (σάρξ)»¹⁶.

Con la traduzione greca e, soprattutto, a partire dagli scritti paolini, il termine carne, *sarx* (σάρξ), assume progressivamente nuove valenze. L'Apostolo anzitutto distingue i figli della carne dai figli dello spirito, attribuendo alla carne un senso genealogico e anche morale. Nella carne rientra tutto ciò che appartiene all'ordine naturale delle cose e alla luce di questa lettura sembrerebbe legittimo il salto semantico successivo: “vivere secondo la carne” significa vivere sotto il segno del peccato, entrato nel mondo a partire dalla Caduta, mentre “vivere secondo lo spirito” equivale a partecipare della vita nuova in Cristo. La carne non è più solo simbolo di umanità e della conseguente fragilità, ma diventa emblema della sua resistenza alla grazia divina, tanto che Paolo afferma che «carne e sangue non possono ereditare il regno di Dio, né ciò che si corrompe può ereditare l'incorruttibilità»¹⁷. All'interno del pensiero paolino dunque, «i termini *sarx*, *soma* e *psyché* designano l'uomo intero»¹⁸: non si tratta di sinonimi ma termini che, con sfumature diverse, rimandano alla totalità della persona. In alcuni casi il termine *soma* è utilizzato dall'Apostolo con il significato immediato di corpo fisico¹⁹: nella prospettiva paolina, tuttavia, il termine non rimane confinato al mondo delle realtà sensibili e materiali, come avviene invece nella tradizione greca²⁰. È importante sottolineare che Paolo non elabora queste distinzioni secondo le categorie filosofiche di forma e materia, o di anima e

¹⁵ Cfr. Gn 2,7.

¹⁶ Cfr. Gn 2,23.

¹⁷ Cfr. 1Cor 15,50.

¹⁸ Teani, *Corporeità e risurrezione*, p. 37.

¹⁹ In Rm 4, 19 Paolo, parlando di Abramo, scrive: «egli non vacillò nella fede, pur vedendo già come morto il proprio corpo (τὸ ἑαυτοῦ σῶμα νεκρωμένον) – aveva circa cento anni – e morto il seno di Sara». Qui *soma* indica il corpo in senso strettamente fisico, al punto che l'Apostolo lo definisce come «già morto»: non c'è quindi nessuna accezione metaforica o metafisica del termine ma soltanto il riferimento concreto alla sua condizione biologica.

²⁰ Teani, *Corporeità e risurrezione*, p. 37.

corpo, entrambe tipiche del lessico filosofico greco²¹; egli se ne serve piuttosto in maniera funzionale alla sua riflessione teologica.

Il Nuovo Testamento eredita dunque questa tensione: se la morte è non-essere, cioè perdita della relazione con Dio, la resurrezione appare come l'atto radicale di Dio che restituisce la vita laddove tutto sembra finito. In questo contesto le parole di Paolo diventeranno il punto di partenza per l'elaborazione patristica e medievale del problema del corpo risorto, trovando in autori come Origene una delle prime sistematizzazioni dell'argomento.

1.2 Radici patristiche della *quaestio*: da Paolo a Origene

È nel *De principiis* che Origene affronta, con grande impegno dottrinale, la questione della resurrezione dei morti. Il problema non era affatto marginale, non solo se lo si pensa in relazione all'economia generale dell'opera, ma anche e soprattutto per via della sua impostazione fortemente platonica, che aveva influenzato «tutta la sua complessa dottrina cosmologica e soteriologica»²². Come è già stato sottolineato, la dottrina della resurrezione faticava ad affermarsi soprattutto negli ambienti ellenistici dove l'anima, sempre platonicamente intesa, sopravviveva alla morte del corpo materiale, reincarnandosi in seguito in un altro corpo. Nello specifico, questa era la dottrina sostenuta dallo gnosticismo e dai suoi seguaci.

Lo gnosticismo era un movimento di natura sincretistica in cui confluivano elementi della tradizione ellenistica, giudaica e orientale e si fondava sull'idea di una conoscenza (γνῶσις) salvifica e soprannaturale – in opposizione alla semplice fede (πίστις) – riservata a un'élite di pochi eletti. Il suo radicale dualismo, espresso nelle opposizioni Dio-mondo, spirito-materia e anima-corpo, implicava un profondo disprezzo per la dimensione corporea e il mondo sensibile, considerati come prigionie della scintilla divina. Tale disprezzo, tra le altre cose, ebbe conseguenze antitetiche sul piano etico, dal rigorismo ascetico al libertinismo, ma soprattutto ebbe esiti teologici radicali, come il docetismo, che negava la reale incarnazione e passione di Cristo. Secondo tale dottrina il corpo di Cristo sarebbe stato solo forma apparente, cioè privo della sostanza della carne²³.

Nella struttura della cosmologia origeniana, inoltre, assumere il dogma della resurrezione risultava ancora più difficile, e non solo a causa della sua impostazione platonica. Per Origene, così come per gli gnostici, la corporeità era intesa come conseguenza del peccato precosmico,

²¹ *Ivi*, p. 38.

²² Manilo Simonetti, *Introduzione al capitolo IX. La fine*, in Id. (a cura di), *I principi; Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Collana di classici della filosofia cristiana, Sansoni, Firenze, 1975, p. 439.

²³ Antonio Piras, *Storia della letteratura patristica: dalle origini ad Agostino*, 3. ed., PFTS University Press, Cagliari, 2018, pp. 83–85.

cioè come conseguenza del peccato compiuto dagli esseri intellettuali, creati originariamente da Dio tutti liberi e uguali prima della creazione del mondo materiale. All'interno del pensiero di Origene la corporeità era perciò da intendersi come uno stato transitorio degli esseri razionali. Egli era infatti convinto che il corpo fosse destinato a venir meno nel momento finale, quando le creature razionali sarebbero state reintegrate nella loro iniziale perfezione²⁴. L'interpretazione millenarista, dunque, era da Origene rifiutata, o meglio: era rifiutata nella sua interpretazione letterale secondo cui Cristo avrebbe regnato sulla terra per mille anni dopo la resurrezione dei giusti e prima del Giudizio finale²⁵. Ciò che contava, per Origene, era «il progresso dell'anima, il vero soggetto umano»²⁶.

Per questi motivi, dunque, il problema della corporeità è assolutamente centrale nella riflessione origeniana²⁷, e tale problema doveva necessariamente tenere conto del dogma della resurrezione, il quale, da un lato, veniva mantenuto (né avrebbe potuto essere diversamente), ma, dall'altro, era sottoposto ad alcune delle obiezioni mosse dai platonici e dai dualisti, che «facevano leva sulle aporie di una concezione materialista del dogma»²⁸. Nel *Contra Celsum* e soprattutto nel vasto passo del *Commento al Salmo 1* – oltre che in maniera diffusa nel *De principiis* – Origene si trovava a combattere due fronti: da una parte le visioni grossolane millenaristiche della carne, dall'altra le obiezioni dei pagani, che erano perfettamente legittime e sensate²⁹. Le obiezioni che venivano mosse a Origene, rispetto al dogma della resurrezione, erano sostanzialmente due: 1) Dio non può fare risorgere il corpo e 2) anche qualora potesse farlo, non è opportuno che lo faccia. Se per un pagano, infatti, il corpo era inteso come tomba dell'anima, perché Dio avrebbe dovuto restituire un corpo corruttibile e fragile? E poi Dio non potrebbe restituire il corpo all'anima anche per almeno altri due motivi, potremmo dire di natura fisica. Un'obiezione classica infatti era quella della catena del cibo. Come interpretare il caso in cui il nostro corpo, diventato preda di bestie e perciò parte del loro corpo, fosse poi diventato parte del corpo di un altro uomo che avesse mangiato la carne di quella determinata bestia?³⁰ O, ancora, il caso di un cannibale che assumesse carne di altri uomini? Tali domande,

²⁴ Simonetti, *Introduzione al capitolo IX. La fine*, in Id. (a cura di), *I principi; Contra Celsum e altri scritti filosofici*, p. 440.

²⁵ Tale idea trovava cittadinanza nella lettura letterale di *Apocalisse* 20, 1–6.

²⁶ Prinzivalli, “Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio”, p. 111.

²⁷ A tale questione Origene dedicò una trattazione in due libri che purtroppo non ci è giunta (fatta eccezione per pochi passi). Tuttavia, si tratta di un danno tutto sommato limitato dal momento che sia nel *Contra Celsum* che nel *De Principiis* la questione della resurrezione è toccata numerose volte ed è inserita nella più vasta trama della sua dottrina cosmologica e soteriologica.

²⁸ Prinzivalli, “Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio”, p. 112.

²⁹ Va sottolineato che Origene faceva una teologia di ricerca: esponeva le possibili ipotesi con pro e contro e la sua era una teologia per un pubblico colto; non era un catecheta, ma un intellettuale che rispondeva su un piano razionale.

³⁰ Simonetti, *Introduzione al capitolo IX. La fine*, in Id. (a cura di), *I principi; Contra Celsum e altri scritti filosofici*, p. 442.

apparentemente prive di senso, in realtà colgono un punto assolutamente fondamentale e centrale del dibattito e cioè che la materia si trasforma e si rimescola di continuo, per cui non avrebbe senso parlare di un'identità materiale continua. A queste obiezioni, inoltre, se ne aggiungeva un'altra, ancora più complessa, e cioè quella della dispersione delle particelle del corpo dopo la morte, cosa che succedeva, ad esempio, quando un corpo veniva bruciato e reso cenere.

Le particelle che costituiscono i corpi – diremmo oggi gli atomi – sono tutte identiche e indistinguibili tra loro: nessuna particella porta un “segno” personale che la renda diversa da un'altra. Il punto, ed è esattamente ciò che mettevano in rilievo i pagani con le loro obiezioni, è che non ha senso dire che Dio può semplicemente recuperare le particelle di qualcuno e ricomporle, perché la materia di quell'uomo specifico non è distinguibile da quella di qualsiasi altro corpo. Le risposte pre-origeniane rispetto tali obiezioni erano spesso ingenue e si rifugiavano nell'onnipotenza di Dio, soprattutto facendo riferimento a Ez. 37, 1–6³¹, non cogliendo l'impossibilità logica implicita in tali obiezioni: «a tali difficoltà essi cercano rifugio nella frase che tutto è possibile a Dio [...]»³².

Da qui la soluzione che propose Origene, criticata moltissimo in antichità³³, e che ad alcuni interpreti moderni è sembrata anticipare il ruolo che oggi attribuiamo al DNA come principio formale dell'identità corporea³⁴. Origene parla, a tal proposito, di *eidos* (εἶδος). L'*eidos* è la forma intellegibile e strutturante del corpo, il principio di organizzazione della materia che assicura la permanenza dell'identità di un individuo attraverso i mutamenti materiali. L'*eidos*, così inteso, è esattamente il principio che fa sì che un amico, dopo tanti anni, sia ancora riconoscibile come lo stesso ed è questo principio, secondo Origene, a risorgere in un sostrato migliore³⁵. Di per sé l'*eidos* è corporeo, «ma la grazia di Dio lo rende immortale»³⁶ in modo tale che il corpo possa sussistere insieme con l'anima³⁷. Per comprendere come funziona tale principio si pensi, ad esempio, alle onde del mare: le onde mostrano che ciò che si muove in avanti non sono le singole particelle d'acqua – che oscillano sul posto – ma la forma

³¹ In questi passi il profeta Ezechiele descrive la visione di una valle piena di ossa inaridite che, per comando di Dio, si ricompongono e si rivestono – in una sorta di climax ascendente – prima dei nervi, poi dalla carne e infine della pelle. Il passo fu interpretato alla lettera da alcuni cristiani per mostrare, appunto, come la potenza divina sia in grado di fare ogni cosa. Origene, in realtà, mostra come, secondo il senso letterale di questi passi, non ci sia resurrezione dei corpi ma solo di nervi, di pelle e di carne.

³² ORIGENE, *I principi (De Principiis); Contra Celsum e altri scritti filosofici*, Collana di classici della filosofia cristiana, Sansoni, Firenze, 1975, [Dal commento al Salmo I (presso Epifanio, *Panairon* 62, 10. 13)], p. 463.

³³ questa tesi, va detto, non è forse neppure quella più propriamente origeniana, visto che Origene sembra inclinare verso una concezione più strettamente spiritualistica della resurrezione.

³⁴ Prinzivalli, “Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio”, p. 112.

³⁵ *Ibid.*

³⁶ Simonetti, *Introduzione al capitolo IX. La fine*, in Id. (a cura di), *I principi; Contra Celsum e altri scritti filosofici*, p. 442.

³⁷ *Ibid.*

del movimento. Ciò che resta e si trasmette è dunque la forma, non la materia. Scrive infatti così Origene:

«Questa forma, che è corporea, secondo la quale Pietro e Paolo hanno una loro fisionomia, alla resurrezione rivestirà nuovamente l'anima, cambiata in meglio, ma non certo il sostrato che è stato disposto all'inizio. E come la forma è la stessa dall'infanzia fino alla vecchiaia, anche se i tratti fisiomatici sembrano cambiare molto, così si deve ritenere che la forma che c'è attualmente sarà la stessa di quella futura, pur ricevendo un grandissimo cambiamento in meglio»³⁸.

Va tuttavia precisato, come osserva Simonetti, che il pensiero di Origene, relativamente alla questione della resurrezione, è «tutt'altro che fermo e sicuro: talvolta è ben avvertibile la tensione tra la tradizione cristiana e la convinzione platonica che nulla di materiale può contemplare la gloria di Dio»³⁹. Per questo motivo è giustificata anche la tesi, che a volte compare nei suoi scritti, di una «totale incorporeità della condizione finale delle creature razionali»⁴⁰ o anche quella di una possibile «nuova caduta delle creature razionali dopo la finale reintegrazione nella condizione iniziale di perfezione»⁴¹. Proprio a partire da quest'ultima idea, gli avversari di Origene ritennero la sua dottrina poco ortodossa e contraria a quella della Chiesa. Tuttavia, va ricordato che Origene sta solo proponendo – e non affermando – tale concezione, che tra l'altro è quella meno sostenuta all'interno dei suoi scritti⁴². Ciò che è possibile constatare, in ultima analisi, è che in Origene la resurrezione non è negata *tout court* ma è riformulata in chiave spiritualistica. In questo senso Origene, pur rimanendo legato a una tradizione ancora fortemente neoplatonica, compie un tentativo pionieristico di conciliazione tra tradizione filosofica e intelligibilità del dogma, un tentativo che troverà in Agostino la sua prima compiuta sintesi nell'Occidente latino.

³⁸ ORIGENE, *I principi (De Principiis); Contra Celsum e altri scritti filosofici*, p.469.

³⁹ Simonetti, *Introduzione al capitolo IX. La fine*, in Id. (a cura di), *I principi; Contra Celsum e altri scritti filosofici*, p. 443.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ *Ibid.*

⁴² *Ibid.*

1.3 Evoluzione dell'antropologia agostiniana: dal *De vera religione* al *De civitate Dei*

Se in Oriente – soprattutto tra i Padri greci – la lettura della resurrezione era stata prevalentemente spiritualista, sulla scorta di Origene, in Occidente si affermò invece una visione più concreta e realista del corpo, a partire soprattutto dalla lezione di Tertulliano, che sosteneva con forza la resurrezione della carne⁴³.

In ambito latino, inoltre, la questione passò anche attraverso la disputa sull'eredità origeniana e, proprio in merito alla resurrezione dei corpi, il dibattito fu particolarmente acceso, soprattutto tra Girolamo e Rufino⁴⁴: il primo infatti accusò l'ormai ex-amico di predicare, seguendo Origene, una resurrezione del solo corpo e non della carne⁴⁵. La questione, inoltre, aprì le strade ad altre riflessioni, tra cui quella del sesso dei corpi risorti e dunque a quella del relativo «mantenimento della differenza di genere nella resurrezione»⁴⁶. Secondo questa linea interpretativa, il corpo sarebbe risorto nella sua integrità, mantenendo tutti i tratti caratteristici dell'individuo, incluso quindi anche il sesso biologico.

In questo clima di confronto dottrinale, maturò la propria posizione Agostino che, raccogliendo la tradizione latina e insieme reagendo alle interpretazioni eterodosse allora in circolazione, elaborò una visione fortemente unitaria dell'essere umano, offrendo nel *De civitate Dei* una delle sintesi più compiute dell'escatologia cristiana antica. Il *De civitate Dei* è, in questo senso, «il grande libro della riflessione somatologica del V secolo»⁴⁷, nel quale Agostino dovette anzitutto difendere la dignità del corpo dalle concezioni antropologiche allora più accreditate, vale a dire la concezione manichea del corpo quale principio negativo, quella neoplatonica del corpo quale prigioniero e, infine, quella origeniana del corpo inteso come solo corpo spirituale e privo di materialità.

Sul fronte neoplatonico, in particolare, la resurrezione veniva demonizzata con grande impegno teoretico, come si evince dal seguente passo tratto dalle *Enneadi* di Plotino, in evidente atteggiamento polemico nei confronti del cristianesimo:

⁴³ TERTULLIANO, *La resurrezione dei morti (De Resurrectione carnis)*, traduzione, introduzione e note di Claudio Micaelli, Città Nuova, Roma, 1990, VIII [2]: «Carnis condicio salutis est cardo».

⁴⁴ La complessa questione origeniana, nata agli inizi degli anni Novanta, produsse lo scontro decisivo tra Girolamo e Rufino, suo amico di vecchia data. Quando Rufino pubblicò la sua versione del *De principiis*, Gerolamo rispose con una sua traduzione del trattato (che però non ci è pervenuta). Gerolamo scrisse anche una *Apologia contra libros Rufini*, non risparmiando all'ex amico insulti personali e caricature, neanche dopo la condanna formale di Origene da parte del papa né dopo la morte di Rufino stesso, a sottolineare quanto la polemica dottrinale scivolò presto in quella personale. Cfr. Fabio Gasti, *La letteratura tardolatina. Un profilo storico (secoli III–VIII d.C.)*, Carocci, Roma, 2020, p. 124.

⁴⁵ Prinzivalli, «Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio», p. 114.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Vittorino Grossi, «L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana», in Elena Cavalcanti (a cura di), *Il De civitate Dei: l'opera, le interpretazioni, l'influsso*, Herder, Roma, 1996, pp. 271–292.

«Ma il vero risveglio è la vera resurrezione dal corpo, non con il corpo; perché risorgere con il corpo è passare da un sogno all'altro, come chi passa da un letto all'altro, mentre la vera resurrezione è dai corpi in generale, i quali, si oppongono ad essa per quello che realmente sono»⁴⁸.

Tuttavia, prima di arrivare alla formulazione del *De civitate Dei* e alle risposte di Agostino contro tali tesi, va sottolineato che la valutazione di Agostino sul corpo fu – per tutto il periodo appena successivo alla sua conversione (386) – ancora fortemente segnato da retaggi neoplatonici. Come è noto, infatti, Agostino doveva parte della sua conversione al periodo milanese, nel quale ebbe modo di avvicinarsi anche ai circoli neoplatonici. La lettura di quelli che lui stesso chiamava “libri dei platonici”, a cui aveva avuto accesso grazie alle traduzioni di Mario Vittorino, gli permisero da una parte di «avvicinarsi al cristianesimo per via filosofica»⁴⁹, concependo così Dio come realtà spirituale, ma dall'altra, di fissare lo schema neoplatonico del rapporto corpo-anima nel suo pensiero, almeno in una fase iniziale di questo. Non a caso infatti, tra gli scritti più rilevanti di questo periodo, dall'anno della sua conversione appunto a quello della sua elezione a vescovo (396), se ne ricordano soprattutto due: i *Soliloquia* e il *De vera religione*⁵⁰. Quest'ultimo in particolare, scritto nel 390, oltre a essere l'ultimo testo composto da Agostino come laico, rappresenta il testo più fortemente segnato dall'influsso platonico. Nell'opera infatti, Agostino afferma che l'essenza dell'uomo non coincide con la materia, ma solo con la sua parte spirituale e razionale, tanto da arrivare a scrivere:

«Ora, i corpi non sono ciò che noi siamo; non è perciò il corpo che si deve ricercare o desiderare nell'uomo. [...] Dunque, ciò che si deve amare è la natura umana in se stessa, indipendentemente dalla sua condizione carnale, tanto se è già perfetta quanto se è da perfezionare»⁵¹.

Solo a partire dagli anni della sua ordinazione episcopale si assistette a un sensibile cambio di paradigma. Agostino infatti sviluppò progressivamente «una concezione positiva della somaticità umana»⁵² riformulando, di conseguenza, il «rapporto del corpo sia con le sue sensazioni che in relazione al composto umano»⁵³. Una prima testimonianza di questa svolta si ha nel *De doctrina christiana* (396–397)⁵⁴. Nell'opera Agostino riconosce al corpo un valore

⁴⁸ PLOTINO, *Enneadi*, in Mario Casaglia et al. (a cura di), UTET, Torino, 1997, p. 417.

⁴⁹ Gasti, *La letteratura tardolatina. Un profilo storico (secoli III–VIII d.C.)*, p. 132.

⁵⁰ Grossi, “L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana”, p. 274.

⁵¹ AGOSTINO, *La vera religione (De vera religione)*, Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. VI/2, Città Nuova, Roma, 1995, 46.89: «Corpora vero non sunt quod nos sumus: non ergo in homine corpus est expetendum aut desiderandum».

⁵² Grossi, “L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana”, p. 272.

