

RISURREZIONE DI GESÙ E FEDE DEI DISCEPOLI

SOMMARIO: 1. Premesse ermeneutiche. 2. Il dibattito recente sulla genesi della fede nella risurrezione di Gesù: 2.1 Le apparizioni come espressione di un processo di conversione (E. Schillebeeckx); 2.2 La fede nella risurrezione fondata sulla parola del Gesù storico (R. Pesch); 2.3 Le apparizioni di Gesù come visioni pasquali? La loro struttura storico-teologica (G. Lohfink). 3. La genesi della fede pasquale entro la struttura della risurrezione come evento di rivelazione: 3.1 La genesi della fede nella risurrezione di Gesù come 'mediazione storica' dell'esperienza pasquale; 3.2 Il fondamento e la struttura della fede pasquale.

1. PREMESSE ERMENEUTICHE

1.1 La risurrezione di Gesù ha prodotto *nuovi motivi di interesse* nella recente riflessione cristologica ⁽¹⁾, soprattutto per la

(1) La bibliografia più completa dal 1920 al 1973 si trova in: G. GHIBERTI, *Répertoire bibliographique. Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1920-1973)*, in *Resurrexit. Actes du Symposium International sur la Résurrection de Jésus (Rome 1970)*, (a cura di É. Dhanis) Roma, Lib. Ed. Vaticana, 1974, 643-764, poi completata in Id., *Resurrexit. Gli Atti di un simposio e la discussione successiva*, RvBibIt 23 (1975) 413-440 (alle pagg 424-440 aggiornamento della bibliografia fino al 1975). Le sigle delle riviste, quando non sono citate per esteso, rimandano al siglario di *Theologische Realenzyklopädie*.

Rassegne bibliografiche successive: G. GHIBERTI, *Discussione sulla risurrezione di Gesù*, RvBibIt 24 (1976) 57-93.199-221; J. KREMER, *Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion*, ThRv 72 (1976) 2-14; A. SCHMIED, nella rubrica *Theologische Durchblicke* di «Theologie der Gegenwart» 18 (1975) 46-51; 19 (1976) 46-53; 24 (1981) 51-57; 27 (1984) 41-46; W. G. KÜMMEL, *Das Urchristentum. II. Arbeiten zu Spezialproblemen (a. Das Ortergeschehen, die Entstehung und die Geschichte der Urgemeinde)*, ThR 50 (1985) 132-164.

Per le pubblicazioni più interessanti compresi gli anni '70: G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, Tübingen, 1959; H. G. GEYER, *Die Auferstehung Jesu Christi. Ein Überblick über die Diskussion in der gegenwärtigen Theologie*, in *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, a cura di W. Marxsen - U. Wilckens u.a., Gütersloh, 1966, 91-117; *Auferweckt am dritten Tag*, «Bibel und Kirche» 22 (1967) fasc 1; tr it, *Dibattito sulla risurrezione di Gesù*, Brescia, Queriniana, 1969 [con contributi di J. Kremer, J. Schmitt, H. Kessler e una

ripresa della sua valenza di mistero *di salvezza*. L'affermazione ormai consensuale nella teologia sistematica ha ricevuto però sviluppi diversi, intersecando la prospettiva *fondamentale* della «nascita» della fede nella risurrezione. La possibilità di pensare a fondo la struttura della fede pasquale, superando la sua prevalente impostazione apologetica, ha aperto anche orientamenti diversi nella riflessione sulla qualità salvifica della risurrezione.

Da questa istanza deriva l'impostazione della nostra indagine. In essa si tenta di percorrere il duplice punto di vista che interviene nella riflessione teologica sulla risurrezione, nella persuasione che il superamento dell'impostazione apologetica del problema della «genesì» della fede nella risurrezione di Gesù, conduce a pensare gli elementi della questione storico-critica in una prospettiva teologico-fondamentale, riconducendoli alla struttura di 'evento' proprio della risurrezione di Gesù. Si tratta di un evento a cui appartiene interiormente il momento della fede che riconosce all'evento il suo carattere di rivelazione. Ma è precisamente questa struttura rivelativa che dev'essere compresa come salvifica, nel senso che essa rivela appunto la salvezza escatologica realizzata nella

rassegna bibliografica ragionata alle pagg. 87-122]; H. KESSLER, *Fragen um die Auferstehung Jesu*, BiKi 22 (1967) 18-22; K. LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift*, Freiburg, 1968; H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln, 1968; tr it, *La risurrezione di Gesù*, Brescia, Morcelliana, ²1973; R. SCHNACKENBURG, *Zur Aussageweise «Jesus ist (von den Toten) auferstanden»*, BZ 13 (1969) 1-17; J. DANIELOU, *La Résurrection*, Paris, Du Seuil, 1969; *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Lectio Divina 50, Paris, Cerf, 1969; U. Wilckens, *Auferstehung*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1970; tr it, *Risurrezione*, Brescia, Queriniana, 1975; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, ²1972; tr it *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Cinisello B., Paoline 1974; *La Résurrection*, «Lumière et Vie» 21 (1972) n° 107; tr it, *La Risurrezione*, StBib 27, Brescia, Paideia, 1974; A. GESCHÉ, *Die Auferstehung Jesu in der dogmatischen Theologie*, in *Theologische Berichte*, II, Einsiedeln, 1973, 275-324; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, 1974; tr it, *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana, 1975, 167-220; P. SCHOONENBERG, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz, 1974; tr it, *Sulla via di Emmaus*, Assisi, Cittadella, 1976; L. SCHEFFCZYK, *Auferstehung. Prinzip des christlichen Glaubens*, Einsiedeln, 1976; A. SCHMIED, *Auferstehungsglaube heute und die ursprüngliche Ostererfahrung. Zugänge zum apostolischen Osterzeugnis*, TdG 20 (1977) 43-50; J. KREMER, *Die Osterevangelien Geschichten um Geschichte*, Stuttgart - Klosterneuburg, Kath. Bibelwerk, 1977; A. SCHMIED, *Hoffnung über den Tod hinaus*, TdG 20 (1977) 21-30; R. STAATS, *Auferstehung (Alte Kirche)*, in TRE, 1979, IV: 514-529; F. MILDENBERGER, *Auferstehung (Dogmatisch)*, in TRE, 1979, IV: 547-575; K. LEHMANN, *Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi*, in *Christologische Schwerpunkte*, a cura di W. Kasper, Düsseldorf, 1980, 108-134; G. GHIIBERTI, *La risurrezione di Gesù*, Brescia, Paideia, 1982; *Dieu L'a ressuscité d'entre les morts*, «Les quatre fleuves» 15-16, Paris, Beauchesne, 1982; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Düsseldorf, Patmos, ²1987 [cito *Sucht den Lebenden*].

risurrezione di Gesù, quale nuovo evento cristologico e compimento della vicenda terrena di Gesù di Nazaret (aspetto *cristologico*) e, simultaneamente, introduce nella comunione al Risorto mediante il dono dello Spirito, riconosce la presenza di Gesù negli incontri pasquali e nel loro prolungamento operato dalla testimonianza alla parola evangelica e dalla presenza sacramentale, e infine si realizza nella comunione carismatica della Chiesa (aspetto *soteriologico-antropologico*). Ma tale struttura che costituisce la dimensione salvifica della Pasqua non sta alla fede dei discepoli come il contenuto avvolto in un involucro insignificante, bensì 'costituisce' precisamente la fede dei discepoli/Chiesa come fede *pasquale*, cioè come fede salvata dall'evento stesso del darsi a vedere-comunicarsi del Risorto. La fede cristiana, in quanto fede *determinata dalla Pasqua* di Gesù, è creata/attuata precisamente dall'atto del rivelarsi di Gesù. Essa è *fede pasquale*, poiché la libertà dei discepoli è *convertita e salvata* dal comunicarsi stesso della libertà del Risorto, quale luogo della manifestazione escatologica di Dio. La dimensione *salvifica* della fede pasquale consiste precisamente nel *riconoscimento* del manifestarsi di Gesù come il Risorto. Reciprocamente la fede nell'evento della risurrezione di Gesù ha la sua condizione di possibilità nell'essere creata da questo stesso evento. In ciò sta la valenza salvifica della risurrezione di Gesù, nel senso che crea la Chiesa dalla Pasqua. Punto di vista teologico-fondamentale e punto di vista teologico-dogmatico sono qui strettamente congiunti, pur mantenendo la legittima diversità dei profili di indagine. Quindi solo una considerazione teologica del problema della genesi della fede nella risurrezione di Gesù e, simultaneamente, una considerazione dei contenuti dogmatici della risurrezione che si apre alla prospettiva fondamentale consente di raggiungere l'unità di considerazione della risurrezione come evento di rivelazione e di salvezza, anzi come evento che rivela la 'salvezza' e come salvezza che si 'rivela' creando le condizioni stesse del suo accesso. Io credo che l'articolazione delle due prospettive possa far recuperare al tema della fede pasquale la sua valenza propriamente *soteriologica* e al tema della riconciliazione universale operata dalla risurrezione di Gesù la sua valenza propriamente *rivelativa*.

1.2 Infatti, la *prospettiva teologico-fondamentale*, forse anche per l'obiettivo difficoltà delle testimonianze bibliche, si è attardata nella ricostruzione storica delle fonti, pressata dalla domanda critica sull'accessibilità e sul significato della fede nella risurrezione di Gesù. La *vexata quaestio* della «genesì» della fede pasquale, l'identificazione del suo senso, ha sbilanciato la trattazione in una prospettiva sovente «apologetica», non accorgendosi che la que-

stione era insolubile se non si rinviava a una concezione della rivelazione-fede e alle condizioni della sua pensabilità.

Pertanto, sotto il profilo teologico-fondamentale si presentano in sostanza due serie di questioni circa la risurrezione di Gesù, concernenti la credibilità e la fondazione della fede nella risurrezione. Le due domande possono essere chiarite nel seguente modo:

– *la prima riguarda l'accessibilità storica dell'evento di risurrezione*: come è possibile ricostruire l'itinerario che porta dal Venerdì santo alla Pasqua, dall'abbandono alla testimonianza pasquale, dalla fuga alla riunificazione dei discepoli intorno a Pietro. In questa prima questione è necessario procedere ad un trattamento del materiale documentario in vista di una ricostruzione plausibile della «genesi» della fede nella risurrezione. Naturalmente la spiegazione delle condizioni della nascita della fede pasquale non decide ancora della sua verità, tanto meno può pensarsi come un processo che 'crea' la fede nella risurrezione.

– *la seconda riguarda il 'fondamento' della fede pasquale*: qual è il fondamento reale e permanentemente valido della fede pasquale e come esso possa essere indicato come motivo sufficiente per la nostra attuale fede nella risurrezione di Gesù. L'origine storica della fede nella risurrezione di Gesù non rende ancora ragione del suo fondamento reale, e tuttavia non è possibile sciogliere la questione della genesi della fede nella risurrezione di Gesù senza comprenderla come un momento entro la struttura di rivelazione e rispettivamente di fede dell'evento pasquale. Naturalmente, come abbiamo già accennato, non sarà possibile indicare il fondamento della fede nel Risorto se non all'interno del valore salvifico di tale struttura.

Con ciò si è posto il rapporto di differenza e di inseparabilità che esiste tra le due questioni concernenti il profilo teologico-fondamentale della fede nella risurrezione di Gesù. Prima di procedere all'analisi del dibattito, è necessario sostare per chiarire alcuni problemi ermeneutici introduttivi.

1.3 Evento di risurrezione e contesto di scoperta. E' appena il caso di sottolineare che il NT non presenta alcun teste diretto per il momento della risurrezione come tale. La tendenza a rappresentarsi il 'momento' della risurrezione appare nella tradizione apocrifica del II secolo (*Evangelium Petri* 9,35-43), che inclina verso un rozzo realismo. La convinzione di fondo del NT è che l'evento di risurrezione non è direttamente accessibile, poiché non si tratta di una rianimazione del cadavere, di un ritorno nella forma di vita terrena e mortale, di una ripresa delle condizioni di vita preceden-

ti. Poiché la risurrezione di Gesù è compresa come l'evento escatologico, come risurrezione *dai* morti (Rom 10,9; 1 Cor 6,14; 1 Tess 1,10; At 13,30; *ek nekron*: gen. di separazione) ⁽²⁾, essa inaugura il momento escatologico, anticipando nella risurrezione di uno il destino di tutti. Rispetto alla cornice noetica predisposta dalla apocalittica giudaica, la testimonianza neotestamentaria mantiene una certa continuità e rivela una vistosa rottura. Continuità, nel senso che la fede giudaica nel Dio che fa risorgere i morti costituisce il punto di riferimento imprescindibile per comprendere la risurrezione di Gesù ⁽³⁾. Discontinuità, nel senso che la risurrezione dai morti è un evento escatologico, che anticipa nel destino di uno solo il compimento della libertà di tutti. Per questo la risurrezione di Gesù non è solo prosecuzione della fede veterotestamentaria nella risurrezione universale, ma è la sua verità a motivo della sua valenza cristologica e soteriologica ⁽⁴⁾.

(2) L'espressione è assente dalla LXX dove, delle 80 volte in cui ricorre, *nekros* non è mai retto da 'ek'. L'espressione che può definirsi un genitivo di separazione non appare mai nella lingua greca al di fuori del NT. Il riferimento è allo sheol, al mondo dei morti visto come «totalità dei morti» (S. VIDAL, *La risurrezione di Gesù nelle lettere di Paolo*, Assisi, Cittadella, 1985, 42), da cui Gesù è stato risvegliato, con un atto divino singolarissimo.

(3) L'evento proclamato dalla risurrezione suppone una precomprensione che ha due punti di riferimento distinti: per un verso, il riferimento alla morte di Gesù (come polo di esperienza diretta e storica); per altro verso, il riferimento alla fede nella risurrezione dei morti (come orizzonte escatologico che rende intellegibile l'evento pasquale). Sulla base di questa duplice precomprensione (fattuale e «simbolica», storica ed escatologica) è possibile la proclamazione dell'evento come autoevidente nel suo significato. Soprattutto la fede nel Dio che fa risorgere i morti è un punto di riferimento ineliminabile per capire la risurrezione. Cfr una scheda sintetica della evoluzione veterotestamentaria della fede nella risurrezione in X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, 1972; tr it *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Cinisello B., Paoline 1974, 56-65 [cito dall'italiano].

