

1 Cor 15: la resurrezione dei morti
Esistenza escatologica come esistenza corporea.
Saggio di teologia paolina

**Per la bibliografia consultare
gli autori presentati nella pericope
precedente**

Se si tralascia per un momento il capitolo 16,1 e seg., 1Cor 15 costituisce l'epilogo logico della lettera, il suo finale escatologico. Il cammino contenutistico di questo capitolo va dalla professione di fede del venerdì santo a quella pasquale per finire all'evento definitivo della vittoria di Cristo sulla morte quando Dio sarà tutto in tutti (15,28). Questo cammino rende trasparente il collegamento teologico tra quanto accadrà alla fine dell'èone presente e la morte e la resurrezione di Cristo. Ciò che vi è da dire in termini soteriologici, antropologici e, soprattutto, in termini teologici, a proposito di quello che attende la comunità cristiana alla fine dei tempi, è fondato nell'evento del Cristo. Tra l'evento escatologico e l'oggi dell'evento del mistero pasquale, si colloca il problema del *tempo*, come *temporalità* dell'uomo, qui inteso come temporalità dell'esistenza umana¹.

Le dichiarazioni di contenuto in 1Cor 15 coincidono con il tema escatologico già presente nel corpo della nostra lettera. Che l'esistenza cristiana dovesse essere orientata all'*eschaton* era elemento essenziale, più volte ripetuto, dell'argomentazione teologica. La raccomandazione di non sposarsi (7,29) era dettata dalle tribolazioni escatologiche imminenti: il tempo si è fatto breve, si è come ristretto; la scena di questo mondo passa (7,31). Al tema della prostituzione e dei peccati sessuali, all'interno della comunità corintiaca, Paolo oppone la resurrezione di Cristo che include anche quella dei Corinti (6,14). Si tratta di una resurrezione somatica che viene trattata a fondo nel nostro capitolo. L'affinità dell'argomentazione teologica in 6,12 e ss., e nel cap.15, si evidenzia se si ricercano nella lettera le strutture fondamentali dell'argomentazione paolina. Un'ulteriore considerazione nasce se si analizza 1Cor 15 sotto la prospettiva del *Vetus Testamentum in Novo*: se il credo, sotto forma kerigmatica, citato in 15,3 e seg. è il fondamento teologico delle riflessioni del capitolo, allora a tale correlazione corrisponde il fatto che nel kerigma antiocheno, riportato fedelmente da Paolo, si ricorra al sommario *κατὰ τὰς γραφὰς* sia per la morte che per la resurrezione di Cristo, e che poi, parlando l'apostolo degli eventi escatologici con relativa riflessione teologica, citi ripetutamente la Scrittura. Tale correlazione non dovrebbe essere sottovalutata, anche tenendo conto del fatto che il duplice *κατὰ τὰς γραφὰς*, indubbiamente, ha presenti passi della Scrittura diversi da quelli riportati in seguito.

Per quanto riguarda il contenuto delle citazioni del kerigma ci si chiede se con l'espressione *κατὰ τὰς γραφὰς* si intenda il rimando alla Scrittura in genere, oppure si venga rimandati a passi specifici. Secondo me, trattandosi di un kerigma, si guarda alla

¹ Cf., ANDREW T. LINCOLN, *Paradiso ora e non ancora*, Brescia.Paideia, 1985, pag. 63-96.

Scrittura come a Parola di Dio nel suo complesso, intesa cioè come piano salvifico di Dio e sua precisa volontà: secondo questo piano, contenuto nella Scrittura vista nella sua totalità, Χριστὸς ἀπέθανεν ὑπὲρ τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν **κατὰ τὰς γραφάς** e poi ἐγήγερται τῇ ἡμέρᾳ τῇ τρίτῃ **κατὰ τὰς γραφάς**.

In ogni caso comunemente si è portati a pensare, per quanto riguarda il primo membro del kerigma (morte espiatrice di Cristo), a Is 53 e per il terzo membro, riguardante la resurrezione si pensa ad un possibile riferimento ad Os 6,2 (secondo i LXX). Per la Chiesa nascente tutta la Scrittura rimanda al Cristo.