⁵³ *Ibid.*

⁵⁴ I primi due libri del *De doctrina christiana* furono scritti appunto tra il 396 e il 397, mentre il terzo libro fu composto nel 427. Per le ragioni per cui Agostino lasciò passare circa trent'anni prima di completare l'opera, rimando al testo di Gaetano Lettieri, *L'altro Agostino, Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia, 2001.

positivo, quale elemento costitutivo dell'uomo, superando così la visione puramente strumentale del corpo contenuta nel *De vera religione*, secondo cui il corpo sarebbe appunto semplicemente un bene di cui l'uomo dispone⁵⁵. Un ulteriore passaggio significativo si registra nelle *Confessioni* (397–401), nelle quali Agostino parla del composto umano come di un unico essere, fatto sì di due entità diverse, una interiore e l'altra esteriore⁵⁶, ma non più riconducibili alla contrapposizione di anima e corpo, «cioè a livello platonico di unione transitoria nel tempo⁵⁷». L'anima è ancora ontologicamente superiore al corpo, ma non rappresenta più l'*optima pars* del composto umano, bensì una parte sostanziale insieme al corpo⁵⁸. Agostino, quindi, pur riconoscendo la preminenza ontologica dell'anima, riconosce al corpo, a partire da questo periodo, una funzione partecipativa nell'economia della salvezza dell'uomo, il quale non era più definito in funzione del primato dell'interiorità, bensì dall'armonia del composto. Questa visione unitaria, come accennato poco sopra, trovò infine il suo compimento in quell'opera di ampio respiro che è il *De civitate Dei*, composta da Agostino in un lungo arco di tempo (412–426) e configuratasi sin dall'inizio come una «vera e propria teologia della storia»⁵⁹. Nell'opera si assiste alla definitiva rivalutazione del corpo, che diventa così oggetto di mediazione della stessa benevolenza di Dio⁶⁰. Anche i rapporti umani, dunque, definiti non più in negativo, come effetto della subordinazione del corpo rispetto all'anima, sono ora regolati della legge dell'amore divino, includendo tanto il corpo fisico quanto l'anima. In quest'ottica, anche il rapporto eterosessuale – sia chiaro, solo quando vissuto nell'ordine dell'amore, cioè nel matrimonio, e ordinato alla procreazione – «include per legge naturale corpo e anima»⁶¹. Una posizione davvero lontana da quella espressa nel *De vera religione* e che trova ampia trattazione già nel *De bono coniugali*, scritto attorno al 400 e seguito dal *De sancta virginitate*, entrambi aventi per oggetto la morale sessuale.

Specificata dunque l'evoluzione della concezione antropologica di Agostino è opportuno soffermarsi ora sui libri del *De civitate Dei* che più toccano la questione della resurrezione.

⁵⁵ Grossi, “L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana”, p. 276.

⁵⁶ AGOSTINO, *Confessioni* (*Confessionum libri XIII*), Nuova biblioteca agostiniana, Città Nuova, Roma, 1982, X: «Et ecce corpus et anima in me mihi praesto sunt, unum exterius et alterum interius».

⁵⁷ Grossi, “L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana”, p. 277.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ Gasti, *La letteratura tardolatina. Un profilo storico (secoli III–VIII d.C.)*, p. 153.

⁶⁰ Grossi, “L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana”, p. 281.

⁶¹ *Ibid.*

1.3.1 L'escatologia del *De civitate Dei*

Di rilievo per il rapporto anima-corpo sono in primo luogo i primi capitoli del libro XIII, che hanno come oggetto la morte, intesa sia come conseguenza del peccato dei progenitori sia come un male per tutta l'umanità, dal momento che con essa si scinde l'unione di anima e corpo. La morte, va ricordato, è condizione necessaria, pur se non sufficiente, per poter parlare di resurrezione: un corpo che non muore infatti non può risorgere. Tuttavia, questo tipo di morte, fisica e strettamente legata alla cessazione delle funzioni vitali, non è l'unica verso la quale l'uomo può andare incontro. Vi è infatti una morte ben più grave che Agostino ricorda, cioè la morte seconda, che consiste nella separazione totale da Dio a causa del peccato ed è precisamente la morte dell'anima. Un uomo vivo può essere morto spiritualmente e un uomo morto (o forse sarebbe più giusto parlare di cadavere a questo stadio dell'argomentazione) può essere un "doppio morto": sia in sesno fisico che spirituale.

Ma è soprattutto nella sezione finale del libro che si inserisce una ricchissima riflessione sulla resurrezione. Proprio a partire dalla domanda su come saranno i corpi risorti, Agostino si occupa della questione relativa al corpo spirituale procedendo a descriverlo per vie negative. Esclude anzitutto che sia come quello dei progenitori: Adamo, infatti, fu fatto 'anima vivente' ($\psi\upsilon\chi\eta\ \zeta\omega\sigma\alpha$) mentre il corpo risorto sarà un corpo spirituale reso tale dallo 'spirito vivificante' ($\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha\ \zeta\omega\phi\omicron\pi\omicron\iota\omicron\upsilon\nu$) di Cristo, che è infatti chiamato il secondo Adamo⁶².

«Saranno anche spirituali non perché cessano di essere corpo, ma perché continueranno ad esistere nello spirito che dà loro la vita⁶³. [...] Non si deve però credere che diverranno spirito, rimarranno corpi che avranno l'essenza della carne, ma non subiranno alcuna gravezza e corruzione perché lo spirito dà loro la vita. Non sarà più uomo terreno ma celeste, non perché non sarà più il medesimo corpo tratto dalla terra ma perché per divina generosità diviene tale da essere ammesso ad abitare in cielo non con la perdita dell'essenza ma con la trasformazione delle prerogative. Il primo uomo terreno, perché tratto dalla terra, divenne anima che è vita, non spirito che dà la vita, dote che gli era riservata dopo l'adempimento dell'obbedienza»⁶⁴.

La resurrezione dei corpi non prevede quindi un ritorno allo stato edenico, precisa Agostino, ma una trasfigurazione definitiva. La sostanza della carne infatti rimarrà nel corpo risuscitato, ma priva degli accidenti che la rendono corruttibile e debole. La conclusione a cui giunge Agostino è dunque che anche la carne sarà resa immortale⁶⁵:

⁶² Grossi, L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana, p. 283.

⁶³ AGOSTINO, *La città di Dio (De Civitate Dei)*, vol. II, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma, 1988, XIII, 22, p. 263.

⁶⁴ *Ivi*, XIII, 23, pp. 263–265.

⁶⁵ Grossi, "L'apporto del *De civitate Dei* all'antropologia agostiniana", p. 283.

«Saranno quindi dotati di una immortalità la quale, come quella degli angeli, non può essere sottratta dal peccato, sebbene rimanga la natura della carne, però senza la soggezione alla morte e al condizionamento nello spazio»⁶⁶.

Nel libro XIV, in continuità con quello precedente, Agostino si premura di chiarire che carne e spirito non sono, nel lessico paolino, sinonimi di corpo e anima. Come già mostrato all'inizio di questo capitolo, “vivere secondo la carne” significa infatti vivere nel peccato, lontani quindi da Dio, «preferendo un bene creato al Creatore»⁶⁷, mentre “vivere secondo lo spirito” significa vivere sotto la grazia divina. La distinzione, qui, non è tanto ontologica, cioè tra due sostanze, quanto morale-teologica, e la polemica è rivolta tanto agli Epicurei, che fanno del piacere del corpo il sommo bene, quanto agli Stoici, che lo pongono invece all'interno dell'animo⁶⁸. Per vita carnale, dunque, si intende non solo quella che proviene dai vizi del corpo ma anche quella che è alimentata dai “vizi” dell'anima. È una precisazione che serve ad Agostino per mostrare come sia possibile “vivere secondo la carne” non solo attraverso il corpo ma anche con l'anima quando questa, pur rimanendo nobile, si ripiega su sé stessa invece che rivolgersi a Dio.

Ma è soprattutto negli ultimi tre libri dell'opera (XX–XXII) che la dimensione escatologica diventa centrale; questi sono infatti i libri di maggiore interesse rispetto alla questione della resurrezione e trattano rispettivamente del giorno del Giudizio, del castigo eterno dei malvagi e della felicità eterna dei giusti⁶⁹. Il libro XXII, in particolare, si configura in gran parte come «risposta ad alcune obiezioni relative al corpo risorto dei giusti»⁷⁰. A partire dal capitolo quarto, Agostino affronta infatti la «*quaestio* immediata»⁷¹: come può un corpo materiale e terrestre trovarsi in cielo? Per Agostino, di fatto, l'unione tra anima spirituale e corpo materiale costituisce un miracolo ben più grande (e che avviene di continuo) della futura sublimazione del corpo in corpo glorioso. Nel primo caso si tratta infatti di unire due realtà che sono ontologicamente così eterogenee che, *a fortiori*, è legittimo ritenere possibile la trasformazione di un corpo di un tipo in un corpo di un altro tipo:

⁶⁶ AGOSTINO, *La città di Dio (De Civitate Dei)*, XIII, 24. 6, p. 279.

⁶⁷ Giovanni Catapano, *Agostino*, Carocci, Roma, 2020, p. 205.

⁶⁸ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XIV 2.1, pp. 288–290: «Prius ergo videndum est, quid sit secundum carnem, quid secundum spiritum vivere. Quisquis enim hoc quod diximus prima fronte inspicit, vel non recolens vel minus advertens quemadmodum Scripturae sanctae loquantur, potest putare philosophos quidem Epicureos secundum carnem vivere, quia summum bonum hominis in corporis voluptate posuerunt, et si qui alii sunt, qui quoquo modo corporis bonum summum bonum esse hominis opinati sunt, et eorum omne vulgus, qui non aliquo dogmate vel eo modo philosophantur, sed proclives ad libidinem nisi ex voluptatibus, quas corporeis sensibus capiunt, gaudere nesciunt; Stoicos autem, qui summum bonum hominis in animo ponunt, secundum spiritum vivere, quia et hominis animus quid est nisi spiritus? Sed sicut loquitur Scriptura divina, secundum carnem vivere utrique monstrantur».

⁶⁹ Catapano, *Agostino*, p. 212.

⁷⁰ *Ivi*, p. 214.

⁷¹ Prinzivalli, “Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio”, p. 115.

«E tuttavia la terra è piena di anime che vivificano le parti terrestri di un corpo, congiunte fra di loro in modo mirabile e influenti l'una sull'altra. Perché dunque nella volontà di Dio, che ha creato questo essere animato, un corpo terrestre non potrà essere sublimato a un corpo celeste, se l'anima spirituale, più nobile di ogni corpo e quindi anche di un corpo celeste, ha potuto essere unita a un corpo terrestre?»⁷².

Inoltre, la difficoltà nel credere nella resurrezione, precisa Agostino, non dipende dal fatto che questa produca una contraddizione delle leggi naturali (non esisterebbero i miracoli se Dio non potesse alterare l'ordine naturale delle cose), ma dal fatto che di essa non si ha ancora esperienza, trattandosi appunto di un evento futuro⁷³: la difficoltà non è dunque ontologica, ma epistemica. L'argomentazione si conclude infine con un paradosso volutamente provocatorio: la resurrezione, intesa come evento che trasforma il corpo terrestre in corpo celeste, è in proporzione un miracolo meno sorprendente rispetto a quello che si verifica al momento dell'unione dell'anima con il corpo in fase prenatale, trattandosi in questo caso di un vincolo, come detto, tra nature ontologicamente opposte:

«Perché non ammiriamo di più che le anime spirituali, più nobili di un corpo celeste, sono unite ai corpi terrestri, anziché ammirare che i corpi, sebbene terrestri, sono elevati a dimore, sebbene celesti, tuttavia corporee? [...] Adottando un criterio assennato si rinviene che è di una operazione divina più mirabile congiungere in qualche modo esseri corporei a incorporei che unire corpi a corpi, sebbene diversi perché gli uni sono celesti, gli altri terrestri»⁷⁴.

In continuità con questo capitolo, per il tipo di obiezioni mosse dai pagani, vi è anche l'undicesimo, nel quale Agostino discute la tesi neoplatonica del peso delle sfere dei quattro elementi. Nel *Timeo* (32 b–c), Platone asserisce che le realtà corporee più estese e all'estremità del mondo siano collegate a quelle meno estese. Da questa tesi, che Agostino conosce tramite la mediazione neoplatonica (che risente fortemente dell'influenza dell'aristotelismo fisico), il vescovo d'Ippona rimanda implicitamente a una cosmologia classica, secondo cui gli elementi terrestri sono ordinati da “pesante” a “leggero”. Ne consegue, ancora una volta, l'impossibilità di collocare un corpo terreno in cielo dal momento che i corpi dovrebbero tendere naturalmente verso il basso. Agostino, con il classico impegno dottrinale che lo contraddistingue, procede a demolire su più livelli il ragionamento degli avversari, a partire da una critica che imputa all'arroganza umana⁷⁵. Il problema in realtà, per Agostino, non è di natura fisica, ma spirituale.

⁷² AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, vol. III, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma, 1989, XXII, 4, p. 315.

⁷³ *Ibid.*: «Sed ideo nunc non fit, quia nondum est tempus quo id fieri voluit, qui hoc, quod videndo iam viluit, multo mirabilius quam illud, quod ab istis non creditur, fecit».

⁷⁴ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 4, pp. 315–317.

⁷⁵ *Ivi*, XXII, 11.n1, p. 352: «Ecce qualibus argumentis omnipotentiae Dei humana contradicit infirmitas, quam possidet vanitas».

In ogni caso, Agostino procede sviluppando un'argomentazione *ad absurdum* mostrando che, anche qualora si seguisse la logica della teoria degli avversari, la teoria stessa degli elementi porterebbe a pensare che gli uomini, i quali sono “animali terrestri”, in quanto tali, dovrebbero essere sottoterra (così come lo sono i pesci che abitano nell'acqua). Ma dal momento che vivono e respirano l'aria, elemento superiore, ciò dimostra che la natura non è vincolata a una rigida gerarchia⁷⁶.

Dopo aver quindi difeso la possibilità fisica della resurrezione, contro gli argomenti naturalistici dei filosofi, Agostino procede a rispondere, nel capitolo XII, alle obiezioni di natura morfologica, cioè relative alla forma e alla misura del corpo risorto. Le questioni sollevate riguardano nello specifico i feti abortiti, la statura, l'età, i capelli, le unghie e perfino l'obesità dei corpi: questioni che, lo stesso Agostino, riconosce essere meramente provocatorie, oltre a rivelare una *forma mentis* materialista e riduzionista degli stessi pagani:

«I pagani sono soliti chiedere assai cavillosamente e così schemire la fede, per cui crediamo che la carne risorgerà, se risorgono i feti abortiti; poiché il Signore ha detto: *In verità vi dico, neppure un capello della vostra testa andrà perduto*, chiedono anche se la statura e il vigore saranno eguali per tutti o vi sarà diversa grandezza dei corpi. Se vi sarà, dicono, l'uniformità dei corpi, da dove gli abortiti riceveranno ciò che nel tempo non ebbero nella grandezza del corpo, se anch'essi risorgeranno? Oppure se non risorgeranno, perché non sono nati ma espulsi, rigirano il problema sui bambini, cioè da dove derivi per loro, quando muoiono in questa età, la dimensione del corpo. Noi infatti non dovremo dire che non risorgono perché sono idonei non solo alla generazione ma anche alla rigenerazione. Domandano quindi in quale misura si avrà la uniformità. Se infatti tutti saranno così grandi e così alti come lo sono stati nel tempo i più grandi e alti, chiedono non solo riguardo ai bambini ma a moltissimi altri da dove proverrà loro la dimensione che nel tempo è mancata, se ciascuno riceve quella che ha avuto nel tempo. Supponiamo invece che il pensiero dell'Apostolo che tutti noi andremo incontro *alla misura dell'età di pienezza del Cristo*, e l'altro: *Quelli che ha predestinato a divenire conformi all'immagine del Figlio suo*, si devono interpretare nel senso che la statura e la misura del corpo di Cristo sarà quella di tutti i corpi umani che saranno nel suo regno. “In tal caso, dicono gli avversari, a molti si dovrà detrarre qualcosa della grandezza e altezza del corpo; e allora dove va a finire: *Neanche un capello della vostra testa andrà perduto*, se andrà perduta una così gran parte della stessa grandezza del corpo?”. Ed anche sui capelli stessi si potrebbe chiedere se torna tutta la parte che cade a coloro che li rasano. Se tornerà, chi non fremerebbe di raccapriccio per quella mostruosità? Ed anche per le unghie sembra che inevitabilmente si avrà il risultato che torni quella gran parte che la cura del corpo ha reciso. E dove andrà a finire la leggiadria che certamente nella futura immunità dalla morte dovrebbe essere maggiore di quella che si poté avere nell'attuale soggezione alla morte? Dunque se non tornerà, andrà perduta. In che senso quindi, soggiungono, un capello della testa non andrà perduto? Ragionano allo stesso modo sulla macilenza e sull'obesità. Se infatti tutti saranno eguali, non vi saranno certamente alcuni magri, altri grassi. Quindi ad alcuni sarà aggiunta, ad altri sarà tolta una parte; perciò non si dovrà ricevere ciò che c'era, ma quasi dovrà aggiungere ciò che non c'era, là si dovrà togliere quel che c'era»⁷⁷.

⁷⁶ *Ibid*: «Animalia quoque ipsa terrena, quae volare non possunt, in quibus et homines sunt, sicut sub aqua pisces, quae sunt aquarum animalia, ita sub terra vivere debuerunt. Cur ergo non saltem de secundo, id est de aquis, sed de elemento tertio terrenum animal carpit hanc vitam? Quare, cum pertineat ad terram, in secundo, quod super terram est, elemento vivere si cogatur, continuo suffocatur et ut vivat vivit in tertio? An errat hic ordo elementorum, vel potius non in natura rerum, sed in istorum argumentationibus deficit?»

⁷⁷ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 12, pp. 357–359.

Le obiezioni dei pagani, potremmo dire di natura logico-razionalista, sono chiaramente avanzate con intento polemico per deridere la fede nella resurrezione e mostrano come tali ragionamenti si muovano entro categorie meramente materiali.

La prima obiezione riguarda infatti il destino dei feti abortiti. La questione, tra le altre cose, non si esaurisce in Agostino nella riflessione escatologica sulla resurrezione dei corpi, ma si intreccia anche con la sua concezione soteriologica del battesimo. A tal proposito si è soliti parlare di rigidità agostiniana proprio perché la salvezza, per Agostino, è inseparabile dal sacramento del battesimo, senza il quale non è possibile accedere alla vita eterna⁷⁸. Tale concezione, che nasce nel contesto della polemica pelagiana, comporta che i bambini senza battesimo, *a fortiori* quelli mai nati, rimangano esclusi dal piano della salvezza divina. Nel *De civitate Dei*, rispetto al caso dei feti abortiti⁷⁹, Agostino introduce un vero e proprio *caveat* epistemico invitando a non oltrepassare i limiti della conoscenza umana. Egli infatti non osa affermare né negare con certezza, ma ammette di non comprendere come a tali anime possa essere negata la resurrezione «se non sono depennati dal numero dei morti»⁸⁰. La risposta agostiniana a tale obiezione rimanda, in ultima analisi, alla potenza divina, la quale garantisce che anche i feti non nati risorgeranno, poiché nulla di umano andrà perduto, pur se la loro sorte rimarrà comunque segnata dalla mancanza del battesimo.

Come nota giustamente Bynum, in questo passaggio emerge la tensione tra universalità della resurrezione e particolarità della salvezza: tutti gli uomini risorgono in virtù del piano divino, ma non tutti sono salvati dalla grazia. Si tratta di un nodo che difficilmente si scioglie

⁷⁸ Il diritto canonico, tra l'altro, impediva il battesimo del bambino quando questo era ancora nel ventre materno. Agostino, in una famosa frase tratta dal *De peccatorum meritis*, II, 27.43 scrive: «Sacramentum autem baptismi profecto sacramentum regenerationis est. Quocirca sicut homo, qui non vixerit, mori non potest et qui mortuus non fuerit resurgere non potest, ita qui natus non fuerit renasci non potest». Chi non è ancora nato non può rinascere con il battesimo. Bisogna insomma nascere prima di rinascere (e dunque risorgere), ma questo non impediva battesimi di urgenza anche a opere delle ostetriche, che erano autorizzate a battezzare come se fossero dei preti, con una certa urgenza, i bambini morti appena dopo la nascita. Importante, per battezzare, era vedere il neonato muoversi, anche solo la testa fuori dal grembo materno. La volontà della comunità di battezzare a tutti i costi, anche i bimbi morti per garantirgli una salvezza futura, portava anche alla creazione di santuari dove poter portare i bimbi morti in attesa di qualche miracolo. Siccome chi non veniva battezzato era dannato, questa rigidità agostiniana sarà uno dei motivi che porterà all'autorizzazione di un limbo per i bambini morti prematuri. Rimando, a proposito, all'articolo di Maaïke van der Lugt, "Formed Fetuses and Healthy Children in Scholastic Theology, Medicine and Law", in Nick Hopwood *et al.* (a cura di), *Reproduction: Antiquity to the present Day*, Cambridge University Press, 2018, pp. 167–180.

⁷⁹ Agostino qui non entra nel merito della complessa questione medica e teologica sull'animazione dei feti. Ci si limita qui a constatare che per Agostino il feto è già umano non tanto per il grado di sviluppo biologico, quanto per la presenza di un'anima creata *ex novo* da Dio. La teoria creazionista dell'origine dell'anima comunque, affermata già a partire dal II secolo da Clemente Alessandrino e da Lattanzio, si impose faticosamente nei Padri della chiesa, prevalendo sul traducianesimo. In particolare, Agostino accettava del traducianesimo la propagazione biologica a livello specifico del peccato originale, ma non la trasmissione delle anime. In ogni caso, per Agostino, anche i non nati rientrano a pieno nel *numerus mortuorum*, in quanto dotati di un'anima umana, cfr. *De civitate Dei*, XXII, 13, p. 360: «Aut enim non omne mortui resurgent et erunt aliquae humanae animae sine corporibus in aeternum, quae corpora humana, quamvis intra viscera materna, gestarunt».