(4) Di qui il simultaneo *carattere cristocentrico* e la *rilevanza antropologica* dell'agire divino: Gesù è quell'unico su cui Dio decide di concentrare la sua potenza assoluta di vita, separandolo dalla condizione comune dei morti (singolarità di emergenza), con cui Gesù viene desolidarizzato dalla massa dei morti, e ponendo con lui un rapporto unico che potrà ben qualificarsi di «elezione», o meglio ancora come «filiale» (cfr Rom 1,3ss «costituito Figlio di Dio in potenza secondo la risurrezione dai morti»; cfr ancora 1 Cor 15,20; Rom 6,9); Gesù è l'unico con cui Dio anticipa il destino di tutti i giusti. Abbiamo la prolessi dell'universale nel singolo Gesù; mentre Egli viene escluso da Dio dal normale destino di morte, racchiude e svela in sé l'universale superamento della morte. Gesù risorto è il «frammento» in sé già compiuto, che anticipa il tutto non ancora compiuto. Evento in sé *esclusivo*, ma *inclusivo per anticipazione*, che contiene la risurrezione per tutti, non certamente al posto di tutti, bensì come «primogenito dai morti» (Col 1,18) [Debbo il senso complessivo delle osservazioni svolte alle note 2-4, alle penetranti analisi esegetiche del corso di Cristologia biblica, tenuto da R. Vignolo alla Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale].

Questa assoluta singolarità dell'evento della risurrezione di Gesù dice anche la singolarità della documentazione che rimanda ad un evento che svetta entro la sequenza degli accadimenti salvifici, in quanto ne costituisce l'inveramento ultimo.

Del resto, il rapporto di continuità ed insieme di differenza dell'evento pasquale rispetto alla catena degli eventi storici della vicenda prepasquale di Gesù è ben significato dal problema del linguaggio di risurrezione. Le categorie espressive della Pasqua rimandano a diversi contesti semantici: «risurrezione», «esaltazione», «innalzamento», «vivificazione», per esprimere la realtà dell'evento ⁽⁵⁾; «apparizione», «rivelazione», «essere raggiunto», «essere afferrato», «riconoscere», «incontrare» per dire il modo dell'evento ⁽⁶⁾. Ora è noto che il problema del linguaggio ha reso coscienti che l'analisi dei testi concernenti la risurrezione deve passare attraverso l'apprezzamento delle diverse metafore con cui si è introdotti alla affermazione della realtà della risurrezione e alla possibilità della sua espressione simbolica. In questa linea l'analisi delle metafore che esprimono la singolarità dell'esperienza del Risorto è momento previo alla possibilità di identificare la natura di questa esperienza e, contemporaneamente, la struttura dell'esperienza pasquale è condizione per istituire i criteri del processo di metaforizzazione dell'evento pasquale. Pertanto, anche una analisi biblica assai documentata non può non rimandare alla possibilità di delineare la struttura dell'evento pasquale e del nostro possibile accesso, altrimenti si trova senza criteri per il controllo critico.

1.4 *Accesso storico e struttura dell'evento pasquale.* In questo contesto si può riprendere la questione dell'accessibilità storica all'evento di risurrezione e alla realtà del Risorto. Essa non può essere raggiunta attraverso un processo empirico, oggettivisticamente constatabile: *in questo senso* non si dà un accesso storico al Gesù pasquale. D'altra parte, la documentazione del NT ha la pretesa di costituire un accesso storico all'evento della risurrezione, nel senso di attestare un evento che si dà a vedere e si segnala entro il perimetro storico. Su questo punto si possono ricordare due serie di questioni:

- la ricostruzione storica dell'evento escatologico e singolare della risurrezione deve nondimeno mostrare i rapporti di analogia e di correlazione con gli altri eventi storici. Se la risurrezione non

(5) Cfr l'istruzione del problema della diversità dei linguaggi e dei contesti in X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, 93-105, 127-129.

(6) Cfr ancora, tra le molte indagini, X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione di Gesù*, 131-197.

si lascia porre nella stessa linea degli altri eventi, perché ne costituisce la verità ultima, deve però saper mostrare una serie di raccordi storici (la crocifissione di Gesù, la fuga e la riunificazione dei discepoli, l'attestazione della risurrezione, la nascita della comunità primitiva, ecc.: cfr in questo senso la sequenza di 1 Cor 15) e il risvolto empirico dell'evento (i suoi effetti storicamente accessibili).

– la ricostruzione storica, d'altra parte, tende ad oggettivare i fatti del passato isolandoli da ogni riferimento alla situazione dei discepoli (e nostra). Lo storicismo rappresenta la versione radicale di questo modo di vedere, che reifica i fatti al di fuori del loro senso. Se questa posizione oggi non è più sostenibile a motivo della necessaria precomprensione connessa ad ogni ricostruzione storica, allora anche la ricostruzione della accessibilità storica della risurrezione di Gesù non deve mirare a isolare un evento per se stesso e oggettivisticamente inteso, al di là del riferimento alla comprensione e decisione libera dei testimoni che lo attestano, un evento che mi si imporrebbe come un «oggetto» a prescindere dalla mia risposta libera.

Ciò non significa che non sia possibile ricostruire un versante oggettivo che si dà nella fede dei discepoli (e nella nostra fede attuale) al modo di un *fondamento veritativo* (un evento di rivelazione) che fonda e richiede il consenso della libera adesione personale. La ricostruzione storica deve allora evidenziare gli elementi accertabili, i quali funzionano da 'segni' che rinviano ad un senso/verità, che ultimamente è la vita del Risorto. Così la piena e adeguata comprensione o, meglio, la piena attuazione della risurrezione di Gesù richiede l'evento della fede/conversione pasquale (salvifica), non tanto come 'un' effetto della rivelazione del Risorto, ma come la condizione stessa del suo accesso e del suo darsi storico. La fede non è solo l'*occasione* nella quale si dà la risurrezione di Gesù, ma la *condizione* costituita dal suo stesso rivelarsi e per la sua reale accessibilità come evento della rivelazione divina.

Conseguentemente, si comprende ad un tempo la necessità e l'insufficienza dell'approccio storico, nel senso dell'accertamento di quegli elementi che costituiscono 'indice' referenziale dell'evento. Bisogna qui evitare due atteggiamenti estremi. Il primo afferma che, poiché il fondamento congruo della risurrezione può essere solo l'iniziativa gratuita divina, non ha alcuna importanza la ricostruzione del 'contesto di scoperta' della fede nella risurrezione di Gesù. Ogni sforzo in questa direzione sarebbe un percorso inutile, perché non arriverebbe mai a raggiungere il 'fondamento' della risurrezione; anzi sarebbe un percorso dannoso, perché indurreb-

be l'idea che la ricostruzione storica possa stabilire qualcosa di oggettivo a prescindere dal nostro riconoscimento di fede. Il secondo sostiene che è importante l'accertamento dei fatti o degli elementi storici che costituiscano una realtà oggettivamente neutrale o storicamente constatabile a cui la fede può in seconda battuta prestare l'assenso come ad un accadimento che le si impone dall'esterno, come una realtà che la precede e che essa non crea. Il primo trasforma la insufficienza della ricostruzione storica nella sua inutilità o non necessità; il secondo afferma la necessità dell'accesso storico ma riduce il senso dell'evento alla sufficienza del suo accertamento empirico. Alla radice dei due atteggiamenti sta un vizio comune: l'incapacità a rendere ragione della complessità dell'accadimento storico quale luogo di accesso alla verità, la separazione tra fatto e senso, tra storia e fede.

Da tutto ciò dovrebbero derivare le caratteristiche e i limiti della ricostruzione storica. Dal punto di vista della ricostruzione storica non è possibile raggiungere un «qualcosa» di neutrale al di là dell'attestazione dei discepoli. Ciò che la ricostruzione storica stabilisce è l'affermazione o la testimonianza della risurrezione e delle apparizioni di Gesù. Lo storico può e deve ricostruire, con l'uso il più possibile critico del suo metodo, il fatto e il processo con cui i discepoli hanno attestato la risurrezione di Gesù. Esso deve rendere plausibile dal punto di vista storico la risposta alla seguente questione: come sono arrivati i discepoli all'affermazione che Gesù è risorto? E se lo storico non può passare dall'attestazione dei discepoli alla realtà attestata, nondimeno deve rendere ragione del carattere testimoniale dell'affermazione dei discepoli, fornendo criteri per ricostruire plausibilmente la genesi della fede nella risurrezione. Con ciò egli non arriverà a fondare la risurrezione, ma a ricostruire la sequenza degli avvenimenti in modo tale che possa porre indirettamente la questione circa *la realtà* che fonda e spiega unitariamente gli effetti che egli osserva sul versante della successione storica. La sua ricerca sporge dal di dentro verso la ricerca di un «quid» che spieghi il mutamento avvenuto nei discepoli; ed esclude come semplicistiche le spiegazioni che non sono suffragate dalla chiarificazione dei testi e dal riferimento al contesto storico.

Lo storico sta di fronte alla questione essenziale del significato da attribuire al repentino cambiamento avvenuto nei discepoli. Egli riesce a ricostruire con precisione il *terminus a quo* e il *terminus ad quem* dell'itinerario dei discepoli: da un lato, la fede e la sequela prepasquale dei discepoli sino all'abbandono e alla fuga (in Galilea), dopo la crocifissione; d'altro lato, dopo poco tempo l'improvviso ritorno a Gerusalemme, la ricomposizione della comunità attorno

a Pietro, l'affermazione della risurrezione-esaltazione di Gesù, l'inizio della missione e lo sviluppo del kerygma cristologico. La determinazione dell'anello mancante della catena, che spiega il superamento dello «iato» tra il Venerdì Santo e la Pasqua, deve essere «qualcosa» di plausibile che renda ragione del mutamento radicale avvenuto. La causa deve essere proporzionata agli effetti prodotti e ogni storico non può ammettere spiegazioni che non rendano ragione dei fatti, come l'ipotesi del trafugamento del cadavere o quella della morte apparente.

1.5 Il cammino della nostra indagine si presenta abbastanza complesso, perché l'obiettivo sopra delineato non può essere raggiunto troppo precipitosamente, senza una previa decostruzione delle proposte emergenti nel dibattito dell'ultimo ventennio. Questo dibattito ha avuto negli anni '60 una fase incandescente intorno alla proposta di lettura bultmanniana ⁽⁷⁾, soprattutto nella ripresa del discepolo W. Marxsen ⁽⁸⁾, e nelle discussioni seguite anche in ambito cattolico ⁽⁹⁾. L'esegesi cattolica che, in quegli anni, si era volta ad un rigoglioso e vivace accostamento alla Scrittura, anche sotto la spinta della *Dei Verbum*, non poteva non intercettare le tesi del dibattito protestante. In quel contesto il tema della risurrezione è rimasto incagliato prevalentemente nella prospettiva apologetica. La discussione – almeno nel dibattito generale che a volte raggiungeva anche il grande pubblico – è sembrata assopirsi a partire dagli anni '70, ma non si è estinta. Anzi si è condensata

(7) Si veda: R. BULTMANN, *NT und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der ntl. Verkündigung (1941)*, in *Kerygma und Mythos*, a cura di H. W. Bartsch, Hamburg, 1960, Bd 1: 15-48, tr it, *Nuovo Testamento e mitologia. Il manifesto della demitizzazione*, Brescia, Queriniana, 1970, 101-174; Id., *Zum Problem der Entmythologisierung*, in *Kerygma und Mythos*, a cura di H. W. Bartsch, Hamburg, 1952, Bd 2: 179-208; tr it, in *Nuovo Testamento e mitologia*, 175-251. E ancora Id., «La risurrezione dei morti» di K. Barth [1926], in *Credere e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1977, 66; cfr similmente *NT e mitologia*, 166-167; e, infine, Id., *Zur Frage des Wunders*, in *Glauben und Verstehen*, Bd 1, Tübingen 1966, 215ss; tr it, *Sulla questione del miracolo*, in *Credere e comprendere*, Brescia, Queriniana, 1977, 231ss. Per quanto riguarda la critica a Bultmann si veda: K. KIENZLER, *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, (= Freiburger Theologische Studien 100) Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1976, 22-63 (bibl. 262-279); H. KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 176-178.

(8) W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloh, 1964; tr it, *Alle origini della cristologia*, Bologna, EDB, 1969, 123-162; Id., *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh, 1968; tr it, *La risurrezione di Gesù di Nazaret*, Bologna, EDB, 1970 (bib di Marxsen 29-33). Su questo autore si veda sinteticamente H. KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 178-191.

(9) Cfr la bibliografia alla nota 1.

in alcuni episodi, forse più limitati come risonanza, ma non meno significativi sotto il profilo della questione.

In questo saggio vorrei ricostruire più da vicino il dibattito *teologico-fondamentale*. Ad esso dovrebbe seguire un altro intervento che riprende prevalentemente il profilo teologico-dogmatico o sistematico della questione. Con l'avvertenza che – come si è dichiarato sopra – l'obiettivo finale sarà quello di produrre una maggiore interazione tra i due punti di vista.

2. IL DIBATTITO RECENTE SULLA GENESI DELLA FEDE NELLA RISURREZIONE DI GESÙ

La recensione del dibattito si concentrerà su alcuni episodi in qualche modo emblematici. Esso richiamerà due proposte (Schillebeeckx e Pesch) degli anni '70/80 che hanno dato vita ad una vivace discussione. Ad esso verrà accostato il contributo di G. Lohfink sulle visioni pasquali. Attorno ad essi saranno raccolte altre suggestioni presenti nella letteratura di quest'ultimo ventennio. Sarebbe interessante anche una scorsa nei *manuali di teologia fondamentale* per vedere il grado di recezione e stabilizzazione della problematica ⁽¹⁰⁾. Naturalmente il nostro saggio non mira alla completezza della documentazione, quanto piuttosto alla discussione degli orientamenti obiettivamente più capaci di evidenziare la questione evocata.

2.1 *E. Schillebeeckx: Le apparizioni come espressione di un processo di conversione*

Per una ragione di chiarezza, preferisco prendere le mosse da Schillebeeckx (=S.), poiché istruisce meglio la questione epistemologica che è in gioco, rispetto al procedimento piuttosto analitico di Pesch.

(10) Rimando al contributo di alcune monografie apparse negli ultimi anni: H. WALDENFELS, *Teologia fondamentale nel contesto contemporaneo*, Cinisello B., Paoline, 1988 [or. 1985], 338-364; *Enciclopedia di Teologia Fondamentale*, a cura di G. Ruggieri, Genova, Marietti, 1987 (cf il contributo di Bordoni: 471-554: 517-537); J. KREMER, *La risurrezione di Gesù*, in *Corso di Teologia Fondamentale. 2: Trattato sulla Rivelazione*, Brescia, Queriniana, 1990, 203-229; H. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, Patmos 1991, 441-480.

