

INTRODUZIONE

La questione della risurrezione di Gesù Cristo è una questione e forse addirittura *la* questione chiave della fede cristiana. A seconda di come la si risolve, si risolvono anche quasi tutte le altre questioni della fede e della teologia, benché il cristiano comune non se ne renda conto.

Questo libro intende affrontarla nella maniera più approfondita e completa possibile e ne prende perciò in considerazione gli aspetti storico-biblici (Capitoli I e II), teologico-fondamentali (Capitoli III e IV) e sistematico-dogmatici (Capitolo V), cercando sempre (in particolare nel Capitolo V) di rendere visibile la rilevanza esistenziale e pratica della nostra fede nella risurrezione di Gesù.

Nell'introduzione premetto alcune considerazioni (1) sull'importanza fondamentale del messaggio della risurrezione del Crocifisso, (2) sulle difficoltà per nulla irrilevanti che i suoi odierni destinatari provano nei riguardi di tale messaggio e (3) sulle possibilità di un approccio antropologico universale alla sua comprensione.

1. L'IMPORTANZA FONDAMENTALE, DIMENTICATA E RISCOPERTA, DELLA RISURREZIONE DI GESÙ

L'importanza fondamentale della risurrezione di Gesù per la vita e per il pensiero cristiano risulterà chiara in tutta la sua portata solo nel corso della nostra ricerca. Qui ci limitiamo a richiamare anticipatamente l'attenzione su di essa con alcune affermazioni di principio e mediante una breve panoramica della storia della teologia.

a) *Osservazioni di principio*

Già sotto il profilo puramente storico la convinzione della risurrezione di Gesù dai morti fu, dopo il venerdì santo, la scintilla da cui ebbe origine il cristianesimo e che esercitò un influsso difficilmente misurabile. Dopo la morte in croce di Gesù essa diede il via alla formazione della comunità primitiva e della chiesa, provocò l'autentica ed esplicita confessione di fede in Cristo, indusse a riprendere decisamente il messaggio di Gesù e a tramandarne oralmente e per iscritto. Non esiste alcuno scritto o strato neotestamentario (ivi inclusa la fonte dei *lóghia*) che non presupponga la fede pasquale; tutti sono stati redatti nella luce della Pasqua. La Pasqua diede origine al cristianesimo. Ma tutto questo non fu solo casuale.

La risurrezione (rivelata e creduta) di Gesù non fu infatti solo casualmente – allora dopo il venerdì santo – la causa storica prossima della fede cristiana primitiva, ma è piuttosto in linea di principio, assieme all'attività storica di Gesù, il fondamento oggettivo costitutivo e il punto cardine della fede cristiana in generale e in ogni tempo. Con essa sta o cade l'azione potente attuale del Dio di Gesù Cristo e quindi sta o cade la fede cristiana. Con grande precisione *Paolo* indica il punto decisivo per il cristianesimo primitivo: «Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione ed è vana anche la vostra fede», allora «voi siete ancora nei vostri peccati» e «anche quelli che sono morti in Cristo sono perduti» (1 Cor 15,14.17s.); allora noi cristiani siamo «come gli altri che non hanno speranza» (1 Ts 4,13), anzi «siamo da compiangere più di tutti gli uomini» (1 Cor 15,19). Paolo afferma semplicemente che tutta la fede cristiana crolla se la proposizione: «Gesù crocifisso è risorto dai morti» non è valida o se si deve fare a meno di essa. Essa è fondamentale e assolutamente irrinunciabile.

In seguito le chiese cristiane (e similmente tutti i grandi teologi) hanno perciò sempre presupposto e affermato la risurrezione di Gesù come *fondamento*. Essa è saldamente ancorata – assieme all'attesa risurrezione dei morti – nei *Simboli di fede* (cfr. DS 2.5.6.10-76.125.150 ecc.). Invece le *teologie*, soprattutto le teologie della chiesa occidentale, non la resero per secoli o la resero solo molto limitatamente *tema* di riflessione, né ne sfruttarono tutto il contenuto, con grave danno della vita e del pensiero cristiano. Anzi per vari motivi la relegarono addirittura in secondo piano e la trattarono in maniera oltremodo matrignesca.

b) *Alcuni dati di storia della teologia*

Già la teologia della *chiesa antica*, impegnata nella polemica con la gnosi cristiana eretica (che prendeva le distanze dalla storia corporea, terrena e umile di Gesù e fondava unilateralmente ed esclusivamente tutta la sua dottrina della redenzione su una risurrezione non corporea isolata di Gesù), mostra maggior interesse, dalla metà del secolo II in poi, per l'incarnazione rispetto alla risurrezione, perché solo così nella sua situazione poteva proporre una soteriologia di *tutto* il Cristo per tutto l'uomo¹. Tuttavia e malgrado questo spostamento di accenti la dottrina dell'incarnazione dei Padri guardava chiaramente alla risurrezione come al proprio compimento², motivo per il quale nelle chiese ortodosse – ispirantesi alla dottrina dei Padri – la Pasqua è tutt'oggi la festa delle feste. La convinzione della chiesa antica può infatti anche essere riassunta in questa proposizione: «Togli la risurrezione, e di colpo distruggi il cristianesimo»³. Solo nella successiva cristologia *occidentale* il suddetto spostamento di accenti ebbe notevoli conseguenze. Così nella *scolastica* medioevale, animata da interessi prevalentemente metafisici e speculativi, la riflessione sulla risurrezione di Gesù cedette chiaramente il passo a uno sviluppo speculativo della dottrina dell'unità divino-umana di Gesù Cristo e della sua morte soddisfattoria e si occupò più di questioni relative alla natura ontologica della risurrezione (qualità del corpo risorto ecc.) che non della sua rilevanza soteriologica⁴. Tale atrofizzazione della teologia pasquale (e con essa della spiritualità pasquale) proseguì in maniera ancor più accentuata nella *neoscolastica* del secolo XIX e XX, con la conseguenza che le dogmatiche scolari presentano sì grandi trattati sull'incarnazione e sulla morte in croce, ma liquidano la Pasqua con poche righe (sulla causa esempla-

¹ Cfr. al riguardo R. STAATS, *Auferstehung (Alte Kirche)*, in *TRE IV* (1979) 514-529, qui 520-524.

² Cfr. J.P. JOSSUA, *Le Salut. Incarnation ou mystère pascal chez les Pères de l'Église de S. Irénée à S. Léon le Grand*, Paris 1968.

³ Secondo L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln 1976, 46, nota 49, questa proposizione ricorre in Agostino, *In Ps. 101*, 2n 7. Da una verifica risulta che essa non ricorre in Agostino né ivi né altrove, ma che può essere ritenuta un riepilogo adeguato delle considerazioni in quel testo da lui proposte. (Pure altre indicazioni e citazioni del libro di Scheffczyk non reggono a una verifica, come per es. p. 59s., note 77.79 ecc.).

⁴ Da esempio possono servire la cristologia e la soteriologia di Tommaso d'Aquino, il quale nella *Summa theologiae* dedica alla dottrina dell'incarnazione e alle sue conseguenze per l'umanità di Gesù Cristo oltre venti questioni, mentre ne dedica solo quattro alla di lui risurrezione (e cioè *STb III q. 53-56*).

re ed efficace della nostra risurrezione)⁵. Inoltre l'apologetica (teologia fondamentale) neoscolastica è interessata alla risurrezione di Gesù quasi solo perché vi scorge una prova della sua divinità, ma non per il suo autentico contenuto, per cui la Pasqua quale centro della fede cristiana (fede nel Signore vivo glorificato e presente) divenne in questo modo una prova piuttosto esteriore della credibilità della fede.