⁸⁰ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 13, p. 361.

all'interno della teologia agostiniana⁸¹ e che riappare nelle riflessioni scolastiche sull'identità personale: in Pietro Lombardo, in particolare, la domanda se i feti risorgeranno o meno riemerge come punto di confronto diretto con Agostino e come banco di prova per la definizione della continuità tra materia e forma nel corpo umano glorificato.

Sul tema più strettamente antropologico, invece, Agostino si occupa delle caratteristiche fisiche del corpo risorto e del conseguente problema della statura e dell'età dei corpi risorti. Nello specifico viene chiesto se, nel regno dei cieli, tutti avranno la stessa altezza o conserveranno la propria misura terrena. Le obiezioni dei pagani vengono dunque rovesciate da Agostino in una riflessione di carattere teologico e antropologico partendo dalla constatazione che gli uomini sono concepiti e nascono con una forma che contiene in potenza la loro piena compiutezza fisica:

«In questa forma congenita alla materia corporale di ognuno già in certo senso sembra che sia ordito, per così dire, ciò che ancora non v'è, o meglio che non si manifesta, ma che col susseguirsi del tempo vi sarà, o meglio si manifesterà. [...] Quindi in che senso mancherebbe al Creatore, che ha creato tutto dal nulla, il potere di aggiungere ciò che egli, operatore mirabile, sa di dover aggiungere?»⁸².

Il miracolo divino consiste dunque nel portare a compimento la forma originaria di ciascun individuo sul modello della resurrezione di Cristo, quindi secondo la *mensura aetatis plenitudinis Christi* che diventa, in questo senso, unità di misura di perfezione del corpo glorioso.

Per quanto riguarda invece la promessa evangelica «neppure un capello della vostra testa andrà perduto»⁸³ – sulla quale ironizzano i pagani chiedendo se la resurrezione dei corpi tenga conto anche delle unghie tagliate, dei capelli spuntati e perfino del grasso in eccesso – tale promessa non è da intendere, secondo Agostino, in senso materiale ma in senso numerico e simbolico. Ciò che dunque era stato tagliato o che era cresciuto in eccesso, non sarà eliminato, ma reinserito in maniera armonica nel corpo da Dio che, come un artigiano, ricostruirà i corpi seguendo una proporzione perfetta delle parti:

«Perciò se i capelli, tante volte spuntati, e le unghie, tante volte tagliate, tornano in forma irregolare ai loro posti, non vi torneranno e tuttavia non andranno perduti per chi risorgerà perché, rispettate le proporzioni delle parti, con la trasformazione della materia saranno

⁸¹ Cfr. Caroline Walker Bynum, "Material continuity, personal survival, and the resurrection of the body: a scholastic discussion in its medieval and modern contexts", in *History of Religions*, vol. 30, n. 1 (The Body), The University of Chicago Press, agosto 1990, pp. 51–85.

⁸² AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 14, p. 363.

⁸³ Cfr. *Lc* 21, 18.

ricongiunte alla medesima carne affinché in essa costituiscano una qualsivoglia parte del corpo»⁸⁴.

La perfezione estetica costituisce dunque il segno di fabbrica dell'operato divino che *mirabiliter* ricomponne la materia senza che il risultato appaia mostruoso. Per rendere tale idea Agostino ricorre ad alcune metafore tratte dal mondo della tecnica: così come un vasaio può rimodellare un vaso utilizzando quella stessa argilla senza che le singole particelle tornino esattamente negli stessi punti, allo stesso modo Dio non riposiziona i capelli spuntati o le unghie tagliate esattamente ai loro posti originari, ma utilizza quella materia per ricomporre il corpo in modo perfettamente proporzionato; la materia personale si conserva nella totalità e non nella posizione originaria dei frammenti.

E per quanto riguarda le irregolarità o deformità fisiche, così come un fabbro può rifondere una statua difettosa per ricavare da quella una nuova perfetta, senza alcuna perdita di materia, allo stesso modo Dio elimina le imperfezioni del corpo dovute al peccato rendendo il corpo perfetto. In questo modo la materia del corpo terreno è preservata nel corpo glorioso, ma è resa armoniosa da Dio⁸⁵. Inoltre, insieme alla proporzione delle parti, il corpo glorioso avrà anche un'altra qualità, che Agostino qui si limita ad accennare, e che ha a che fare con il colore e la luminosità:

«Sarà molto grande la delicatezza del colore perché i giusti splenderanno come sole nel regno del loro Padre. E si deve ritenere che simile luminosità non mancò nel corpo del Cristo quando risuscitò, ma fu sottratta alla vista dei discepoli. Non l'avrebbe sopportata il debole sguardo umano quando egli, per poter essere riconosciuto, doveva essere fissato dai suoi»⁸⁶.

La *suavitas coloris* a cui allude Agostino non si riferisce ovviamente al colore della pelle in senso fisico, ma a una qualità visibile del corpo glorioso che Agostino identifica con la qualità presente nell'ipotesi evangelico: «allora i giusti splenderanno come il sole nel regno del Padre loro»⁸⁷. Si tratta di un effetto esteriore e conseguente alla resurrezione che troverà poi ampia trattazione nei maestri della Scolastica, soprattutto in Tommaso.

Per quanto riguarda infine le questioni – già sollevate in ambienti origeniani, come si è accennato – della presenza del sesso biologico nel corpo risorto e della dispersione della materia dovuta a casi estremi, Agostino risponde nel primo caso che entrambi i sessi risorgeranno,

⁸⁴ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 19.1, p. 371.

⁸⁵ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 19.1, p. 370: «Quid de omnipotenti Artifice sentiendum est? Ergone non poterit quasque deformitates humanorum corporum, non modo usitatas, verum etiam raras atque monstrosas, quae huic miserae vitae congruunt, abhorrent autem ab illa futura felicitate sanctorum, sic auferre ac perdere, ut quascumque earum faciunt etsi naturalia, tamen indecora excrementa substantiae corporalis, nulla eius diminutione tolluntur?».

⁸⁶ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 19.2, p. 373.

⁸⁷ Cfr. Mt 13, 43.

rifiutando dunque l'interpretazione secondo cui tutti sarebbero risorti di sesso maschile, interpretazione che sembrava trovare appoggio nel racconto della Creazione, dove solo l'uomo – e non la donna – era stato plasmato direttamente dal fango della terra. Gli organi sessuali, precisa, rimarranno ma non più *ad usum*, bensì *ad dignitatem*⁸⁸. Quanto ai casi estremi invece, quali corpi divorati, bruciati o dissolti, secondo Agostino, essi non sfuggono al potere divino del Creatore, il quale «può trarre indietro ciò che è svanito»⁸⁹. Una risposta che non è molto lontana da chi si rifaceva all'onnipotenza divina.

Il problema dell'antropofagia inoltre, spesso richiamato dai pagani per ridicolizzare la fede nella resurrezione, viene risolto da Agostino affermando che la carne digerita tornerà a colui nel quale fu carne umana la prima volta, come ciò che è stato preso in prestito da qualcuno viene reso al legittimo proprietario:

«Quindi la carne sarà restituita a quell'individuo in cui dapprima ha cominciato ad essere carne umana. Si deve ritenere che dall'altro è stata presa come in prestito e quindi, come denaro d'altri, si deve restituire a colui da cui è stata presa»⁹⁰.

Ancora una volta, si tratta di una concezione non materialista ma relazionale dell'identità: ciò che risorge non è la stessa identica materia ma la forma che rende tale l'individuo. Si tratta anche questa di una posizione che sarà poi discussa dai maestri della Scolastica, specialmente da Tommaso, che insistette nel “seguire” le singole particelle di materia – per quanto gli fosse possibile – attraverso i processi di digestione, assimilazione e riproduzione, prima di ricorrere – come infine dovette pur fare – al potere soprannaturale di Dio per colmare la differenza⁹¹.

In conclusione di questo capitolo dunque, in cui ho cercato di ricostruire la storia del problema della resurrezione – dalle origini paoline fino ad Agostino – è possibile rilevare come quest'ultima concezione, che unisce realismo materiale e spiritualizzazione formale, sarà il punto di partenza per tutta la successiva discussione scolastica. A partire da Pietro Lombardo, la dottrina agostiniana della *resurrectio carnis* sarà sistematizzata in chiave metafisica diventando il terreno fertile sul quale si costruirà una vera e propria teologia del corpo glorioso, a rimarcare ancora una volta quanto Agostino, pur essendo un pensatore tardo-antico più che un filosofo medievale, sia irrinunciabile e fondamentale per comprendere la storia della filosofia medievale stessa

⁸⁸ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 17, p. 364: «Non est autem vitium sexus femineus, sed natura, quae tunc quidem et a concubitu et a partu immunis erit; erunt tamen membra feminea, non accommodata usui veteri, sed decori novo, quo non alliciatur aspicientis concupiscentia, quae nulla erit, sed Dei laudetur sapientia atque clementia, qui et quod non erat fecit et liberavit a corruptione quod fecit».

⁸⁹ AGOSTINO, *La città di Dio (De civitate Dei)*, XXII, 20.2, p. 375.

⁹⁰ *Ibid.*

⁹¹ Cfr. Bynum, “Material continuity, personal survival, and the resurrection of the body”, pp. 56–57.

2 Formulazione scolastica del dibattito

Attraverso la riflessione patristica, prevalentemente di natura esegetica, il dibattito sulla resurrezione giunse infine alla Scolastica. Come è emerso nel capitolo precedente, in autori come Agostino, difendere la resurrezione della carne era anzitutto una questione di salvaguardia della fede stessa dalle obiezioni mosse dai pagani e dai filosofi, attraverso il delinearsi di una dottrina che fosse in primo luogo coerente con la Scrittura. Tuttavia, per quanto raffinate fossero le argomentazioni dei Padri, la discussione sui corpi risorti finiva, in ultima analisi, per rifugiarsi nell'appello all'onnipotenza divina più che in un'analisi razionale dei costitutivi dell'essere umano.

A partire dal XII secolo, tuttavia, il dibattito assunse progressivamente nuove forme, grazie anche all'incontro con le complesse concezioni fisiologiche e antropologiche di provenienza aristotelica. Tale sviluppo non va interpretato unicamente come una risposta a nuove o rinnovate obiezioni dottrinali, ma anche e soprattutto come il segno di una mutata consapevolezza teologica: l'escatologia, e in particolare la dottrina della resurrezione, divenne un luogo privilegiato attraverso cui i teologi scolastici scelsero di articolare la loro antropologia, chiarendo anzitutto cosa significasse la salvezza dell'uomo nella sua interezza.

In questo contesto si collocano le prese di posizione del XIII secolo: il IV Concilio Lateranense, indetto da papa Innocenzo III nel 1215, impose a Catari e ad altri eretici di aderire alla proposizione secondo cui la resurrezione coinvolge i corpi individuali; analogamente, nel 1277, tra le proposizioni condannate figurò anche l'idea secondo cui il corpo non risorgerebbe numericamente lo stesso⁹². Tali interventi mostrano e confermano il ruolo ormai centrale attribuito alla resurrezione come criterio decisivo per pensare la sopravvivenza personale e la continuità dell'identità oltre alla morte.

Inoltre, questa rinnovata centralità del dogma si inserisce in un più ampio mutamento dello statuto della teologia che, a partire dalla Scolastica, pur restando fondata sull'*auctoritas* della Scrittura e dei Padri, iniziò a configurarsi come «riflessione autonoma e sempre più “scientifica” sulla fede»⁹³, attraverso un «approccio razionale e un metodo logico e sistematico»⁹⁴. Certo rimaneva fermo il primato della fede sulla ragione ma, quest'ultima, era ora in grado di accedere autonomamente alle verità trascendenti.

⁹² *Ivi*, p. 52.

⁹³ Alessandro Ghisalberti, “*Auctoritas e inquisitio veritatis*. Pietro Lombardo e l'evoluzione della teologia nel secolo XII”, in *Pietro Lombardo, Atti del Convegno storico internazionale* (Todi, 8–10 novembre 2006), CISAM, Spoleto, 2007, p. 3.

⁹⁴ *Ibid.*

Proprio in questo clima, la discussione sulla resurrezione assunse la forma di una vera e propria *quaestio*, esaminabile dunque secondo il metodo critico delle scuole.

2.1 Pietro Lombardo e le *Sententiae*

Un momento fondamentale, all'interno di questo processo, fu la stesura delle celebri *Sententiae* di Pietro Lombardo. I commenti a queste ultime, scritte intorno al 1150, divennero tra i generi letterari più diffusi del pensiero medievale, a dimostrazione dell'influenza che ebbe il testo di Pietro, che infatti divenne – nei secoli successivi – il manuale di base alla Facoltà di Teologia. Le *Sententiae* comunque, come osserva giustamente Colish, a dispetto del titolo modesto, non erano una semplice raccolta di sentenze dei Padri, ma un primo tentativo organico di sistematizzazione teologica, benché nel testo le *auctoritates* fossero chiamate ancora a un compito di grande importanza⁹⁵.

Del resto, nel *Prologo*, Pietro dichiara esplicitamente il proprio intento, ossia procedere a una chiarificazione razionale delle complesse questioni teologiche. Per Pietro, infatti, come per tutti i maestri di teologia del suo tempo, la verità stessa era una questione profonda: non di certo un fatto, o un'evidenza che si dava interamente a tutti o in maniera definitiva. Essa si configurava più come una *quaestio*, un problema che, in quanto tale, richiedeva un'indagine attenta e una riflessione approfondita, attraverso il confronto con l'autorità e l'aiuto di coloro che avevano preceduto nel sentiero della ricerca della verità⁹⁶.

In questi termini, Pietro Lombardo rappresenta un ponte tra due epoche della teologia: da una parte la sua opera raccoglie e sistematizza la tradizione patristica, che diviene difatti la base teorica per i grandi maestri del XIII secolo; dall'altra, lungi dall'essere una mera compilazione, le *Sententiae* operano una selezione e un discernimento rigoroso, preservando così il nucleo dottrinale dei Padri, ma eliminando le loro eccentricità esegetiche o visionarie. Con Pietro Lombardo di fatto, la teologia medievale conosce una nuova stagione, che troverà poi la sua piena maturità nelle grandi *Summae* del secolo successivo.

⁹⁵ Cfr. Marcia L. Colish, *Peter Lombard*, I, Brill, Leiden-New York-Köln, 1994, pp. 35–47.

⁹⁶ Ghisalberti, “*Auctoritas e inquisitio veritatis*. Pietro Lombardo e l'evoluzione della teologia nel secolo XII”, p. 13.

2.1.1 La resurrezione come ricomposizione materiale del corpo

La *quaestio* sulla resurrezione si trova nel IV e ultimo libro delle *Sententiae*, dedicato all'etica, ai sacramenti e infine alle questioni ultime. Le distinzioni 43–50, in particolare, diventano il *locus classicus*⁹⁷ per la discussione sulla resurrezione, dando forma a un modello che diventerà il riferimento imprescindibile per tutto il periodo successivo. Rispetto a molti dei suoi contemporanei, Pietro Lombardo elimina qualsiasi elemento che rimandi a una lettura fortemente speculativa dell'Apocalisse – tendenza molto diffusa soprattutto negli ambienti monastici del tempo – applicando il principio secondo cui non si deve affermare ciò che non può essere provato né negare ciò che la Scrittura consente di ritenere possibile. Ne scaturisce così una dottrina depurata, controllata e sorprendentemente moderna nella forma, pur rimanendo ancora profondamente agostiniana nella sostanza⁹⁸.

Secondo Bynum, l'impianto concettuale delle distinzioni dedicate alla resurrezione è dominato da una metafora ben precisa, cioè quella della ricomposizione materiale (*material reassemblage*) del corpo. Pietro Lombardo, infatti, afferma che nella resurrezione non si avrà né un nuovo corpo né un corpo meramente spiritualizzato, bensì lo stesso corpo terreno, restaurato mediante la raccolta e la reintegrazione di tutte le particelle che ne hanno costituito la sostanza. Nello specifico, per Pietro, nulla della sostanza corporea andrà perduto, ma essa sarà reintegrata attraverso la raccolta di tutte le particelle disperse⁹⁹. Scrive infatti così nella distinzione 44, capitolo 3, articolo 2:

«E non perirà nulla della sostanza con cui la carne dell'uomo è creata, ma con l'insieme di tutte le particelle prima disperse sarà reintegrata la sostanza naturale del corpo; e i corpi dei santi risorgeranno splendenti come il sole senza alcun difetto, essendo state eliminate tutte le deformità che ebbero qui»¹⁰⁰.

La metafora usata da Pietro, cioè quella della statua riforgiata, ampiamente ripresa dalla tradizione agostiniana, permette di conciliare la continuità materiale con la trasformazione gloriosa. Quindi, ancora una volta, ciò che conta non è la restituzione delle particelle nella loro

⁹⁷ Caroline Walker Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, Lectures on the History of Religions, New Series, No. 15, Columbia University Press, New York, 1995, p. 121.

⁹⁸ Cfr. Marcia L. Colish, *Peter Lombard*, II, Leiden-New York-Cologne, 1994, pp. 698–717.

⁹⁹ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, pp. 122–123.

¹⁰⁰ PIETRO LOMBARDO, *Sentenze (Sententiae)*, IV, c. 3, a. 2, D. 44, in: TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi)*, vol. 10: Libro quarto, Distinzioni 43–50. L'escatologia individuale e generale, traduzione a cura della redazione ESD, ESD, 2002, IV, Dist. 44, q. 1, a. 1, p. 83 (d'ora in poi indicato come: TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*).

posizione originaria, ma la ricomposizione dell'unità corporea attraverso la materia identica a quella avuta in vita.

2.1.2 Nutrizione, crescita e identità corporea: la *veritas humanae naturae*

Ereditando da Agostino la domanda fondamentale sul corpo, vale a dire, quanto corpo serve perché “io” sia ancora “io”, Pietro Lombardo elabora una duplice risposta affermando che 1) il corpo risorto è il medesimo corpo di quello terreno e 2) che il corpo risorto mantiene le differenze individuali (sesso, tratti biologici, statura¹⁰¹), ma è privato di ogni deformità, deficienza e imperfezione naturale dovuta a malattia, età o accidente. Su questo modello teorico dipenderà direttamente il successivo concetto scolastico delle quattro *dotes* del corpo glorioso (impassibilità, sottigliezza, agilità, chiarezza), sulle quali Pietro qui non si sofferma ma prefigura implicitamente.

Chiarito ciò va sottolineato che comunque, un punto tanto centrale quanto difficile nella trattazione della resurrezione in Pietro riguarda la questione della identità materiale del corpo, affrontata nell'ambito dei processi organici di nutrizione, crescita e trasformazione della materia. Pietro infatti riconosce che la vita corporea è certamente caratterizzata da un continuo ricambio di materia: l'uomo cresce attraverso l'assunzione di cibo, ad esempio, e perde costantemente parti di sé (sangue, capelli, unghie, ...), oltre al fatto che nel tempo attraversa stadi biologici molto differenti tra di loro. A tutto ciò si aggiungono poi – come già visto precedentemente – i celebri casi limiti, come il cannibalismo o la dispersione delle particelle del corpo *post mortem*.

Il punto fondamentale che qui emerge è che, in presenza di un flusso materiale instabile e continuamente soggetto a mutamento, diviene problematico garantire una continuità ontologica tra il corpo vissuto e quello restituito alla fine dei tempi. Pietro Lombardo, ad esempio, si chiede come sia possibile evitare di diventare ciò che si mangia, se è il cibo ad aggiungere sostanza al corpo umano¹⁰². Tale domanda, tra l'altro, presenta esattamente lo stesso tipo di difficoltà che aveva mostrato già Origene quando si chiedeva, rispetto a un bambino cresciuto e divenuto adulto, se la materia dell'adulto fosse la medesima del bambino. Per Origene la questione sembrava risolversi grazie alla funzione dell'*eidos*¹⁰³, ma Per Pietro, che non poteva accettare l'idea di un corpo meramente spiritualizzato, la questione rimaneva aperta.

¹⁰¹ Sempre sul modello degli anni di Cristo.

¹⁰² Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 125.

¹⁰³ Pure se questa, come detto, non era forse la soluzione privilegiata da Origene stesso.

Per Pietro era assurdo pensare che tutta la materia transitata nel corpo venisse resuscitata da Dio¹⁰⁴.

Quello che emerge da queste argomentazioni, osserva Bynum, è che tali processi organici erano visti come delle vere e proprie minacce alla natura stessa delle cose perché, se la crescita del corpo era legata alla nutrizione, allora ciò che veniva mangiato diventava davvero “me”; invece, se ciò che si mangiava non diventava mai “me”, allora come spiegare lo sviluppo, dal momento che, empiricamente, crescere significava proprio trasformare cibo in corpo?¹⁰⁵ È il problema dell’identità corporea nel tempo ed è un paradosso antropologico che si configura come una difficoltà rispetto al fatto che la dottrina cristiana afferma la continuità tra corpo risorto e corpo terreno. Dunque, come già sottolineato, a partire dal XII secolo non si trattò più di difendere semplicemente il dogma della resurrezione dall’incredulità dei pagani, ma di spiegare in che modalità e in quali termini avvenisse la resurrezione del corpo alla luce anche di queste questioni.