2.1.1 Il problema gnoseologico della risurrezione.

S. è ritornato a più riprese per precisare il carattere complementare delle sue ricerche su Gesù ⁽¹¹⁾, a fronte di possibili fraintendimenti dell'indagine storica operata soprattutto nel primo volume di cristologia ⁽¹²⁾. La discussione ha assunto valore emblematico per delineare la ricerca cristologica, espressa nei due volumi fondamentali, e che poi è stata preceduta, accompagnata e seguita da una vasta produzione minore che ne ha puntualizzato e ripreso il senso ⁽¹³⁾. S. ha trattato due metodi che nel loro

(11) Mi riferisco soprattutto ai suoi due volumi su Gesù: *Jezus: het verhaal van een levende*, Bloemendaal 1974, 1975 = *Gesù, la storia di un vivente*, Brescia 1976 [I]; *Gerechtigheid en liefde. Genade en bevrijding*, Bloemendaal 1977 = *Cristo, la storia di una nuova prassi*, Brescia 1980 [II]. A ciò si aggiungano gli altri contributi: *Jésus de Nazareth, le récit d'un vivant*, «Lumière et Vie» 26 (1977) 5-45 [*Le récit*]; *Tussentijds verhaal over twee Jezusboeken*, Bloemendaal 1978 = *La questione cristologica. Un Bilancio*, Brescia 1980 [*Tussentijds* = *Bilancio*]; *Evangelie verhalen*, Baarn 1982 [EV] = *Narrare il Vangelo*, Brescia, Queriniana, 1988 [NV]. La bibliografia verrà citata con la sigla (tra parentesi quadra) in originale e dopo il segno = nella traduzione. Si deve aggiungere ora anche il terzo volume della sua cristologia, ma che non apporta sostanziali mutamenti sul nostro tema: *Mensen als verhaal van God*, Baarn 1989, 146-151 = *Menschen. Die Geschichte von Gott*, Freiburg - Basel - Wien 1990, 169-175.

(12) Cfr II, 20-2 = 13-6; *Le récit*, 6.15-16; *Tussentijds*, 109-10 = *Bilancio*, 123-4.

(13) Diamo solo qualche riferimento per le opere concernenti questa duplice ricerca che ricopre il decennio cristologico-soteriologico di S. (1972-1984): *De toegang tot Jezus van Nazaret*, in TvT 12 (1972) 28-60 = *L'approccio a Gesù di Nazaret: linee metodologiche*, Brescia 1972; *Ik geloof in de verrijzenis van het lichaam*, TGL 28 (1972) 435-51 = EV, 128-137 = NV, 177-191; *Ik geloof in het eeuwige leven*, DB 2 juli 1972 = EV, 138-142 = NV, 191-197; *Jezus de parabel van God*, in «Schrift» 25 (1973) 68-72 = *Jezus, verhaal van God*, EV, 32-37 = NV, 42-49; *Heer, naar wie zouden wij gaan (Joh 6,68)*, in «Kosmos en Oekumene» 7 (1973) 58-67 = *Seigneur, à qui irions-nous?*, in *Le service théologique dans l'Église (Mél. Congar)*, Paris 1974, 269-284; *Ons heil: Jezus' leven of Christus de verzezene?*, in TvT 13 (1973) 145-166; *De 'God van Jezus' en 'de Jezus van God'*, Conc (N) 10 (1974) 3: 100-115 = *Il 'Dio di Gesù' e 'il Gesù di Dio'*, Conc (I) 10 (1974) 3: 134-152; *Arabisch-neoplatoonse achtergrond van Thomas' opvatting over de ontvankelijkheid van de mens voor de genade*, «Bijdragen» 35 (1974) 278-308; *Mysterie van ongerechtigheid en mysterie van erbarmen: vragen rond het menselijke lijden*, in TvT 15 (1975) 3-25: integrato nella terza edizione di *Jezus spec 19-23* → I, 528a-528e = 682-688; *Verrijzenis en geloofservaring in het 'verhaal van een levende'*, Ktl 42 (1975) 81-93: anche questo articolo è integrato nella sostanza in I, 528a-528e = 682-688; *Jezus angesichts der Nähe seines Todes*, ThG 18 (1975) 151-56 desunto da I, 245-8.251-6 = 309-314.317-324; (con H. Kuitert), *Jezus van Nazaret en het heil van de wereld*, Baarn 1975; *Jezus en de menselijke levensmislukking*, Conc (N) 12 (1976) 3:86-96 = *Gesù e il fallimento umano*, Conc (I) 12 (1976) 3:127-41; *Glauben in der Erfahrung des Scheiterns. Die universale Bedeutung Jesu*, EK 9 (1976) 402-405; *Jésus, parabole de Dieu paradigme de l'homme*, in *Savoir, faire, espérer: les limites de la raison* (Hommage H. van Camp)

complesso desiderano essere una «*Einführung*», una *manuductio* alla fede cristologica in due modi differenti: nel primo volume ricostruendo l'«itinerario di scoperta» (*itinerarium mentis*) dei discepoli attraverso l'analisi storico-critica delle tradizioni *preneotestamentarie* ⁽¹⁴⁾; nel secondo volume analizzando le pluriformi esperienze di salvezza delle correnti più importanti delle comunità *neotestamentarie* (paolinismo, giovanneismo, ecc.) attraverso l'indagine linguistico-letteraria dei modelli interpretativi e delle loro relative mediazioni storiche ⁽¹⁵⁾. Ho descritto criticamente in altro luogo il procedimento messo in opera da S. ⁽¹⁶⁾: qui è sufficiente presentare quanto riguarda il discorso specifico sulla genesi della fede nella risurrezione di Gesù.

L'elaborazione dell'*itinerarium mentis* dei discepoli raggiunge certamente uno dei punti chiave nell'abbozzo con cui S. ricostruisce l'esperienza originaria della *risurrezione*. Il nostro A. opera un risalimento dalle redazioni e tradizioni evangeliche sulla risurrezione fino al nucleo dell'esperienza pasquale originaria. E' possibile indicare i gangli fondamentali di questa complessa sezione ⁽¹⁷⁾. Il punto logico di *partenza* è per S. un dato costante della tradizione: l'abbandono di Gesù da parte dei discepoli (tra cui Pietro) in conseguenza del suo arresto e morte. Parimenti il punto di *arrivo* è egualmente confermato dalla tradizione: la convocazione-riunificazione-missione dei discepoli (con in primo piano ancora Pietro) dopo l'esperienza pasquale e il dono dello Pneuma. Al *centro* stanno le apparizioni-visioni ai primi discepoli. Si stabilirebbe

(Pubbl. des Facultés Universitaires St Louis, 5) Bruxelles 1976, vol II, 797-812; *Op weg naar een christologie*, TvT 18 (1978) 131-157; *Ik geloof in Jezus van Nazaret*, TGL 35 (1979) 451-473 = EV, 104-115 = NV, 144-160; *Menschliche Erfahrung und Glaube an Jesus Christus. Eine Rechenschaft*, Freiburg i. B. 1979, 79 pp; *Erfahrung und Glaube*, in *Christlicher Glaube in moderner Gesellschaft*, Teilband 25, 73-116; *Expérience humaine et foi en Jésus Christ*, Paris 1981.

(14) Cfr II, 20-1 = 13-4; *Le récit*, 6.

(15) Cfr II, 22 = 15 : «Ciò che qui interessa direttamente è il modo in cui il *cristianesimo* neotestamentario ha sperimentato e tematizzato la salvezza in e attraverso Gesù, come pure il problema di quali mediazioni storiche (di allora e di oggi) che accompagnano questa testimonianza neotestamentaria e il suo orientamento normativo per la *nostra* esperienza e interpretazione della salvezza in Gesù. Una problematica e un genere letterario diversi, quindi, da quelli del primo volume». Cfr anche *Le récit*, 6.

(16) Cfr F. G. BRAMBILLA, *La cristologia di Schillebeeckx. La singolarità di Gesù come problema di ermeneutica teologica*, Brescia, Morcelliana, 1989, 349-366.

(17) La sezione III (Parte Seconda) è formata di 3 capitoli: l'abbandono di Gesù e la dispersione dei discepoli (Cap 1: I, 263-270 = 333-344); le testimonianze fondamentali sulla risurrezione: le tradizioni attorno al sepolcro; le tradizioni delle apparizioni (Cap 2: I, 270-310 = 345-398); l'esperienza pasquale originaria come esperienza di conversione (Cap 3: I, 310-324 = 399-418).

così un nesso tra la defezione dei discepoli, le apparizioni pasquali ai discepoli e il dato finale della ri-unione postpasquale degli stessi. Conseguentemente S. può formulare l'(ipo-)tesi che le apparizioni, che fungono da elemento mediatore tra dispersione e riunificazione postpasquale, rivestono il carattere di «visioni di conversione» ⁽¹⁸⁾: nel loro aspetto di *evento* di 'apparizione-visione' esse esprimono la verticalità della grazia, cioè la sua provenienza dall'azione salvifica in Cristo; ma nel loro *contenuto* esse esprimono il kerygma apostolico che ha come senso la conferma e la rivelazione della definitiva validità di Gesù e del suo messaggio e come termine la conversione-riunificazione dei credenti, inizio della fondazione comunitaria e della missione ⁽¹⁹⁾. Alla dimostrazione di questa ipotesi è dedicata l'analisi genetica seguente.

Come i primi cristiani giunsero a sapere che Gesù era risuscitato ovvero come può essere ricostruita l'esperienza originaria del Risorto attraverso un'analisi storico-genetica? ⁽²⁰⁾. Il processo cognitivo di risalimento all'esperienza del Risorto deve anzitutto presupporre le tessere del mosaico della vicenda storica: in particolare l'esperienza prepasquale dell'imminente sovranità di Dio, annunciata nel messaggio e nella vicenda di Gesù; l'identificazione, ancora aperta e dubitativa, di Gesù come il profeta escatologico radicata nell'esperienza dell'Abba; infine, l'atteggiamento con cui Gesù è andato incontro alla morte prevista e ha manifestato di offrire ancora comunione salvifica non già solo 'malgrado', bensì proprio 'mediante' la sua morte. In secondo luogo, l'analisi genetica sui testi pasquali, assai lunga e laboriosa, stabilisce che la verifica critica delle due tradizioni distinte della tomba vuota ⁽²¹⁾ e l'indagine sui *racconti* di apparizione ⁽²²⁾ presuppone in qualche modo la fede

(18) I, 311 = 399: 'bekeringsvisioen'.

(19) I, 293-294.312 = 377.401. In particolare nei racconti delle apparizioni i singoli autori neotestamentari inseriscono elementi della loro propria cristologia ed ecclesiologia.

(20) *Le récit*, 34; *Tussentijds*, 34 = *Bilancio*, 95; I, 310-311 = 399.

(21) I, 264-283 = 350-64. Sulla tomba vuota S. ritorna lungamente anche in *Tussentijds*, 99-102 = *Bilancio*, 110-4 correggendo le sue precedenti acquisizioni. Egli in *Jezus*, dopo lunga esitazione, aveva optato per la nota esegesi della «leggenda culturale» (anche perché il problema non era per lui rilevante teologicamente); ciò però non significava escluderne la rilevanza per i primi cristiani. Dopo le ricerche di J.E. Alsup, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*, Stuttgart 1975 egli acconsente su due conclusioni: 1. la tradizione delle apparizioni è storicamente indipendente dalla tradizione del sepolcro e pure indipendente dalla tradizione del kerygma pasquale; 2. la scoperta del sepolcro, posta in relazione alle tradizioni originariamente indipendenti, ha potuto a quel tempo valere come sostegno simbolico della fede nella risurrezione.

(22) I, 284-310 = 364-398. Molta parte è qui dedicata (I, 295-310 = 379-398)

nella risurrezione. «*Racconti* di apparizioni e del santo sepolcro suppongono già la comunità riunita e il suo kerygma cristologico» (23). Così l'interrogativo sull'origine-nascita della fede pasquale si ripropone con forza. La risposta al quesito può essere delineata, al fine di dare ordine a tutta la complessa materia offerta da S., nella proposta della sua (*ipo*-)tesi e in tre momenti di sviluppo: 1) La ricostruzione del processo di conversione (*il momento storico*); 2) Relazione tra risurrezione e fede (*il momento cognitivo*); 3) Rapporto tra risurrezione e apparizioni (*il momento esplicativo*).

a) L'(*ipo*-)tesi di partenza di S. può essere formulata con le sue stesse parole: «quale che sia il valore del motivo del 'sepolcro vuoto' e il valore dell'evento psicologico delle visioni, la fede nel Gesù risorto, che vive presso Dio e in mezzo a noi, non può essere *come tale fondata* su un sepolcro vuoto e nemmeno su *elementi visivi* che potevano esserci nelle 'apparizioni' di Gesù; il che non necessariamente implica che il sepolcro e le visioni debbano essere negati come realtà storica» (24). Poiché d'altra parte devono esserci fattori ricostruibili come mediazione storica della grazia, perché la nascita della fede dei discepoli sia psicologicamente e storicamente plausibile, allora questa mediazione «io la vedo – afferma S. – in un processo di conversione, dove decisivo è l'elemento *cognitivo*» [*Ibid.*]. L'illustrazione della tesi proposta come strumento di lavoro si colloca tra il punto di partenza della defezione dei discepoli e il punto di arrivo della riunificazione di questi discepoli nel nome di Gesù, confessato come il Vivente. Lo iato che anche lo storico deve constatare tra i due momenti postula un

allo studio delle apparizioni a Paolo (3 redazioni) dove si conclude che si è passati da una visione di *conversione* a una visione di *missione*. In questa linea mi sembra che siano lette anche le altre apparizioni come esperienze di *conversione*, con l'aspetto di identificazione della *nuova* presenza di Gesù e come *fonte* della missione ecclesiale.

(23) I, 312 = 401; si veda anche I, 311-312 = 400. Si badi bene: se è chiaro che la tomba vuota non può fondare la fede nella risurrezione (anche se fosse un dato storico, dice S.), il discorso si fa più complesso per le apparizioni. Qui S. ha ben ragione perché intende i *racconti* di apparizione, distinguendoli dalle *esperienze* di apparizione, i quali, *in quanto racconti*, presuppongono un interesse di fede (kerygma) e un soggetto capace di trasmissione (la comunità riunita). Ma la distinzione non apparirà così perspicua in I, 311ss = 400ss. Perciò è potuto nascere più di un malinteso. S. stesso ha cercato di chiarire aggiungendo alla terza edizione olandese una sezione (I, 528 a-e) che si ritrova già nella prima edizione italiana (I, 682-688), dove si conclude che l'ipotesi che «la fede nella risurrezione sarebbe indipendente dalle 'apparizioni' (ciò per me significa: da ciò che con esse s'intende) è *storicamente insostenibile*». *Tussentijds*, 85-6 = *Bilancio*, 95.