La formula kerigmatica è posta a fondamento della resurrezione dei morti. Essa si presenta in quattro proposizioni di cui solo due fanno riferimento alle Scritture, come abbiamo visto. Le proposizioni riguardano: **è morto, sepolto, risvegliato, fu fatto vedere.**²

Per Paolo, la resurrezione di Cristo e quella dei credenti sono inseparabilmente intrecciati. La pericope di 15,12-19 ha carattere di premessa. In questa sezione l'apostolo non porta alcuna motivazione tratta dall'Antico Testamento. Colpisce che l'argomentazione si svolga al condizionale, con un reiterato "se...allora..." Nel nostro breve brano ritorna per ben sei volte εἰ, δε. Certamente con il presupposto fondamentale della resurrezione di Cristo (ver. 12) il *κατὰ τὰς γραφάς* è implicito. Se Cristo è risuscitato secondo le Scritture, allora la tesi di fondo dei Corinti "non esiste la resurrezione dei morti= ἀνάστασις νεκρῶν οὐκ ἔστιν" è assolutamente errata. La discussione su questo punto non è ancora approdata ad una interpretazione comunemente accettata, ma se si tengono presenti le domande retoriche del ver. 35, si potrebbe arrivare a supporre che le questioni ivi espresse, relative alla possibilità di concepire una resurrezione corporea, intendono fondare l'opinione che non vi sia alcuna resurrezione dei morti. Partendo dal ver. 35 si può dunque parafrasare così il ver. 12: ἀνάστασις **σωματικῆ** οὐκ ἔστιν. Allora Paolo intende affermare questo: se Cristo è annunciato come quello che è risorto fisicamente, come possono certuni dichiarare che non esiste resurrezione corporea dei morti? Questo ci porta a supporre che "certuni", (un piccolo gruppo ἐν ὑμῖν τινες), all'interno della comunità corintiaca, pensavano la resurrezione di Cristo come non corporea. Sulla base delle concezioni antropologiche di un preciso gruppo all'interno della comunità di Corinto, concezioni che riemergono di continuo all'interno di *1 Cor*, c'è da pensare che nella enfaticizzazione eccessiva del loro essere pneumatico e del susseguente disprezzo per il loro essere somatico, i componenti di tale gruppo intendessero la resurrezione di Gesù come trasferimento in una dimensione di esistenza puramente pneumatica.

La scena apocalittica universale, illustrata tanto vividamente da Paolo in 15, 20-28 e alla quale egli, per motivi teologicamente argomentativi, attribuisce un grande peso, deve dunque in qualche modo avere a che fare con la situazione di Corinto, determinata dal fanatismo dei suoi pneumatici. La correlazione tra l'argomentazione di 15,12-19. 29 e seg. e 15, 20-28, dimostra così di essere un problema interpretativo decisivo, dalle implicazioni storiche.

² Sullo studio critico di questa formula di fede cf., SEIDENSTICKER, *Testi contemporanei al messaggio pasquale dei vangeli*, Paideia, Brescia 1978.

Quando Paolo illustra gli avvenimenti escatologici servendosi di immagini apocalittiche, a quanto pare non gli preme tanto rappresentare una circostanza teologica nella quale al centro dell'interesse si trovi il singolo individuo. *L'autocomprensione* che può essere ricavata dal materiale qui documentato relativo a concezioni di tipo apocalittico non è quella del singolo consapevole del proprio essere pneumatico. A riaffacciarsi invece è l'aspetto ecclesiologico che a sua volta è fondato su base cristologica: Cristo è risuscitato dai morti, “primizia” ἀπαρχὴ τῶν κεκοιμημένων (15,20.23).