Inoltre, per comprendere quanto il dibattito in merito fosse acceso – e non solo in ambito teologico – si pensi anche alle diffuse riflessioni mediche sviluppate a partire dalla lettura della concezione fisiologica di matrice aristotelico-galenica. La tradizione medica, che sarà poi ampiamente recepita e rielaborata dalla Scolastica del XIII secolo, concepiva l’esistenza di un *umido radicale*, inteso come principio materiale originario, di natura seminale, che sarebbe stato successivamente chiamato in causa nelle discussioni teologiche sull’identità corporea dell’individuo. Tale nozione, sviluppata attraverso la mediazione avicenniana, si colloca in un ambito di confine tra fisiologia, antropologia e riflessione teologica mostrando, appunto, come il problema della continuità corporea fosse discusso anche al di fuori dell’orizzonte strettamente escatologico¹⁰⁶. Uno degli elementi più caratteristici dell’umido, secondo Zuccolin, era proprio «la sua natura polifunzionale, ovvero il fatto che la nozione venisse chiamata in causa in contesti diversi per rispondere a esigenze teoriche (e talvolta anche medico-operative) diverse»¹⁰⁷.

Avicenna però, nel *Canone*, non parla mai genericamente di un unico umido ma, proponendo una «tassonomia delle umidità organiche»¹⁰⁸, distingue i quattro umori primari –

¹⁰⁴ *Ibid.*

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 126.

¹⁰⁶ Cfr. Chiara Crisciani, “Premesse e promesse di lunga vita: tra teologia e pratica terapeutica (secolo XIII)”, in Chiara Crisciani *et al.* (a cura di), *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica, Atti del Convegno internazionale* (Torino, 13–14 giugno 2008), (Micrologus’ Library, 33), SISMEL – edizioni del Galluzzo, Firenze, 2009, pp. 61–69.

¹⁰⁷ Gabriella Zuccolin, “L’umidità come principio di vita. Trasformazioni medievali di un tema classico tra medicina e filosofia”, in Massimiliano Lenzi *et al.* (a cura di), *Fonti, flussi, onde. L’acqua tra realtà e metafora nel pensiero antico, medievale e moderno*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2022, p. 30.

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 42.

sangue, bile gialla, bile nera e flegma – dalle umidità secondarie. Queste ultime, a loro volta, possono essere espulse, in quanto superflue (*superfluitates*), oppure utilizzate dall'organismo e coinvolte nei processi di nutrizione e assimilazione in quanto non superflue (*non superfluitates*)¹⁰⁹. Proprio tra le umidità non superflue si trova, secondo Avicenna, quella che verrà identificata in senso stretto con l'umido radicale¹¹⁰. Rimane tuttavia ambiguo, all'interno della trattazione avicenniana, se l'umido radicale sia inteso come nucleo originario trasmesso mediante il seme paterno o come prodotto finale dell'assimilazione della terza umidità nutritiva¹¹¹.

Avicenna poi, trattando i gradi della febbre ectica, rielabora profondamente la metafora aristotelica-galenica della lucerna: mentre l'olio versato nella lampada e quello assorbito dallo stoppino raffiugrano le umidità nutritive progressivamente consumabili, l'umido radicale corrisponde all'umidità intrinseca dello stoppino, grazie alla quale le sue fibre rimangono unite. Quando lo stoppino si secca, le sue fibre perdono coesione e non sono più in grado di sostenere la fiamma, compromettendo tutta la struttura della lucerna. Analogamente, nel corpo, la distruzione dell'umido radicale compromette la continuità tra le parti degli organi, conducendo progressivamente alla loro disgregazione e, infine, alla morte.

L'organismo dispone, tuttavia, anche di umidità derivate dalla trasformazione degli alimenti, che attraverso i diversi processi di digestione vengono progressivamente assimilate dagli organi, compensando ciò che viene continuamente consumato o dissolto. In questo senso, ciò che deriva dall'esterno, come il nutrimento, contribuisce ai processi vitali, ma non definisce l'essenza corporea dell'individuo; ciò che invece appartiene originariamente alla sua costituzione – quella che a partire proprio dalle *Sentenze* si chiamerà *veritas humanae naturae* – permane come principio identitario che Dio ricompone nella resurrezione.

Pietro introduce il concetto tecnico di *veritas humanae naturae* nel II libro delle sue *Sentenze* per spiegare appunto il nucleo materiale essenziale che si trasmette da Adamo in poi, cioè quella componente del corpo umano che non deriva dal nutrimento e che costituisce dunque un sostrato essenziale, capace di permanere al di là delle variazioni del cibo. Per il *magister* il cibo non entra nella “verità della natura umana” e questa convinzione, secondo

¹⁰⁹ *Ibid.*

¹¹⁰ AVICENNA, *Canone (Liber canonis)*, Venetiis 1507; rist. anast. Olms, Hildesheim, 1964, I, fen I, doct. 4, c. I («Quid sit humor et eius divisiones»), 4va: «et que sunt non superfluitates sunt humores qui a principali dispositione conversi membris delegati fuerunt: sed nondum alicuius membrorum simplicium operatione perfecta pars effecti sunt: quorum sunt quatuor species. [...] Quarta est humor qui est intus in membris simplicibus a principio nativitatis per quem partium eorum continuas existit, cuius principium est ex spermate. Spermatidis vero principium est ex humoribus».

¹¹¹ Zuccolin, “L'umidità come principio di vita. Trasformazioni medievali di un tema classico tra medicina e filosofia”, p. 43.

Pietro, si fonda su due ragioni ben precise. La prima ragione si può rintracciare nell'ipotesi evangelico di Matteo 15, 17: «Non capite che tutto ciò che entra nella bocca, passa nel ventre e viene gettato in una fogna?». La seconda ragione ha invece a che fare con il problema della morte prematura dei bimbi. Pietro si chiede, ragionevolmente, come possano dei corpi così piccoli risorgere con un corpo grande, se non si assume che il corpo sia in grado di accrescere da solo. Pietro sembra concedere che il cibo assunto passi attraverso anche la carne e il sangue, ma nega che questi entrino appunto nella “verità della natura umana”, che invece discende direttamente dai progenitori. Tale carne dunque, al momento della resurrezione, per Pietro sarà semplicemente lasciata cadere e deposta in quanto superflua¹¹².

L'esito di tutto ciò è una visione profondamente anti-dualista e questo rimarrà vero soprattutto per Tommaso. La crescita corporea, lungi dall'implicare una sostituzione dell'individuo, è spiegata dalla capacità del corpo di trasformare il nutrimento in materia propria della specie umana, ma questa materia, almeno per Pietro, si corrompe al momento della restituzione del corpo non entrando a fare parte della “*veritas* della natura umana”. La resurrezione dunque non consiste nella creazione di un nuovo corpo, né nella restituzione di tutta la materia transitata nell'organismo durante la vita, ma nella ricomposizione del nucleo materiale identitario che definisce il soggetto. In questo senso, la resurrezione diventa il banco di prova dell'identità personale nel tempo.

2.2 Ilemorfismo e superamento del naturalismo

Il dibattito scolastico della metà del XIII secolo, tuttavia, mostra con chiarezza che il modello lombardiano sulla resurrezione dei corpi fu velocemente superato. Va sottolineato che questo passaggio avvenne soprattutto mediante l'acquisizione di concetti aristotelici che nel corso del XIII secolo trasformarono profondamente il quadro teorico entro cui fu pensata la resurrezione. Gli scritti aristotelici sulla continuità corporea infatti risultavano difficilmente compatibili con il modello proposto da Pietro Lombardo nelle *Sentenze*, motivo per cui quasi tutti i teologi scolastici del XIII secolo abbandonarono l'idea di una crescita di tipo miracoloso, preferendo spiegare la crescita corporea attraverso l'assimilazione naturale del cibo. I teologi del XIII secolo supponevano, diversamente da Pietro, che una parte della carne originata dal cibo entrasse nella “verità della natura umana” di ciascun individuo, contribuendo così alla costituzione del corpo che sarebbe risorto. Solo pochi – tra cui Bonaventura – conservarono

¹¹² Gabriella Zuccolin, “Sommes-nous ce que nous mangeons? Matière, identité corporelle et “vérité de la nature humaine” selon Thomas d'Aquin”, *La Pensée*, 402 (2020/2), pp. 127–128.

l'idea che la materia di Adamo si fosse diffusa nell'intera umanità (Bonaventura presumeva che la materia fosse infinitamente divisibile e mescolabile)¹¹³. Questo significò, in termini pratici, che non era più possibile sostenere che la *veritas humanae naturae* fosse il nucleo materiale trasmesso dai progenitori ai discendenti e conservato fino agli ultimi tempi. Di conseguenza, le immagini e le metafore patristiche sulla resurrezione come ricomposizione materiale dovevano essere riconsiderate¹¹⁴, a partire dall'immagine agostiniana della statua. Come visto poco sopra, infatti, in Pietro Lombardo la questione verteva ancora sull'individuazione delle “particelle” che dovevano tornare nel corpo del risorto.

Con l'acquisizione della teoria aristotelica, invece, la difficoltà stava piuttosto nello spiegare cosa rendesse un individuo esattamente quello stesso individuo dopo la sua morte e successiva resurrezione. L'analisi aristotelica del mutamento naturale mostrava infatti che, nei processi di generazione e corruzione sostanziale, la forma veniva realmente sostituita e che – una volta corrotta – l'individuo, in quanto composto, non permaneva più come tale. La natura inoltre, secondo Aristotele, era in grado di generare il simile secondo la specie, ma non di restituire numericamente il medesimo individuo una volta distrutto – distinzione che la Scolastica esprimerà poi nei termini di *idem specie* e *idem numero*. Dunque, mentre una sostanza corrutibile era in grado di “ripetersi” (reiterare) come la stessa specie o tipo (*idem specie*), secondo l'idea per cui il simile genera il simile, non poteva invece ritornare come lo stesso individuo (*idem numero*), cioè come la stessa identica realtà materiale¹¹⁵.

È precisamente questa acquisizione teorica a rendere problematica ogni concezione della resurrezione come processo naturale o come riattivazione di una virtualità seminale latente nella materia. Se infatti, come detto, nella corruzione sostanziale viene meno la forma che attualizza la materia, allora l'individuo – in quanto composto – non permane come tale. In altri termini, una volta che Socrate muore, non è possibile generare naturalmente il medesimo individuo numerico che era Socrate. In questo senso, la resurrezione non poteva essere pensata come un processo interno alla materia né, tantomeno, come l'attuazione di un principio latente secondo il modello agostiniano delle *rationes seminales*¹¹⁶. Non vi era dunque alcuna “virtù seminale”

¹¹³ Antonia Fitzpatrick, *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, “Introduction”, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 15–16.

¹¹⁴ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 231.

¹¹⁵ Fitzpatrick, *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, p. 18.

¹¹⁶ AGOSTINO, *La Genesi alla lettera (De Genesi ad litteram libri duodecim)*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma, 1982, VI, 10.17, pp. 304–306: «Sed haec aliter in Verbo Dei, ubi ista non facta, sed aeterna sunt; aliter in elementis mundi, ubi omnia simul facta futura sunt; aliter in rebus quae secundum causas simul creatas, non iam simul sed suo quaeque tempore creantur; [...] aliter in seminibus, in quibus rursus quasi primordiales causae repetuntur, de rebus ductae quae secundum causas, quas primum condidit, exstiterunt, velut herba ex terra, semen ex herba».

latente nella polvere capace di orientarla spontaneamente alla ricostruzione del corpo umano¹¹⁷. I teologi scolastici risolsero comunque il problema in modo piuttosto semplice, delegando al potere divino stesso la condizione di possibilità della resurrezione.

Quello che interessa qui segnalare è che, comunque, il rifiuto di una concezione naturalistica della resurrezione si impose come conseguenza coerente dell'ilemorfismo aristotelico: il problema dovette dunque traslare dal piano della continuità della materia a quello della permanenza della forma, aprendo lo spazio per una riformulazione metafisica della questione. L'ilemorfismo, tuttavia, non eliminò il problema tradizionale della continuità materiale, ma lo trasformò radicalmente: non si trattava più di individuare un nucleo materiale persistente, bensì di chiarire in che senso un composto potesse dirsi numericamente identico oltre la dissoluzione.

È in questo nuovo orizzonte teorico che bisogna collocare la riflessione teologica di Tommaso d'Aquino. Per Tommaso infatti, da buon aristotelico, il corpo umano non era tale in virtù della materia di cui era composto, ma in quanto informato dall'anima, che ne costituiva la sola e unica forma sostanziale. L'anima razionale, secondo Tommaso, era la sola forma a conferire unità sostanziale all'uomo e a fonderne l'identità in senso proprio. Se infatti, come Aristotele aveva mostrato, ogni sostanza corporea era composta di materia e forma, e se la forma sostanziale era ciò che attualizzava la materia rendendola un determinato ente, allora l'identità numerica dell'individuo non poteva essere fatta dipendere dalla mera persistenza della medesima materia.

Tuttavia è importante precisare che, se da una parte Tommaso rifiuta il naturalismo materiale di Pietro Lombardo, dall'altra non riduce mai l'identità personale alla sola forma. Come osserva Fitzpatrick, discostandosi in parte dalla lettura tradizionale, Tommaso introduce piuttosto una concezione molto più articolata della materia corporea, intesa come materia strutturata, dotata di una configurazione tridimensionale determinata (*quantitas dimensiva*), che costituisce la radice dell'individuazione del corpo:

«Ultimately, therefore, the continuity and identity of the individual body over time, as well as the particularity of its matter at any time, is founded not upon its soul, but upon its dimensive quantity. Dimensive quantity is the form responsible for the body's continuing organic configuration. Just as it accounts for the body's individuality by particularizing its matter, here again, in relation to the question of the human body's identity over time, it is dimensive quantity that grounds the particular autonomy of the body relative to the soul»¹¹⁸.

¹¹⁷ In Aristotele, comunque, è presente l'idea di una generazione spontanea, cioè l'idea che da una materia organica – ma inanimata – possano prodursi esseri viventi animati. Cfr. ARISTOTELE, *Metafisica*, trad., introd. e note di G. Reale, Bompiani, Milano, 2014 (IV rist., 2021), XII(Λ), 3, pp. 547–549: «Inoltre, dobbiamo dire che ogni sostanza si genera da un'altra che porta lo stesso nome. E questo vale sia per le sostanze naturali, sia per le altre. Le sostanze, infatti, si generano o per arte o per natura o casualmente o spontaneamente [...]». In tale caso specifico, però, la materia è messa in movimento verso la sua determinazione da se medesima. Tale dispositivo, chiarisce Aristotele, non è applicabile all'essere umano, essendo l'uomo un organismo troppo complesso.

¹¹⁸ Fitzpatrick, *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, p. 136.

Per Tommaso, anima e corpo sono intimamente collegate tra di loro e questo rimane vero anche dopo che l'anima, nell'atto della morte, si separa dal suo corpo; va infatti ricordato che tale distacco è solo temporaneo e che l'anima è destinata a ricongiungersi con il suo corpo glorioso per l'eternità. Tuttavia, quando l'anima si separa dal corpo, il corpo morto continua a essere "quel corpo". In questo senso, la *quantitas dimensiva* si configura come una forma accidentale che conferisce al corpo la sua configurazione organica tridimensionale. Alla luce di questa lettura, è esattamente la dimensione quantitativa che rende la materia "questa" materia, fondando così la continuità del corpo nel tempo e garantendo una certa autonomia rispetto l'anima. Precisato ciò, in Tommaso l'anima razionale è e rimane il principio formale che fonda l'identità sostanziale dell'uomo, rendendo il composto umano quell'individuo determinato. Tuttavia, la continuità del corpo in quanto corpo, oltre la separazione dell'anima, non è riducibile alla sola permanenza della forma sostanziale, ma è appunto legata alla struttura dimensionale della materia.

In questa prospettiva, la resurrezione non poteva più consistere in un semplice recupero materiale del corpo terreno, ma nella restaurazione dell'unità sostanziale mediante l'unione della medesima anima con quella materia strutturata che costituiva il corpo di quell'individuo. Questo significava che, per Tommaso, l'anima fondava l'identità personale; la materia strutturata la continuità corporea (senza che tra i due livelli si instaurasse una contraddizione).

Tommaso, del resto, riteneva che la teoria da lui sviluppata fosse l'unica in grado di preservare il corpo, oltre all'anima, come parte essenziale dell'essere umano. Solo tale teoria, dunque, poteva garantire una vera comprensione della resurrezione come riunificazione dell'anima di ciascun individuo con il proprio corpo e solo tale concezione implicava che l'identità materiale dell'individuo fosse fondamentale per la sua identità personale. La teoria di Tommaso, come detto, prevedeva che l'anima razionale immortale fosse l'unica forma sostanziale in ogni essere umano e, per estensione, anche del corpo umano. Qualsiasi altra forma presente nel corpo, per Tommaso, era una forma "accidentale"¹¹⁹.

¹¹⁹ Fitzpatrick, *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, p. 4.

2.3 Lo *Scriptum super Sententiis* di Tommaso d'Aquino

La struttura di tale impostazione emerge già nello *Scriptum super Sententiis*, redatto nel contesto della formazione accademica di Tommaso. Qui egli si confronta direttamente con il testo di Pietro Lombardo, che diviene l'occasione per una riorganizzazione sistematica dei contenuti del *magister Sententiarum* attraverso la formulazione di questioni – divise in articoli e sotto-articoli (le *quaestiunculae*) – nonché mediante l'impiego ormai pienamente consapevole degli strumenti concettuali dell'aristotelismo¹²⁰. Nel commentare il IV libro delle *Sentenze*, in particolare la distinzione 44, Tommaso non si limita a riprendere la questione della resurrezione nei termini tradizionali del dibattito, ma la riformula alla luce delle acquisizioni concettuali della metafisica aristotelica.

La distinzione 44 è articolata da Tommaso in tre questioni principali. La prima, a sua volta suddivisa in tre articoli, è dedicata al problema dell'identità del corpo risorto. La seconda affronta invece le proprietà dei corpi gloriosi, discutendo le cosiddette *dotes*: impassibilità, sottigliezza, agilità e chiarezza. La terza è infine dedicata alla condizione dei corpi dei dannati e ad alcune questioni connesse alla loro pena.

Ai fini della seguente analisi riveste un interesse particolare la prima questione, nella quale Tommaso affronta direttamente il problema filosofico dell'identità. È infatti in questo contesto che emerge la soluzione tomista, fondata sul ruolo dell'anima come forma del corpo e principio della sua identità. La *quaestio* si configura fin da subito come una domanda di natura propriamente metafisica: *utrum idem corpus anima resumat in resurrectione*. Nel rispondere alla *quaestio*, Tommaso è esplicito:

«Infatti non si può parlare di risurrezione se l'anima non ritorna nello stesso corpo: poiché risurrezione significa appunto che si sorge di nuovo; ora, sorgere spetta a ciò stesso che è caduto. Per cui la risurrezione riguarda più il corpo, il quale morendo cade, che non l'anima, che continua a vivere dopo la morte. Se quindi l'anima non riprendesse lo stesso corpo non si potrebbe parlare di risurrezione, ma di assunzione di un altro corpo»¹²¹.

Se non fosse possibile riacquisire lo stesso corpo numericamente identico, non si potrebbe parlare di resurrezione, ma di assunzione di un nuovo corpo, il che contraddirebbe la fede. La tensione emerge con ulteriore chiarezza nelle righe successive, quando la resurrezione viene

¹²⁰ Si pensi che le citazioni di Aristotele nello *Scriptum super Sententiis* superano le duemila unità (di cui 800 citazioni dall'*Etica a Nicomaco*, circa 300 dalla *Metafisica* e 250 dalla *Fisica* e dal *De anima*). Cfr. Jean-Pierre Torrell, *Tommaso d'Aquino. L'uomo e il teologo*, trad. it. di P. Giustiniani e G. Matera, Piemme Theologica, Casale Monferrato, 1994, p. 58.

¹²¹ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, IV, Dist. 44, q. 1, a. 1, p.96.

confrontata con i processi della generazione naturale¹²². Va ricordato che, nei commenti alle *Sentenze* e nelle questioni quodlibetali della metà del XIII secolo, i versi paolini contenenti la metafora biologica della germinazione (1Cor 15, 42–44)¹²³ furono oggetto di un'intensa discussione ed esegesi scolastica¹²⁴. Tali passi non furono affatto letti come la descrizione di un processo biologico di germinazione, ma piuttosto come un riferimento alle *dotes* conferite al corpo glorificato, in quello che fu chiamato un processo di “traboccamento” (*redundantia* o *abundantia*)¹²⁵. In ogni caso, la sfida filosofica che Tommaso dovette affrontare commentando questi passi, consistette proprio nel dimostrare che la metafora paolina del seme diceva esattamente ciò che *prima facie* sembrava non voler dire, e cioè che: 1) la resurrezione fosse anzitutto un evento soprannaturale e non naturale; 2) che il corpo risorto fosse identico numericamente e nella specie, ma non qualitativamente. Tommaso del resto, prendendo sul serio l'ilemorfismo aristotelico, fu costretto a indagare le modalità attraverso cui l'identità numerica potesse essere mantenuta anche oltre la dissoluzione del composto. Come già anticipato, l'unica soluzione possibile era dunque individuare un principio in grado di fondare l'unità dell'individuo al di là della dispersione della materia. Tale principio, per Tommaso, non poteva che essere l'anima razionale.

Tommaso dunque, dopo aver ricordato al lettore la necessità della resurrezione, cioè quello di conseguire il fine ultimo della sua esistenza¹²⁶, scrive così:

«Essendo però necessario che il fine ultimo sia raggiunto dallo stesso identico essere che è stato creato per quel fine, affinché la sua creazione non risulti inutile, bisogna che risorga lo stesso uomo di prima; e ciò avviene quando la stessa anima si ricongiunge allo stesso identico corpo: in caso diverso infatti, propriamente parlando, non avremmo una risurrezione vera e propria. Quindi porre che non sia numericamente lo stesso uomo a risorgere è eretico, derogando alla verità della Scrittura, che insegna la risurrezione»¹²⁷.