Un altro cambiamento gravido di conseguenze lo si nota in misura crescente *a partire dal secolo XVIII*: la ricerca storico-critica e le discussioni sulla realtà dell'evento della risurrezione, la comparsa unilaterale di una soggettività individualistica e la sua aspirazione a una illimitata autonomia della ragione, la critica della religione e la sua contestazione di una vita della risurrezione quale consolazione fallace e illusoria e quale tradimento della vita da vivere su questa terra, infine la diffusa riduzione positivista della visione della realtà (definita come ciò che è sperimentalmente constatabile o intersoggettivamente verificabile, funzionale, fabbricabile, efficiente ecc.) consigliarono di ritirarsi su un terreno meno problematico e più solido e di limitarsi ad esso, vale a dire al messaggio e all'attività del Gesù prepasquale. Ciò avvenne qua e là già con alcuni teologi protestanti del secolo XIX⁶: le affermazioni neotestamentarie relative alla risurrezione di Gesù mettevano in imbarazzo, per cui si cominciò a ridimensionarne l'importanza e a lasciarle il più possibile da parte, finché oggi questa limitazione al Gesù terreno è divenuta quasi ovvia per numerosi gruppi di cristiani protestanti e cattolici.

Questa secolare e solo oggi pienamente affermatasi sottoestimazione e

⁵ Cfr. al riguardo K. RAHNER, *Dogmatische Fragen zur Osterfrömmigkeit*, in *Schriften zur Theologie* IV, Einsiedeln 1960, 157-172 [trad. it., *Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale*, in *Saggi di cristologia e di mariologia*, Ed. Paoline, Roma 1967², 335-358]. Egli rimanda (157, nota 1 [trad. it. cit., 335, nota 1] a mo' d'esempio a due recenti manuali: L. OTT, *Grundriss der Dogmatik*, Freiburg 1959⁴ [trad. it., *Compendio di teologia dogmatica*, Marietti, Torino 1957²] «offre una pagina e mezza (232s.) sul nostro tema, pagina che per di più si riferisce quasi esclusivamente all'aspetto apologetico della risurrezione. La sua importanza soteriologica viene trattata in sette righe: la risurrezione fa parte del compimento della redenzione ed è modello e pegno della nostra risurrezione fisica e spirituale». Inoltre J. SOLANO, *Summa Sacrae Theologiae* III, Madrid 1956⁵, che nella sua cristologia, di ben 329 pagine, non dedica nemmeno una pagina intera (312) alla risurrezione di Gesù Cristo.

⁶ Cfr. ad esempio F.D. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, Berlin 1831², a cura di M. Redeker, Berlin 1960, II, 82-84 [trad. it., *La dottrina della fede* II, Paideia, Brescia 1985, 183-186], il quale formula questa proposizione basilare: «Gli eventi della risurrezione e dell'ascensione di Cristo, così come la predizione del suo ritorno per il giudizio, non possono essere presentati come veri e propri elementi della dottrina riguardante la sua persona» (82 [trad. it. cit., 183]). E di tale proposizione dà, tra l'altro, la seguente spiegazione: «I discepoli riconobbero in lui il Figlio di Dio senza nulla sospettare della sua risurrezione e della sua ascensione; e lo stesso possiamo dire anche di noi» (*ivi*).

negligenza della risurrezione di Gesù Cristo nella teologia (e corrispondentemente nella predicazione e nella vita cristiana) sta volgendo a termine grazie ai tentativi che, *a partire all'incirca dal 1920*, cercano di *riflettere di nuovo* sulla sua importanza neotestamentaria originaria (e sempre custodita nella professione di fede delle chiese). La prima guerra mondiale indusse più d'uno a ricredersi circa le possibilità dell'uomo autonomo e della società borghese e fece loro riscoprire l'escatologia. Il grande teologo protestante *Karl Barth* non riconosce più con Paolo nella risurrezione dei morti un tema speciale, ma il «senso e punto nevralgico» di tutta la predicazione cristiana, da cui cade una luce su tutto il resto; la contestazione della risurrezione è per lui «un attacco a ciò che fa del cristianesimo il cristianesimo»⁷. La risurrezione di Gesù Cristo costituisce ai suoi occhi il centro e il fondamento per eccellenza: «Se esiste un assioma teologico cristiano, tale assioma è il seguente: Gesù Cristo è risorto, è veramente risorto! Ma precisamente questo assioma nessuno se lo può inventare di sana pianta, bensì lo può solo ripetere perché ci è stato precedentemente comunicato nella forza illuminante dello Spirito Santo come affermazione centrale della testimonianza biblica»⁸. E *Gerhard Koch*, autore di una delle poche opere sistematiche contemporaneamente critiche e profonde sulla risurrezione di Gesù Cristo, comincia dicendo che oggi la risurrezione di Gesù Cristo è «la questione decisiva che condiziona tutte le altre affermazioni teologiche». Il problema sul tappeto sarebbe il seguente: «Come può Gesù, che è stato..., essere oggi al di là dei tempi senza essere degradato a una semplice idea?». Soltanto la risurrezione di Gesù Cristo «può essere il motivo per cui Gesù non è passato con il suo tempo». Perciò solo una teologia che «fa spazio già in partenza alla potenza attuale di Gesù Cristo» e pensa partendo «dal Signore presente e direttamente operante» ha un futuro⁹. Nella teologia cattolica odierna è stato in modo particolare *Karl Rahner* a richiamare l'attenzione sul ruolo fondamentale del messaggio pasquale e sulle carenze della teologia pasquale e a fare dei tentativi significativi per spiegarne più a fondo il contenuto, in specie sotto l'aspetto soteriologico¹⁰. Secondo lui la risurrezio-

⁷ K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*, Zürich 1924, 62 e 65 [cfr. in trad. it., *La resurrezione dei morti*, Marietti, Genova 1984].

⁸ ID., *Die Kirchliche Dogmatik* IV/3, 1. Hälfte, Zürich 1959, 47.

⁹ G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen 1959. Le citazioni sono desunte rispettivamente dalle p. 1; 2; 5s.

¹⁰ Oltre al saggio citato nella nota 5 vedi anche, tra l'altro, K. RAHNER, *Auferstehung Jesu*, in *SM I* (1967) 403-405.416-425 [trad. it., *Risurrezione di Gesù*, in *SM VII*, Morcelliana, Brescia 1977, 165-

ne di Gesù è «il tema centrale della fede..., in quanto è il compimento dell'agire salvifico di Dio sul mondo e sull'uomo, in cui egli si comunica irrevocabilmente al mondo... e quindi accoglie il mondo nella salvezza con definitività escatologica; pertanto tutto quanto è ancora in prospettiva non è se non l'esecuzione e lo svelamento di ciò che è avvenuto nella risurrezione di Gesù»¹¹.

Se secondo il Nuovo Testamento e la chiesa antica, nonché secondo le affermazioni di grandi teologi del nostro secolo, la risurrezione di Gesù ha una simile importanza fondamentale e centrale, allora tanto più increscioso è il fatto che tale importanza *non* sia stata sistematicamente *illustrata*. Anche se negli ultimi tempi il numero delle monografie sistematiche (non solo esegetiche) sulla risurrezione di Gesù va aumentando¹², non per questo possiamo già dire che la teologia sistematica abbia sufficientemente svolto il compito assegnatole di spingersi al di là di una esposizione delle rappresentazioni e delle affermazioni contenute nelle testimonianze di fede della Scrittura e di contribuire a far comprendere in maniera esistenziale e fruttuosa per la pratica la risurrezione di Gesù nell'attuale situazione del mondo. Da una teologia della risurrezione rispon-

168.179-191]; *Über die Spiritualität des Osterglaubens*, in *Schriften zur Theologie* XII, Einsiedeln 1975, 335-343 [trad. it., *A proposito della spiritualità della fede pasquale*, in *Teologia dell'esperienza dello Spirito Santo. Nuovi saggi* VI, Ed. Paoline, Roma 1978, 409-419]; *Jesu Auferstehung*, *ivi* 344-352 [trad. it., *La risurrezione di Gesù*, *ivi* 421-432]; *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 260-278 [trad. it., *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo 1990⁵, 343-367].