(24) Cfr *Tussentijds*, 86 = *Bilancio*, 95-6.

dato che renda storicamente ragione del mutamento. Solitamente si richiama la risposta più ovvia: la realtà stessa della risurrezione di Gesù. Ma la risurrezione di Gesù è un avvenimento meta-empirico e come realtà meta-storica, escatologica, non appartiene più alla nostra storia umana, tanto che i Vangeli – a differenza degli apocrifi – rifuggono dal fornire ogni protocollo dell'avvenimento in sé e per sé. Allora si devono supporre *avvenimenti esperienziali* (fondamentalmente la fede nella risurrezione) che devono essere stati interpretati come azione salvifica di Dio in Cristo, e che quindi sono accessibili ad una analisi di tipo storico-genetico. Come rappresentarsi e quali furono queste esperienze concrete che fecero passare la fede, disillusa e timorosa dei giorni prima di Pasqua, nella chiara confessione di Gesù come il Vivente?

b) La *ricostruzione del processo di conversione (momento storico)* consente di dare plausibilità storica a tale inchiesta. Il passaggio dallo scandalo, abbandono o defezione dei discepoli, alla proclamazione dello stesso Gesù come l'unico portatore di salvezza suppone inevitabilmente un «processo di conversione»: è questa la mediazione storica che deve essere postulata tra i due momenti storicamente accessibili. S. ritiene che questo sia il *nucleo essenziale* dell'evento della risurrezione, che viene trascurato in un'indagine immediata del 'sepolcro vuoto' e dei 'racconti di apparizione' e che si può scorgere nascosto dietro i racconti pasquali ritoccati e riletti dalla comunità successiva. Mi sembra che l'appiglio più importante sia il richiamo alla triplice narrazione di Damasco, dove l'apparizione a Paolo scivola insensibilmente da una 'visione di conversione' a una 'visione di missione' (25). Se, dunque, non si stabilisce solo un nesso formale tra il 'prima' e il 'dopo' dei discepoli, ma lo si analizza dal di dentro, si vede che la ripresa del discepolato e della sequela prerequisites un cambiamento di rotta rispetto al precedente abbandono, cioè rispetto alla interruzione della sequela come compito specifico a cui i discepoli erano stati chiamati e che è venuta meno nel momento cruciale. Identificare questo elemento che spiega la genesi della fede nella risurrezione, nelle varie esperienze pneumatiche della comunità primitiva – come fanno spesso altri autori –, presuppone ciò che invece deve essere spiegato e cioè la fondazione comunitaria ecclesiale, la riunificazione dei discepoli in comunità credente al di là della cesura

(25) S. è cosciente della delicatezza del riferimento e precisa quindi le somiglianze e le differenze (per Paolo si tratta effettivamente di esperienza di conversione, essendo stato egli un persecutore) con le apparizioni degli apostoli: I, 312 = 401.

della morte di Gesù. Questo processo di conversione è dunque il dato che deve essere storicamente accettato come plausibile, perché è un avvenimento storico che cade sotto la nostra possibilità di verifica critica. Tale processo di conversione, però, non implica solo il polo soggettivo dell'esperienza dell'essere perdonati da Gesù, bensì anche la relazione rinnovata a Gesù stesso. Tale relazione si scompone in due aspetti: il rapporto con colui nei cui confronti hanno mancato: Gesù di Nazaret; e quello con Colui a cui ritornano come il Vivente che li riunisce e li chiama di nuovo: il Risorto venturo, riconosciuto e confermato come il profeta escatologico, il Cristo, il Signore-Redentore. Proprio questa svolta dalla delusione alla metánoia esige «il processo di conversione del *divenir-cristiani* nel pieno senso del termine: sta qui la grazia di Pasqua» (26). Perché, tuttavia, la ricostruzione del processo diventi trasparente dovranno essere indicati anche i *fattori* che lo rendono possibile e che possono essere individuati nei seguenti: il ricordo critico del messaggio di Gesù relativo ad un Dio misericordioso attento ai bisogni dell'umanità; la supposizione che Gesù fosse il profeta escatologico, avvalorata dall'autocomprensione proposta da Gesù stesso; la riflessione sulla sorte a cui va incontro il profeta e il giusto sofferente, sullo sfondo della spiritualità giudaica che afferma l'indistruttibilità della comunione col Dio vivente (richiamata da Gesù anche nei gesti profetici che alludono al senso della sua morte) (27); la funzione che probabilmente Pietro rivestì nella raccolta postpasquale dei discepoli (28). L'uso dei «modelli di visione e di illuminazione» esprime, al tempo stesso, che l'esperienza di conversione è pure esperienza *di grazia* e, di conseguenza, di un completo *rinnovamento della propria vita*. Il riconoscimento di Gesù come il Cristo e l'esperienza della sua presenza vitale in mezzo a loro, indica che, attraverso il modello della visione, si esprime «un *evento di grazia*, una divina iniziativa di salvezza, che si manifesta in avvenimenti storici ed esperienze di uomini» (29). Si tratta di una rinnovata offerta di salvezza dopo la morte di Gesù, di un *nuovo evento* in cui «l'iniziativa divina oggettiva ... sovraneamente libera, è una grazia di Cristo che sotto l'aspetto di 'illuminazione' è di sua natura rivelazione, ma rivelazione *in*

(26) Tussentijds, 88 = *Bilancio*, 98; *Le récit*, 37-8; I, 313.314 = 402.404.

(27) Cfr Tussentijds, 88-89 = *Bilancio*, 98; *Le récit*, 37.

(28) I, 315-9 = 404-410: «dopo la morte di Gesù, Pietro [è] il primo discepolo (maschile) a giungere alla 'conversione' e a riprendere la 'sequela' di Gesù' ... a causa della *propria* conversione *egli* prende l'iniziativa di raccogliere una (o la) 'cerchia dei dodici' ... [e] questo è il nucleo storico del raccoglimento dei discepoli di Gesù in comunità di Cristo»: I, 318 = 409-410.

(29) I, 319 = 410.

un'esperienza di *disclosure*, che in questo caso più tardi venne espressa col modello apparizioni» [*Ibid.*]. In tal modo il polo soggettivo dell'esperienza di conversione viene sperimentato come originato dalla rinnovata e definitiva offerta di salvezza (nella linea di quella prepasquale, ma qui in un evento nuovo che genera appunto conversione) proveniente da Gesù di Nazaret (il polo oggettivo), di cui essi sperimentano la presenza salvante e unificante. Se v'è il dono della remissione, se questo rinnova radicalmente la vita, se questo è sperimentato come frutto dell'assoluta priorità della grazia, allora si deve supporre – sarebbe stata questa l'inferenza di fede dei discepoli – che Dio ha riabilitato Gesù di Nazaret, che diventa così la sorgente e il fondamento – ma ciò non può essere se Gesù non è vivo! – della loro vita rinnovata⁽³⁰⁾. Ciò che è ultimo nell'ordine della *conoscenza*, è primo e fondante nell'ordine della *realtà*. Ecco allora la conclusione: «attraverso questo rinnovamento e l'esperienza pneumatica di Gesù, i discepoli riescono a intravedere ciò che Dio ha operato in Gesù stesso: lo ha riabilitato facendolo risuscitare dai morti»⁽³¹⁾.

c) La *relazione tra risurrezione e fede (il momento cognitivo)* intende, in seconda istanza, precisare un aspetto essenziale della ricerca sulla genesi della fede nella risurrezione, a fronte di indebite riduzioni, come quella espressa nella tendenza «ad *identificare* la risurrezione di Gesù con il rinnovamento di vita e [con] la fede dei discepoli e con l'annuncio che essi ne danno»⁽³²⁾. L'aspetto di verità contenuto in questi orientamenti è la reazione ad una sorta di oggettivismo empirista che pone la risurrezione di Gesù 'al di fuori

(30) Cfr I, 320 = 412. Si tratta di una pagina chiara in questo senso, che converrà leggere per intero: sembra qui che la risurrezione personale di Gesù sia una *deduzione* fondata dall'esperienza delle apparizioni. «Non può darsi che Pietro - che i Dodici - attraverso la loro concreta esperienza di perdono, dopo la morte di Gesù, vissuta come grazia (e discussa tra loro) siano arrivati all' '*evidenza di fede*' (memori delle parole di Gesù, tra l'altro sul Dio misericordioso): il Signore è vivo? Egli offre loro nuovamente salvezza: *questo* essi sperimentarono *nella* loro conversione; *dunque* egli deve essere vivo». L' '*evidenza di fede*' e il '*dunque*' (da noi sottolineati) non esprimono troppo il processo come una deduzione logica e poi reale, scambiando la causa con la conseguenza? Si deve supporre - per essere in linea con tutta l'interpretazione di S. - che egli parli qui storicamente e geneticamente (gnoseologicamente): ma le espressioni non sono certo felici!

(31) *Tussentijds*, 89 = *Bilancio*, 99; *Le récit*, 36-37: «La fede nella risurrezione è dunque essenzialmente legata alla fede nel significato permanente e costitutivo di Gesù per l'avvento del Regno di Dio: è qui che essa trova il suo motivo unico e sufficiente. Ed è questo pure il nucleo della cristologia parousiaca» *Ibid.*

(32) *Tussentijds*, 89 = *Bilancio*, 99: la traduzione italiana è scorretta (cambia il senso); tra gli autori S. cita Bultmann e Marxsen: I, 528a = 683.

dell'atto di fede', ma col pericolo di cadere nell'errore contrario che identifica risurrezione e fede nella risurrezione. Così S. dopo essersi dissociato chiaramente da queste tendenze ⁽³³⁾ esprime con energia la sua tesi: «Risurrezione e fede nella risurrezione non sono la stessa cosa, non possono però essere separate l'una dall'altra» ⁽³⁴⁾. Ciò conferma l'intenzione di fondo della sua indagine sulla risurrezione, che è quella di raccordare insieme l'aspetto oggettivo e soggettivo della fede nella risurrezione, evitando entrambi gli scogli dell'empirismo e del fideismo. Così la fede sta in rapporto all'evento della risurrezione, come l'organo di percezione in relazione alla realtà percepita, ma in modo ancora più intrinseco si deve dire che «risurrezione e presenza salvifica di Gesù in mezzo ai suoi sulla terra sono un'unica realtà nei suoi diversi aspetti, cosicché *nella* presenza salvifica sperimentata si manifesta l'essere-risorto di Gesù: si 'mostra' agli occhi dei fedeli» ⁽³⁵⁾. In tal modo esperienza della *realtà* e realtà dell'*esperienza* sono inscindibili, ma non per questo esse stanno sullo stesso piano di priorità: «la risurrezione personale-corporale di Gesù 'precede' qualsiasi esperienza di fede (secondo una priorità *logica* e *ontologica*)» ⁽³⁶⁾. In conseguenza di tutto ciò, pertanto, l'esperienza di fede della risurrezione contiene anche un aspetto *cognitivo*, che non riduce la fede nella risurrezione ad una semplice 'interpretazione' cristiana del Gesù terreno, ma comporta anche la conoscenza di una rinnovata offerta di salvezza e di una presenza di Gesù pur attraverso la mediazione della missione dello Spirito e della fondazione della Chiesa. L'aspetto cognitivo dell'esperienza di conversione, quindi, permette di affermarne l'origine di grazia che coinvolge l'affermazione della *nuova vita* presso Dio di Gesù e della sua vicinanza a noi.

d) Infine, *il rapporto tra risurrezione e apparizioni (il momento esplicativo)* articola espressivamente l'esperienza di conversione come frutto della grazia di Dio nel Signore risorto. In particolare,

(33) I, 582a = 683: l'affermazione di S. qui è perentoria e chiarissima nel distinguersi e nel dissociarsi dall'identificazione tra risurrezione e fede nella risurrezione. Egli la riprende in *Tussentijds*, 90 = *Bilancio*, 100 (sottolineando): «*Da essa mi dissocio in pieno*».

(34) *Tussentijds*, 90 = *Bilancio*, 100; cfr anche I, 528b = 684.

(35) *Tussentijds*, 91 = *Bilancio*, 101; cfr I, 528b = 685: le nostre analisi sulle apparizioni «hanno dimostrato che proprio in e mediante queste *esperienze* della rinnovata presenza di Gesù e della rinnovata offerta di salvezza (dopo la sua morte) i discepoli poterono arrivare al convincimento di fede che Gesù era risorto».

(36) I, 528b = 684 e in modo ancora più chiaro «la priorità logica e ontologica della risurrezione personale-fisica di Gesù rispetto alla fede nella risurrezione» *Tussentijds*, 96 = *Bilancio*, 107.

le apparizioni sono il modello espressivo con cui si illustra l'esperienza pasquale per mostrarne il carattere di rivelazione divina. Infatti, l'apparizione (molto prima che fosse espressa nei *racconti* di apparizione nel N.T.) è solo affermata come un fatto, ma non si indicano mai *parole* di apparizione (quelle che sono messe in bocca a Gesù risorto derivano da una attualizzazione ecclesiastica). Allora l'*apparizione* è solo il modello espressivo con cui si porta alla parola l'esperienza di conversione e di unificazione dei discepoli dopo la Pasqua, ma il cui contenuto come tale è 'vuoto' e sarà riempito nei *racconti* di apparizione coi procedimenti interpretativi provenienti dai vari interessi 'attualizzanti' delle primitive comunità cristiane. Ciò non significa che il modello-apparizione non abbia una funzione: esso indica in 'modo verticale' il «carattere di grazia e di rivelazione del kerygma apostolico e della prassi ecclesiastica» (37). La funzionalità del modello espressivo consiste nel designare la qualità trascendente e divina e quindi di grazia dell'evento pasquale. S. ammette che la prima edizione di *Jezus* ha potuto qui offrire il fianco alla critica, facendo pensare che tra fede nella risurrezione e apparizioni ci fosse una divaricazione. In realtà l'equivoco è potuto nascere perché non sempre è stata tenuta la distinzione tra 'apparizioni' e 'racconti di apparizione', tra modello espressivo e la pluralità delle sue forme di esecuzione nel N.T.. Cosa che l'A. ha chiarito nell'aggiunta alla terza edizione olandese di *Jezus* (38) dove si sostiene che se è vero che il kerygma della risurrezione precede la forma attuale dei 'racconti di apparizione', non si può d'altra parte «negare un *legame intrinseco* tra risurrezione di Gesù ed esperienza della Pasqua, espresso nel *modello* delle 'apparizioni'». Fra i tre aspetti si stabilisce la relazione di fondo che definisce l'epistemologia matura di S.: *evento-esperienza-interpretazione*; senza trascurare il fatto che nella sua concezione esperienza e interpretazione ineriscono reciprocamente. Perciò le apparizioni sono definite «visioni di conversione», giacché l'esperienza di conversione è già fin dall'inizio identificata e interpretata secondo «il modello preesistente di conversione, il quale si articola col concetto di apparizione» (39). E' necessario ora, però, guardare meglio dentro questo modello, facendo menzione soprattutto del problema degli «elementi visivi» che esso eventualmente porta con sé. S. concede di aver trascurato gli elementi

(37) I, 293 = 377 «L'apparizione significa in sostanza una determinata azione salvifica di Dio in Cristo, per cui i discepoli identificano Gesù col Cristo Signore».