È proprio a questo livello dell'argomentazione che la riflessione di Tommaso si inserisce nel dibattito ereditato dalla tradizione precedente. Come si è visto nei capitoli precedenti, la teologia patristica e la riflessione scolastica avevano già affrontato il problema dell'identità del corpo risorto, tentando di conciliare le affermazioni scritturali sulla resurrezione con le difficoltà poste dalla dispersione della materia corporea. Già in Agostino e, più tardi, nel

¹²² TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, IV, Dist. 44, q. 1, a. 1, p. 96: «granum seminatum et natum non est idem numero [...]. Corpus autem resurgens erit idem, sed alio modo se habens».

¹²³ 1Cor 15, 42–44: «[...] è seminato nella corruzione, risorge nell'incorruttibilità; è seminato nella miseria, risorge nella gloria; è seminato nella debolezza, risorge nella potenza; è seminato corpo animale, risorge corpo spirituale».

¹²⁴ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 232.

¹²⁵ *Ibid.*

¹²⁶ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, Dist. 44, q. 1, a. 1, p. 99: «necessitas ponendi resurrectionem est ex homo ut homo finem ultimum propter quem homo factus est».

¹²⁷ *Ibid.*

modello sistematizzato da Pietro Lombardo, la soluzione era stata cercata sul piano della ricomposizione della materia. Tuttavia, tale modello lasciava aperte una serie di difficoltà teoriche non trascurabili. In primo luogo, la metafora della statua non poteva più essere utilizzata come immagine adatta a descrivere la modalità attraverso cui si sarebbe verificata la ricomposizione materiale. Tommaso osserva infatti:

«La statua può essere considerata in due modi: o secondo che è una certa sostanza, o secondo che è un certo artefatto. E poiché viene posta nel genere della sostanza in ragione della sua materia, così se viene considerata in quanto è una certa sostanza, è numericamente la stessa la statua che viene ricostituita con la stessa materia. Invece essa è posta nel genere degli artefatti in base alla sua forma, che è un certo accidente, e passa una volta distrutta la statua; e così non ritorna numericamente la stessa, né ci può essere numericamente la stessa statua. Ma la forma dell'uomo, cioè l'anima, rimane dopo la dissoluzione del corpo: quindi il caso è diverso»¹²⁸.

Tommaso chiarisce che se si considera la statua non in quanto sostanza materiale ma come artefatto, la forma che la costituisce appartiene all'ordine degli accidenti e viene meno con la distruzione della statua stessa. La forma dell'uomo, diversamente, non è un accidente, ma forma sostanziale del corpo, e pertanto permane anche dopo la dissoluzione del composto. Per questo motivo, conclude Tommaso – rifiutando la fisica particellare del XII secolo – tra il caso della statua e quello della resurrezione non vi può essere una perfetta analogia.

La diretta conseguenza di quanto detto emerge nella ultima *solutio* dell'articolo, nella quale Tommaso risponde all'obiezione secondo cui, per poter parlare di stesso individuo, le parti del corpo dovrebbero tornare esattamente nella stessa posizione materiale. Tommaso qui, riprendendo una distinzione aristotelica, chiarisce che le parti del corpo possono essere di due tipi: parti omogenee o parti eterogenee. Le prime sono parti della stessa natura in ogni loro porzione, come ad esempio la carne o le ossa, nelle quali ogni frammento conserva la stessa specie della parte da cui proviene. Le seconde, invece, sono parti composte da elementi diversi organizzati in una struttura funzionale, come una mano o un occhio. Tale distinzione permette a Tommaso di mostrare che lo spostamento della materia non compromette necessariamente l'identità dell'individuo. Nel caso delle parti omogenee, infatti, la variazione della loro collocazione non altera la natura della parte stessa. Più complessa è la questione nel caso delle parti eterogenee, poiché un occhio, ad esempio, non è semplicemente carne, ma una struttura organica composta da elementi diversi. Le parti essenziali, cioè gli organi vitali, sembrano dunque costituire il corpo della persona – o meglio ancora – la verità della natura umana, più delle altre parti e membra del corpo. Tale convinzione, tra l'altro, è rintracciabile ancora oggi

¹²⁸ *Ivi*, p. 103.

in alcuni oppositori della donazione di organi¹²⁹, pure se va sottolineato che il *Catechismo della Chiesa Cattolica* non condanna il trapianto (se conforme alla legge morale), ma anzi suggerisce che possa addirittura essere considerato un atto meritorio.

Comunque, anche nel caso delle parti eterogenee, l'identità dell'uomo non dipende dalla posizione materiale delle singole parti del corpo. Come afferma Tommaso, la variazione di elementi accidentali – come la disposizione delle parti – non comporta una diversità numerica dell'individuo¹³⁰. Ancora una volta, quindi, ciò che garantisce la permanenza dell'identità personale è l'anima, che permane dopo la dissoluzione del corpo e che, nella resurrezione, riassume nuovamente la materia, ricostituendo così lo stesso individuo.

Una volta dunque stabilito tale principio, diventa allora possibile affrontare una questione ulteriore, che Tommaso discute nell'articolo seguente: se risorgeranno tutte le membra del corpo umano o, al contrario, alcune parti rimarranno escluse.

2.3.1 L'integrità del corpo risorto

Nel secondo articolo della *quaestio*, entrando nel merito della discussione, Tommaso sposta l'attenzione sulla reintegrazione delle varie membra del corpo nella resurrezione. Se infatti, come detto, l'identità individuale dipende dalla relazione del corpo con la sua anima, resta ancora da chiarire se e in quale misura il corpo risorto debba essere restaurato nella sua totalità. Tommaso procede dunque affrontando una serie di problemi e di questioni che riguardano la struttura e le condizioni del corpo risorto; questioni che possono efficacemente essere riassunte nella domanda che apre l'articolo: *utrum omnia membra corporis humani resurgent*. A partire da tale domanda, infatti, Tommaso entra in un terreno propriamente antropologico, specialmente nella misura in cui tenta di stabilire che cosa esiga la perfezione della natura umana una volta ricostituita.

La difficoltà nasce dal fatto che alcune parti del corpo sono ordinate a funzioni proprie della vita presente, soprattutto la generazione e la nutrizione, funzioni che nella condizione escatologica non avranno più luogo. Da qui l'obiezione:

«Sembra che non tutte le membra del corpo umano risorgeranno. Infatti venendo a mancare il fine è inutile ricostituire ciò che è ordinato a quel fine. Ora, il fine di ciascun membro è la sua funzione. Siccome dunque nelle opere di Dio nulla viene fatto inutilmente, e d'altra parte dopo la risurrezione non ci sarà l'uso di alcune membra, soprattutto degli organi genitali,

¹²⁹ Catherine König-Pralong, "L'anatomie du corps ressuscité comme matrice anthropologique chez Thomas d'Aquin", in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vo. 103, 2019, p. 682.

¹³⁰ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, IV, Dist. 44, q. 1, a. 1, p. 104: «Ad secundum dicendum, quod diversus situs partium materiae non facit diversitatem in numeri, quamvis eam faciat diversitas materiae».

poiché allora non prenderanno né moglie né marito, sembra che non tutte le membra risorgeranno»¹³¹.

Se viene meno il fine operativo di certi organi, come nel caso degli organi genitali, risulta legittimo chiedersi se tali organi vengano comunque resuscitati insieme alle altre parti del corpo oppure no¹³². La risposta a tale domanda, sembrerebbe essere negativa. L'articolo si sviluppa dunque, come detto poco sopra, attorno al rapporto tra integrità della natura umana e finalità delle sue membra, nel tentativo di chiarire se la resurrezione comporti la restaurazione completa del corpo o se alcune sue parti possano essere escluse.

Va sottolineato che Tommaso stabilisce fin da subito un principio generale che orienta la sua intera discussione e cioè che nella resurrezione l'uomo deve essere ricostituito nella perfezione della sua natura: dal momento che la resurrezione è opera divina ordinata alla restaurazione dell'uomo nella sua integrità, il corpo risorto non può risultare mutilato o incompleto¹³³. Poste tali premesse, dunque, risulta chiaro che tutte le membra appartenenti alla costituzione della natura umana debbano essere restituite all'uomo nella resurrezione, anche se le funzioni alle quali esse erano ordinate nella vita presente non avranno più luogo nello stato escatologico. Tuttavia, nella argomentazione di Tommaso, sono presenti alcune eccezioni che mostrano in realtà che la reintegrazione delle varie componenti del corpo non è propriamente totale: il latte e il seme, infatti, non risorgono. A tal proposito, si deve sottolineare che la riflessione tommasiana introduce qui una distinzione implicita tra funzioni biologiche ordinate alla conservazione della specie e ciò che appartiene invece alla perfezione dell'individuo umano. Non sorprende dunque constatare che, ancora una volta, l'orizzonte entro il quale si muove Tommaso è fortemente aristotelico.

Dopo aver stabilito quindi che la resurrezione è ordinata alla restaurazione dell'uomo nella perfezione della sua natura, Tommaso mostra che tutti gli organi essenziali risorgono, intestini compresi, che risorgono però pieni, poiché in natura non vi è nulla di vuoto, ma privi dell'*immunditias* che erano soliti contenere; ripieni quindi di umori nobili¹³⁴. Lo stesso vale per i capelli e le unghie, che hanno la funzione di proteggere le parti del corpo interessate, così come le foglie hanno la funzione di coprire i frutti. Utilizzando una metafora proveniente dal

¹³¹ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, IV, Dist. 44, q. 2, a. 1, p. 105.

¹³² In *Marco* 12,25 è infatti scritto: «Quando risorgeranno dai morti, infatti, non prenderanno né moglie né marito, ma saranno come angeli nei cieli».

¹³³ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, IV, Dist. 44, q. 2, a. 1, p. 105: «Praeterea, Dei perfecta sunt opera. Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris».

¹³⁴ *Ivi*, p. 113: «Ad secundum dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humiditatibus».

mondo della tecnica, Tommaso chiarisce che cuore, fegato, mani, intestini, capelli e unghie risorgono poiché sono gli strumenti attraverso cui l'anima realizza a pieno le proprie potenze:

«L'anima si rapporta al corpo animato come l'arte all'artefatto, e alle sue parti come l'arte ai suoi strumenti: per cui il corpo animato viene anche detto organico. Ora, l'arte si serve di alcuni strumenti per l'esecuzione stessa dell'opera voluta: e tali strumenti sono per ogni arte di primaria importanza. Si serve invece di altri strumenti per la conservazione degli strumenti principali: e questi hanno una funzione secondaria [...]. E così anche nelle parti del corpo animato alcune servono a eseguire le operazioni dell'anima, come il cuore, il fegato, le mani e i piedi; altre invece sono solo protettive delle altre parti, come le foglie coprono i frutti. Ora, i capelli e le unghie servono all'uomo per proteggere le altre membra: per cui hanno una certa perfezione, per quanto secondaria, non primaria. Poiché dunque l'uomo risorgerà in ogni perfezione della sua natura, è necessario che in lui risorgano anche i capelli e le unghie»¹³⁵.

Non tutto ciò che è dunque ordinato alla vita biologica appartiene alla perfezione dell'individuo nella stessa misura. Capelli e unghie, infatti, pur non svolgendo una funzione primaria nella vita terrena, risorgono ugualmente in virtù della loro funzione, seppur secondaria, ma non inutile. Gli organi sessuali invece, pur non compiendo più la loro funzione, risorgono lo stesso poiché manifestano una differenza intra-specifica tra sesso femminile e maschile¹³⁶.

Tuttavia, come accennato poco sopra, la questione diviene più complessa per quanto riguarda la trattazione degli umori. Tommaso introduce qui una distinzione molto articolata tra i diversi tipi di umori presenti nel corpo umano, al fine di chiarire che non tutti appartengono alla perfezione dell'individuo e, di conseguenza, non tutti sono destinati a risorgere. Il criterio adottato da Tommaso è infatti il grado attraverso cui tali elementi partecipano alla costituzione dell'organismo umano.

In primo luogo, Tommaso esclude dalla resurrezione quegli umori che vengono espulsi dalla natura in quanto inutili o superflui, come l'urina, il sudore o il pus: si tratta di residui o prodotti di scarto dei processi fisiologici che, in quanto tali, non appartengono in alcun modo alla perfezione del corpo umano. In secondo luogo, egli considera gli umori che, pur non essendo espulsi, non appartengono all'individuo in quanto tale, ma sono ordinati ad altro. Rientrano in questa categoria sia gli umori ordinati alla conservazione della specie, come il seme, sia quelli ordinati alla nutrizione di un altro individuo, come il latte. Tali elementi infatti non concorrono al perfezionamento dell'individuo che li possiede, ma sono funzionalmente indirizzati al mantenimento della specie o alla vita di un altro essere: «del seme non si ha bisogno per la perfezione dell'individuo, come dei capelli, ma solo per la perfezione della

¹³⁵ *Ivi*, p. 115.

¹³⁶ König-Pralong, "L'anatomie du corps ressuscité comme matrice anthropologique chez Thomas d'Aquin", p. 676.

specie»¹³⁷. Per tale ragione questi umori, nella misura in cui non appartengono all'integrità della natura umana in senso stretto, non risorgono. Per un motivo simile non risorgono neanche quegli umori che si trovano in uno stato intermedio di trasformazione e che sono dunque in via di assimilazione; Tommaso qui fa l'esempio della «rugiada», cioè del «tessuto che si trova nelle piccole vene»¹³⁸. Risorgono invece quegli umori che hanno già raggiunto la loro perfezione naturale, ossia quegli umori che sono stati pienamente assimilati e inglobati nelle membra del corpo, come ad esempio il sangue. In questa specifica condizione biologica, gli umori – in quanto ormai parte integrante della struttura organica dell'individuo – appartengono alla sostanza del corpo e, come tali, devono essere restituiti nella resurrezione. Il tipo di criterio che Tommaso sceglie di adoperare dunque non è, ancora una volta, di tipo meramente materiale, ma di ordine ontologico e coincide con l'appartenenza o meno all'integrità della natura umana in quanto costitutiva dell'individuo.

È interessante osservare che in questo contesto Tommaso inserisce la trattazione di un altro caso, particolarmente significativo, cioè quello della costola di Adamo. L'esempio, a sua volta, è chiamato in causa all'interno di un'obiezione classica, cioè quella della catena del cibo. Se, infatti, le parti di carne di cui si sono cibati i cannibali risorgono non in quest'ultimi, ma nei loro primi possessori – poiché da una parte «è impossibile che una stessa cosa risorga in uomini diversi»¹³⁹ e dall'altra «le carni ingerite non appartengono mai alla verità della natura umana, ma a colui che è stato mangiato» – la costola di Adamo viene invece restaurata non nel proprietario iniziale, cioè Adamo, bensì in Eva¹⁴⁰. C'è qui una differenza importantissima che occorre segnalare per poter comprendere a pieno l'argomentazione di Tommaso e che, in una certa misura, come osserva König-Pralong, permette a Tommaso di uscire dalla biologia specista di Aristotele. La costola di Adamo è, sul piano ontologico, analoga al latte e al seme: si tratta cioè di elementi che risorgono nel corpo individuale che hanno contribuito a generare, e non nel corpo d'origine¹⁴¹. Tommaso chiarisce perfettamente la questione affermando che:

«Quella costola appartenne ad Adamo non come perfezione individuale, ma come destinata alla moltiplicazione della specie: per cui non risorgerà in Adamo, ma in Eva; come anche il seme non risorgerà nel generante, ma nel generato»¹⁴².

¹³⁷ TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, IV, Dist. 44, q. 2, a. 1, p. 115.

¹³⁸ *Ivi*, p. 117.

¹³⁹ *Ivi*, p. 109.

¹⁴⁰ König-Pralong, «L'anatomie du corps ressuscité comme matrice anthropologique chez Thomas d'Aquin», p. 684.

¹⁴¹ *Ibid.*

¹⁴² TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum Super Sententiis*, IV, Dist. 44, q. 2, a. 1, p. 123.

La costola di Adamo dunque risorge in Eva poiché non era destinata alla perfezione del primo individuo, bensì alla costituzione del secondo. Come detto, il caso della costola fornisce a Tommaso la via d'uscita dall'aristotelismo perché, se per Aristotele la generazione è finalizzata alla perpetuazione della specie, per Tommaso – al contrario – la generazione permette la perfezione del nuovo individuo, presupponendo che la specie passi in secondo piano. In ultima analisi, dunque, nella resurrezione ciò che conta veramente è l'identità dell'individuo – che è sempre garantita dalla permanenza dell'anima razionale – e l'esempio della costola lo mostra perfettamente poiché questa segue l'individuo, cioè Eva, e non la funzione biologica, vale a dire la specie. Nell'antropologia di Tommaso, quindi, la natura non si identifica più con la specie, ma con l'individuo, segnando un punto di rottura forte rispetto all'impostazione aristotelica¹⁴³.

In questo contesto prende forma l'idea di una vita propriamente individuale: il corpo glorioso non vive più in vista delle funzioni che assicurano la conservazione della specie, ma in quanto espressione della perfezione dell'individuo razionale. Tommaso, cioè, sostiene che vi sia una vita individuale e una natura corporea senza natura specifica, vale a dire senza le funzioni vitali della nutrizione e della generazione. Tale vita, secondo Tommaso, non è animale; è soltanto umana, cioè insieme individuale, razionale e incarnata¹⁴⁴. La resurrezione rivela che la struttura dell'essere umano è orientata, in ultima analisi, alla realizzazione dell'individuo incarnato, non alla semplice perpetuazione della specie.

2.3.2 Siamo ciò che mangiamo?

Questa riorganizzazione del rapporto tra materia e individuo consente inoltre di chiarire in che senso Tommaso rielabori la nozione lombardiana di *veritas humanae naturae*. Per Tommaso esistono almeno tre modi di intendere la questione (e questa tripartizione, come osserva Zuccolin, rimane coerente in tutti i principali luoghi in cui Tommaso si occupa del concetto di *veritas humane naturae*, quindi non solo in due dei luoghi dello *Scriptum*, ma anche nella *quaestio* numero 3 del *Quodlibet VIII*, disputato nel 1257)¹⁴⁵. Si prende qui in analisi il resoconto che Tommaso fa nel suo commento alla distinzione 33 del II libro delle *Sententiae*,

¹⁴³ Questo però vale per la dimensione escatologica, e più in generale per la teologia; dal punto di vista strettamente filosofico, Tommaso afferma invece a più riprese che la natura ha di mira, come propria realizzazione perfetta, la specie, non l'individuo.

¹⁴⁴ König-Pralong, "L'anatomie du corps ressuscité comme matrice anthropologique chez Thomas d'Aquin", p. 680.

¹⁴⁵ Gabriella Zuccolin, "Sommes-nous ce que nous mangeons? Matière, identité corporelle et "vérité de la nature humaine" selon Thomas d'Aquin", *La Pensée*, 402 (2020/2), p. 126.

ma si tenga a mente che, come detto, gli altri testi in cui Tommaso torna sulla questione non modificano l'impianto che Tommaso delinea in questo passo.

Secondo Tommaso, dunque, il primo modo di intendere la questione coincide proprio con quello di Pietro Lombardo. È già stata mostrata la posizione di Pietro a riguardo e le relative difficoltà che da essa ne scaturiscono; mi limito quindi a ricordare che, per Pietro, il cibo assunto durante il corso della vita non entra assolutamente a far parte del nucleo essenziale dell'uomo.

La seconda posizione è quella condivisa da coloro che ammettono, da una parte, l'esistenza nel corpo umano di una sorta di nucleo materiale stabile, ma riconoscono dall'altra che l'assunzione del cibo non si limita soltanto ad alimentare il calore naturale. Secondo tale opinione, il cibo contribuisce all'aumento quantitativo della materia corporea fino al raggiungimento delle dimensioni ottimali. La parte inalterabile si combina così con quella proveniente dall'esterno, analogamente a quanto avviene quando si accresce la quantità del vino aggiungendo semplicemente dell'acqua, senza che la parte originaria di vino subisca in sé alcuna alterazione quantitativa. In questo modo, ciò che deriva dall'assunzione del cibo non resta del tutto estraneo alla verità della natura umana, ma vi concorre solo in modo secondario, come cioè integrazione necessaria al conseguimento della debita quantità. Di conseguenza, al momento della resurrezione, la materia prodotta dal cibo non sarà interamente deposta (come pensava Pietro), ma solo in parte: resterà invece nel corpo risorto quella porzione richiesta appunto per il perfezionamento della quantità del corpo stesso¹⁴⁶. Secondo Tommaso, tale soluzione, per così dire di "compromesso", era da attribuire ai maestri francescani, ma era comunque da rigettare.

Il terzo e ultimo modo di intendere la questione è quello derivato dal commento di Averroè al *De generatione*. Secondo quest'ultima tesi non vi è assolutamente niente di materiale in un corpo dotato di quantità che possa essere considerato stabile o permanente. Solo infatti ciò che attiene alla forma e alla specie permane stabilmente. Anche nell'uomo dunque, ciò che appartiene alla specie, ossia la forma sostanziale del corpo umano, permane costantemente lungo l'intero corso dell'esistenza, mentre il sostrato materiale che la riceve è soggetto a un continuo processo di consumo e rinnovamento fino alla morte. La distanza rispetto alle prime due posizioni risulta così evidente: non esiste alcuna porzione di materia corporea determinata quantitativamente (*materia signata*) che si sottragga al mutamento, poiché l'unico principio di stabilità è costituito dalla forma.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 130.