¹¹ RAHNER, *Auferstehung Jesu*, 420 [trad. it. cit., 184].

¹² Menzioniamo a questo punto solo i contributi più importanti. In campo evangelico, oltre alle citate opere di Barth e di Koch: W. PANNENBERG, *Grundzüge der Christologie*, Gütersloh 1964, 47-112 [trad. it., *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 49-134]; ID., *Dogmatische Erwägungen zur Auferstehung Jesu*, in *KuD* 14 (1968) 105-118; J. MOLTSMANN, *Theologie der Hoffnung*, München 1964, 150-185 [trad. it., *Teologia della speranza*, Queriniana, Brescia 1989⁶, 170-234]; ID., *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage*, in *Perspektiven der Theologie*, München - Mainz 1968, 36-56 [trad. it., *Dio e la risurrezione. La fede nella risurrezione nell'ambito della teodicea*, in *Perspettive teologiche*, Queriniana, Brescia 1973, 41-64]; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens* II, Tübingen 1979, 256-362; F. MILDENBERGER, *Auferstehung (Dogmatisch)*, in *TRE* IV (1979) 547-575. In campo cattolico, oltre ai lavori di Rahner: H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *MS* III/2, Einsiedeln 1969, 133-319, qui 256-319 [trad. it., *Mysterium Paschale*, in *MS* VI, Queriniana, Brescia 1971, 171-412, qui 325-412 e anche: *Teologia dei tre giorni. Mysterium Paschale*, Queriniana, Brescia 1990]; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg 1968; A. GESCHÉ, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie*, in *Theologische Berichte* II, Einsiedeln 1973, 275-324; P. SCHOONENBERG, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz 1974 [trad. it., *Sulla via di Emmaus*, Cittadella, Assisi 1976]; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, 145-188 [trad. it., *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1996⁸, 167-220]; E. SCHILLEBEECKX, *Die Auferstehung Jesu als Grund der Erlösung*, Freiburg 1979; A. KOLPING, *Fundamentaltheologie* III/1, Münster 1981, 379-676.

dente all'importanza centrale della risurrezione di Gesù per la fede cristiana siamo ancor molto lontani.

2. DIFFICOLTÀ DEI DESTINATARI ODIERNI AD ACCETTARE IL MESSAGGIO PASQUALE

La convinzione che Gesù è risorto e vive, tanto fondamentale per il Nuovo Testamento e per la fede cristiana in generale, non è mai stata una convinzione plausibile per un pensiero che guarda soltanto al mondo e alle sue possibilità (cfr. semplicemente *At* 17,31s.). Ma oggi essa crea notevoli difficoltà anche a molti *cristiani*. L'affermazione «Gesù è risorto» di norma non viene certo da essi negata, però è interpretata in maniere molto diverse¹³ che lasciano automaticamente trasparire le difficoltà che si provano nei suoi riguardi.

a) *Idee oggi diffuse sulla risurrezione di Gesù*

Stando a recenti inchieste¹⁴, le idee sulla risurrezione di Gesù attualmente diffuse tra i cristiani del mondo tardo-borghese possono essere suddivise in *quattro tipi*: (1) Gesù ha di nuovo preso possesso del proprio corpo (cadavere), è uscito dal sepolcro, è apparso a determinati discepoli; essi lo hanno udito e toccato e hanno mangiato con lui; quindi egli è asceso in cielo presso Dio. (Il sepolcro vuoto e le apparizioni hanno qui il valore di prove della risurrezione). (2) Gesù può aver da parte sua superato

¹³ W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh 1968, 17s. [trad. it., *La risurrezione di Gesù di Nazareth*, EDB, Bologna 1970, 48] parte dal fatto che in merito alla proposizione: Gesù è risorto, «si è tutti completamente d'accordo». Non esisterebbe alcun cristiano e alcun teologo, a qualunque corrente egli appartenga, che non assenta a questa proposizione. Però bisognerebbe domandarsi: «Cosa vuol dire questo?». E qui, circa il modo di comprendere questa proposizione, le opinioni divergerebbero subito.

¹⁴ J. DORÉ, *Croire en la résurrection de Jésus-Christ*, in *Etudes* 356 (1982) 525-542, riassume in questo modo a p. 527-531 un'inchiesta condotta nel 1980 dal settimanale francese *Témoignage Chrétien*. – Risultati simili aveva già dato l'inchiesta condotta nel 1967 dalla Emnid: W. HARENBERG (ed.), *Was glauben die Deutschen?*, München - Mainz 1967. Risultati di altre inchieste condotte in vari paesi a proposito dell'assenso alla speranza nella risurrezione dei morti sono riportati in A.R. VAN DE WALLE, *Bis zum Anbruch der Morgenröte. Grundriss einer christlichen Eschatologie*, Düsseldorf 1983, 21s.

la morte ed essere presso Dio ed essere in questo senso personalmente vivo; ma non è il caso di perdere tempo ad occuparsi dell'ulteriore significato di questo fatto per Gesù, per Dio, per l'umanità e per il cristianesimo. (Si pensa cioè alla risurrezione di Gesù solo intellettualmente, con un senso di distacco, non in modo esistenziale e pratico). (3) Gesù vive lì ove delle persone fanno riferimento a lui ed egli risorge oggi nuovamente in esse (nella loro fede) e mediante esse; egli continua quindi a vivere nell'influsso che esercita sulla storia (nella sua 'causa', nel suo 'spirito', nel suo stile di vita, nella sua prassi liberante)¹⁵. (4) Gesù (e Dio) è definitivamente morto. Il discorso della risurrezione è solo una sigla (tradizionalmente condizionata), un semplice simbolo indicante una verità umana profonda di portata universale (e cioè il fatto che anche dal male può scaturire del bene e che si può sperare malgrado tutto).

Orbene, alla base di questi quattro tipi di rappresentazione ci sono sostanzialmente *due* strutture intellettuali e due *atteggiamenti* tra loro contrapposti¹⁶: (A) una concezione oggettivistica considera la risurrezione di Gesù e il Risorto un dato di fatto oggettivo e oggettivamente constatato dai testimoni; essa sottolinea sì il fatto che Gesù è personalmente risorto e presente, ma è tutta impegnata nel dimostrare la realtà storica e la corporeità materiale del Risorto (altrimenti non riesce a pensare il suo nuovo modo personale di esistenza) e non mette in risalto l'importanza salvifica della risurrezione di Gesù e la sua vita attuale nei suoi (così 1 e 2). (B) Una concezione soggettivistica confina invece la risurrezione di Gesù e la sua vita presente nella coscienza dei discepoli e dei fedeli (essa non osa più pensare un'esistenza e una presenza personale al di là della morte); la risurrezione è – e con questo scompaiono di colpo difficili problemi storici e teoretici – un'espressione meramente simbolica (un'interpretazione)¹⁷ dell'importanza permanente di Gesù nella vita della sua comunità

¹⁵ Questa concezione ricorre anche più frequentemente in lavori teologici popolari critici, come ad es. in W. MARXSEN, *Die Auferstehung* (v. nota 13), in D. SÖLLE, *Wählt das Leben*, Stuttgart 1980, 111-136 [trad. it., *Scegli la vita*, Claudiana, Torino 1984], o in J. POHIER, *Wenn ich Gott sage*, Olten - Freiburg 1980, 267-336. A mo' d'esempio citiamo queste parole da una professione di fede riportata in D. SÖLLE - F. STEFFENSKY (edd.), *Politisches Nachgebet in Köln*, Stuttgart - Mainz 1969, 27: «Credo in Gesù Cristo, che risorge nella nostra vita affinché diveniamo liberi da pregiudizi e dalla presunzione, dall'angoscia e dall'odio e portiamo avanti la sua rivoluzione finché venga il suo regno». Manca l'affermazione: che è risorto ed è entrato nella vita di Dio.