(38) Cfr I, 528 a-e = 682-688; cfr *Tussentijds*, 84-85 = *Bilancio*, 94-95 per la citazione che segue.

(39) *Tussentijds*, 91 = *Bilancio*, 102.

visivi contenuti nel processo di conversione, con il manifesto intento – afferma – di privare di importanza dogmatica questi elementi, cui si attribuisce spesso il valore di fondamento per la fede cristiana ⁽⁴⁰⁾: «ora mi accorgo che sarebbe stato meglio se avessi trattato pure di questo elemento visivo, indicandone l'indubbio valore storico-psicologico, ma al tempo stesso anche la sua scarsa rilevanza dogmatica» ⁽⁴¹⁾. In un serrato confronto con l'esegeta A. L. Descamps, egli arriva in *Tussentijds*, 91-6 = *Bilancio*, 102-7 ad alcune conclusioni significative. Anzitutto, S. accetta che elementi stereotipi del modello letterario non sono per questo fittizi, possono riferirsi anche a fatti storici e reali; tuttavia, sarà importante verificare se al modello 'apparizione' appartengono per sé elementi visuali: qui la discussione è ancora aperta ⁽⁴²⁾. Però al nostro A. non sembra affatto necessario negare gli elementi visivi nell'esperienza pasquale dei discepoli, poiché la grazia di Dio investe sensi e cuore. Per il resto rimane difficile comprendere che cosa S. pensi di questi 'elementi visivi' o 'effetti collaterali' che vede al più come un «segno carico di emotività» ⁽⁴³⁾ capace di rinviare all'irruzione della sorprendente novità della vita nuova presente di Gesù risorto. Da quel che sembra di capire gli eventuali aspetti visivo-emotivi sono un segno di quell'intenzionalità oggettiva che egli

(40) Cfr *Tussentijds*, 94-5 = *Bilancio*, 105.

(41) *Tussentijds*, 95 n.1 = *Bilancio*, 105 n.17: nel dibattito seguito a *Jezus S.* ha escluso che egli negasse tutti gli elementi visivi, come evento storico-psicologico, ma ha aggiunto che «questo *elemento visivo* non può essere il fondamento della fede cristiana (nella risurrezione)» cfr *De Bazuin* 58 (1975) 18 mrt, p 2 e H. KUITERT - E. SCHILLEBEECKX, *Jezus van Nazaret en het heil van de wereld*, Baarn 1975, 51-2 (relazione di un dibattito televisivo).

(42) In una lunga nota *Tussentijds*, 92 n.1 = *Bilancio*, 102-103 n.14 S. distingue tra visioni come *procedimento letterario* e come *documento storico-psicologico* (su provocazione di Descamps e Schoonenberg), ma ritiene che il dibattito se al modello di 'apparizioni' (dei vangeli) appartenga l'elemento 'visivo' è aperto (personalmente ritiene di no, anche se poi la sua interpretazione lascia lo 'spazio' per l'elemento visivo): tuttavia eventuali momenti visivi non sono per questo solo puro modello letterario e possono implicare un avvenimento storico. Richiamandosi alle ricerche, non ancora da lui in precedenza conosciute, di J. LINDBLOM, *Geschichte und Offenbarungen*, Lund 1968, 66 e all'articolo di A. STRÖBEL, *Vision in NT*, RGG³, VI, 1410-12, ribadisce che l'elemento visivo non è mai fonte del kerygma, ma solo un *medium che serve* a ricevere e ad articolare una rivelazione. Parimenti il riferimento all'opera di K. KIENZLER, *Logik der Auferstehung*, Freiburg 1976, che interpreta le apparizioni di Gesù come *autotestimonianze*, è valutata positivamente anche se S. approfondisce di più il *fondamento di esperienza* di questa testimonianza performativa. In conclusione mi sembra si possa dire che S. ammette si debba valutare di più, sotto il profilo storico-psicologico, il *valore dell'elemento visivo delle apparizioni*.

(43) *Tussentijds*, 92-93 = *Bilancio*, 103-104; si legga tutto il contesto piuttosto contorto.

attribuisce all'aspetto *cognitivo* dell'esperienza di conversione, cioè la sua capacità di rinviare e di identificare la vita nuova di Gesù e quindi il suo essere Cristo-Signore ⁽⁴⁴⁾: «l'elemento visivo in quella che è stata l'esperienza della Pasqua, come elemento di ridondanza, assume un significato davvero pregnante quando *nel* processo di conversione si mette in evidenza l'aspetto *cognitivo*, che è implicato nella denominazione cristiana o identificazione di Gesù» ⁽⁴⁵⁾. In conclusione, dal confronto con l'esegeta emerge che S. non è d'accordo su «alcuni aspetti storici»; inoltre S. afferma che Descamps «conferisce una collocazione più precisa della mia all'aspetto visivo» e che «sul piano *teologico-sistematico* la mia ipotesi di conversione non minimizza la cristologia pasquale» ⁽⁴⁶⁾. Questa puntualizzazione finale pone certamente un'ipoteca consistente sulla correttezza della sua ricostruzione *storico-genetica*: se ne dovrà far parola in sede critica.

2.1.2 Ripresa critica: esperienza pasquale e apparizioni.

Tra i 'loci' discussi della sua produzione teologica, questo della risurrezione ha ricevuto certamente un'attenzione particolare. Alle voci preoccupate, seguite alla 1^a edizione di *Jezus*, S. aveva risposto ripetutamente fino ad introdurre un'aggiunta fondamentale nella 3^a edizione ⁽⁴⁷⁾. Ma sul dibattito interferiva anche una sovrapposizione, rivelatasi poi indebita, di temi e motivi della discussione circa la famosa tesi di R. Pesch sulla «genesì della fede nella risurrezione» ⁽⁴⁸⁾. Infine S. riprendeva da capo tutta la que-

(44) Sulla questione della deduzione fondata (che sarebbe l'*esperienza di conversione*, con l'aspetto cognitivo) rispetto al modello interpretativo (le apparizioni) si veda *Tussentijds*, 95-96 = *Bilancio*, 106. Secondo S. però l'esperienza di conversione non è solo una deduzione fondata dai testi, ma in essi c'è l'eco di questo evento che poi nei successivi *racconti* di apparizioni è scivolato in secondo piano.

(45) *Tussentijds*, 93 = *Bilanci*●, 104.

(46) Sono giudizi spigolati da *Tussentijds*, 94.96 = *Bilancio*, 104-105.107.

(47) Cfr in part I, 528 a-e = 682-88.

(48) Si confronti la bibliografia di I, 359-360 = 463 e di II, 805 n.8 = 359 n.8 e II, 801 n.117 = 278 n.117, in particolare lo studio di K. BERGER, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*, Göttingen 1976 (che S. non conosceva al tempo del I volume - lo cita due volte nel II). Ora su questo testo v'è una questione intricata dovuta alle date di pubblicazione: R. Pesch ha potuto vedere e utilizzare parti del manoscritto in occasione della sua famosa tesi sulla «genesì della fede nella risurrezione», mentre S. si riferisce ad articoli precedenti di Berger. Per questo all'apparizione del volume di S. si parlò di una dipendenza di S. da Pesch. Ma S. - date alla mano - ha dimostrato che non aveva potuto conoscere la tesi di Pesch pubblicata nel 4° fascicolo della ThQ 1973 (autunno), mentre *Jezus* è licenziato per le stampe il 7 ottobre 1973 (l'equivoco è potuto

stione in un vasta e spesso tortuosa sezione di *Tussentijds* ⁽⁴⁹⁾. La nostra ricostruzione ha già tenuto conto di tutto questo percorso. Possiamo fissare due punti fermi e un'intenzione di fondo: 1) l'esperienza pasquale non può essere ridotta soltanto ad una conferma o ad una interpretazione della vicenda prepasquale di Gesù; 2) la risurrezione personale-corporea di Gesù precede ontologicamente e logicamente la fede nella risurrezione; 3) l'intenzione fondamentale: nessun dato storico può essere indicato come la *causa* o il *fondamento* della fede nella risurrezione giacché questi può essere solo l'azione salvifica divina medesima.

Su questo presupposto si può così formulare la tesi di S.: la fede nella risurrezione in quanto esperienza di una realtà metastorica (che la precede e non è da essa prodotta) non può essere identificata con la risurrezione stessa di Gesù, né motivata dalla tomba vuota (anche se fosse, come S. non nega, un dato storico), né provata dai racconti di apparizione, che *come racconti* presuppongono la fede nella risurrezione. Essa allora può essere indicata in una *esperienza di conversione*, un'esperienza alla quale inerisce essenzialmente un aspetto cognitivo, vale a dire la presa di coscienza di una *nuova e definitiva* presenza di Gesù risorto nella sua comunità riunita, e la originaria denominazione interpretativa.

Stanti i dati presupposti e affermati, ancorché alcuni siano sovrapposti con più chiarezza in seconda istanza ⁽⁵⁰⁾, la interrogazione critica sulla tesi si precisa nella questione del *valore della ricostruzione storica* della genesi della fede nella risurrezione e in particolare della *funzione delle apparizioni* nel processo di conversione. Lo scopo finale è quello di mostrare se questa ricostruzione è *coerente*, nel suo intento esplicativo, con le affermazioni

sorgere perché la *Gastvorlesung* di Pesch è del 27.6.1972 a Tübingen, ma S. non ha potuto conoscerla prima della pubblicazione): cfr *Tussentijds*, 105-106 = *Bilancio*, 117. Cfr R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, ThQ 153 (1973) 201-228: la differenza tra i due autori consiste nel modo di intendere la risurrezione (cfr più avanti), sulla base della comune identificazione pasquale di Gesù come profeta escatologico.

(49) *Tussentijds*, 94-107 = *Bilancio*, 94-119. Gli interventi critici sono stati numerosissimi: W. LÖSER, PhTh 51 (1976) 265-266; J. COPPENS, EThL 51 (1975) 190; K.H. NEUFELD, StZ 194 (1976) 696-697; S. SORRENTINO, SapDom 30 (1977) 343-345; A. L. DESCAMPS, RTL 6 (1976) 216-223; J. LAMBRECHT, *Bijdragen* 36 (1976) 133-135; F. COURTH, TThZ 87 (1978) 131; B. STANDAERT, RB 83 (1976) 228; J. GALOT, CivCatt 126 (1975) 225; B. SESBOÜÉ, RSR 67 (1979) 591; A. AMATO, *Cristologia metaecclesiale?*, in *In Ecclesia* (Scritti in onore dell'80° compleanno di Paolo VI) Roma, LAS, 1977, 266-270.

(50) Si tratta del secondo dato sulla precedenza della risurrezione personale-corporea di Gesù: cfr I, 528 = 683 in cui S. afferma: «mi dissocio pienamente» dalla identificazione tra risurrezione e fede nella risurrezione; affermazione ripresa in *Tussentijds*, 90 = *Bilancio*, 100.

fondamentali che sono ineccepibili dal punto di vista della fede: in altre parole vogliamo verificare se affermazione teologica e spiegazione storica sono convergenti oppure introducono una tensione non componibile. La domanda critica è allora la seguente: l'evento delle apparizioni (e quindi non immediatamente i *racconti* attuali del N.T.) è solo l'espressione interpretativa del processo di conversione (per quanto l'interpretazione debba essere intesa come intrinsecamente inerente all'esperienza), un processo che successivamente è articolato con differenti modelli di pensiero e/o di tradizione (visioni, apparizioni, illuminazione, ecc.), oppure invece le apparizioni sono la causa stessa di tale processo o, se si vuole, il polo per così dire oggettivo in cui Gesù si dà a vedere come il Risorto? Parlando non più dei generi letterari o resoconti, ma della *res* stessa (quand'anche essa non sia esprimibile che in una interpretazione): una certa divaricazione tra processo di conversione e apparizioni, nel senso che queste esprimono, a diversi livelli, quel processo, non corre il rischio di scambiare la *conseguenza* con la *causa*? Entrano qui in gioco due elementi: che cosa è «apparizione» e che cosa si deve intendere per «causa».

Sul primo punto S. è ritornato ripetutamente in *Tussentijds* e ha apportato due precisazioni: esiste un *legame intrinseco* tra risurrezione di Gesù ed esperienza cristiana della Pasqua, espressa nel modello «apparizioni» (che non sono ancora però i rapporti o racconti evangelici delle apparizioni, ma il modulo esplicativo del «darsi a vedere»); in secondo luogo, possono darsi «elementi visivi» che non sono solo elementi del procedimento letterario, ma possono essere anche apprezzati come dato storico-psicologico. Perciò l'esperienza di conversione può essere anche definita «visione di conversione» (in questa espressione, esperienza e interpretazione sono fuse assieme, giustamente): ma gli elementi visivi sono «effetti collaterali» e sono un «elemento di ridondanza» (*redundantie-element*) che prendono valore quando si sottolinea l'*aspetto intenzionale* dell'esperienza di conversione (cioè l'aspetto cognitivo della nuova presenza di Gesù e del riconoscimento di lui). Parafrasando la ricerca di Lindblom e Ströbel, S. aggiunge che «l'elemento visivo non è mai fonte del kerygma, ma soltanto un *medium che serve* a ricevere e articolare una rivelazione» (51). Si può ancora

(51) Cfr *Tussentijds*, 92-93 n.1 = *Bilancio*, 102-103 n.14 (con le opere citate sopra alla nota 72 di J. Lindblom, A. Ströbel, K. Kienzler). Nel dibattito dopo la pubblicazione del I libro, alla domanda se S. negasse le apparizioni come evento storico-psicologico, egli rispose negativamente, con la precisazione che «questo elemento visivo non può essere il fondamento della fede cristiana». Cfr DB 58 (1975) 18 mrt, 2 e H. KUITERT - E. SCHILLEBEECKX, *Jezus van Nazaret en het heil van de wereld*, Baarn 1975, 51-2.

aggiungere che il nostro A. nel confronto con Descamps accetta che l'esegeta collochi meglio di lui l'aspetto visivo nel complesso dell'esperienza pasquale, «benché pure lui (Descamps) ammetta che nemmeno in un 'signum' – sia esso il sepolcro vuoto, le apparizioni o un processo (cognitivo) di conversione (la mia tesi) – il Cristo risorto 'si sia fisicamente mostrato'» (52). Queste citazioni mostrano bene la preoccupazione di S. di evitare ogni oggettivismo empirista, ma rivelano altresì che il suo modulo epistemologico è troppo angusto: egli sottolinea l'oggettività costituita, ma non arriva a porre l'oggettività costituente, che a questo livello rimanda all'evento fondatore che si media nei diversi 'signa' storici, i quali costituiscono la coscienza credente *determinandone* realmente il bagaglio ermeneutico. Sul piano gnoseologico, dunque, è dalla coscienza credente che si inferisce la novità della presenza del Risorto nei 'signa' storici; sul piano reale-ontologico la risurrezione di Gesù si rende presente nei 'signa' che determinano realmente le strutture della coscienza credente. Se la coscienza credente non si lascia attuare/determinare, il segno diventa 'cieco' (cioè non rimanda al di là di se stesso) e per questo il Risorto non si coglie che nella fede; se non c'è il 'signum' o non si postula il 'signum' che attua/determina la coscienza credente, l'evento è 'vuoto' (cioè resta irraggiungibile) e per questo la risurrezione di Gesù precede la fede e si media nella storia. Tra questi 'signa' noi riteniamo che quello delle «apparizioni», che dovranno evidentemente essere spiegate in sede filosofico-teologica (53), sia il 'signum' decisivo (non diciamo fondante) e, a voler essere precisi, apparizione ed esperienza di conversione sono correlativi, cioè stanno tra loro come «signum *causans*» e «signum *constitutum*» (54).