A ciò si aggiunge una seconda ma decisiva differenza. Se infatti, secondo la prima opinione, il cibo non entra in alcun modo a far parte della *veritas humanae naturae*, e secondo la seconda vi contribuisce soltanto in maniera accessoria, nella terza posizione tale distinzione viene completamente superata. Il nutrimento assimilato entra infatti a far parte, *simpliciter et primo*, della verità della natura umana: al termine del processo assimilativo, la mescolanza è tale che l'intero composto assume indistintamente la forma della specie. Ne consegue che anche la materia derivata dal cibo, entro i limiti della quantità dovuta, appartiene pienamente all'identità corporea dell'individuo ed è quindi destinata a risorgere¹⁴⁷. È a questa posizione che Tommaso aderisce esplicitamente.

Tralasciando le piccole – ma significative – differenze tra questo resoconto e le successive versioni, rispettivamente nel IV libro delle *Sententiae* e nella q. 3 del *Quodlibet VIII*¹⁴⁸, la conclusione a cui giunge Tommaso pare essere difficilmente fraintendibile: alla «verità della natura umana» appartiene essenzialmente e indissolubilmente anche ciò che mangiamo¹⁴⁹. Si può dunque rispondere alla domanda iniziale “siamo ciò che mangiamo?” in senso affermativo, ma solo a patto di intenderla correttamente. Tommaso è infatti ben lontano da ogni forma di materialismo ingenuo: l'uomo non è ciò che mangia in quanto aggregato di materia, bensì in quanto ciò che viene assimilato è realmente assunto nella struttura dell'essere umano, fino a partecipare della sua identità. In questa prospettiva, il continuo ricambio materiale non compromette – anzi presuppone – l'identità dell'individuo, che non risiede nella materia, ma nella forma che la informa. Ed è proprio qui che emerge con particolare chiarezza la portata dell'anti-dualismo aristotelico di Tommaso: ciò che mangiamo non resta mai semplicemente “altro” da noi, ma diviene realmente parte di noi, nella misura in cui è trasformato e unificato dalla forma che ci costituisce, l'anima razionale. Certo, questa conclusione resta subordinata al primato della forma: è l'anima razionale a costituire l'uomo in quanto tale, e non la materia che entra nella verità della sua natura. E tuttavia, proprio perché la forma informa una materia sempre in trasformazione, il nutrimento non può essere considerato un elemento esterno o indifferente, ma entra a pieno titolo nel processo attraverso cui l'uomo è ciò che è. In conclusione quindi, diversamente da quanto sostenuto da Pietro Lombardo, per Tommaso – con

¹⁴⁷ *Ibid.*

¹⁴⁸ Mi limito a segnalare solo che nel commento al IV libro, nel riesaminare le tre posizioni note, Tommaso in parte corregge se stesso relativamente alla terza opinione: la distinzione tra umido radicale e nutrimentale non va infatti fondata sull'origine (seme o cibo), bensì sul grado di assimilazione: è radicale ciò che è pienamente integrato nel corpo, mentre è nutrimentale ciò che è ancora in via di assimilazione; cfr. Zuccolin, “Sommes-nous ce que nous mangeons? Matière, identité corporelle et “vérité de la nature humaine” selon Thomas d'Aquin”, p. 133.

¹⁴⁹ *Ivi*, pp. 133–134.

una tesi che, seppur lontana da Feuerbach, ne anticipa in modo sorprendente l'intuizione – siamo in parte anche ciò che mangiamo.

2.4 Tra forma e materia: la soluzione tomista e le sue tensioni

Il percorso fin qui ricostruito mostra dunque come la riflessione scolastica sulla resurrezione dei corpi, lungi dal costituire un ambito marginale della speculazione teologica, si configuri come uno dei luoghi privilegiati in cui furono messi alla prova i fondamenti stessi dell'antropologia cristiana. In questo quadro, la posizione di Tommaso d'Aquino rappresenta senza dubbio una rottura netta rispetto ai modelli precedenti: attraverso l'assunzione coerente dell'ilemorfismo aristotelico, egli sottrasse l'identità corporea alla continuità materiale radicandola interamente nel principio formale dell'anima. La nozione di *veritas humanae naturae* venne così reinterpretata non come un nucleo materiale persistente, ma come ciò che, essendo stato realmente assunto nell'organismo vivente sotto l'azione dell'anima, poteva essere reintegrato in vista della restaurazione del corpo.

Proprio questa soluzione, tuttavia, fu minata dalle critiche di chi, al contrario, intendeva la questione della resurrezione in maniera più "conservatrice". La tesi dell'unicità della forma non fu condannata il 7 marzo 1277, quando il vescovo di Parigi Tempier rese nota una lista di 219 proposizioni filosofiche non accettabili, tra cui – tra l'altro – una ventina di queste riconducibili direttamente a Tommaso stesso¹⁵⁰ (pure se il nome di Tommaso non compare mai esplicitamente)¹⁵¹. La tesi unicista di Tommaso si inseriva, infatti, all'interno di un dibattito altrettanto culturalmente vivace – cioè quello tra unicisti e pluralisti – e fu oggetto di revisione, per non dire scomunica, in un'assemblea tenutasi sette anni prima, in presenza dello stesso Tommaso, come viene riportato da Ruggero Marston¹⁵².

Secondo i rivali di Tommaso, infatti, e in primo luogo i francescani, la tesi dell'unicità della forma sostanziale sembrava minacciare alcuni dei pilastri fondamentali della teologia cristiana, quali l'identità corporea, la continuità del cadavere e le pratiche religiose. Se infatti, con la morte, il corpo perdeva la sua forma – problema che non si poneva per chi sosteneva l'esistenza di due entità distinte, quelle che torneranno nel dualismo cartesiano nei termini di *res cogitans* e *res extensa* (giusto per sottolineare la portata del dibattito) – allora il cadavere

¹⁵⁰ Per esempio fu condannata la tesi tommasiana secondo cui Dio non può duplicare gli angeli all'interno della stessa specie.

¹⁵¹ Quando Tommaso morì (il 7 marzo di tre anni prima rispetto le condanne del 1277) era stimatissimo dai filosofi tanto che, alla sua morte, furono proprio i filosofi delle Arti a chiedere di avere il suo corpo, il che dimostra che i filosofi percepivano pienamente Tommaso come uno di loro, a differenza dei teologi (anche se nella storiografia è prevalsa l'idea che Tommaso fosse uno dei più strenui combattitori dei filosofi delle Arti).

¹⁵² Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 271.

non era più propriamente quel corpo, cosa che, alla luce di quanto visto fino a ora, era gravissimo sostenere. Secondo gli avversari di Tommaso, inoltre, ritenere che il corpo rimanesse solo materia in via di corruzione in attesa di essere restaurato nel giorno del giudizio, creava una frattura reale tra morte e resurrezione, motivo per il quale introdussero di nuovo l'idea che una qualche *forma corporeitatis* permanesse, o perlomeno un qualche tipo di continuità materiale (particelle, materia...) ¹⁵³.

Ma il rischio più concreto delle implicazioni della teoria unicista di Tommaso consisteva nel fatto che, a tali condizioni, il culto delle reliquie dei santi veniva di fatto svuotato di significato. Se il cadavere non era il corpo della persona, per estensione, le reliquie non erano neanche più i resti del santo. Per autori come Enrico di Gand ¹⁵⁴ o Goffredo di Fontaines, la teoria tomista implicava esattamente una disconnessione tra il santo e il suo corpo morto. Secondo Goffredo, l'ammissione di una qualche *forma corporeitatis* spiegava la decomposizione in maniera decisamente più efficace rispetto alla tesi di una sola forma sostanziale ¹⁵⁵. È interessante notare però che tanto Enrico quanto Goffredo fossero in realtà più inclini filosoficamente a sostenere l'unicità della forma, ma, proprio per esigenze di natura teologica, furono in un certo senso costretti ad optare per la pluralità (o almeno la duplicità) delle forme. Goffredo addirittura si oppose alla pratica aristocratica della divisione del corpo, sostenendo che la sepoltura integrale del corpo fosse più conforme alla resurrezione e che fosse cosa orribile mutilare un corpo che mantenesse ancora la sua forma ¹⁵⁶.

In conclusione di questo capitolo, mi pare dunque evidente constatare che per i teologi contemporanei e successivi a Tommaso, il modello da lui elaborato veniva percepito come una possibile minaccia all'ortodossia del dogma della resurrezione, ponendo in effetti tutta una serie di difficoltà sul piano teologico e devozionale. Mi sono già occupata di mostrare quanto tuttavia, soprattutto nella lettura proposta da Fitzpatrick, le difficoltà sollevate dagli avversari della dottrina tomista non sembrerebbero essere legate a un'effettiva marginalizzazione del corpo nella concezione di Tommaso, quanto piuttosto a una diversa valutazione nel ruolo della

¹⁵³ *Ivi*, p. 275.

¹⁵⁴ Enrico di Gand, tra l'altro, fece parte della commissione di teologi che aiutò il vescovo Tempier a redigere l'elenco delle 219 proposizioni condannate. Egli sosteneva tuttavia una forma di pluralismo intermedia tra quella di alcuni francescani e quella di Tommaso. In particolare, Enrico ammetteva nell'uomo l'esistenza di due sole forme: l'anima razionale e la forma del corpo. Tale tipo dottrina è generalmente definita come dimorfismo umano o biformismo sostanziale. Secondo Enrico, l'anima razionale comprendeva in sé anche le funzioni vegetative e quelle sensitive e, come Tommaso, pensava che anche queste fossero infuse da Dio, non derivando dunque da una potenza della materia. I genitori, invece, erano responsabili della produzione e trasmissione della forma del corpo. Questa teoria, tuttavia, era valida esclusivamente nel caso dell'uomo; cioè non serviva postulare una forma del corpo per piante o animali perché, non avendo questi l'anima razionale, per loro bastava ammettere una sola forma (anima vegetativa nel caso delle piante o sensitiva per gli animali).

¹⁵⁵ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 276.

¹⁵⁶ *Ibid.*

materia nella costituzione dell'identità personale. Come si è detto qualche riga più sopra, il corpo resta per Tommaso elemento costitutivo e necessario alla perfezione dell'uomo, tanto da richiedere la sua reintegrazione nella resurrezione. Ribadisco inoltre che a ciò si deve aggiungere il fatto che la separazione tra il corpo e la sua anima è da intendersi come un evento temporaneo e questo fatto, per nulla secondario, assume ancora più valore in relazione a quanto scritto: «Una cosa però non dovete perdere di vista, carissimi: davanti al Signore un solo giorno è come mille anni e mille anni come un solo giorno»¹⁵⁷. Chiaramente l'apostolo Pietro, nello scrivere queste parole, non poteva sapere dell'esistenza di questa disputa, ma in un certo senso sembra rispondere in maniera efficace alle preoccupazioni e ai timori di quanti invece temevano la perdita dell'integrità del corpo dopo la morte, ricordando ai lettori la relatività del tempo intermedio tra morte e resurrezione e ridimensionando di fatto la sorte del corpo nel periodo di separazione.

In conclusione, quindi, ciò che viene messo in questione non è – di nuovo – il valore del corpo, ma la sua funzione, che viene ridefinita sul piano ontologico. È proprio questo slittamento, dal corpo come fondamento dell'identità al corpo come ciò che deve essere reintegrato a partire dalla sua forma, a generare le tensioni nel dibattito successivo. Agli occhi degli avversari, infatti, una simile impostazione rischiava di rendere la dimensione materiale del corpo sostituibile e, in ultima analisi, secondaria.

In questa prospettiva, le reazioni degli anni Ottanta del XIII secolo, favorevoli a riaffermare una qualche attualità nella materia o una certa forma di corporeità in grado di rendere conto del cadavere o delle reliquie, possono essere lette come espressione di un orientamento, per così dire, “materialista”¹⁵⁸.

Al contrario, l'ultima grande controversia escatologica del Medioevo, quella sulla visione beatifica negli anni Trenta del Trecento, sembra a prima vista segnare uno spostamento opposto, al punto da arrivare a marginalizzare il corpo dalla rilevanza escatologica avuta fin qui e collocare l'identità interamente nell'anima. Tuttavia, più che rappresentare una rottura, queste due linee interpretative appaiono già implicitamente contenute nella reazione anti-tomista di fine XIII secolo, mostrando come le tensioni tra dimensione materiale e principio formale fossero strutturali al dibattito sin dalle sue prime articolazioni e come fossero, in realtà, destinate a nuovi sviluppi e riflessioni. Nonostante le censure (e il loro limitato successo), comunque, la tesi tomista prevalse – seppur con fatica – nel secondo e terzo decennio del XIV

¹⁵⁷ 2 Pt 3,8.

¹⁵⁸ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 277.

secolo (in seguito al Concilio di Vienne) e la condanna di quelle nozioni che la implicavano fu infine revocata nel 1325, appena dopo la canonizzazione di Tommaso¹⁵⁹.

¹⁵⁹ *Ibid.*

3 Il compimento escatologico dell'uomo: la controversia sulla *visio Dei* e l'intensificazione della beatitudine

Come è emerso nel capitolo precedente, la riflessione scolastica si è concentrata principalmente sul problema dell'identità e della continuità corporea, interrogandosi cioè sulla possibilità di affermare la permanenza dell'uomo *idem numero* al di là dei processi di corruzione e dispersione della materia. Per Tommaso, come visto, tale passaggio era possibile solo sottraendo il principio di identità dalla continuità materiale e radicandolo nella forma sostanziale dell'uomo, cioè nell'anima.

Tuttavia, proprio nella misura in cui la resurrezione garantisce la ricostituzione dell'uomo nella sua integrità ontologica, essa non rappresenta ancora il termine del processo escatologico, ma piuttosto la sua soglia. Una volta assicurata l'identità del soggetto risorto, la riflessione filosofica e teologica è chiamata dunque a confrontarsi con una questione ulteriore e decisiva: quale sia il compimento definitivo dell'uomo e in che cosa consista propriamente la sua beatitudine. La controversia medievale sulla *visio Dei* nasce precisamente dall'esigenza di rispondere a queste domande. Il presente capitolo intende dunque affrontare tale controversia e il problema, a essa connesso, dell'intensificazione della beatitudine.

Prima di entrare nel merito della discussione occorre precisare che tali questioni, pur essendo strettamente connesse tra di loro, si collocano su livelli teorici distinti. Da un lato, infatti, si tratta di determinare il momento della visione, ossia chiarire se le anime giungano a contemplare Dio immediatamente dopo la morte, oppure al termine del processo escatologico, come sostenuto da papa Giovanni XXII. Dall'altro, la disputa concerne la natura stessa della beatitudine, identificata nella tradizione tommasiana con la visione dell'essenza divina, fine ultimo delle creature razionali.

A prima vista, queste questioni potrebbero apparire solo indirettamente collegate al tema della resurrezione dei corpi. In realtà, esse rispondono a un'esigenza teorica precisa: chiarire il fine stesso della resurrezione. Definendo la beatitudine come visione dell'essenza divina, la tradizione teologica sembra infatti collocare il compimento dell'uomo a livello meramente intellettuale, sollevando implicitamente il problema del ruolo che il corpo continua ad avere in tale condizione. Sorge allora, inevitabilmente, un'ulteriore domanda: che cosa aggiunge ancora il corpo alla beatitudine? In questo senso, l'analisi della controversia della *visio Dei* non costituisce una digressione.

La tradizione teologica medievale, come si è visto, aveva fin qui rivendicato il ruolo centrale del corpo nel processo escatologico, tanto che alcune delle soluzioni tommasiane che sembravano comprometterne la funzione furono oggetto di contestazione e condanna.

Tuttavia, proprio la controversia sulla *visio Dei* sembrò rimettere in discussione tale centralità, aprendo il dibattito a nuove riflessioni e ampliando i confini della disputa ben oltre l'ambito strettamente teologico (basti pensare che ne presero parte – oltre a tre papi – un imperatore e un re). La disputa sulla *visio Dei* e quella relativa all'intensificazione della beatitudine possono pertanto essere considerate il naturale epilogo delle discussioni medievali sul ruolo primario del corpo, tanto sul piano ontologico quanto su quello soteriologico¹⁶⁰.

Il dibattito sulla *visio Dei* ebbe infatti come oggetto l'esperienza dell'anima separata, ancora priva del suo corpo, nel tempo intermedio che segue la morte individuale e precede la resurrezione finale. La questione può essere formulata a partire da un celebre passo paolino: «adesso noi vediamo in modo confuso, come in uno specchio; allora invece vedremo faccia a faccia»¹⁶¹. La posta in gioco si concentra interamente sul valore temporale di quell'*allora*: designa il giorno del giudizio finale oppure il momento in cui l'anima si separa dal corpo dopo la morte?

Come detto, la questione cronologica contiene al suo interno un altro problema, più radicale e di ordine antropologico. Stabilire se l'anima separata sia in grado, da sola, di giungere alla piena contemplazione di Dio significa infatti determinare quale ruolo debba essere ancora attribuito al corpo nel compimento ultimo dell'uomo. Se l'anima gode già immediatamente della beatitudine perfetta, il ricongiungimento col corpo sembra perdere parte della propria necessità.

A sollevare il problema fu già Agostino, nell'ultimo capitolo del *De Genesi ad litteram*, dove egli riconobbe anzitutto di avere a che fare con «un problema troppo difficile a essere trattato completamente»¹⁶². Tuttavia, pur ammettendone la complessità, la sua posizione appare chiara fin da subito; Agostino afferma difatti che l'anima separata:

«non è in grado di vedere l'essenza immutabile di Dio, come la vedono gli angeli santi. [...] Ciò può avvenire per qualche altra causa misteriosa o perché è innata nell'anima una specie di brama naturale di governare il corpo. Questa brama raffrena in qualche modo l'anima dal tendere con tutte le sue forze verso quel sommo cielo fino a quando non sarà riunita al corpo in modo che quella sua brama rimanga soddisfatta nel governare il corpo»¹⁶³.

¹⁶⁰ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 280.

¹⁶¹ 1Cor 13,12.

¹⁶² AGOSTINO, *La Genesi alla lettera (De Genesi ad Litteram)*, (Nuova Biblioteca Agostiniana), Città Nuova, 35. 68, p. 723.

¹⁶³ AGOSTINO, *Ivi*, pp. 723–725.

A ben guardare, la posizione di Agostino appare, sotto questo profilo, «più vicina a quelle della riflessione scolastica che a quelle della tradizione patristica»¹⁶⁴. Nella riflessione agostiniana, infatti, la condizione intermedia delle anime non coincide ancora con il compimento definitivo dell'uomo. L'anima separata accede a una conoscenza di Dio puramente intellettuale, svincolata dai sensi e dalle rappresentazioni corporee, analoga – almeno strutturalmente – a quella degli angeli. Tuttavia, le anime separate risultano comunque «meno performanti per natura delle pure intelligenze angeliche»¹⁶⁵ a causa di quella brama innata di ricongiungersi con i loro corpi. È precisamente questa osservazione a costituire «l'obiezione principale a favore della necessità del corpo nella beatitudine»¹⁶⁶. Tommaso stesso, nel suo *Scriptum super Sententiis*, ne aveva accolto la conclusione, sostenendo che la resurrezione avrebbe comportato un'intensificazione della beatitudine. Nella *Summa*, al contrario, pur mantenendo il presupposto antropologico agostiniano, riformulò la soluzione del problema distinguendo tra beatitudine perfetta e beatitudine imperfetta¹⁶⁷.

Per Agostino, comunque, le anime dei santi non possono essere considerate totalmente prive di beatitudine già prima della resurrezione. Esse godono infatti di una condizione di pace e di una presenza divina che anticipa la gloria futura, pur senza accedere ancora alla piena contemplazione dell'essenza di Dio. Il limite, dunque, non è propriamente di ordine noetico, ma antropologico: le anime risultano in qualche modo trattenute dal desiderio di ricongiungersi con i propri corpi, poiché solo nella reintegrazione dell'uomo nella sua unità può compiersi perfettamente la visione di Dio¹⁶⁸. Questa tesi si applica anche ai martiri, i quali – pur essendo già nella gloria – «non posseggono che una piccola parte della consolazione che attende loro dopo la resurrezione»¹⁶⁹.

In Agostino, tuttavia, la possibilità di una visione senza corpo non pone alcun tipo di difficoltà, dal momento che la sua riflessione si colloca – come è noto – entro un orizzonte pienamente platonico e, in questo senso, la sua domanda «non deve nulla all'aristotelismo»¹⁷⁰.

¹⁶⁴ Christian Trottman, ««disio d'i corpi» La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante», in Luca Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, 2022, p. 1.

¹⁶⁵ Trottman, ««disio d'i corpi» La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante», p. 2.

¹⁶⁶ Christian Trottman, «Sulla funzione dell'anima e del corpo nella beatitudine. Elementi di riflessione nella Scolastica», in Carla Casagrande e Silvana Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura medievale, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale* (Venezia, 25–28 settembre 1995), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 1999, p. 139.

¹⁶⁷ Il cambio di posizione di Tommaso rispetto a tale questione sarà ulteriormente considerato nel paragrafo 3.2.

¹⁶⁸ Trottman, ««disio d'i corpi» La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante», p. 2.

¹⁶⁹ Attilio Rossi, *Beatitudine eterna diversificata? Storia e sviluppo teologico di una dottrina del Concilio di Firenze (1439)*, Tesi di Dottorato, Facoltà teologica del Triveneto, 2016, p. 89.

¹⁷⁰ Trottman, ««disio d'i corpi» La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante», p. 2.

Ciò che per Agostino risulta problematico non è dunque la possibilità di una contemplazione incorporea, ma il motivo per cui essa non si presenti ancora come definitivamente compiuta.

In questo senso, la controversia chiama in causa anche la questione dell'intensificazione della visione dopo la resurrezione, che è esattamente uno dei nodi centrali della posizione di papa Giovanni XXII¹⁷¹.