Il concetto di personalità corporativa, viene riferito con tipologia antitetica ad Adamo e a Cristo: come la morte è venuta attraverso un uomo, così attraverso un uomo avverrà la resurrezione dei morti (ver. 21). A questo δι' ἀνθρώπου θάνατος, καὶ δι' ἀνθρώπου ἀνάστασις νεκρῶν (che ha carattere causale) corrisponde al ver 22 un ἐν locale: ὅτι ὡς ἐν τῷ Ἀδὰμ πάντες ἀποθνήσκουσιν, οὕτως καὶ ἐν τῷ Χριστῷ πάντες ζωοποιηθήσονται: *come tutti muoiono (presente!) in Adamo, così Dio vivificherà (passivum divinum) tutti in Cristo.*

Chi dunque mette in dubbio la resurrezione dei morti, contesta l'opera escatologica di salvezza di Cristo, si distacca da Cristo come incarnazione della salvezza, scegliendo la morte invece della vita e nel giorno della parusia di Gesù, non apparterrà più a Cristo, non farà più parte di “quelli che sono di Cristo”. Stare dalla parte di Cristo però significa stare dalla parte del vincitore escatologico, di colui che ha vinto tutte le potenze cosmiche malvagie. Qui l'idea centrale della cristologia è che Cristo, prima di consegnare a Dio potere e dominio alla fine dei tempi, regni Egli stesso. Il Cristo allora non è mera presenza dello Spirito nell'uomo pneumatico (nel senso della gnosi corintiaca). Appartenere a Colui che rappresenta ed incarna il dominio di Dio sul mondo: ecco che cosa intende Paolo con l'espressione: “quelli che sono di Cristo” (ἐπειτα οἱ τοῦ Χριστοῦ ἐν): il cristiano sta dalla parte del vincitore, vale a dire dalla parte di Cristo, o meglio, il cristiano è *in Lui* e partecipa del suo essere vincitore. La vittoria di Cristo porta dunque alla vittoria della Chiesa: *l'ecclesia triumphans* che è concepita solo in termini escatologici. E in questa *ecclesia triumphans*, persino la morte sarà annientata.

Resta un po' difficile interpretare la citazione (o allusione?) del ver. 25 in cui ricorre il Sal 109,1 (LXX) leggermente modificato. Stando al senso originario del Sal 110 (TM), si tratta della intronizzazione del re di Gerusalemme ad opera di Dio il quale lo fa sedere alla propria destra riducendo i suoi nemici a sgabello per i suoi piedi. Rispetto al Salmo 110 (TM), il 109 (LXX) non presenta modifiche nel contenuto. Quindi tutto sta nel vedere con quale tipo di comprensione Paolo ha iscritto 109,1 nella sua argomentazione teologica. La questione determinante riguarda il soggetto da dare all'espressione: *non abbia posto tutti i nemici sotto i suoi piedi*. Sarà Cristo o Dio? La maggior parte degli esegeti ritiene che si tratti di Cristo, solo pochi optano per Dio. A favore della prima ipotesi vi è il fatto che dopo l'espressione: *bisogna che Egli regni*, non è nominato Dio come soggetto, per cui l'interpretazione linguisticamente più semplice dovrebbe individuare in Cristo il re che regna ed assoggetta tutti i nemici, secondo il piano sapiente di Dio (δεῖ, *bisogna*). In tal caso le parole che Paolo riprende dal Salmo andrebbero più ritenute una allusione al Sal 109 (LXX) che una citazione vera e propria. Ma se Paolo intende veramente *citare*, e precisamente il Salmo 109 in quanto *salmo messianico*, allora è più probabile che il soggetto sia Dio. Se, nel primo cristianesimo, il salmo era noto come

salmo messianico³, allora non era affatto necessario menzionare esplicitamente il soggetto. In questo caso il senso del ver 25 suonerebbe così: secondo il piano di Dio Cristo deve essere Re, e per questo motivo Dio gli ha assoggettato i suoi nemici. Questo trova conferma nel ver. 28: quando Dio gli avrà sottomesso ogni cosa (ὑποταγή, come *passivum divinum*), allora anche il Figlio si sottometterà a Colui che gli ha assoggettato ogni cosa. L'apice teologico di questa affermazione cristologica è chiaramente espresso con la frase di tipo finale del ver. 28: *affinché Dio sia tutto in tutti*. Ad ogni modo, alla fin fine l'interrogativo riguardante il soggetto del ver. 25/b non può ricevere una risposta certa.