Con ciò è già in via di soluzione il problema di che cosa si debba intendere come *fondamento* o *causa* della fede nella risurrezione. Probabilmente S. accetta di parlare di fondamento o causa della fede cristiana nella risurrezione solo a proposito del-

(52) Cfr *Tussentijds*, 94 n.2 = *Bilancio*, 106 n.16.

(53) Cfr un esempio in G. LOHFINK, *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde*, ThQ 160 (1980) 162-176: 166-168, che, tra l'altro, ha portato R. Pesch ad ammettere la possibilità di visioni pasquali: cfr FZPhTh 30 (1983) 64 (cfr più avanti).

(54) In questa direzione si muove anche la critica di W. PANNENBERG nella recentissima: *Systematische Theologie 2*, Göttingen, Vandenhoeck, 1991, 397-398: «In realtà la risurrezione di Gesù per il Nuovo Testamento non vale generalmente come espressione (*Ausdruck*), ma come punto di avvio e fondamento (*Grund*) della conversione dei discepoli», e alla nota 92 cita a conferma la recente cristologia di MOLTSMANN [*Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, Kaiser, 1989, 237-249].

l'azione salvifica divina in Cristo che sta all'origine e quindi causa la grazia della conversione e della riunificazione dei discepoli (e in ciò ha ragione). Ma questa riduzione «trascendentale», nella spiegazione dell'ordine logico e reale della fede nella risurrezione, non riduce gli elementi «categoriali» (ricordo del Gesù prepasquale, tomba vuota, apparizioni, visioni, missione) solo alla funzione di elementi interpretativi, non rendendo ragione della *modalità storica* dell'evento? Benché la realtà della risurrezione di Gesù sia in se stessa metastorica, nondimeno essa non può che rendersi manifesta storicamente: e non è forse il segno storico delle apparizioni (in ciò che intendono, al di là di tutte le variazioni espressive) la causa «categoriale» della genesi della fede nella risurrezione o, in altri termini, la mediazione storica *decisiva* ⁽⁵⁵⁾ per l'accoglienza e l'articolazione di quella rivelazione? Se allora la causa radicale della coscienza credente è solo l'azione salvifica divina, essa tuttavia non può che mediarsi storicamente e l'evento delle apparizioni (anche coi suoi elementi «visivi») costituisce la ragione prossima della fede nella risurrezione, che in quanto esperienza interpretante resta fede *libera* poiché deve dare l'assenso alla realtà salvifica come azione *di Dio* che *in quell'evento* di incontro si rende presente ⁽⁵⁶⁾.

(55) In questo senso non esclude le altre, ma *decide* ultimamente del loro valore, così che le altre senza di essa rimangono ambivalenti e aperte (cfr ad es. il sepolcro vuoto), mentre essa *include* ed è precisa nei confronti delle altre.

(56) Qui non si fa questione della affermazione corretta (*ortodossa*) della risurrezione. Si tratta piuttosto della *plausibilità* della ricostruzione della genesi della fede nella risurrezione. La nostra critica contesta la *relativizzazione* di alcuni elementi storici, troppo facilmente ridotti a livello interpretativo. A questo proposito bisognerebbe aggiungere il discorso sulla *tomba vuota*: cfr una sottolineatura nuova in *De zaak Schillebeeckx. Officiële stukken*, a cura di T. M. Schoof, Bloemendaal, Nelissen, 1980, C, 180 (I.a): «segno mediatore della fede». Alcuni critici collegano giustamente il discorso delle apparizioni e quello della concezione verginale: J. GALOT, *CivCatt* 126 (1975) 225; A. AMATO, *Cristologia metaecclesiale?*, 272ss. Su quest'ultimo problema autori che pure usano un rigoroso metodo storico, sono giunti a conclusioni più sfumate: cfr ad es. R. BROWN, *The Virginal Conception and Bodily Resurrection of Jesus*, New York 1973; tr it *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù*, Brescia 1977 e ancora ID., *La nascita del Messia*, Assisi 1981 (orig. 1977), 702-726: appendice IV. Su tutta la questione per S. vedi anche *De zaak*: Q, 43-44.49-50 (II.E; III.B); *De zaak*, R, 83-86.89-90 (II.E; III.B); *De zaak*, A, 145-148 (H); *De zaak*, C, 181ss (I.b).

2.2 R. Pesch: La fede nella risurrezione fondata sulla parola del Gesù storico

Contemporaneamente all'opera di Schillebeeckx, sul versante esegetico si deve segnalare il dibattito attorno alla «proposta di discussione» avanzata da *Rudolf Pesch* [1972-1973] ⁽⁵⁷⁾. La proposta del noto esegeta è rilevante, anche perché ha suscitato un aspro dibattito ed è stata fatta oggetto di critiche violente ⁽⁵⁸⁾. Per questo

(57) Il testo si presenta come «una proposta per la discussione»: R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, TQ 153 (1973) 201-228 [citato = *Entstehung* ¶ Gastvorlesung a Tübingen avvenuta il 27.06.72, che divenne oggetto di un confronto interdisciplinare su di un fascicolo della *Theologische Quartalschrift*, con gli interventi di W. KASPER, *Der Glaube an die Auferstehung vor dem Forum historischer Kritik*, TQ 153 (1973) 229-241; K.H. SCHEKLE, *Schöpfung des Glaubens?*, TQ 153 (1973) 242-243; P. STUHLMACHER, *Kritischer müssten mir die Historisch-Kritischen sein!*, TQ 153 (1973) 244-251; M. HENGEL, *Ist der Osterglaube noch zu retten?*, TQ 153 (1973) 252-269; a cui rispondeva brevemente lo stesso PESCH: *Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen*, TQ 153 (1973) 270-283. Sull'annata seguente della medesima rivista interveniva anche H. KÜNG, *Zur Entstehung der Auferstehungsglauben. Versuch einer systematischen Klärung*, TQ 154 (1974) 103-117. Sulla rivista *Bibel und Leben*, interveniva anche il riconosciuto maestro di Pesch, A. VÖGTLE con quattro articoli: 14 (1973) 231-244; 15 (1974) 16-37.102-120.174-197, raccolti poi nel volume A. VÖGTLE - (R. PESCH), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf, 1975, contenente anche la risposta di PESCH: *Materialien und Bemerkungen zur Entstehung und Sinn des Osterglauben*, 133-184. Altri contributi di Pesch attinenti il tema: R. PESCH, *Die Passion des Menschensohnes, in Jesus und der Menschensohn*. Fs A. Vögle (R. Pesch - R. Schnackenburg hrsg), Freiburg, 1975, 166-195; Id., *Über die Autorität Jesu*, in *Die Kirche des Anfangs*. Fs. H. Schürmann (R. Schnackenburg - J. Wanke hrsg), Leipzig, 1977, 25-55. Tutta questa prima fase della vicenda è stata ricostruita nella tesi di dottorato (dir. W. Breuning) di H.-W. WINDEN, *Wie kam und wie kommt es zum Osterglauben? Darstellung, Beurteilung und Weiterführung der durch Rudolf Pesch ausgelöste Diskussion*, Frankfurt - Bern, Lang, 1982, pp. 352, una ricostruzione che però si ferma alla soglia del successivo tentativo di Pesch. Per la bibliografia e le prese di posizione critica vedi i contributi citati alla nota 58.

(58) Oltre alla discussione organizzata sulla TQ, sono intervenuti criticamente nel dibattito J. KREMER, «Gott hat ihn Auferweckt». *Erwägungen zur Sprache der urchristlichen Osterbotschaft in Apg 2,22-32*, in «Der Entschluss» (Aprile 1974) 329-332; W. HOERES, *Sie hätten ihn nicht gesehen. Rudolf Peschs Angriff auf die Grundlagen des Osterglauben*, «Der Fels» 5 (1974) 234-237; A. SCHMIED, *Auferstehungsglaube ohne Ostererscheinungen?*, TdG 17 (1974) 46-51; W. BREUNING, *Aktive Proexistenz? Die Vermittlung Jesu durch Jesus selber*, TThZ 83 (1974) 193-213, ora anche in Id., *Communio Christi. Zur Einheit von Christologie und Ekklesiologie*, J. Herberg hrsg, Düsseldorf, Patmos, 1980, 48-69; E. RUCKSTUHL, *The Resurrection of Jesus*, in *Ecumenical Institute for Advanced Studies*, Year Book 1973/74, Jerusalem - Tantor, 1974, 143-157; H. W. BARTSCH, *Der Ursprung des Osterglaubens*, in ThZ 31 (1975) 16-31; A. KOLPING, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu*, MThZ 26 (1975) 56-69; A. STOCK, *Wirbel um die Auferstehung. Resümee einer Debatte*, «Diaconia» 6 (1975) 187-192; K. H. WEGER,

Pesch è intervenuto ancora nella discussione, con un nuovo tentativo, nel 1980-1981⁽⁵⁹⁾. Il nuovo contributo si pone come una «retractatio» del precedente. Infatti, nella prima parte si impegna a ricostruire le ragioni che avevano motivato il suo intervento del 1973, ponendole in un contesto più ampio di quello che per certi versi era già stato delineato allora. Possiamo qui partire da tale quadro di fondo ordinando sinteticamente le ragioni della «proposta» di P.

2.2.1 Il contesto e l'intenzione fondamentale della proposta.

La discussione circa la genesi della fede nella risurrezione di Gesù – sostiene P. – ha un'origine antica. Ma la problematica specifica ha un'origine moderna: P. si richiama ad una ragione remota e a una ragione prossima del suo tentativo. La ragione *remota* fa risalire la problematica sino alla pubblicazione da parte di Lessing dei frammenti di Reimarus, e, passando attraverso Lessing stesso,

Auferstehung. Zumutung oder Fundament des Glaubens, SdZ 198 (1975) 219-227; J. KREMER, *Entstehung und Inhalt des Osterglaubens. Zur neuesten Diskussion*, ThRv 72 (1976) 1-14; J. M. NÜTZEL, *Zum Schicksal des eschatologischen Propheten*, BZ nf 20 (1976) 59-94; A. SCHMIED, *Ostererscheinungen - Ostererfahrungen. Zu einer neuen Sicht ihres Verhältnisses*, TdG 20 (1976) 46-53; Id., *Auferstehungsglaube heute und die ursprüngliche Ostererfahrung*, TdG 20 (1977) 43-50; J.P. GALVIN, *Resurrection as Theologia Crucis Jesu: The Foundational Christology of Rudolf Pesch*, TS 38 (1977) 513-525; F. KERR, *Recent Catholic Writing on the Resurrection*, «New Blackfriars» 58 (1977) 453-461.506-515; A. SCHMIED, *Auferstehungsglaube heute und die ursprüngliche Ostererfahrung. Zugänge zum apostolischen Osterzeugnis*, TdG 20 (1977) 43-50; G. SCHILLE, in ThLZ 102 (1977) 268s; H. VERWEYEN, *Christologische Brennpunkte*, Essen 1977; R. SCHNACKENBURG, *Der Ursprung der Christologie*, in *Massstab des Glaubens*, Freiburg, 1978, 37-61; E. SCHWEIZER, in ThLZ 103 (1978) 874-878; B. WEISSMAHR, *Kann Gott die Auferstehung Jesu durch innerweltliche Kräfte bewirkt haben?*, ZKTh 100 (1978) 441-469; H. MERKLEIN, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw. Sohn Gottes und Menschensohn)*, ZNW 72 (1981) 1-26; H. VERWEYEN, *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*, ZKTh 103 (1981) 426-445; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 191-208.

(59) Si tratta questa volta di una *Antrittsvorlesung* in Freiburg i. Br. del 30.10.1980 ripetuta come *Gastvorlesung* a Fribourg 25.05.1981 e pubblicata in: R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein neuer Versuch*, FZThPh 30 (1983) 73-89 [cito *Entstehung II*]; e ripresa in tr fr, *La genèse de la foi en la résurrection de Jésus. Une nouvelle tentative*, in, *La Pâque du Christ, Mystère de salut*, Fs F.X. Durrwell (a cura di M. Benzerath et al.), Paris 1982, 51-74. Dopo questo intervento si veda dello stesso autore: Id., *Das «leere Grab» und der Glaube an Jesu Auferstehung*, IKaZ 11 (1982) 6-20 (significativamente non pubblicata sull'edizione italiana di «Communio»); su questo si veda l'intervento critico di M. DUMMETT, *Biblische Exegese und Auferstehung*, IKaZ 13 (1984) 271-283. Infine ancora di PESCH il volumetto divulgativo *Zwischen Karfreitag und Ostern. Die Umkehr der Jünger Jesu*, Zürich - Einsiedeln - Köln, Benziger, 1983.

giunge sino a Strauss, Wrede, Bultmann [*Entstehung II*, 74-79]. Un tale percorso ha mostrato chiaramente che si tratta di una rinuncia alla fede in senso biblico.

La ragione *prossima* è variamente ricostruita nei due interventi fondamentali di Pesch. Al di là dei diversi riferimenti agli autori, si può dire che la preoccupazione di fondo di P. è duplice: da un lato, la cura per l'accertamento razionale del fondamento della fede, in una rinnovata prospettiva teologico-fondamentale; d'altro lato, l'impossibilità di fornire tale spiegazione mediante il rimando ad una attestazione soggettiva (fosse pure quella del soggetto «Chiesa») della rivelazione, senza che «la mediazione di questa 'rivelazione' sia legittimata razionalmente». Cosa che P. ritiene possibile solo mediante il rinvio alla comprensione del Gesù terreno come «profeta escatologico» e alla corrispondente fede prepasquale dei discepoli.