¹⁶ Per quel che segue cfr. DORÉ, *Croire* (v. nota 14), 531-534, e SCHOONENBERG, *Wege* (v. nota 12), 43-50.

¹⁷ Per R. Bultmann la risurrezione è «espressione dell'importanza della croce» come evento salvifico; per W. Marxsen un'interpretazione dell'origine della mia fede che si chiama Gesù, interpretazio-

(senza che egli continui a vivere e a essere presente personalmente) o è addirittura solo un'espressione simbolica di una speranza umana universale (così 3 e 4). Possiamo esprimere così in termini iperbolicamente il contrasto fra queste due concezioni: risurrezione oggettiva senza riferimento all'esistenza (senza rilevanza salvifica), oppure un Gesù rilevante per l'esistenza, ma senza risurrezione personale. Tali due concezioni impediscono di fatto a molti cristiani di percepire l'importanza reale della risurrezione di Gesù Cristo. Questo libro cerca invece di superare tali due atteggiamenti, la loro unilateralità e antitetività e di proporre una visuale completa.

b) *Motivi delle difficoltà a riconoscere la risurrezione di Gesù*

I motivi della situazione descritta e quindi delle difficoltà nei confronti della risurrezione di Gesù sono molteplici. Varie componenti sono qui insieme all'opera. Vediamone brevemente alcune, anticipando quella che sarà una loro analisi più dettagliata:

- anzitutto astrusi malintesi (tutt'oggi non estirpati) circa la risurrezione corporea e circa le affermazioni bibliche sulla risurrezione, nonché ipotesi problematiche in particolare circa l'origine della fede pasquale (ipotesi della morte apparente, dell'inganno, della visione);
- quindi il sospetto avanzato dalla critica della religione nei confronti dell'idea della risurrezione come di una ideologia, cioè di una proiezione e di un desiderio illusorio, che rinviando a una felicità ultraterrena immaginaria distoglie dai compiti pratici dell'aldiquà (sospetto tendente a combattere un falso deprezzamento dell'aldiquà¹⁸ e un disinteresse per il suo miglioramento);
- a ciò collegato un persistente discredito e scoraggiamento del desiderio di un perfezionamento e di un compimento al di là della morte (quindi del desiderio di una felicità e di una giustizia perfetta, che ripaga anche dell'ingiusta sofferenza passata);
- inoltre la scomparsa di mezzi rappresentativi forniti da precedenti im-

ne di cui possiamo in fondo fare a meno. Su questi due autori cfr. più avanti Cap. III, par. IV,2 e 3. – Ambedue queste concezioni continuano a esercitare un grande influsso in ambienti di cristiani intellettuali borghesi delle due confessioni e, in parte, anche tra i teologi.

¹⁸ Cfr. ad es. la precedente preghiera della chiesa cambiata solo con la riforma della liturgia, preghiera la quale diceva che noi «dobbiamo disprezzare le cose terrene e amare le celesti» (*terrena despiciere!*). Un motto del genere era idoneo a indurre ad abbandonare troppo rapidamente le cose terrene nelle mani dei soli signori (civili ed ecclesiali) di questo mondo.

magini del mondo (ad es. di un aldilà pensato come spazialmente in alto), il cui carattere immaginifico e metaforico era ben noto alla grande teologia antica, che quindi bisognava trascendere e lasciarsi alle spalle come una gruccia e che si poteva superare, perché da essi si poteva in ogni tempo di nuovo ripartire¹⁹;

– inoltre ancora quell'atteggiamento sociale di fondo dell'individualismo possessivo e dell'edonismo, che guarda in primo luogo al profitto ottimale, al consumo, all'autoaffermazione in seno alla lotta della concorrenza e allo sfruttamento massimale e che è accompagnato da una tendenza sfrenata all'autorealizzazione e all'appagamento individuale *prima* della morte e a spese degli altri;

– a ciò collegato, quello scetticismo liberale e borghese che prende sul serio solo quel che si può stringere con le mani e che preferisce perciò (con una falsa aspirazione alla sicurezza) prender atto della propria fine sicura e ridurre le proprie pretese in fatto di senso piuttosto che accettare l'idea della risurrezione; questa introdurrebbe infatti qualcosa di insicuro, di inquietante, di non calcolabile e di non prevedibile e che si sottrarrebbe quindi al proprio controllo (angoscia di fronte al non valutabile, forse di fronte alla remunerazione);

– non da ultimo la molteplice mancanza (conseguente all'individualismo borghese) di una reale esperienza comunitaria e di una esperienza comunitaria della fede, che è appunto il luogo privilegiato dell'esperienza della presenza e dell'azione efficace del Signore risorto e del suo Spirito.

Questi e altri motivi operano insieme. Un ostacolo cognitivo corrente è qui di continuo quella concezione secolare dell'esistenza e della realtà, che identifica la realtà con il mondo *a noi* accessibile e *da noi* verificabile e con le sue possibilità. Tale concezione della realtà, che costituisce la ba-

¹⁹ Secondo O.H. PESCH, *Heute Gott erkennen*, Mainz 1980, 55-64 [trad. it., *Conoscere Dio, oggi*, Queriniana, Brescia 1985, 58-66], un mezzo rappresentativo oggi condivisibile consisterebbe nel pensare all'orizzonte veramente infinito (Dio), che abbraccerebbe e permeerebbe a sua volta l'universo apparentemente infinito, orizzonte entro il quale noi ovunque ci muoveremmo e che tuttavia, ciò malgrado, sempre a noi si sottrarrebbe; e in esso alla fine anche moriremmo. – Un mezzo rappresentativo utile al nostro contesto si trova nell'ultimo dramma, intitolato *Rattenfänger [L'acchiappatopi]*, di Carl Zuckmayer (*Stücke IV*, Frankfurt 1976, 317): un insegnante di religione parla con i suoi alunni del problema della morte, quando uno di questi domanda se la morte non sia simile a una nascita. Prima della nascita il bambino sarebbe completamente circondato dalla madre e riceverebbe tutta la sua vita da lei, ma non la vedrebbe. La nascita sarebbe per il bambino come uno shock, ma solo dopo di questo egli potrebbe vedere sua madre. Così noi durante la vita terrena saremmo completamente avvolti da Dio e riceveremmo tutta la vita da lui, però non lo vedremmo. Solo dopo lo *shock* della morte lo vedremmo direttamente. Un paragone simile ricorre anche in C. CARRETTO, *Unser Weg durch die Wüste*, Freiburg 1979, 25s. [or. it., *Lettere dal deserto*, La Scuola, Brescia 1964, 24].

se ovvia del pensiero odierno, rende difficile accettare l'idea di un Dio che deve qualitativamente superare questo tipo di esperienza del mondo (Dio è, nel bel mezzo della nostra vita, ultraterreno)²⁰ e che precisamente così deve essere *reale* e agire *nel* mondo e al di là dei confini delle possibilità del mondo. In questo contesto la fede nella risurrezione e nella presenza di Gesù Cristo (nel senso che noi dobbiamo tener conto qui e ora di lui come di una realtà che realmente ci riguarda e con cui abbiamo a che fare) finisce per molti nel regno dell'inimmaginabile o, peggio ancora, dell'impensabile e dell'incredibile.