Anche il nemico più implacabile e tutto sommato, più potente, la morte, sarà annientato: nel ver. 27 Paolo motiva questa asserzione ricorrendo al Sal 8,7 (LXX). Il γὰρ potrebbe stare ad indicare il ricorso alla Scrittura, per dare la motivazione di quanto affermato.

Ancora più chiaramente che al ver. 25, il soggetto è certamente Dio. Forse, vista la naturalezza con cui il Sal 8 viene interpretato in senso messianico, si potrà presumere che tale interpretazione fosse già familiare a Paolo.

Vi sono, poi, alcuni elementi che colpiscono in modo particolare: il Regno di Cristo che diventerà Regno di Dio; l'idea stessa del Regno tanto dominante in questo capitolo 15; il fatto che oltretutto è solo in questa pericope del capitolo che compaiono le prime citazioni vere e proprie. Non è proprio possibile sostenere che 15,20-28 costituisca un corpo estraneo all'interno del capitolo. Anche solo 20/a scoraggia tale ipotesi. Ma se ci si interroga sul motivo teologico che ha indotto Paolo a ricorrere al grandioso quadro apocalittico e cosmico per la questione riguardante la resurrezione corporea, allora bisognerà supporre – e non è possibile andare oltre la supposizione – che in questo modo Paolo voleva prevenire in modo argomentativo un individualismo pneumatico per il quale tutti questi fenomeni apocalittici erano irrilevanti. Forse ciò che Paolo intendeva comunicare alla comunità di Corinto, per certi versi, immersa nel caos, era che l'evento salvifico ha certo qualcosa a che vedere con l'ordine. Esso infatti avviene “εκαστος δὲ ἐν τῷ ἰδίῳ τάγματι, *ognuno secondo il proprio ordine* (ver. 23), perciò non nel caos. Sia come sia, il ragionamento di Paolo prende le mosse dal funesto potere universale del peccato, la cui conseguenza è il dominio universale della morte (Gal, 3,22; successivamente Rom 1,18-3,20). Il suo pensiero si dipana partendo dall'unità cosmica dei peccatori in Adamo e dall'unità cosmica dei redenti in Cristo. Si potrebbe dire che la teologia paolina si muove su scala cosmica, e dunque in categorie cosmiche di dominio. E proprio quel dominio, ora nascosto, il dominio di quel Cristo (di cui Paolo è δοῦλος,) nei giustificati e negli avvenimenti apocalittici sarà un dominio manifesto ed universale. Un'idea tuttavia non è stata ancora espressa dall'apostolo: il Regno di Cristo come controdominio del potere del peccato è il Regno della giustizia e della fedeltà di Dio. Questa concezione per essere espressa dovrà attendere la lettera ai Romani in cui diventerà un concetto chiave. Paolo non l'ha ancora elaborata con chiarezza, anche se in 1 Cor 1,30 esso comincia già a delinearsi: “*voi siete in Cristo Gesù, il quale per opera di Dio è divenuto per noi sapienza, giustizia,*

³ Che il Salmo fosse considerato messianico ne fanno fede le citazioni neo testamentarie. Oltre a Paolo, che comunque lo cita solamente qui, abbiamo citazioni nei Sinottici: *Mc* 12,36; *Mt* 22,44; *Lc* 20,42. Anche *Atti* 2,3-4; ed infine la *Lettera agli Ebrei* 1,3-13.

santificazione e redenzione” ὑμεῖς ἐστε ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ὃς ἐγενήθη σοφία ἡμῖν ἀπὸ θεοῦ, δικαιοσύνη τε καὶ ἁγιασμὸς καὶ ἀπολύτρωσις .