L'A. nella sua «retractatio» cerca anche di ricostruire il clima rovente della fine anni sessanta/inizio anni settanta, fornendo una serie di notizie concrete [*Entstehung II*, 80-82]. La discussione era allora dominata dalla problematica introdotta da Marxsen, e si concentrava attorno alla questione del sepolcro vuoto e delle apparizioni. L'esito, come è noto, portava alla separazione tra l'«esperienza visiva» del crocifisso e l'interpretamento della «risurrezione di Gesù». Pesch ricorda la febbrile discussione che aveva suscitato la proposta di Marxsen nell'ambiente cattolico, anzitutto sotto la spinta del maestro A. Vögtle, poi con l'amico W. Ruf, nel «Colloquio teologico» tenuto a Costanza per ben due semestri. Tutta la letteratura fu passata al vaglio critico da un gruppo di esegeti, filosofi e storici [*Entstehung II*, 82], in particolare le posizioni di Marxsen, Pannenberg, Kremer. Il Colloquio cercava una spiegazione della origine della fede pasquale nella prospettiva fondamentale, inseguendo una «coordinazione accettabile dell'argomento storico e della problematica teologica» [*Ibid.*].

In questo contesto si pone il tentativo primitivo di Pesch di spiegazione della fede nella risurrezione di Gesù che «non solo rinunciava all'argomentazione sul 'sepolcro vuoto', ma anche alla deduzione della fede pasquale a partire da un'esperienza visiva, impossibile da spiegare maggiormente» [*Entstehung II*, 82-83]. Il punto di riferimento concreto è duplice: da un lato, P. è sensibile alla problematica introdotta da Pannenberg della necessità di rendere ragione razionalmente della mediazione storica della fede nella risurrezione di Gesù e in genere della legittimazione di un sapere storico a proposito di Gesù; d'altro lato, soprattutto nei confronti di Marxsen, P. vuole evitare di riferirsi all'«accadimento del vedere», e «rinuncia all'ipotesi delle apparizioni» [*Entstehung I*,

221], per fondare esclusivamente la fede cristiana sul Gesù storico prepasquale, che sta all'origine della stessa esperienza pasquale ⁽⁶⁰⁾.

Questa intenzione retroattiva che recupera la comprensione di Gesù che sta all'origine della fede prepasquale dei discepoli è ciò che caratterizza il tentativo di Pesch per rimediare al difetto di legittimazione storica delle apparizioni pasquali. Diventa allora interessante presentare il punto di vista teologico-fondamentale originario della relazione tubinghese. P. si colloca qui nel mutamento di prospettiva dell'apologetica cattolica *recepta*, la quale poneva la risurrezione di Gesù come il rimando più sicuro per la legittimazione della sua missione divina ⁽⁶¹⁾. Del resto anche Rahner sembrava muoversi nella stessa linea. Egli si chiedeva: è possibile «sviluppare le affermazioni cristologiche su Gesù a partire unicamente dalla fede nella risurrezione, giustificata in maniera teologico-fondamentale, [e] rinuncia[re] alla testimonianza storica dell'esegeta circa una coscienza 'messianica' del Gesù prepasquale in forma di affermazione positiva?» ⁽⁶²⁾. Infatti nel suo contributo sul «significato della storia di Gesù per la dogmatica cattolica», pur partendo dall'importanza della storicità per la riflessione cristologica, arrivava ad una conclusione piuttosto aperta, dinanzi alla difficoltà a ottenere dagli esegeti risultati certi sulla coscienza messianica del Gesù prepasquale ⁽⁶³⁾. Allora basterebbe al teologo cattolico una «risposta positiva da parte dell'esegeta alla *seconda* domanda (sulla risurrezione di Gesù)», in modo tale che – è la conclusione che Pesch ritiene ingiustificata – «provvisoriamente... non è a priori impossibile dedurre unicamente dall'esperienza di fede della risurrezione quelle conoscenze teologi-

(60) Si può qui già anticipare la conclusione: «la genesi della fede nella risurrezione di Gesù... dev'essere ultimamente mediata attraverso Gesù stesso, la sua opera, il suo destino, la sua morte, la sua persona: attraverso la fede che Egli stesso ha fondato... Il discorso sulla risurrezione di Gesù è allora l'espressione della confessione di fede sul significato escatologico di Gesù, sulla sua missione e autorità, sulla sua legittimazione divina dinanzi alla morte» [*Entstehung I*, 226].

(61) Pesch rinvia emblematicamente al suo maestro A. LANG, *Fundamentaltheologie I. Die Sendung Christi*, München ²1957.

(62) Cfr K. RAHNER, *Bemerkungen zur Deutung der Geschichte Jesu für katholische Dogmatik*, in *Die Zeit Jesu*, Fs H. Schlier, Freiburg i. Br. 1970, 273-283; ora in *Nuovi saggi*, V, Roma, Paoline, 1974, 287-302 [*Schriften zur Theologie*, X, Benziger, Einsiedeln, 1972], cito dall'italiano: qui p. 297. Viene citato anche in *Entstehung I*, 203.

(63) Due in particolare le questioni che Rahner ritiene ancora da chiarire: «a) Gesù, prima della sua morte, ha fatto qualche affermazione circa la sua coscienza messianica, affermazione in qualche maniera ancora *afferrabile* attraverso la ricerca storica o eventualmente da essa contestabile in modo positivo?; b) Gesù è risorto in modo tale che questo evento non si trova solo nella coscienza di fede dei discepoli, ma questa coscienza si riferisce a quella risurrezione... come al suo fondamento a lei anteriore, benché solo *in* lei comprensibile?» [295-296].

che, che già il NT e le professioni di fede successive della Chiesa enunciano nella loro cristologia» ⁽⁶⁴⁾.

Pesch, nel suo intervento del 1973, avanzava dubbi sulla fondatezza di questo «ottimismo teologico-fondamentale» e nella sua «retractatio» del 1980 ricorda una circostanza interessante. In quanto curatore della *Festschrift* per H. Schlier, dove sarebbe comparso anche il contributo di Rahner, aveva chiesto di considerare un'altra tesi: «se non fosse possibile sviluppare gli enunciati cristologici su Gesù a partire dalla sua vita messianica, compresa la cristologia della risurrezione» [*Entstehung II*, 79]. Rahner gli aveva risposto positivamente, anche se non aveva apportato alcuna aggiunta al contributo inviato per la *Festschrift*. Il nostro esegeta ricorda di essere stato incoraggiato da questa risposta a elaborare il saggio del 1973. In esso, infatti, si richiama ad una svolta nella teologia fondamentale: questa non può più rinviare acriticamente alla 'tomba vuota' e alle 'apparizioni', come motivo per una legittimazione razionale sufficiente della fede ⁽⁶⁵⁾. La ragione di questo mutamento è indicata da Pesch apertamente in due giudizi propri dell'odierna ricerca esegetica: quello «sul carattere secondario, dal punto di vista della storia della tradizione, dei racconti pasquali in genere e la mancanza di una base attendibile per l'accettazione della storicità della 'tomba vuota' di Gesù in particolare» [*Entstehung I*, 204].

La proposta di Pesch si articola così in una *pars destruens* e in una *pars construens*: nella prima pone in discussione il ricorso all'argomentazione che fa leva sulla tomba vuota e discute il genere letterario delle apparizioni come 'formule di legittimazione'; nella seconda egli cerca di mostrare come la fede nella risurrezione trova il suo fondamento nel Gesù storico e nelle rappresentazioni che di lui avevano i discepoli come il profeta escatologico martire che sarebbe risorto dopo la sua fine violenta. A questi due momenti della proposta di Pesch si dovranno poi aggiungere i cambiamenti successivi della ripresa e ritrattazione del 1980.

(64) Vedi per le due citazioni rispettivamente p. 297 e p. 299. Rahner poi aggiunge: «Naturalmente la risurrezione non va concepita come un qualsiasi ritorno in vita di un uomo o addirittura come un ritorno nell'esistenza temporale biologica, bensì come un evento unico nel corso del nostro tempo, come sigillo di Dio sulla 'causa di Gesù' (se è lecito una volta tanto usare questo termine poco cristallino). In altre parole: forse è concepibile (dal punto di vista teologico-fondamentale) che il Risorto (il quale possedeva naturalmente una missione religiosa riguardo alla radicale vicinanza del Regno di Dio assolutamente vincolante per noi) possa essere sufficientemente riconosciuto già attraverso la sola risurrezione come *colui*, che le affermazioni cristologiche ortodosse del cristianesimo confessano» [299-300], citato in *Entstehung I*, 203.

(65) Pesch rimanda qui ad un altro fundamentalista A. KOLPING, *Wunder und Auferstehung Jesu Christi* (Theologische Brennpunkte, 20), Frankfurt a. M., 1969, 37 ss.

2.2.2 Il momento decostruttivo: rinuncia al ricorso alla 'tomba vuota' e le apparizioni come 'formule di legittimazione'.

Pesch parte dall'osservazione che in nessun luogo del NT la 'tomba vuota' viene presentata come il fondamento della fede nella risurrezione. Il riferimento a diversi autori di teologia fondamentale ⁽⁶⁶⁾ vuole in qualche modo inquadrare quella che sarà poi l'argomentazione esegetica. Tuttavia egli pensa che si debba mettere in discussione anche la possibilità di trattare la tradizione sul sepolcro vuoto come concernente un fatto storico. Il punto di partenza è il testo marciano, che parla piuttosto di una tomba «aperta»: essa appare come «una implicazione della rappresentazione della risurrezione, la quale è esplicitata nell'annuncio dell'angelo nella forma di un segno di rivelazione» ⁽⁶⁷⁾. Di qui la tesi dell'A.: «la tomba vuota si incontra solo nel 'mondo annunciato' del kerygma (l'annuncio dell'angelo) non nel 'mondo narrato' dei destinatari di questo annuncio (le donne)» [*Entstehung I*, 206] ⁽⁶⁸⁾.

(66) Pesch cita [*Entstehung I*, 204-205] A. KOLPING, o.c., per il quale è una *parola di rivelazione* nel testo marciano (16,7) e giovanneo (20,14-17) ad essere indicata all'origine del convincimento della risurrezione. Inoltre egli ricorda che anche presso coloro che apprezzano questo dato [«la tomba vuota è veramente solo un segno», come afferma H. U. von Balthasar in *Mysterium Paschale*, in *MySa III/2*, Einsiedeln 1969, 299, nota 45; ora in italiano anche in *Teologia dei tre giorni*, Brescia, Queriniana, 1990, 213 nota 195], essa non è mai invocata a fondamento della risurrezione.

(67) *Entstehung I*, 205. Si veda su questo punto dello stesso Pesch: *Das Markusevangelium*. II. Teil. Kommentar zu Kap. 8,27-16,20, Freiburg i. B., Herder ²1980; tr.it. *Il Vangelo di Marco*. Parte Seconda. Commento ai capp. 8,27-16,20, Brescia, Paideia, 1982, 757-791; e Id., *Das «leere Grab» und der Glaube an Jesu Auferstehung*, *IKaZ* 11 (1982) 6-20.

(68) Pesch respinge anche l'obiezione, spesso avanzata, che senza una tomba vuota non sarebbe stato plausibile l'annuncio di risurrezione in Gerusalemme, perché non prenderebbe seriamente in conto una triplice difficoltà: 1/la tradizione della sepoltura da parte di Giuseppe di Arimatea non va senza dubbi circa la sua storicità; 2/ Il momento del primo annuncio della risurrezione a Gerusalemme non va senza difficoltà per quanto riguarda i destinatari e le modalità; 3/ Mc 6,14.16 mostra che si può parlare della risurrezione di Giovanni Battista, senza dover rinviare alla sua tomba vuota. Soprattutto su quest'ultimo motivo P. attira l'attenzione. Infatti, benché l'espressione sulla risurrezione di Gesù e quella del Battista non siano equivalenti ed esigerebbero troppe precisazioni per essere comparate, P. sottolinea il fatto che nell'episodio in parola si può affermare la risurrezione corporea di Giovanni, rinunciando «alla questione della tomba vuota (o almeno al rimando ad essa)» [*Entstehung I*, 208]. In realtà - credo - non si può parlare in Mc 6,14-16 di una «rinuncia» all'argomentazione alla tomba vuota o di un non «rinvio» ad essa. Mi sembra che qui Pesch forzi l'argomento e *silentio*: la rappresentazione qui è molto generica, come mostra bene il parallelo con Elia, per il quale non si può parlare di questione della tomba. Se poi la «rappresentazione» giudaica della risurrezione non implichi necessariamente anche la ripresa

Più complessa è la seconda linea su cui si muove il nostro A.: la problematica che concerne l'appello alle apparizioni. La nuova impostazione fondamentale, che Pesch trova emblematicamente rappresentata in Kolping, non crede più possibile rimandare direttamente ai *racconti* di apparizione dei vangeli, che danno già una risposta teologica alla questione dell'origine della fede pasquale. Essa rinvia piuttosto alla più antica testimonianza di 1 Cor 15,1-11, come il testo in cui l'accesso alla risurrezione è «caratterizzato da un lasciarsi vedere del Risorto» [*Entstehung I*, 209, dove cita Kolping, *o.c.*, 39]. Ma è a questo punto che Pesch pone la sua questione critica: «come è provabile razionalmente il supposto processo di rivelazione, che è rappresentato in 1 Cor 15,5 in una terminologia di rivelazione, quale mediazione della fede... Come si possono assicurare storicamente le cosiddette apparizioni pasquali». A fronte delle risposte consuete offerte dai teologi fondamentalisti (Balthasar parla di «Urphänomen»; Kremer di evento «inconfrontabile»; Kolping di «processo empirico che, nella fede, rimanda ad una causalità originaria metaempirica»), Pesch avanza alcune obiezioni che ritiene decisive e precisamente: 1) Le apparizioni possono essere proposte come accesso alle fede pasquale solo quando sono ricondotte alla protofania a Simon Pietro, perché le altre in qualche modo suppongono già la fede nella risurrezione, così che esse confermano quella fede più che causarla; 2) Paolo è stato chiamato all'apostolato attraverso una cristofania, che viene rappresentata con la terminologia veterotestamentaria della visione di conversione, ma che presuppone già la fede in Cristo evoluta in una forma ellenistica. Di qui la conclusione che tutte le apparizioni si possono/debbono ricondurre all'apparizione a Simon Pietro.

A questo proposito, la strategia della riflessione di Pesch mira a leggere la protofania a Pietro nella linea di una «formula di legittimazione», piuttosto che come una «testimonianza della risurrezione» ⁽⁶⁹⁾. Le occorrenze principali (Mc 16,7; Lc 24,34; 1 Cor 15,5) in cui l'apparizione ritorna si possono ricondurre al testo di 1 Cor 15,5, come a quello più antico, dove Paolo menziona la apparizione a Cefa «non sotto il profilo della genesi della fede pasquale, ma sotto l'aspetto della legittimazione di Cefa come roccia della comunità primitiva» ⁽⁷⁰⁾.

corporea della vita precedente è questione che non può essere risolta solo sulla base di questo testo. Cfr nella stessa linea anche l'osservazione di W. PANNENBERG, *Systematische Theologie 2*, Göttingen 1991, 400 n. 107.