Per la maggioranza dei nostri contemporanei, così come per Niklas Luhmann, i «fatti del mondo» (nel senso ampio dell'espressione) sono la realtà ultima e vanno affrontati «senza *happy end*, senza risurrezione, senza vita eterna»²¹. Luhmann, quando dice che «una teologia cristiana dovrebbe poter rinunciare al mito aggiuntivo della risurrezione» e lasciar senza risposta il perché del Golgota²², descrive in fondo quella rinuncia che oggi molti (anche cristiani) fanno per i motivi menzionati in seno alla società presuntamente cristiana, ma prevalentemente borghese. A questa 'demitizzazione' liberal-borghese, che intende rinunciare al mito supplementare della risurrezione di Gesù, si potrebbero applicare le parole di Theodor W. Adorno: essa, «non lasciando più essere che il mero essere, si rovescia in mito», cioè nel mito rappresentato dalla «chiusa connessione d'immanenza di ciò che è» e che non si lascia appunto cambiare²³.

Non a caso perciò la fede nella risurrezione di Gesù e la speranza nella risurrezione degli assassinati rappresenta, tra i cristiani non borghesi del terzo mondo (America Latina, Africa nera ecc.), un motore potente, centrale, e precisamente *non* in senso puramente immanentistico; la risurrezione e il risuscitamento di Gesù e dei suoi amici morti, da un lato, e la risurrezione e il risuscitamento dei poveri, dall'altro lato, sono per essi e per le loro teologie della liberazione indissolubilmente tra loro collegati, ma non sono appunto indistintamente identici. La fede nella risurrezione di Gesù e la speranza nella risurrezione dei morti esigono, qualora siano prese sul serio, una conversione radicale del nostro modo

²⁰ Così la formulazione di Dietrich Bonhoeffer, diretta contro l'idea di un Dio lontano dell'aldilà e posto dietro il mondo.

²¹ N. LUHMANN, *Funktion der Religion*, Frankfurt 1977, 199 [trad. it., *Funzione della religione*, Morcelliana, Brescia 1991, 190].

²² *Ivi*.

²³ TH.W. ADORNO, *Negative Dialektik*, Frankfurt 1970, 392 [trad. it., *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 1975, 363].

di pensare e di agire. Una conversione che abbia il coraggio di mettere in discussione molte delle moderne plausibilità e di farla finita con la tacita e diffusissima idea che non è il caso di prendere sul serio una faccenda come la risurrezione. Le comunità e i gruppi cristiani possono facilitare il coraggio di una simile conversione, ma ad averlo deve essere ogni singolo.

L'ardire della conversione alla fede nella risurrezione e nella presenza efficace di Gesù Cristo (e nella vita dei morti) va naturalmente legittimato, se esso non deve essere arbitrario, cieco e infondato, davanti alla ragione e di esso va responsabilmente dimostrata la fondatezza²⁴. A questo scopo serviranno i capitoli seguenti. Essi trattano infatti anche della nascita e della logica intrinseca della speranza biblica nella risurrezione (Capitolo I), del carattere programmatico riconoscibile della vita di Gesù e delle testimonianze pasquali protocristiane incipienti molto presto dopo la sua morte (Capitolo II), inoltre – in polemica con tentativi insufficienti di spiegazione – della questione dell'origine della fede pasquale (Capitolo III), della questione del fondamento sufficiente di una simile fede oggi (Capitolo IV) e infine del contenuto pieno della fede nella risurrezione di Gesù, della sua forza argomentativa intrinseca e della sua rilevanza esistenziale e pratica (Capitolo V). A tale esposizione dobbiamo però premettere – su un terreno antistante per così dire filosofico – alcune considerazioni circa la possibilità per tutti (credenti e non credenti) di accedere all'idea della risurrezione di Gesù e dei morti.

3. APPROCCIO ANTROPOLOGICO AL MESSAGGIO DELLA RISURREZIONE

La risurrezione di Gesù e la risurrezione dei morti, come abbiamo visto, sono per molti finite (a causa del discredito su di esse gettato dalla critica della religione, a causa della dominante concezione secolare e immanentistica della realtà, a causa della scomparsa di passate rappresenta-

²⁴ Una prassi convincente delle comunità cristiane e dei fedeli ('frutto' della loro fede nella risurrezione, come ad es. l'aiuto prestato ai poveri ecc.) può rendere la fede nella risurrezione *credibile*, attraente, invitante, e una prassi del genere è senza dubbio assai carente alle nostre latitudini. Essa però non è in grado di dimostrare la *verità* della fede nella risurrezione. Cfr. al riguardo la critica radicale alla «prassi come criterio di verità» in C. BOFF, *Theologie und Praxis*, Mainz - München 1983, 307ss.

zioni dell'immagine del mondo ecc.) nel campo dell'inimmaginabile, anzi dell'impensabile e dell'incredibile. Perciò la questione della concepibilità di una risurrezione e, con essa, la questione di una via di accesso universalmente comprensibile alla fede nella risurrezione sono di fondamentale importanza. Per procurarsi una simile via di accesso non bisogna metodicamente partire da un'immagine solo cristianamente convincente dell'uomo, bensì da fenomeni antropologici universalmente noti. Varie sono qui le vie percorribili. Delineiamone tre e, precisamente, a) una via di carattere più trascendentale ed esistenziale (orientata alla soggettività e all'esistenza), b) una di carattere più interpersonale e dialogico (orientata alla relazione interumana) e c) una di carattere più sociale e universale (orientata alla solidarietà di tutti gli uomini).

a) *Trascendentale: l'esigenza di un senso e di un compimento insita nell'esistenza*²⁵

L'uomo, non appena nel corso della storia dell'umanità e della propria storia personale perviene alla coscienza di sé e si riconosce quindi come soggetto posto davanti a se stesso e come persona non sostituibile da altro e da alcuno, vede nella morte un problema ineludibile. Ciò perché va incontro alla propria morte e, malgrado qualsiasi rimozione, sa di andarvi incontro. Solo l'uomo muore (l'animale finisce), e precisamente ogni uomo muore «la sua propria morte» (Rainer Maria Rilke). Ciò è vero a dispetto di qualsiasi funzionalizzazione e minimizzazione sociale del singolo e della sua morte. Inoltre, solo l'uomo anticipa la propria morte, questa fine brutale della sua azione e della sua esistenza in cui non è più terrenamente possibile trovare alcun senso. Il senso (presupposto in qualsiasi nostra azione) consiste infatti nel poter essere se stesso e nel poter essere completo, cosa che invece la morte rende impossibile. L'uomo conosce quindi l'inesorabilità della propria morte²⁶ e sa

²⁵ Questo approccio trascendental-teologico è stato tentato da filosofi come ad es. da E. HEINTEL, *Über Unsterblichkeit und Auferstehung*, in *Radius* 1978, 35-40 e, nel campo della teologia, in particolare da K. RAHNER; cfr. tra l'altro il suo *Grundkurs des Glaubens* (v. nota 10), 264s.268s.290s. [trad. it. cit., 347s.353s.373s.].