. Dunque noi ci troviamo in Cristo come nella nostra giustizia: Cristo è la nostra giustizia. Con questo, sia in 1 Cor 15, sia in Romani, la realtà salvifica come spazio di salvezza, costituisce la nostra spazialità, riconducendoci così nuovamente a quel pensiero che era stato sviluppato in relazione a 1Cor 10-11 (il tema degli idolotiti e la soluzione proposta, il tema del pasto del Signore e la sua prospettiva escatologica). Allo stesso tempo si evidenzia che questo spazio è un ordinato (τάγμα) “*spazio tempo*”. Infatti proprio per l’evento escatologico è costitutiva la prospettiva temporale: lo ribadiscono espressioni come ἐπειδὴ ο ἔπειτα (prima/poi) in 15,20-28. Tuttavia non si tratta di un flusso puramente esteriore in un tempo misurabile. Tutta la tendenza della teologia paolina inserisce l’uomo all’interno del tempo. Spazialità e temporalità dell’esistenza umana sono quindi sostanziali per il pensiero teologico paolino, anche in 1Cor 15.

Si è già detto dell’essere in Adamo e in Cristo come dei due tipi di esistenza dell’uomo. Ora c’è da interrogarsi sul rapporto tra Genesi 2 e 3 e 1Cor 21 e seg. Stando al racconto della creazione jahvista – ma lo stesso vale per la redazione sacerdotale di Gen 1- quella di Adamo ed Eva non sarebbe la creazione dei primi uomini, ma la creazione dell’umanità. Con ciò si afferma che l’umanità, ossia ciascun uomo, riceve la propria esistenza da Dio, né più né meno. L’uomo creato da Dio diventa Adamo (nome proprio) solo perché abbia inizio la serie delle generazioni (4,1.25; 5,1): l’uomo creato nei racconti della creazione non è uno dei tanti in una serie determinabile⁴. L’essere *Adamo* dell’uomo, di conseguenza, è un *esistenziale teologico*, ossia una affermazione di principio relativa ad ogni uomo. Ma, per Gen 3, anche il peccato è un esistenziale teologico. E dunque la limitatezza dell’esistenza umana è basata su un evento primordiale verificatosi tra Dio e l’uomo: la trasgressione del comandamento di Dio e il giudizio sono un evento primordiale: colpa e castigo determinano l’uomo in quanto tale, non vi è esistenza umana che non vi abbia parte. *Avendo Adamo peccato* (come primo uomo), *Adamo* (ossia ciascun uomo) *pecca*. Certo, solo in Rom. Paolo giungerà ad affermare che il peccato è venuto nel mondo a causa di *un unico uomo* perché tutti hanno peccato (5,12). Ma quando in 1Cor 15,21 e seg. spiega che a causa di un *unico uomo* la morte è divenuta realtà e tutti muoiono in Adamo, ciò implica il peccato di Adamo e dunque il peccato di tutti. Perciò quando Paolo dice “in Adamo” rispecchia esattamente l’obiettivo di Gen.3. La storia delle origini, sia nelle sue parti jahviste sia nella sua redazione finale, è concrezione evidente del tremendo peccato dell’Adamo collettivo con tutte le sue terribili conseguenze. In J, e in genere nel Pentateuco, Gen 12,1-3 fa da contrappunto positivo. In questo passo programmatico (LXX), nel ver 3 ritroviamo l’ ἐν che ci interessa: *in te saranno benedette* (ἐνευλογηθήσονται) *tutte le famiglie della terra*. In questo modo, però, all’ ἐν τῷ Ἀδὰμ – formulato alla maniera paolina – di Gen 3 corrisponde come realtà positiva in Gen 12 non tanto un τῷ Χριστῷ quanto un ἐν τῷ Ἀβραάμ. Ma per Paolo, è proprio questo *in Abramo* ad essere fundamentalmente equivalente a τῷ Χριστῷ. Già in Gal 3,8, egli cita Gen 12,3 in tal senso. Nella argomentazione di Gal. si afferma infatti che οἱ ἐκ πίστεως, οὔτοι υἱοὶ εἰσιν Ἀβραάμ, coloro che sono dalla fede questi sono i figli di Abramo (3,7.29),