3.1 Giovanni XXII e la tesi di una *visio* differita

Nell'Occidente latino, la questione lasciata aperta da Agostino riemerse, diversi secoli dopo, durante il pontificato di Giovanni XXII. Nei sermoni pronunciati tra la fine del 1331 e l'inizio del 1332, Giovanni sostenne la tesi di una visione differita, secondo la quale i beati avrebbero visto Dio "faccia a faccia" solo dopo il giudizio finale e dunque, fino ad allora, «avrebbero dovuto accontentarsi di vedere l'umanità di Cristo»¹⁷². La fonte di tale tesi risiedeva in «un'interpretazione molto personale all'esegesi di Bernardo»¹⁷³ di Apocalisse 6,9¹⁷⁴, versetto avente per oggetto le anime dei martiri sotto l'altare dell'Agnello¹⁷⁵. L'anima separata era così considerata imperfetta nell'ordine della natura umana e, pertanto, incapace di partecipare alla piena visione divina: una posizione, come detto, simile a quella agostiniana¹⁷⁶.

L'adesione di Giovanni XXII alla tesi di una visione differita, del resto, si fondava su diverse considerazioni. In primo luogo, secondo il papa, sostenere la tesi della visione immediata, e dunque di una beatitudine piena già dopo la morte – fruibile a partire dal giudizio particolare o comunque dopo un tempo di purgazione – comportava chiedersi quale sarebbe stato, allora, il senso stesso del giudizio finale. «Poteva una causa essere giudicata due volte?»¹⁷⁷; per Giovanni, evidentemente, no. Nel sermone di Avvento del 15 dicembre del 1331, inoltre, il pontefice riconobbe che la retribuzione ultima consisteva nella visione di Dio, ma si interrogava sul soggetto a cui tale ricompensa fosse effettivamente dovuta. Richiamandosi tanto a *Romani* 4,4 quanto alla *Metafisica* aristotelica, sostenne che le opere meritorie non

¹⁷¹ *Ivi*, p. 3.

¹⁷² *Ibid.*

¹⁷³ Christian Trottman, "Sulla funzione dell'anima e del corpo nella beatitudine. Elementi di riflessione nella Scolastica", p. 139.

¹⁷⁴ Cfr. *Ap* 6,9: «Quando l'Agnello aprì il quinto sigillo, vidi sotto l'altare le anime di coloro che furono immolati a causa della parola di Dio e della testimonianza che gli avevano reso». Le anime sotto l'altare sono appunto quelle dei martiri cristiani i quali, come si legge nei versetti seguenti, «gridarono a gran voce: "Fino a quando, Sovrano, tu che sei santo e veritiero, non farai giustizia e non vendicherai il nostro sangue contro gli abitanti della terra?". Allora venne data a ciascuno di loro una veste candida e fu detto loro di pazientare ancora un poco, finché fosse completo il numero dei loro compagni di servizio e dei loro fratelli, che dovevano essere uccisi come loro».

¹⁷⁵ Christian Trottman, "Sulla funzione dell'anima e del corpo nella beatitudine. Elementi di riflessione nella Scolastica", p. 139.

¹⁷⁶ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 283.

¹⁷⁷ Trottman, "«disio d'i corpi» La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante", p. 3.

appartenessero né all'anima separata né al corpo solo, bensì all'uomo in quanto composto unitario di anima e corpo. L'argomento di Giovanni assunse pertanto una struttura non solo antropologica, ma anche morale e quasi "giuridica", poiché la beatitudine venne interpretata come retribuzione dovuta al soggetto che aveva compiuto le opere meritorie: la beatitudine perfetta non poteva dunque essere conferita all'anima separata prima della resurrezione, poiché il soggetto che aveva meritato la salvezza nella vita terrena non era ancora integralmente ricostituito¹⁷⁸.

La questione della *visio Dei* venne dunque ricondotta da Giovanni XXII al problema dell'unità psico-somatica dell'uomo, mostrando come la disputa teologica implicasse, in ultima istanza, una precisa concezione antropologica del soggetto umano e del suo compimento. La controversia si collocava inoltre in un momento di profonda trasformazione dell'escatologia medievale, caratterizzato dal progressivo spostamento dell'attenzione dal destino collettivo dell'umanità a quello individuale dell'anima dopo la morte¹⁷⁹.

Tuttavia, proprio questa accentuazione della dimensione antropologica e dell'unità psico-somatica dell'uomo sembrava entrare in tensione con alcune acquisizioni fondamentali della Scolastica del XIII secolo che, in occasione delle condanne parigine del 1241–1244, aveva già affermato la possibilità di una visione immediata dell'essenza divina da parte delle anime glificate, contro quelle posizioni che, influenzate dall'eredità eriugeniana e dalla noetica avicenniana, ritenevano impossibile per un intelletto creato accedere direttamente all'essenza divina¹⁸⁰. La possibilità della visione immediata dell'essenza divina era stata già autorevolmente difesa da Tommaso, il quale riteneva che negarla avrebbe compromesso la definizione stessa di beatitudine.

«In base a questa riflessione alcuni hanno sostenuto che nessun intelletto creato può vedere l'essenza di Dio. Ma ciò è inammissibile. Infatti: siccome l'ultima beatitudine dell'uomo consiste nella sua più alta operazione, che è l'operazione intellettuale, se l'intelletto creato non può in nessun modo conoscere l'essenza di Dio, una delle due: o mai raggiungerà la beatitudine, o essa consisterà in altra cosa diversa da Dio. E questo è contro la fede»¹⁸¹.

Giovanni, come detto, non negava tale possibilità, ma ne differiva il compimento al momento della resurrezione finale, subordinando di fatto la perfezione della beatitudine alla restaurazione integrale del composto umano. In questo senso, la posizione di Giovanni XXII

¹⁷⁸ *Ivi*, p. 4.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 5.

¹⁸⁰ *Ibid.*

¹⁸¹ TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica (Summa Theologiae)*, traduzione e commento a cura dei Frati Domenicani, testo latino dell'edizione Leonina, vol. I, *Esistenza e natura di Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985, I, q. 12, a. 1, p. 246.

sembrava entrare in tensione con uno degli sviluppi più significativi della Scolastica del tredicesimo secolo¹⁸².

Come ha osservato Trottmann, i principali progressi teologici riguardavano soprattutto l'escatologia individuale, vale a dire la sorte dell'anima immediatamente dopo la morte; tale spostamento fu favorito anche dalla progressiva elaborazione della dottrina del Purgatorio. La posizione di Giovanni, invece, risentiva maggiormente di una tradizione ancora legata alla patristica e all'escatologia collettiva, quest'ultima recepita anche attraverso Bernardo, secondo il quale il giudizio finale e la resurrezione dei corpi continuavano a costituire il vero momento del compimento escatologico. Per Bernardo, in continuità con Agostino, le anime dei Santi non godevano ancora della piena beatitudine finché permaneva in loro il desiderio di ricongiungersi con i loro corpi¹⁸³.

La disputa sulla *visio Dei* si configura dunque come conseguenza diretta dei dibattiti scolastici attorno alla funzione soteriologica del corpo, soprattutto nella misura in cui il problema del corpo torna inevitabilmente anche nella definizione della beatitudine. A conferma di ciò, è significativo il cambio di registro linguistico, che passa infatti da un lessico paolino-patristico a un lessico antropologico di matrice aristotelica. Come afferma Trottmann: «alla contrapposizione paolina tra carne e spirito si è sostituita quella aristotelica dell'anima»¹⁸⁴.

¹⁸² Va sottolineato che la posizione di Giovanni XXII non rappresentava una rottura assoluta rispetto alla sensibilità teologica del XIII secolo. L'idea che la beatitudine piena dovesse appartenere all'uomo nella sua unità psico-somatica era infatti largamente diffusa già dalla metà del Duecento. Ciò che rese controversa la posizione del pontefice non fu dunque la valorizzazione escatologica del corpo in quanto tale, bensì il fatto che egli sembrasse subordinare la visione beatifica stessa alla resurrezione finale, risultando così in contrasto con la progressiva affermazione scolastica della visione immediata dell'essenza divina.

¹⁸³ BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De diligendo Deo*, XI, 30, Editions du Cerf, Parigi, 1993, (Sources Chrétiennes, 393), p. 136: «Quid autem iam solutas corporibus? Immersas ex toto credimus immenso illi pelago aeterni luminis et luminosae aeternitatis. Sed si, quod non negatur, velint sua corpora recepisse, aut certe recipere desiderent et sperent, liquet procul dubio necdum a seipsis penitus immutatas, quibus constat necdum penitus deesse de proprio, quo vel modice intentio reflectatur.

¹⁸⁴ Trottmann, ««disio d'i corpi» La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante», p. 8.

3.1.1 Le reazioni alla tesi di Giovanni XXII: Benedetto XII e la costituzione *Benedictus Deus*

Le reazioni alla tesi di Giovanni XXII non tardarono ad arrivare, soprattutto poiché essa fu percepita da molti come scandalosa¹⁸⁵. Come detto, la Scolastica del XIII secolo aveva ormai consolidato l'idea che le anime dei giusti, dopo il giudizio particolare e l'eventuale purgazione, vedessero immediatamente l'essenza divina: questa rappresentava ormai la posizione largamente dominante all'epoca. Quella di Giovanni, invece, era una tesi destabilizzante per molti proprio perché, di fatto, ridimensionava sensibilmente la condizione gloriosa delle anime separate. La tesi della visione differita, dunque, implicando che le anime fossero in una condizione ancora provvisoria – quasi sospesa – metteva così in discussione, ancora una volta, lo statuto stesso dei santi e il fondamento della loro funzione intercessoria: se anch'essi si trovavano ancora in una condizione di attesa, come potevano già partecipare pienamente della gloria divina?

Come emerge chiaramente dal testo di Bynum, il problema era enorme per la sensibilità religiosa del tempo. Giovanni, infatti, radicalizzò il problema del corpo, portandone alle estreme conseguenze le implicazioni escatologiche. Tale passaggio fu percepito dai suoi contemporanei come uno scandalo perché un papa, pubblicamente, sembrava rimettere in questione una dottrina ormai ampiamente acquisita. In questo senso, la controversia si inserisce pienamente all'interno delle discussioni sulla resurrezione dei corpi, perché dietro la questione cronologica del *quando* l'anima veda Dio si cela quella antropologica del *cosa* aggiunga davvero il corpo risorto alla visione divina. Per Giovanni, in definitiva, aggiungeva il compimento dell'uomo.

In ogni caso, la morte di Giovanni XXII nel 1334 non pose immediatamente fine alla controversia sulla *visio Dei*¹⁸⁶. Già negli ultimi anni del suo pontificato, infatti, si era formato un orientamento intermedio, sostenuto da numerosi teologi e in particolare dal cardinale Jacques Fournier, futuro Benedetto XII. Fournier non negò la necessità della resurrezione per il pieno compimento dell'uomo; ritenne tuttavia che le anime dei giusti, una volta purificate, potessero accedere immediatamente alla visione dell'essenza divina anche prima della riassunzione del corpo. Nel *De statu animarum ante generale iudicium*, Fournier cercò così di conciliare le due esigenze emerse nel corso della controversia: da un lato l'immediatezza della

¹⁸⁵ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 284.

¹⁸⁶ In punto di morte, comunque, Giovanni ritrattò in parte la sua tesi, ridimensionandone la portata. Il papa firmò infatti una ritrattazione, come riportato da Giovanni Villani nella sua *Cronica*, in cui affermava di essersi pronunciato unicamente in qualità di teologo privato, senza l'intenzione di impegnare l'autorità magisteriale del papato.

visione beatifica, dall'altro la necessità di conservare alla resurrezione del corpo un autentico significato nel compimento escatologico dell'uomo.

Divenuto papa, Benedetto pose fine alla disputa il 29 gennaio del 1336, promulgando la costituzione *Benedictus Deus*, con la quale sancì l'immediatezza della visione e affermò che le anime pure vedevano l'essenza divina *nude, clare et aperte* prima della fine dei tempi. Egli dunque utilizzò la costituzione per affermare sia il giudizio particolare sia quello universale¹⁸⁷.

La costituzione, tuttavia, non eliminò del tutto il problema teologico del ruolo del corpo nel compimento escatologico dell'uomo. Una volta affermata l'immediatezza della visione come dato di fede, infatti, la riflessione teologica era chiamata a interrogarsi su quale significato conservasse la resurrezione per il compimento ultimo dell'uomo.

Continuò dunque a essere discussa la possibilità di un incremento della beatitudine dopo la resurrezione, non tanto in relazione all'oggetto della visione – l'essenza divina, già contemplata immediatamente dopo la morte – quanto alla perfezione del soggetto beato. In questa prospettiva, la resurrezione veniva concepita come il momento in cui la gloria, già posseduta dall'anima, si estendeva all'intero uomo, ricomponendo definitivamente la tensione tra il desiderio naturale di governare il corpo e quello di vedere Dio.

3.2 L'intensificazione della beatitudine: il contributo dantesco al dibattito scolastico

La costituzione *Benedictus Deus*, promulgata da Benedetto XII, risolse, come detto, la controversia relativa al momento della visione beatifica, affermando che le anime dei giusti, una volta purificate, contemplassero l'essenza divina già prima della resurrezione. Essa, tuttavia, lasciava aperta una questione ulteriore: quale perfezionamento apportava la resurrezione all'uomo già ammesso alla contemplazione di Dio?

È in questa prospettiva che assume particolare rilevanza il canto XIV del *Paradiso*: benché Dante fosse morto prima della controversia suscitata da Giovanni XXII e della successiva definizione di Benedetto XII (Dante muore nel 1321 e la controversia ha inizio, come visto, nel 1331), il canto ha per oggetto il medesimo problema teologico della disputa sulla *visio Dei*¹⁸⁸.

¹⁸⁷ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 285.

¹⁸⁸ In realtà, la questione della resurrezione dei corpi non compare per la prima volta in questo canto di *Paradiso*; Dante l'aveva già anticipata nel VI canto di *Inferno* (vv. 103–111). In quella sede Dante aveva affrontato il problema della condizione escatologica dei dannati: alla domanda circa l'intensificazione delle pene dopo la resurrezione, Virgilio aveva risposto ricorrendo al principio aristotelico secondo cui l'unione dell'anima con il corpo rende più perfetto il composto umano e, conseguentemente, ne accresce la capacità di provare dolore.

Nel canto, il simbolismo della luce raggiunge uno dei suoi punti più alti, descrivendo da una parte lo splendore emanato dai beati e, dall'altra, anticipando ciò che succederà allo stesso Dante nel canto XXX, quando sarà «fasciato» da una veste luminosa, prefigurante il corpo glorioso della resurrezione¹⁸⁹.

Il canto si apre dunque con Beatrice che – intuendo il dubbio di Dante prima ancora che questo venga espresso – invita i beati a chiarire quale sarà la loro condizione dopo la riassunzione con il loro corpo:

«A costui fa mestieri, e nol vi dice
né con la voce né pensando ancora,
d'un altro vero andare a la radice.
Diteli se la luce onde s'infiora
vostra sustanza, rimarrà con voi
etternalmente sì com'ell'è ora;

e se rimane, dite come, poi
che sarete visibili rifatti,
esser porà ch'al veder non vi nò».

Come osserva Porro, le due domande avanzate da Beatrice possono essere riformulate nel seguente modo: 1) la luce emanata dai beati «resterà per sempre identica»¹⁹⁰ anche dopo la resurrezione oppure subirà un incremento? 2) e, se aumenterà, come farà il corpo glorioso a sostenere quella luce, cioè a «sostenere sensibilmente la vista di un simile bagliore?»¹⁹¹.

A rispondere ai due quesiti è lo spirito di Salomone, presentato – non a caso – come la luce più splendente della corona dei sapienti:

«Come la carne gloriosa e santa
fia rivestita, la nostra persona
più grata fia per esser tutta quanta;

per che s'accrescerà ciò che ne dona
di gratuito lume il sommo bene,
lume ch'a lui veder ne condiziona;

¹⁸⁹ Marco Ariani, *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Aracne, Roma, 2010, p. 231.

¹⁹⁰ Pasquale Porro, "Resurrezione del corpo e intensificazione della beatitudine. Il canto XIV del *Paradiso* nel contesto dei dibattiti scolastici" in Luca Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, 2022, p. 159.

¹⁹¹ *Ibid.*

onde la vision crescer convene,
crescer l'ardor che di quella s'accende,
crescer lo raggio che da esso vene.

Ma sì come carbon che fiamma rende,
e per vivo candor quella soverchia,
sì che la sua parvenza si difende;

così questo folgór che già ne cerchia
fia vinto in apparenza da la carne
che tutto di la terra ricoperchia;

né potrà tanta luce affaticarne:
ché li organi del corpo saran forti
a tutto ciò che potrà diletterne».

Salomone afferma anzitutto che «la luce aumenterà dopo la resurrezione della carne, dal momento che sarà ricostituita in modo perfetto l'unità della persona»¹⁹² e che il corpo, reso glorioso, «sarà tale da poter sopportare senza alcun problema lo splendore dei beati»¹⁹³. Tale risposta, illustrata attraverso l'immagine del carbone incandescente – la cui visibilità permane nonostante le fiamme che lo avvolgono – non poneva alcun tipo di difficoltà alla sensibilità teologica del tempo¹⁹⁴: era infatti «pacificamente concesso da tutti i maestri scolastici»¹⁹⁵ che il corpo glorioso avrebbe posseduto organi di senso potenziati rispetto a quelli del corpo terreno e, soprattutto, sarebbe stato dotato delle quattro *dotes*, tra cui ovviamente la *dos impassibilitatis*¹⁹⁶.

Ben diversa è invece la portata della prima domanda. Essa non riguarda infatti le proprietà del corpo glorioso, bensì la natura stessa della beatitudine. Se, come detto, questa consiste nella contemplazione dell'essenza divina e il suo oggetto è immutabile, in che modo la resurrezione può determinarne un incremento? L'aporia nasce dal fatto che la visione di Dio sembra già condurre a compimento, «senza residui»¹⁹⁷, il desiderio della creatura verso il proprio fine ultimo. In questo senso, come osserva Porro, «ogni variazione o intensificazione sembra o impossibile o superflua»¹⁹⁸: impossibile perché l'oggetto della visione, Dio, è

¹⁹² *Ibid.*

¹⁹³ *Ivi*, p. 160.

¹⁹⁴ *Ibid.*

¹⁹⁵ *Ibid.*

¹⁹⁶ *Ibid.*

¹⁹⁷ *Ibid.*

¹⁹⁸ *Ibid.*

immutabile; superflua in quanto incapace di colmare una mancanza che non sussiste più. Se, però, la resurrezione non producesse alcun perfezionamento della condizione beata, essa rischierebbe di apparire estrinseca rispetto al compimento dell'uomo. Il problema dunque consiste nel salvaguardare, allo stesso tempo, la pienezza della visione già concessa all'anima separata e l'autentica rilevanza del corpo nella condizione definitiva.

Porro osserva inoltre che la prima domanda posta da Beatrice racchiude al suo interno due ulteriori questioni. La prima riguarda la durata propria dell'atto beatifico, evocata dall'avverbio *eternalmente*; la seconda concerne invece la possibilità che tale atto subisca un'intensificazione in seguito alla resurrezione.

Per quanto riguarda l'utilizzo della avverbio temporale, l'espressione richiederebbe una precisazione, poiché l'*aeternitas* propriamente detta, intesa come permanenza assoluta e priva di successione, appartiene esclusivamente a Dio. Tommaso definisce pertanto la durata della visione beatifica come *aeternitas participata*, in quanto la creatura razionale, contemplando direttamente l'essenza divina, partecipa della sua immutabilità senza per questo cessare di essere creatura¹⁹⁹.

Per quanto riguarda invece il secondo interrogativo implicito nella domanda di Beatrice, cioè se le anime subiscano un incremento della beatitudine *post resurrectionem*, è già stata mostrata la posizione di Agostino a riguardo: l'anima separata, benché ammessa alla contemplazione divina, non possiede ancora la completa perfezione della propria natura, perché permane in essa il desiderio naturale di governare il corpo, quello stesso desiderio che viene rievocato, proprio in questo canto, come «disio d'i corpi» da parte delle anime separate dei beati:

Tanto mi parver sùbiti e accorti
e l'uno e l'altro coro a dicer «Amme!»,
che ben mostrar disio d'i corpi morti

forse non pur per lor, ma per le mamme,
per li padri e per li altri che fuor cari
anzi che fosser sempiterne fiamme.

La resurrezione del corpo, però, non rende Dio maggiormente conoscibile né, tantomeno, completa una visione che – sotto questo profilo – è già pienamente realizzata nell'anima separata. Il perfezionamento causato dall'unione del corpo con l'anima, pertanto, dovrà essere relativo al soggetto stesso che fruisce dell'essenza divina. Attraverso la resurrezione, infatti, non è più soltanto una componente della natura umana – l'anima – a godere

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 161.

della gloria, ma l'uomo ricostituito nella propria integrità di anima e corpo. Ciò non risolve tuttavia il problema, o almeno non immediatamente, poiché rimane da stabilire se la maggiore perfezione del soggetto determini un'estensione della gloria al corpo o anche una maggiore perfezione dell'atto con cui l'anima contempla Dio.

A tal proposito, riprendendo la terminologia tommasiana, Porro distingue due possibili forme di incremento della beatitudine: una *estensiva* e l'altra *intensiva*²⁰⁰. Nel primo caso, la beatitudine non aumenta quanto al proprio grado, ma si estende dall'anima separata all'intero composto umano. L'incremento intensivo riguarda invece l'operazione stessa dell'anima: l'unione con il corpo, rendendo il soggetto più perfetto nella sua natura, ne accrescerebbe la capacità di tendere verso il proprio oggetto, determinando così un reale aumento del grado della visione beatifica.