²⁶ Egli la riconosce dalla morte dell'altro e dai segni e dalle premonizioni della morte presenti «nel mezzo della vita»: dai propri limiti, dalla mancanza di successo, dall'inermità degli sforzi, dai fallimenti, dalla solitudine, dai congedi forzati, dalla malattia, dalle ferite, dal deperimento e dall'usura delle proprie energie, dall'invecchiamento ecc.

nello stesso tempo che «nessun no al senso è più perentorio del no della morte»²⁷.

Ora, però, l'uomo finito è così strutturato da essere perennemente scontento (certo non sempre di fatto, ma in linea di principio) di quanto pensando riesce a conoscere e volendo riesce a raggiungere, da trascenderlo in continuazione, da ricercare e protendersi al di là di esso. E così noi ci domandiamo se esiste qualcosa al di là del limite della nostra morte e aspiriamo a un senso incondizionatamente permanente. La nostra esistenza si spinge al di là dello sperimentabile. Già il semplice fatto che, nell'attuazione concreta della loro vita e malgrado tutti i non sensi e le delusioni, gli uomini non si rassegnano all'assurdo, è un indice implicito della speranza che l'esistenza ha un senso. E nell'agire responsabile dell'uomo alberga la speranza di poter portare un contributo che non viene completamente ridotto dalla morte della persona e dell'umanità a un episodio solo passeggero, ma che ha una validità permanente e, per dirla con l'immagine della mietitura, viene riposto nei granai eterni. In ogni azione responsabile della libertà «l'uomo dice dunque di sì alla sua esistenza come permanentemente valida e da salvare» e in questo senso «sperando dice di sì alla propria risurrezione»²⁸. Il fatto che questa pretesa di senso e questa pretesa di definitività continuino ad essere avanzate proprio contro il rifiuto più netto loro opposto, contro la morte, «è un segno che l'uomo è inevitabilmente orientato a un più, a un qualcosa di superiore e a un aldilà. Tale orientamento inevitabile egli non lo scopre solo nelle frustrazioni che la società e la natura gli procurano, ma è presente in tutto ciò che sperimenta, anche nella felicità»²⁹. Pure in seno alla felicità, così come in tutto il resto, la speranza cerca la definitività e il compimento della persona come tale. Che a questa pretesa e a questa speranza corrisponda anche una realtà salvante, che rende definitivamente valido e perfeziona, non è con ciò ancora detto e meno che mai dimostrato. Ma questa speranza, questa «esperienza trascendentale dell'attesa della propria risurrezione, derivante dall'essenza dell'uomo, è l'orizzonte di comprensione all'interno del quale soltanto diventa possibile attendersi e sperimentare qualcosa come una risurrezione di Gesù»³⁰.

La conoscenza dell'imperfezione terrena e storica dell'uomo induce quindi a *interrogarsi* sulla possibilità di un compimento al di là della mor-

²⁷ G. BACHL, *Über den Tod und das Leben danach*, Graz 1980, 45.

²⁸ RAHNER, *Grundkurs*, 264 [trad. it. cit., 347s.].

²⁹ BACHL, *Tod*, 46.

³⁰ RAHNER, *Grundkurs*, 269 [trad. it. cit., 354].

te. A tale domanda si accompagnano aspirazioni e speranze profondamente radicate in una vita perfetta al di là della morte, aspirazioni e speranze che sono espresse in vari modi (immortalità, risurrezione ecc.). La critica della religione ha cercato indistintamente (!) di smascherarle come meri desideri e fantasticherie (proiezioni) irrealistiche. Ora, in questo campo esistono certamente delle proiezioni, e non è sempre facile distinguere «che cosa di simili proiezioni appartiene a un autentico fondo antropologico... e che cosa al proliferare di una fantasia bramosa di immortalità»³¹. Ma appunto questa distinzione la critica della religione ha ommesso di fare e si è così risparmiata anche la questione delle condizioni *radicali* della possibilità di tali proiezioni: perché l'uomo è così strutturato – antecedentemente a tutti i diversi dati psico-sociali – da trascendere tutto il finito e anche la morte e da 'proiettare' al di là di essi? Così facendo egli è realmente solo vittima di un'autoillusione? (Ma questa come sarebbe possibile quale struttura già insita nell'essere umano in quanto tale?). Oppure nell'uomo è insito un momento che sopravvive alla morte? (Ciò non è però contraddetto dalla durezza e dalla radicalità della morte?). Oppure alla ricerca e alla speranza umana corrisponde una 'potenza' radicalmente libera nei confronti dell'uomo e del mondo, una potenza capace di agire, una potenza che l'ha creato in ordine a se stessa quale suo compimento definitivo (*motivo per cui* egli si interroga su di essa e la ricerca)³² e che si è già manifestata nella risurrezione di Gesù?

La questione non è filosoficamente risolvibile. Però la sua discussione ha una funzione indispensabile: essa dischiude una via di accesso e un provvisorio orizzonte di comprensione per la testimonianza di fede del Dio «che dà la vita ai morti» (*Rom* 4,17) e che «ha risuscitato dai morti Gesù» (*Rom* 4,24). Credere a tale testimonianza non equivale allora più a un 'harakiri' della ragione, non è più una cosa irragionevole, bensì una cosa conforme all'uomo.

³¹ H.U. VON BALTHASAR, *Theodramatik* III, Einsiedeln 1980, 109 [trad. it., *Teodrammatica* IV, Jaca Book, Milano 1983, 110].

³² Cfr. ad es. AGOSTINO, *Confessiones* I, 1: «Ci hai creati per te, e inquieto è il nostro cuore finché non riposa in te».

b) *Dialogico: la speranza nella salvezza dell'altro insita nell'amore*³³

L'amore – così è stato affermato – non spera. L'amore che si incentrerebbe totalmente sul prossimo, che sarebbe completamente riempito dal momento attuale e conterrebbe perciò il senso della vita in sé non avrebbe più bisogno di una speranza che si spinga al di là della morte. Esso rappresenterebbe in se stesso la pienezza e il compimento, nella misura in cui questi sono possibili³⁴.

Tale affermazione è però frutto di una ridotta esperienza e di un unilaterale concetto dell'amore. L'amore, che afferma incondizionatamente e approva praticamente l'altro, comporta quale suo momento intrinseco e essenziale la speranza. E precisamente non solo la speranza che l'amore rimanga malgrado le minacce che su di esso incombono e malgrado la sua fragilità, la speranza che la relazione e la comunanza reciproca non siano quindi distrutte, bensì, più profondamente ancora, la speranza che l'*altro* rimanga e sia definitivamente salvato e perfezionato. «Nella parola dell'amore, che gli uomini possono avere in questo mondo gli uni per gli altri, è contenuta una promessa che viene da lontano e che vuole essere incondizionatamente valida: tu devi essere per amor tuo. L'amore ha questo tono deciso, perché è il più chiaro presentimento dell'essere e il più forte timore del nulla; esso è l'opzione più potente contro la possibilità che l'uomo amato possa essere completamente distrutto nella morte»³⁵. Soprattutto i poeti hanno intravisto questa opzione nell'amore. Gabriel Marcel l'ha espressa nella nota formula: «Amare qualcuno significa dire: 'tu non morrai'», e ciò di fronte alla morte e alla putrefazione³⁶.

Gottfried Bachl lo ha spiegato bene. L'amore interpersonale reale «sfatta l'accusa che l'uomo cercherebbe egoisticamente il proprio vantaggio, allorché attende l'immortalità. Esso non si preoccupa infatti in primo

³³ Per quel che segue cfr. in modo particolare F. WIPLINGER, *Der personal verstandene Tod*, Freiburg - München 1970, e BACHL, *Tod*, 51-60; inoltre J. RATZINGER, *Einführung in das Christentum*, München 1968, 249-257 (*ivi*, 249: «L'amore esige infinità», ma non può darsela) [trad. it., *Introduzione al cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1969, 245-253, 246].