⁴ Cf., CLAUS WESTERMANN, THAT 1,46, alla voce ‘adam.

quindi figli di Dio (4,5 seg.). Dunque Abramo è una figura salvifica, e questo in prospettiva della futura figura salvifica per eccellenza, ossia di Cristo. Alla sequenza “umanità peccatrice in Adamo- umanità benedetta in Abramo” corrisponde perciò in Paolo la sequenza: *umanità peccatrice in Adamo- umanità benedetta in Abramo ed in Cristo*.

In **1Cor 15,29-34** si ritrova alla lettera Is.22,13, dove il profeta cita gli abitanti di Gerusalemme che per impenitenza non intendono seguire il suo messaggio: “*mangiamo e beviamo, perché domani saremo morti!*” Paolo vede in questa massima una conseguenza della negazione della resurrezione dai morti. Il brano inoltre fa trasparire come e quanto i Corinti fossero cristianamente impreparati e perplessi davanti alla morte: per il loro sgomento sulla sorte di coloro che erano morti e per la loro grande ed eccessiva fede nella efficacia del battesimo (espressione di un sacramentalismo esagerato) alcuni Corinti praticavano un battesimo “vicario” per i morti che, ritenevano, avrebbe ancora potuto assicurare ai credenti estinti un posto nel Regno di Dio: in ogni caso un battesimo privo di senso per quanti negano la resurrezione. Che i Corinti non debbano essere perplessi davanti al mistero della morte, proprio perché essa si apre al mistero della resurrezione, Paolo lo ribadisce con la sua esperienza personale: egli stesso infatti potrebbe morire in qualsiasi momento: ogni giorno affronta la morte e solo se i morti vengono resuscitati vale la pena affrontare tali pericoli.

In **1 Cor 15,35 seg.** Paolo intende portare *ad absurdum* gli interrogativi posti dai Corinti (ver. 35). Sono interrogativi privi di senso perché posti partendo da un presupposto piuttosto sciocco, dalla prospettiva cioè del corpo visto *nell'orizzonte di una esistenza puramente immanente*. Ma già in questo ambito immanente i corpi sono differenti, 15,37-41. E ciò che è vero per esso, a maggior ragione vale per la differenza tra immanenza e trascendenza. Infatti il risuscitare (ἐγείρειν), è atto divino della trascendenza. E Paolo per quattro volte contrappone σπείρεται (si semina) a ἐγείρεται (si risorge), 15,42-44/a. Qui, per l'esistenza somatica oltre questa vita terrena, ricorrono espressioni teologiche già note: δόξα, (gloria), δυνάμις (forza), ma in particolare σῶμα (corpo) e πνεῦμα. Ciò che preme a Paolo è l'identità della persona come σῶμα nell'esserci terreno e dopo la resurrezione. *L'essere umano è fondamentalmente un essere somatico*. Concludendo, Paolo sembra dire: criteri di tipo immanente non potranno mai definire ciò che è il corpo che si ha da Dio.

La questione cruciale ora è stabilire che cosa si intende con σῶμα πνευματικόν (corpo spirituale).

Non bisogna pensare a categorie filosofiche secondo le quali il σῶμα πνευματικόν è un corpo la cui sostanza sarebbe lo Spirito. L'aggettivo πνευματικός ricorre più volte nella nostra lettera. La difficoltà di determinarne adeguatamente il significato sta soprattutto nel fatto che non è chiaro se nell'interrogativo posto dai Corinti in 12,1, περὶ δὲ τῶν πνευματικῶν sia una forma maschile o neutra. Tuttavia in 2,16 è evidente che ὁ πνευματικός è colui che possiede il νοῦς Χριστοῦ, ossia, in ultima analisi lo Spirito di Cristo. Si tratta dunque dell'uomo mortale, che esistendo in Cristo esiste nel contempo nello Spirito. Di conseguenza ἄνθρωπος πνευματικός, l'uomo spirituale, non è l'essere che ha come sostanza lo Spirito.