Rimane dunque da chiarire se la resurrezione comporti un incremento in entrambe le forme possibili o in una sola delle due. In questo senso è interessante notare, come anticipato precedentemente²⁰¹, che Tommaso stesso sembra cambiare opinione a riguardo. Nello *Scriptum Super Sententiis*, infatti, egli ammette che la resurrezione comporta effettivamente un incremento, tanto estensivo quanto intensivo, della beatitudine²⁰².

Nella *Summa Theologiae*, al contrario, pur mantenendo il presupposto antropologico di Agostino – ossia il naturale orientamento dell'anima verso il proprio corpo – Tommaso sembra a tutti gli effetti ribaltare questa impostazione. Tommaso distingue anzitutto tra beatitudine imperfetta, cioè terrena e presente, e beatitudine perfetta, ovvero quella pienamente coincidente con la visione dell'essenza divina:

«Ci sono due tipi di beatitudine: la prima imperfetta, possibile nella vita presente, e la seconda perfetta, che consiste nella visione di Dio. Ora, è evidente che per la felicità di questa vita si richiede necessariamente il corpo. Infatti questa felicità è un'operazione dell'intelletto, sia speculativo che pratico. Ma nella vita presente non è possibile un'operazione dell'intelletto senza le immagini della fantasia, che a loro volta non possono prescindere da un organo corporeo, [...]. Quindi la beatitudine possibile in questa vita dipende in qualche modo dal corpo. Quanto invece alla beatitudine perfetta, che consiste nella visione di Dio, alcuni ritengono che essa non possa venire attribuita a un'anima separata dal corpo, dicendo che le anime dei Santi separate dai corpi non raggiungono quella perfetta beatitudine prima del

²⁰⁰ *Ivi*, p. 166.

²⁰¹ Cfr. nota 162.

²⁰² TOMMASO D'AQUINO, *Scriptum super Sententiis*, IV, Dist. 49, q. 1, a. 4: respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est; quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; {augebitur} et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive, inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam beatitudo animae ipsius augebitur intensive [...]. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quae in Deum fertur, est minus intensa [...].

giorno del Giudizio, quando riprenderanno i loro corpi. Ma la falsità di questa tesi viene dimostrata con argomenti sia di autorità che di ragione»²⁰³.

Dunque, mentre la prima beatitudine dipende dal corpo, poiché l'intelletto umano opera e conosce attraverso i fantasmi, la seconda non richiede alcuna mediazione sensibile: l'essenza divina non può infatti essere conosciuta mediante immagini corporee. L'anima separata può dunque contemplare già da sé l'essenza divina, e proprio in tale atto consiste la beatitudine perfetta.

Questo non significa, tuttavia, che per Tommaso il corpo sia privo di rilevanza escatologica. La sua argomentazione infatti procede con un'ulteriore distinzione:

«Bisogna però ricordare che una cosa può appartenere alla perfezione di un dato essere in due modi. Primo, come costitutivo della sua essenza: come l'anima umana è richiesta alla perfezione dell'uomo. Secondo, come elemento integrativo: come appartengono alla perfezione dell'uomo la bellezza del corpo e la prontezza dell'ingegno. Sebbene dunque il corpo non appartenga alla perfezione della beatitudine umana nella prima maniera, vi appartiene però nella seconda. Poiché infatti l'operazione dipende dalla natura di una cosa, l'anima avrà tanto più perfettamente la sua operazione, nella quale consiste la beatitudine, quanto più perfetta sarà nella sua natura»²⁰⁴.

Qualcosa dunque può concorrere alla perfezione di una realtà in modo costitutivo, entrando nella sua essenza, oppure in modo integrativo e accessorio. Il corpo risorto concorre alla perfezione in quest'ultimo senso poiché l'unione con il corpo restituisce all'anima la completezza della propria natura così come, ad esempio, la bellezza o la rapidità dell'ingegno appartengono in qualche modo alla perfezione dell'uomo²⁰⁵.

Tommaso infine termina la sua argomentazione a favore di una visione dell'essenza divina immediata affermando, in conclusione dell'articolo, che la resurrezione produce un incremento *non intensive, sed extensive*:

«Il desiderio dell'anima separata si acquieta totalmente rispetto all'oggetto appetibile: poiché possiede quanto sazia il suo appetito. Non si acquieta però totalmente in rapporto al soggetto appetente: poiché questo non possiede quel bene secondo tutti i modi in cui vorrebbe possederlo. Quindi con la riassunzione dei corpi la beatitudine non crescerà in intensità, ma in estensione»²⁰⁶.

²⁰³ TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica (Summa theologiae)*, Frati Domenicani (a cura dei), testo latino dell'edizione Leonina, vol. VIII, *La beatitudine – Gli atti umani*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985, I-II, q. 4, a. 5, p. 124.

²⁰⁴ *Ivi*, p. 125.

²⁰⁵ Porro, "Resurrezione del corpo e intensificazione della beatitudine", p. 168.

²⁰⁶ TOMMASO D'AQUINO, I-II, q. 4, a. 5, p. 125.

L'oggetto appetibile è ovviamente Dio, che l'anima già possiede nella visione beatifica e che appaga integralmente il suo desiderio del fine ultimo. La mancanza, dunque, riguarda il soggetto della visione: l'anima. Bisogna insomma che l'anima si ricongiunga al proprio corpo perché possa colmare, definitivamente, quel «disio» e quell'inclinazione naturale a unirsi a un corpo.

Rispetto allo *Scriptum*, Tommaso conserva così la convinzione, questa mai abbandonata, che l'anima separata non costituisca l'uomo completo, ma nega che tale incompletezza diminuisca l'intensità della visione beatifica.

La risposta pronunciata da Salomone, al contrario, si distingue nettamente da quest'ultima soluzione. Per Dante, la ricostituzione dell'intera persona la renderà «più grata» a Dio; «che le elargirà una grazia maggiore, aumentando il grado della sua visione; di conseguenza aumenteranno anche l'ardore interno e la luminosità manifesta di ogni beato»²⁰⁷. La posizione dantesca implica pertanto un autentico incremento della beatitudine in seguito alla resurrezione della carne. Dante sembra essere così più vicino alle posizioni di Enrico di Gand e Goffredo di Fontaines²⁰⁸ e, soprattutto, a quella del giovane Tommaso, prendendo invece le distanze dalla soluzione formulata nella *Summa theologiae*²⁰⁹.

Questo scarto, mi sembra, è un buon esempio per mostrare come il rapporto di Dante con la Scolastica non possa essere interpretato nei termini di una recezione passiva o di un'adesione uniforme al tomismo. Il quadro generale del *Paradiso* rimane fortemente segnato da una concezione intellettualistica della beatitudine. Tuttavia, su un problema specifico quale quello dell'intensificazione successiva alla resurrezione, Dante «prende le distanze da Tommaso – o almeno da una posizione formulata *in uno* scritto di Tommaso a vantaggio di quella espressa in un'altra opera»²¹⁰. La soluzione dantesca appare così più fortemente finalizzata alla valorizzazione dell'unità psicofisica della persona, avvicinandosi, sotto questo profilo, alla tradizione agostiniana.

Non è comunque questo l'unico caso in cui Dante risulta avere una posizione molto più vicina ad Agostino: mentre Pietro Lombardo e Tommaso d'Aquino recepiscono soprattutto l'idea secondo cui i risorti saranno ricondotti alla pienezza della giovinezza, sul modello dell'età di Cristo, Dante recupera l'ulteriore possibilità, lasciata prudentemente aperta da

²⁰⁷ Porro, «Resurrezione del corpo e intensificazione della beatitudine», p. 171.

²⁰⁸ Goffredo di Fontaines attribuì la lezione tommasiana «non intensive, sed extensive» a un errore di trasmissione, ipotizzando che il testo originario recasse «non solum intensive, sed etiam extensive». Come precisa Porro, tuttavia, l'ipotesi testuale chiederebbe la caduta del solo *solum*, non dell'intera espressione *non solum*. Cfr. *Ibid.*

²⁰⁹ *Ivi*, p. 172.

²¹⁰ *Ivi*, p. 173.

Agostino, della conservazione delle differenti età della vita nella condizione ultraterrena²¹¹. Le «voci puerili» della candida rosa a cui accenna dunque Dante nel canto XXX permettono così di immaginare che le «mamme», ricordate nel XIV canto, possano riconoscere con gli occhi della carne risorta i volti dei propri bambini²¹².

In conclusione, sembra tutt'altro che casuale, come ha osservato Bynum, che le ricostruzioni dell'escatologia medievale trovino spesso in Dante il proprio naturale punto di approdo²¹³. La *Commedia* traduce infatti in forma poetica molte delle questioni che hanno attraversato il percorso fin qui ricostruito: l'identità del corpo risorto, la ricomposizione dell'unità psicofisica dell'uomo e, infine, il contributo della corporeità al compimento della beatitudine. Proprio questa capacità di tenere insieme l'elemento teologico e la concretezza dell'esperienza umana costituisce, forse, uno degli aspetti più significativi del contributo dantesco al dibattito.

²¹¹ Prinzivalli, "Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio", p. 118.

²¹² *Ibid.*

²¹³ Bynum, *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, p. 291.

Conclusioni

L'esito a cui si è giunti nel presente lavoro di tesi, attraverso la ricostruzione dello sviluppo del dibattito nella sua lunga elaborazione patristica e medievale, permette ora di trarre alcune considerazioni finali. Innanzitutto, il problema della resurrezione dei corpi si è rilevato ben più di una questione relativa alle modalità attraverso cui la materia corporea sarebbe stata ricostituita alla fine dei tempi. Alla luce del percorso fin qui ricostruito, mi pare infatti che il dibattito abbia costituito uno dei luoghi in cui la riflessione cristiana sia stata chiamata a definire, con maggiore precisione e impegno dottrinale, la natura stessa dell'uomo e il rapporto tra anima, corpo e materia.

La natura interdisciplinare di tale tema, inoltre, ha permesso di mettere in relazione fonti e contributi provenienti da diversi campi e ambiti del sapere: dalla storia della filosofia, in primo luogo, ma anche dalla teologia e dalla letteratura (pur se quest'ultima ha ovviamente occupato uno spazio minore). Del resto, l'indagine sulla natura dell'essere umano e sulla continuità della sua identità non appartiene esclusivamente alla riflessione teologico-filosofica, ma interseca necessariamente altri ambiti del sapere, come mostra in particolare il dialogo tra filosofia, teologia e medicina emerso nel corso del presente lavoro.

In generale, nei loro dibattiti attorno al tema della resurrezione, i filosofi e teologi medievali hanno espresso la convinzione che il corpo fosse essenziale alla persona e che la continuità materiale fosse essenziale al corpo; una conclusione, questa, ancora oggi accolta da molti filosofi contemporanei²¹⁴. Tale osservazione consente inoltre di avanzare un'ultima considerazione: al di là dei giudizi talvolta riduttivi formulati nei confronti della riflessione medievale, alcune delle questioni poste dai teologi scolastici – prima fra tutte quella relativa ai criteri che garantiscono la permanenza dell'identità personale attraverso il mutamento corporeo – conservano una sorprendente attualità e trovano, *mutatis mutandis*, significativi punti di contatto con problemi ancora discussi dalla filosofia contemporanea. Proprio il tentativo di garantire la continuità tra corpo terreno e corpo risorto ha dato origine a soluzioni che, pur elaborate all'interno di un orizzonte teorico profondamente diverso dal nostro, non risultano del tutto estranee ad alcuni problemi ancora presenti nel dibattito contemporaneo sull'identità personale.

Naturalmente, la vastità del tema non ha consentito di esaurire tutte le questioni connesse alla resurrezione. La presente ricerca ha privilegiato il problema dell'identità corporea e

²¹⁴ Bynum, "Material continuity, personal survival, and the resurrection of the body: a scholastic discussion in its medieval and modern contexts", pp. 84–85.

personale e, nella sua parte conclusiva, il contributo del corpo al compimento della beatitudine. Sono rimasti pertanto sullo sfondo altri aspetti meritevoli di un'indagine autonoma, come la condizione dei corpi dei dannati, il rapporto tra resurrezione e intensificazione delle pene e, più in generale, la natura del corpo nell'economia dell'Inferno. Ugualmente, avrebbero potuto essere approfondite la dimensione giuridica del giudizio universale, le implicazioni morali della restituzione del corpo e la diversa funzione che esso assume nella beatitudine e nella dannazione. Tali questioni non rappresentano elementi estranei al percorso svolto, ma ne costituiscono possibili prosecuzioni, capaci di mostrare ulteriormente quanto il destino del corpo sia inseparabile da quello della persona. I limiti necessariamente imposti alla ricerca non modificano, tuttavia, il risultato generale che sembra emergere dal percorso compiuto. Il corpo non costituisce, nel pensiero cristiano medievale – come più volte ripetuto – un involucro accidentale o un residuo inferiore destinato a essere definitivamente abbandonato. Esso è parte costitutiva dell'identità umana. Proprio per questo, una salvezza limitata all'anima non potrebbe essere considerata pienamente umana: riguarderebbe una parte dell'individuo, ma non l'uomo nella sua interezza. La dottrina della resurrezione esprime allora la convinzione che la morte, pur interrompendo l'unità del composto umano, non possa avere su di essa l'ultima parola. La trasformazione escatologica non cancella la corporeità né la storia individuale, ma le conduce a una condizione sottratta alla corruzione.

In ultima analisi, il corpo risorto deve essere insieme lo stesso e diverso: lo stesso, perché appartenente al medesimo individuo; diverso, perché liberato dalla debolezza, dalla sofferenza e dalla morte. Questa trasformazione della condizione umana trova una delle espressioni più significative nel testo dell'*Apocalisse*:

«Udii allora una voce potente, che veniva dal trono e diceva:

“Ecco la tenda di Dio con gli uomini!

Egli abiterà con loro

ed essi saranno suoi popoli

ed egli sarà il Dio con loro, il loro Dio.

E asciugherà ogni lacrima dai loro occhi

e non vi sarà più la morte

né lutto né lamento né affanno,

perché le cose di prima sono passate”»²¹⁵.

²¹⁵ *Ap* 21, 3–4.

È proprio all'interno di questa tensione tra continuità e trasformazione che si colloca il significato più profondo della resurrezione: la promessa che l'uomo possa raggiungere il proprio compimento senza dover rinunciare a ciò che lo ha reso completamente se stesso.

Bibliografia

Fonti primarie

ARISTOTELE, *Metafisica*, trad., introd. e note di Giovanni Reale, Bompiani, Milano, 2017 (IV rist., 2021).

TERTULLIANO, *La resurrezione dei morti (De Resurrectione carnis)*, trad., introd. e note di Claudio Micaelli, Città Nuova, Roma, 1990.

ORIGENE, *I principi (De Principis); Contra Celsum e altri scritti filosofici*, trad., introd. e note di Manilo Simonetti, Collana di classici della filosofia cristiana, Sansoni, Firenze, 1975.

PLOTINO, *Enneadi*, Mario Casaglia *et al.* (a cura di), UTET, Torino, 1997.

AGOSTINO, *La vera religione (De vera religione)*, Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. VI/2, Città Nuova, Roma, 1995.

AGOSTINO, *Confessioni (Confessionum libri XIII)*, Nuova Biblioteca Agostiniana, Città Nuova, Roma, 1982.

AGOSTINO, *La Genesi alla lettera (De Genesi ad litteram libri duodecim)*, Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. IX/2, Città Nuova, Roma, 1989.

AGOSTINO, *La città di Dio (De Civitate Dei)*, Nuova Biblioteca Agostiniana, vol. II, Città Nuova, Roma, 1988.

BERNARDO DI CHIARAVALLE, *De diligendo Deo*, Editions du Cerf, Parigi, 1993, (Sources Chrétiennes, 393).

PIETRO LOMBARDO, *Sentenze (Sententiae)*, in TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi)*, vol. 10: Libro quarto, Distinzioni 43–50. *L'escatologia individuale e generale*, traduzione a cura della redazione ESD, Bologna, ESD, 2002.

TOMMASO D'AQUINO, *Commento alle Sentenze di Pietro Lombardo (Scriptum super Sententiis Magistri Petri Lombardi)*, vol. 10: Libro quarto, Distinzioni 43–50. *L'escatologia individuale e generale*, ESD (a cura di), Bologna, ESD, 2002.

TOMMASO D'AQUINO, *Somma Teologica (Summa Theologiae)*, Frati Domenicani (a cura dei), testo latino dell'edizione Leonina, vol. I, *Esistenza e natura di Dio*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985.

TOMMASO D'AQUINO, *Somma teologica (Summa theologiae)*, Frati Domenicani (a cura dei), testo latino dell'edizione Leonina, vol. VIII, *La beatitudine – Gli atti umani*, Edizioni Studio Domenicano, Bologna, 1985.

Letteratura secondaria

Ariani, M., *Lux inaccessibilis. Metafore e teologia della luce nel Paradiso di Dante*, Aracne, Roma, 2010.

Bynum, C.W., “Material continuity, personal survival, and the resurrection of the body: a scholastic discussion in its medieval and modern contexts”, in *History of Religions*, Vol. 30, n. 1 (The Body), The University of Chicago Press, agosto 1990, pp. 51–85.

Bynum, C.W., *The resurrection of the body in Western Christianity, 200–1336*, Lectures on the History of Religions, New Series, No. 15, Columbia University Press, New York, 1995.

Catapano, G., *Agostino*, Carocci, Roma, 2010.

Crisciani, C., “Premesse e promesse di lunga vita: tra teologia e pratica terapeutica (secolo XIII)”, in C. Crisciani *et al.* (a cura di), *Vita longa. Vecchiaia e durata della vita nella tradizione medica e aristotelica, Atti del Convegno internazionale* (Torino, 13–14 giugno 2008), (Micrologus’Library, 33), SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2009, pp. 61–69.

Fitzpatrick, A., *Thomas Aquinas on Bodily Identity*, Oxford University Press, Oxford, 2017, pp. 1–26.

Gasti, F., *La letteratura tardolatina. Un profilo storico* (secoli III- VII d.C.), Carocci, Roma, 2020.

Ghisalberti, A., “*Auctoritas e inquisitio veritatis*. Pietro Lombardo e l’evoluzione della teologia nel secolo XII”, in *Pietro Lombardo, Atti del Convegno storico internazionale* (Todi, 8–10 novembre 2006), CISAM, Spoleto, 2007.

Grossi, V., “L’apporto del *De civitate Dei* all’antropologia agostiniana”, in E. Cavalcanti (a cura di), *Il De civitate Dei: l’opera, le interpretazioni, l’influsso*, Herder, Roma, 1996, pp. 271–292.

König–Pralong, C., “L’anatomie du corps ressuscité comme matrice anthropologique chez Thomas d’Aquin”, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, Vo. 103, 2019, pp. 673–687.

Lettieri, Gaetano, *L’altro Agostino, Ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del De doctrina christiana*, Morcelliana, Brescia, 2001.

Marabelli, C., “Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nel pensiero di alcuni scolastici del secolo XIII”, in L. Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, 2022.

Martorelli, V. R., *Medicina e filosofia. Per una storia dell’embriologia medievale nel XIII e XIV secolo*, Guerini e Associati, Milano, 2002, pp. 9–27.

Piras, A., *Storia della letteratura patristica: dalle origini ad Agostino*, 3. ed., PFTS university Press, Cagliari, 2018, pp. 83–85.

Porro, P., “Resurrezione del corpo e intensificazione della beatitudine. Il canto XIV del *Paradiso* nel contesto dei dibattiti scolastici”, in L. Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, pp. 159–173.

Prinzivalli, E., “Il rapporto anima/corpo dopo il giorno del giudizio nella tradizione dei Padri della Chiesa”, in L. Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, 2022, pp. 103–118.

Teani, M., *Corporeità e risurrezione. L’interpretazione di 1 Corinti 15,35–49 nel Novecento*, Gregorian University Press, Brescia, 1994.

Torrell, J.P., *Tommaso d’Aquino. L’uomo e il teologo*, trad. it. di P. Giustiniani e G. Matera, Piemme Theologica, Casale Monferrato, 1994.

Trottmann, C., “Sulla funzione dell’anima e del corpo nella beatitudine. Elementi di riflessione nella Scolastica”, in C. Casagrande e S. Vecchio (a cura di), *Anima e corpo nella cultura*

medievale, Atti del V Convegno di studi della Società Italiana per lo Studio del Pensiero Medievale (Venezia, 25–28 settembre 1995), SISMEL – edizioni del Galluzzo, Firenze, 1999, pp. 139–155.

Trottmann, C., “«disio d’i corpi» La disputa teologica al tempo di Giovanni XXII e Dante”, in Luca Azzetta (a cura di), *Dante e le grandi questioni escatologiche, Atti del Convegno internazionale* (Roma, Università degli studi Roma Tre, 25–26 novembre 2021), Vita e Pensiero, Milano, pp.1–25.

Van der Lugt, M., “Formed Fetuses and Healthy Children in Scholastic Theology, Medicine and Law”, in Nick Hopwood *et al.* (a cura di), *Reproduction: Antiquity to the present Day*, Cambridge University Press, Cambridge, 2018, pp. 167–180.

Zuccolin, G., «Sommes-nous ce que nous mangeons? Matière, identité corporelle et “vérité de la nature humaine” selon Thomas d’Aquin», *Pensée*, 402 (2020/2), pp. 122–136.

Zuccolin, G., “L’umidità come principio di vita. Trasformazioni medievali di un tema classico tra medicina e filosofia”, in M. Lenzi *et al.* (a cura di), *Fonti, flussi, onde. L’acqua tra realtà e metafora nel pensiero antico, medievale e moderno*, SISMEL – Edizioni del Galluzzo, Firenze, 2022, pp. 27–52.