³⁴ Una breve esposizione e critica di queste posizioni si trova in A. SCHMIED, *Hoffnung über den Tod hinaus*, in *Theologie der Gegenwart* 20 (1977) 21-30, più esattamente a p. 23s.

³⁵ BACHL, *Tod*, 51.

³⁶ G. MARCEL, *Geheimnis des Seins*, Wien 1952, 472 [ed. it., *Il mistero dell'essere* II, Borla, Roma 1987², 131]; ID., *Tod und Unsterblichkeit*, in ID., *Auf der Suche nach Wahrheit und Gerechtigkeit*, Frankfurt 1964, 66-86, qui 78: «Quel che i mistici hanno assai meglio riconosciuto dei filosofi di professione è che l'amore non può essere separato dalla speranza».

luogo di me, ma della persona amata»³⁷. Esso non dice solo: ti voglio bene, provo bei sentimenti per te, non ti uso per altri scopi, ma lascio che tu sia fine a te stesso, che sia persona. Oltre a ciò esso dice anche: devi essere e valere contro tutto ciò che ti nega, ti diminuisce e ti annienta. «Nulla è più inconciliabile con esso di un'attesa ovvia che un giorno la persona amata non sarà più. Nell'amore percepiamo una chiamata creatrice, volente l'esistenza, che non si lascia turbare dalla finitudine. Esso persiste contro la spietata evidenza del nulla allorquando la persona amata muore. Al più tardi il momento della morte lo purifica dalla voglia di avere l'altro semplicemente come occasione della propria felicità: ora infatti si vede se esso mantiene la sua promessa verso la creatura umana scomparsa, non più disponibile e non più percepibile e continua ad amarla. Amare le persone defunte è qualcosa di più che ripensare nostalgicamente ai giorni felici trascorsi con esse e portare loro fiori. Chi le ama pensa realmente che esse vivano così come realmente egli le ama, anche se la fantasia non riesce ad immaginare come tale vita sia. Ma che può l'amore contro la morte? Esso non impedisce la putrefazione, non rende possibili delle eccezioni..., (però) è qui, nel mondo in cui moriamo, l'autoaffermazione della vita e nello stesso tempo la consapevolezza che questa non è reperibile sulle vie della necessità naturale. Esso è l'attesa che gli venga per libera grazia dato ragione per quanto riguarda i morti. L'amore non ha gettato uno sguardo in un aldilà per poi dover esser scontento qui sulla terra delle possibilità. Il suo sguardo è fisso sulle cose più mondane, osserva nel momento del tempo, non sbircia in altri spazi al di là dei confini del proprio oggetto. Si rivolge a questo e scopre il diritto della sua esigenza *nei suoi confronti*. Perché questo non ci dà più da pensare?... Di fronte alla morte la ragione non dovrebbe essere illuminata dall'amore?»³⁸.

c) *Universale-anamnestic: l'esigenza d'una giustizia piena e d'una solidarietà universale*³⁹

Ma la questione di un compimento (della persona e della società) al di là della morte si fa veramente acuta solo di fronte all'ingiustizia non ripa-

³⁷ BACHL, *Tod*, 57.

³⁸ *Ivi*, 59s.

³⁹ Su quel che segue cfr. soprattutto H. PEUKERT, *Wissenschaftstheorie – Handlungstheorie – Fundamentale Theologie. Analysen zu Ansatz und Status theologischer Theoriebildung*, Düsseldorf 1976,

rata nel mondo e soprattutto di fronte all'altro (innocente o solidale) violentemente ucciso. La storia dell'umanità è soprattutto anche una storia di ingiustizie e sofferenze indescrivibili. Da millenni innumerevoli uomini (inermi, dipendenti, bambini innocenti, persone che si impegnano disinteressatamente in favore di altri) sono umiliati, distrutti e annientati, mentre gli assassini marciano sprezzantemente sulla testa delle loro vittime. «Il mondo è pieno di bontà ammazzata e di criminali trionfanti che invecchiano in pace»⁴⁰. E da millenni gli uomini continuano a domandarsi perché i buoni soffrono e falliscono, mentre i cattivi hanno successo e trionfano. Essi se lo domandano fin quando «con terrea polvere non tappano [loro] la bocca... Ma tapparla è rispondere?»⁴¹.

La domanda rimane senza risposta. Però *rimane*. Essa è stata anche recentemente molto dibattuta, e tanti hanno cercato di risolvere il problema della morte dicendo che il vero senso della vita consiste nell'impegno storico per la maggior felicità degli altri, specie dei discendenti, e per il raggiungimento di uno stato futuro migliore dell'umanità. Il senso di un simile impegno non va certamente contestato, anche se la situazione attuale del mondo (uso irresponsabile del potere, povertà e fame crescente, catastrofe ecologica e nucleare imminente) costringe ad essere un po' scettici, tanto che nessuno vorrebbe essere al posto dei propri nipoti. Ma anche se si riuscisse a ottenere condizioni migliori di vita, una maggior solidarietà degli uomini fra di loro e nei confronti di tutto il creato, condizioni caratterizzate da una minor sofferenza e da una maggior felicità di un più grande numero di persone, che ne sarebbe di coloro che sono passati, dei morti? Essi sarebbero passati e perduti per sempre. Non potrebbero più partecipare alle migliorate condizioni di vita dell'umanità. E nessun miglior futuro terreno potrebbe risarcirli delle ingiustizie subite e sanarle. Per dirla con Max Horkheimer: «Quand'anche una migliore società avesse a sostituire l'attuale disordine sociale, non verrà

spec. 278-282, che riprende le considerazioni di M. Horkheimer e di W. Benjamin a questo proposito e le sviluppa; inoltre H.-G. JANSSEN, *Das Theodizee-Problem der Neuzeit*, Frankfurt - Bern 1982 e J.J. SANCHEZ, *Wider die Logik der Geschichte. Religionskritik und die Frage nach Gott im Werk Max Horkheimers*, Einsiedeln 1980.

⁴⁰ E. BLOCH, *Das Prinzip Hoffnung*, Frankfurt 1959, 1300 [trad. it., *Il principio speranza* III, Garzanti, Milano 1994, 1280].

⁴¹ Così Heinrich Heine, già gravemente malato, domanda nel suo ciclo poetico *Zum Lazarus* (1853) I.1: «Perché sotto la croce / geme e sanguina l'uomo retto, / mentre in sella alto-trottante / ride gongola l'abietto?... / Questo è il nostro domandare, / fino a che con terrea polvere / non ci tappano la bocca... / Ma tapparcela è rispondere?» [*Poesie di Enrico Heine*, Riccardo Ricciardi Editore, Milano - Napoli 1963, 267].

riparata l'ingiustizia passata e non verrà tolta la miseria della natura circostante»⁴².