Ma allora si dovrà intendere il σῶμα πνευματικόν come “un corpo spirituale”, appartenente all’ambito dello Spirito di Dio e da lui creato: è l’esistenza somatica, che dal punto di vista escatologico si trova tanto intensamente immersa nella sfera di efficacia dello Spirito di Dio tanto che il σῶμα stesso è sottratto alle condizioni terrene, immediatamente verificabili. A dominare è ancora una volta il pensiero spaziale.

E’ singolare la motivazione del ver. 44/a fornita in 44/b: “ *si semina un corpo psichico-risorge un corpo spirituale*”. Per comprendere il pensiero di Paolo con ogni probabilità dobbiamo guardare alla prova scritturistica, fornita da Gen. 2,7 al ver. 45 del nostro testo. In questo contesto Paolo riprende nuovamente il racconto Jahvista della creazione riproponendo la figura di Adamo. La comprensione di questa argomentazione che ricorre a Gen 2, tuttavia è legata strettamente alla modifica introdotta da Paolo nella citazione. Egli infatti amplia il testo di Gen 2,7 (*l’uomo divenne un essere-[ψυχὴν]- vivente*), proprio in relazione all’ἄνθρωπος, facendolo diventare “*il primo uomo Adamo*”. Essere (ψυχὴν) vivente potrebbe costituire il substrato biblico di *corpo psichico*. Ma proprio perché Cristo in quanto ultimo Adamo non è un essere psichico vivente, ma un uno spirito vivificante, e poiché i risorti sono in Cristo come nello *pneuma* promotore di vita, essi sono determinati dal Cristo pneumatico fin dentro il loro essere somatico. Ora però, è soltanto il tipo di esistenza terrena ad avere basi bibliche come *corpo psichico*, mentre il nostro modo di esistere come σῶμα πνευματικόν, al contrario si basa sul kerigma della risurrezione di Cristo. Il duplice tipo di esistenza, terreno-psichico e ultraterreno-pneumatico, viene illustrato nei versetti successivi, ove sarà messo in grande evidenza anche l’elemento del grande flusso temporale (ver. 46: πρῶτον /... ἔπειτα). Nel nostro testo poi lo ψυχικόν, di Gen viene spiegato con “*tratto dalla terra*”, πνευματικόν. invece viene tradotto con la categoria “celeste”: “*il secondo uomo viene dal cielo*” (ver. 47). Quelli però che esistono “*dal cielo*”, come Cristo, saranno “*celesti*”, ver. 48. Il tutto mira all’idea di immagine del ver. 49: *come abbiamo portato l’immagine del (l’Adamo) terreno, così porteremo anche l’immagine del (l’Adamo) celeste*. A causa del verbo impiegato molti pensano che qui compaia la metafora della veste.

In 1Cor 15,50-57, figurano nuovamente immagini già note da 1 Tes 4,13-18. Ciò che Paolo vi aggiunge di teologico riguarda il “mistero” del ver. 51: non tutti moriremo, ma tutti saremo trasformati. Questa affermazione in linea di principio equivale a quella secondo la quale il nostro essere somatico sarà pneumatico, tanto più che i ver. 53 e seg riprendono nel contenuto il 42b. L’idea qui espressa diventa concetto teologico grazie all’espressione “*immortalità, ἀθανασία*”. Tale immortalità viene poi trionfalmente espressa con la citazione mista di Is 25,8 e Os 13,14. La morte viene inghiottita nella vittoria. Concretamente questo però non viene ripreso all’infuori di 1Cor. Paolo dunque conclude la sua argomentazione teologica con una citazione scritturistica che non ha tanto una funzione fondante quanto piuttosto emotiva. La Scrittura in fondo, ha il compito di esprimere entusiasticamente la fede.