Helmut Peukert ha messo bene in luce il dilemma che ne risulta per tutti i viventi attuali e futuri. Da un lato: chi rinuncia all'esigenza di una giustizia perfetta (anche per i defunti) e dimentica i morti, tradisce la propria umanità e solidarietà. Egli cerca infatti di vivere felice rimuovendo dalla propria memoria l'infelicità dei trapassati (cui deve pur tanto, se non addirittura se stesso); come potrebbe ricordarsi di tutto questo ed essere felice? Conseguenza: «La propria esistenza diventa a motivo della solidarietà, cui deve se stessa, una contraddizione in termini»⁴³. Dall'altro lato: chi continua ad affermare l'esigenza di una giustizia per i morti cade a rigor di termini e necessariamente, senza un'istanza sovrumana (Dio), nella disperazione e, qualora la disperazione non l'uccida, in una tristezza inconsolabile. Conseguenza: «Il sofferto paradosso di un'esistenza, che si rifiuta di cancellare la memoria delle vittime della storia per essere felice», è quella situazione umana di fondo e limite, in cui il problema di una realtà assolutamente libera e incondizionatamente salvante si pone in maniera inevitabile⁴⁴. Non che il problema riceva già così una soluzione positiva; semplicemente esso si pone in maniera ineludibile. La discussione circa la possibilità che «la speranza degli afflitti rimanga delusa» (*Sal* 9,19), che le vittime morte siano definitivamente liquidate e dimenticate oppure no è una discussione su Dio, una discussione sul Dio che risuscita i morti. La realtà di tale Dio fu posta decisamente in dubbio nella morte di Gesù e si è affermata nella risurrezione di Gesù in maniera tale che una vita illimitatamente solidale è divenuta possibile: come solidarietà agente e sofferente con i vivi resa possibile da questo Dio e come solidarietà con i morti sperante in questo Dio.

⁴² M. HORKHEIMER, *Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen*, Hamburg 1971, 69 [trad. it., *La nostalgia del totalmente altro*, Queriniana, Brescia 1972, 82]. – Cfr. anche ADORNO, *Negative Dialektik* (v. nota 23), 376 [trad. it. cit., 348]: «Il fatto che nessun miglioramento intramondano basti a rendere giustizia ai morti, che nessuna giustizia alteri l'ingiustizia della morte, spinge la ragione kantiana a sperare contro ragione».

⁴³ PEUKERT, *Wissenschaftstheorie*, 282.

⁴⁴ *Ivi*, 282; cfr. *ivi* le pagine successive. – Peukert sviluppa le nuove teorie dell'azione (e implicitamente anche le teorie trascendentali classiche e quelle della storia) partendo dalle loro premesse e implicazioni fino al punto di mettere in luce la loro ultima mancanza di vie di uscita (aporetica). A questo punto rimane logicamente solo la seguente alternativa: assurdità (A. Camus), disperazione e tristezza inconsolabile (M. Horkheimer), oppure il ricorso alla teologia, a esperienze fondamentali ed esperienze limite quali quelle registrate nella tradizione biblica. Peukert non introduce quindi la teologia collegandosi direttamente a recenti teorie dell'azione (comunicativa), bensì mettendone criticamente in luce le aporie.

A quei demitizzatori che ritengono di dover rinunciare al «mito supplementare della risurrezione» di Gesù e dei morti possiamo perciò rispondere con Theodor W. Adorno: «Quel che non sarebbe toccato dalla demitologizzazione... sarebbe... l'esperienza che il pensiero che non si fa decapitare sfocia in trascendenza fino a giungere all'idea di una costituzione del mondo, in cui non solo sarebbe eliminata la sofferenza esistente, ma sarebbe revocata perfino quella irrevocabilmente passata»⁴⁵. Un mondo del genere (con la revoca della stessa sofferenza e ingiustizia irrevocabilmente passata) presuppone però l'idea e il riconoscimento di un Dio radicalmente libero nei confronti del mondo esistente e delle sue possibilità finite. Esso è possibile solo se bisogna mettere in conto quel Dio vivificante e potente nell'agire, che risuscita i morti e che ha già dimostrato di risuscitarli (esemplarmente e produttivamente) nella risurrezione del Gesù crocifisso.

Per il nostro contesto attuale (la questione di un approccio universalmente condivisibile) ci basta aver mostrato che il 'pensiero' umano «che non si decapita sfocia nella trascendenza» e *mantiene viva la questione della salvezza dei morti*. L'aporia fondamentale dell'esistenza umana consiste nel fatto che, da un lato, il desiderio incondizionato di definitività, salvezza e compimento (della nostra esistenza; dell'altro amato; dell'altro solidale che ha subito un'ingiustizia) alberga incancellabilmente in noi, e dall'altro nel fatto che noi e il mondo non possiamo però veramente appagare e soddisfare tale desiderio insopprimibile. Ciò a cui tale desiderio tende supera tutte le possibilità operative mondane.

Dopo aver illustrato in tre modi tale aporia abbiamo però ora anche dischiuso un *provvisorio orizzonte di comprensione* per il messaggio della risurrezione di Gesù. Ora è chiaro che questo messaggio non parla di un miracolo estraneo che, in maniera semplicemente inattesa e incomprensibile, irromperebbe in un orizzonte degli uomini incapace di accoglierlo. Tale messaggio è piuttosto diretto a uomini che sono, in quanto tali, sempre anche «esseri dell'attesa *del futuro*, che è compimento»⁴⁶. Questo fat-

⁴⁵ ADORNO, *Negative Dialektik*, 393 [trad. it. cit., 364]. – A proposito di Adorno cfr. ora anche W. BRÄNDLE, *Rettung des Hoffnungslosen. Die theologischen Implikationen der Philosophie Theodor W. Adornos*, Göttingen 1984.

⁴⁶ RAHNER, *Auferstehung Jesu* (v. nota 10), 403 [trad. it. cit., 165]. – Il messaggio pasquale non è naturalmente solo una conferma dell'attesa dell'uomo. Esso gli riesce anche scomodo, perché gli parla da un lato (nella sua condizione di peccatore) della sua attesa sì profonda, ma per molti versi deformata, atrofizzata e traviata e, dall'altro lato, di una realtà che supera ancora una volta tutte le

to è per così dire la ‘grammatica’ presente nell’uomo stesso del messaggio della risurrezione, grammatica senza la quale tale messaggio rimarrebbe privo di senso, perché incomprensibile. In questo modo però tale messaggio dice all’uomo che alla sua attesa (in favore degli altri morti e per se stesso) – attesa naturalmente per molti versi deformata e atrofizzata e, quindi, da rivitalizzare – corrisponderà un compimento definitivo e che tale compimento è già efficacemente all’opera.

Il messaggio della risurrezione di Gesù dice perciò alla realtà presente *più* di quanto essa riesca a dimostrare in virtù di se stessa⁴⁷. Tale annuncio (come scoperta e promessa) di un ‘più’ immette però una certa inquietudine nel mondo. Esso solleva gli uomini, li spinge a convertirsi e ad attuare l’agape, rivoluziona condizioni consolidate e mette il creato in movimento verso il regno di Dio. La fede nella risurrezione e nella presenza di Gesù Cristo riguarda chiaramente il futuro di tutto questo mondo, e precisamente di tutto il passato e di tutto il nostro attuale presente.

I capitoli che seguono vorrebbero introdurre il lettore in un processo di apprendimento. La storia di apprendimento, attraverso cui l’antico popolo israelitico e poi i discepoli di Gesù e le comunità neotestamentarie dovettero passare, diventa una singolare storia di apprendimento anche per coloro che sono oggi disposti a entrare in essa.

sue aspettative. Perciò esso non conferma semplicemente l’uomo che lo ode, ma lo chiama a spingersi al di là di sé, a convertirsi, ad avviare il movimento della fede e a praticare l’amore fattivo.

⁴⁷ Cfr. al riguardo E. JÜNGEL, *Metaphorische Wahrheit*, in ID., *Entsprechungen*, München 1980, 103-157, qui 103-105 [trad. it., *Verità metaforica*, in P. RICOEUR – E. JÜNGEL, *Dire Dio. Per un’ermeneutica del linguaggio religioso*, Queriniana, Brescia 1993³, 109-180, qui 111-114]. Su questo argomento cfr. più avanti Cap. V, par. I.3.