(69) Cfr *Entstehung I*, 212: «La protofania a Pietro può esser accertata quale base di sostegno, quale processo di mediazione della fede pasquale?»

(70) *Entstehung I*, 213. Qui Pesch segue U. WILCKENS, *Auferstehung. Das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt* (Themen der

Stabilito il carattere teologico dell'asserto in discussione in ordine alla legittimazione dell'autorità del testimone, resta aperta ancora un'altra questione: se si può ricavare da quella affermazione «una informazione circa l'origine della fede nella risurrezione di Gesù». In tale contesto Pesch ricorda che anche i racconti di apparizione dei vangeli non rivelano alcun sapere circa il fatto che i discepoli sarebbero arrivati alla fede pasquale attraverso apparizioni. Pesch, infatti, afferma che: «Nel NT questo non viene detto in alcun luogo, e i suoi interpreti hanno spiegato costantemente le sue formule kerygmatiche così come i suoi racconti di apparizione contro il suo intento di tradizione» [*Entstehung I*, 216]. L'impossibilità di andare oltre lo scopo del testo vieta di trattarlo con una precomprensione storicizzante. A questa funzione del testo bisogna scrupolosamente attenersi se non si vuole maggiorare il senso del testo stesso (71).

Di qui la conclusione perentoria di Pesch, che corona la *pars destruens* del suo contributo: «La spiegazione della genesi della fede nella risurrezione di Gesù come una fede attuata e rivelata da Dio non può così venir offerta attraverso il rimando alle apparizioni a seguito di 1 Cor 15» [*Entstehung I*, 218].

Theologie, 4), Stuttgart-Berlin, 1970; tr it *Risurrezione*, Brescia, Queriniana, 1975, 188. In altri termini la questione può essere precisata così: «se la profetia a Pietro è stata tramandata come prova di legittimazione, allora si può inferire da questa prova di legittimazione *ophthe Kepha(i)* una cristofania che media la fede nella risurrezione?» [*Entstehung I*, 214]. L'analisi del testo paolino, in particolare della formula *ophthe + dativo*, consente di concludere, passando anche attraverso minuziose analisi nelle quali P. segue sostanzialmente Wilkens e Bussmann, che tale formula ha un valore teologico e precisamente il senso di una «formula di legittimazione»: «1 Cor 15,5 è una 'formula di legittimazione' (U. Wilkens): 'Le formule di legittimazione in senso stretto non sono affermazioni su Cristo, ma sui testimoni: Cristo invero è il soggetto grammaticale, ma non logico di *ophthe* e continua «L'affermazione-*ophthe* è un asserto teologico come l'asserto 'risorto il terzo giorno' e non può essere confrontata in alcun modo con *etaphe* al livello della accertabilità storica»: cfr *Entstehung I*, 215.

(71) Da ciò deriva la conclusione del processo di decostruzione di Pesch. Riportiamo qui il brano finale: «L'analisi semantica della locuzione *ophthe + dativo*... non permette una interpretazione che postuli una reale visione come evento di mediazione della rivelazione, la quale avrebbe mediato il presupposto delle apparizioni (nel nostro caso: la risurrezione di Gesù). Ci si deve piuttosto chiedere se la fede nella risurrezione di Gesù non sia il presupposto del fatto che rende possibile la formulazione *ophthe Kepha(i)*. Se la locuzione *ophthe Kepha(i)* è una formula di legittimazione, che ha la funzione di legittimare i destinatari noti delle apparizioni come autorità, allora essa non può essere spiegata senza alcun ulteriore motivo contro il suo intento di tradizione, e allora non può essere affermato senza ulteriore fondamento che la fede nella risurrezione di Gesù viene mediata quale 'rivelazione' attraverso le apparizioni o almeno attraverso la profetia a Simon Pietro» [*Entstehung I*, 217-218].

2.2.3 Il momento costruttivo: il Gesù terreno come fondamento della fede pasquale dei discepoli.

La ricostruzione retrospettiva dell'evento pasquale non consente dunque di spiegare storicamente la sequenza storica degli accadimenti pasquali. Nella sua spiegazione della genesi della fede pasquale, allora, Pesch si muove a partire dalla situazione prepasquale, in particolare dal destino e dallo stato spirituale dei discepoli dopo il venerdì santo, dopo la crocifissione di Gesù. Anche qui Pesch contesta la affermazione secondo la quale i discepoli avrebbero visto come un radicale fallimento la morte di Gesù, aprendo uno 'iato' incolmabile. Egli denuncia qui un influsso della teologia dialettica che contrappone l'azione degli uomini e l'agire divino, così che «la fede nella risurrezione di Gesù e con ciò la sua confermata messianicità si sarebbe potuta per così dire 'imporre a forza' ai discepoli solo attraverso un accadimento sorprendente per loro» [*Entstehung I*, 219].

Il procedimento della dimostrazione dell'esegeta si muove dunque in quattro passaggi logici, che poi raccoglierò ciascuno in una affermazione conclusiva dell'A. L'obiettivo dichiarato della ricostruzione è quello che mira a superare l'aporia della ricostruzione della fede pasquale incentrata sulle apparizioni, per «cercare in Gesù stesso [i.e. il Gesù terreno] la causa originaria» [*Entstehung I*, 221] della genesi della fede pasquale.

1. Il *primo* passaggio riprende la questione cercando un punto di inizio storico diverso rispetto alle apparizioni. Il punto di partenza, come si è detto, non può essere che la corretta interpretazione della fuga dei discepoli e del rinnegamento di Pietro. Qui Pesch segue il testo marciano (Mc 14, 27-31.50.54.66-72) di cui è un abile commentatore ⁽⁷²⁾: la conversione di Pietro e la riunificazione dei discepoli possono essere viste non solo in conseguenza della fuga rassegnata da Gerusalemme dopo la morte, ma anche collegate al desiderio di mantener fede alla missione ricevuta da e con Gesù. Il nostro A. cerca di mostrare come in altri contesti (Lc 24,21; Gal 3,13; 1 Cor 1, 18-25) i dati storici siano riletti teologicamente: così che la ricostruzione diffusa appare ipotetica e ad essa se ne può contrapporre, almeno in via d'ipotesi, un'altra. La fine ignominiosa dei giusti, in particolare il destino dei profeti a Gerusalemme, corrispon-

(72) Cfr R. PESCH, *Die Verleugnung des Petrus. Eine Studie zu Mc 14, 54.66-72 (und Mc 14,26-31)*, in *N.T. und Kirche*, Fs R. Schnackenburg, Freiburg 1974, 43-62; *Il vangelo di Marco*, II, 623-665; inoltre cita H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung*, Düsseldorf 1970, 253ss.

deva alla rappresentazione giudaica, così che la morte di Gesù non dev'essere apparsa ai discepoli uno scandalo insuperabile. Del resto Gesù stesso, dinanzi all'eventualità di una fine violenta, può aver chiarito, soprattutto nell'ultima cena, il senso salvifico della sua morte come necessario destino del profeta. Questa supposizione – si chiede P. – appare fondata? La risposta si fonda sul parallelismo con la tradizione dei discepoli del Battista. Sullo sfondo starebbe la rappresentazione giudaica del martirio dei profeti, particolarmente quella delle figure profetico-escatologiche come Enoch ed Elia, dei quali nel tempo della fine ci si attendeva il ritorno con il martirio e la risurrezione. La supposizione di Pesch è la seguente: come i discepoli del Battista (Mc 6.8.9) hanno interpretato il destino di morte del loro maestro come il destino messianico del profeta escatologico con la rappresentazione della risurrezione, così i discepoli di Gesù avrebbero potuto esprimere il significato della sua missione, del suo martirio, della sua autorità e la qualità escatologica della sua persona con l'annuncio della risurrezione di Lui. Di qui la prima conclusione:

«Dinanzi alle aporie, a cui conduce una ricerca storica sulla genesi della fede nella risurrezione di Gesù incentrata sulle apparizioni, un contributo alla discussione, che si sforza di cercare la causa originaria in Gesù stesso, potrebbe sperare forse allora un'attenzione, se può renderla plausibile storicamente, rinunciando al ricorso all'ipotesi delle apparizioni» [*Entstehung I*, 221].

2. Il *secondo* passaggio rimanda allo sfondo veterotestamentario e giudaico, nel quale sarebbe già presente la rappresentazione della risurrezione di uno solo, quale profeta escatologico. Esistevano già al tempo di Gesù categorie disponibili, mediante le quali i discepoli avrebbero potuto interpretare il destino del loro maestro come morte e risurrezione, come martirio e divina conferma? In particolare si possono ricostruire le tradizioni sul martirio e la risurrezione delle figure profetico-escatologiche (Elia, Enoch), già presenti nel modo con cui i discepoli del Battista hanno letto il destino del loro maestro? Si può dimostrare che tali categorie appartenevano all'ambito prepasquale dei discepoli di Gesù? E queste eventuali rappresentazioni si collocano bene entro l'autocomprensione di Gesù? In sede di discussione P. ritiene che in base al materiale a sua disposizione si possa rispondere positivamente alle tre domande sopra poste. Evidentemente la risposta alla prima questione è quella più complessa e Pesch poteva allora disporre del materiale fornito dalla ricerca di K. Berger ⁽⁷³⁾, anche se il fatto

(73) K. BERGER, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes*. Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des

che non fosse ancora pubblicata (ciò avvenne nel 1976) creava qualche difficoltà per il controllo critico della tesi. Pesch mostra che la rappresentazione della morte e risurrezione del profeta escatologico (utilizzata in modo corrispondente dagli avversari del Battista e nei discorsi di Atti) si trova già nella tradizione dell'apocalisse di Daniele. Le figure escatologico-profetiche nella loro predicazione contro l'anticristo vanno incontro alla morte, ma la giustificazione del giusto e la punizione degli avversari è concepita diversamente: o con la parusia del Figlio dell'Uomo o con la risurrezione e l'ascensione delle figure escatologiche dei profeti. Sarebbe in questa seconda linea che la «rappresentazione» è attestata nel vangelo di Mc (6,14-16, ma anche 9,11-13) a proposito del Battista, dove Erode Antipa gioca un ruolo di avversario dai tratti escatologici e Giovanni è presentato con i tratti del predicatore escatologico pari a Elia. Analogamente si può dire che presso il movimento battista e il movimento di Gesù gli asserti sulla risurrezione si riferiscono a questo sfondo simbolico, più che a quello della universale risurrezione dei morti. Infatti, secondo Berger, il gruppo a cui apparteneva Gesù si è pensato entro il modello profetico di Elia.

Si può allora dare risposta alle domande poste all'inizio di questo secondo passaggio:

«La rappresentazione della risurrezione di uno solo, che è considerato come profeta escatologico, è disponibile come categoria interpretativa al tempo di Gesù» [*Entstehung I*, 223].

3. Il *terzo* passaggio mostra come lo sfondo delle rappresentazioni e delle categorie del giudaismo apocalittico è il quadro nel quale si colloca l'autocomprensione di Gesù e quella corrispondente dei discepoli, che ha costituito l'ambito della sua identificazione pasquale. Certamente il modo con cui Gesù si inserisce nel quadro del movimento battista segnala alcune varianti che sorpassano l'orientamento del gruppo. Nondimeno proprio queste varianti avrebbero potuto rendere comprensibile il significato specifico di Gesù solo sulla base delle categorie generali della morte e risurrezione del profeta. Qui Pesch si muove chiaramente nell'ottica di Berger che cita abbondantemente. Si

Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten (SUNT, 13), Göttingen 1976 (cfr sopra n. 48); recensione in E. SCHWEIZER, ThLZ 103 (1978) 874-878; in posizione più critica sulla ricostruibilità della categoria J.M. NÜTZEL, *Zum Schicksal des eschatologischen Propheten*, BZ N.F. 20 (1976) 59-94. Testi sullo stesso tema sono: U. KELLERMANN, *Auferstanden in den Himmel. 2 Makkabäer 7 und die Auferstehung der Märtyrer* (SBS, 95), Stuttgart 1979.

tratta di ricostruire la genesi del modo con cui Gesù stesso è pervenuto alla sua coscienza messianica di essere l'ultimo inviato di Dio e, corrispondentemente, come abbia potuto istruire i discepoli circa questa sua consapevolezza e il suo prevedibile destino futuro. Infatti, Gesù sarebbe arrivato a tale coscienza a partire dalla «esperienza della opposizione delle autorità giudaiche e [da] quella della complessiva infedeltà alla legge da parte di Israele [che] consentirono a Gesù di cogliere la propria apparizione come quella della ultima ora e di fronte alla definitiva defezione. Il profeta escatologico si riferisce a questa situazione di defezione e porta al cambiamento» (74). Questa ricostruzione spiega le condizioni storiche che hanno reso possibile pensare il destino di Gesù secondo la rappresentazione della tradizione su Elia ed Enoch, e fa intravedere una corrispondenza tra questa concezione del destino di Gesù e una determinata autocomprensione del Gesù prepasquale. Di qui la conclusione di Pesch che in qualche modo raccoglie l'itinerario sin qui fatto:

«Se Gesù ha compreso se stesso come decisivo inviato di Jahweh, il portatore della signoria di Dio, se Egli fu considerato come Elia, quale Profeta (Mc 6,14s; 8,28), se egli comprese se stesso come profeta escatologico e fu considerato dai suoi discepoli come il Messia (profetico) (Mc 8,27-30), allora i suoi discepoli poterono dinanzi alla sua morte proclamare la sua missione escatologica e il suo significato salvifico, che portava a compimento e superava l'attesa delle tradizioni, con l'annuncio: Egli è risorto. Con ciò essi affermano la legittimità della sua missione, la sua autorità escatologica confermata 'come quella dell'unico e decisivo inviato di Jahweh': non Enoch, non Elia, neppure Mosè, né Giovanni Battista ma Gesù è 'più che un profeta': egli è il Figlio dell'Uomo, il Messia, il Kyrios e il Figlio di Dio» [Entstehung I, 225 – sott. nostra].

4. Infine, il *quarto* passaggio delinea le conclusioni cristologiche di questo itinerario. La plausibilità della ricostruzione storica non esige più il rinvio alle apparizioni, ma a Gesù di Nazaret. La ripresa e la continuazione della predicazione apostolica pasquale si spiega sulla base della concezione sopra richiamata. La risurrezione di Gesù lo legittima come profeta e messia (con il suo messaggio); in pari tempo i tradenti il suo messaggio si legittimano come testimoni della sua risurrezione attraverso la formula di rivelazione *ophthe + dativo*. Ciò spiegherebbe – ribadisce P. seguendo Berger – la identificazione del profeta martire con il Figlio dell'Uomo, soprattutto negli asserti che riguardano la morte e la risurrezione. In ciò si trova anche la differenza con la cristologia del movimento battista, nel senso che la identificazione di questo profeta con il Figlio

(74) Cfr *Entstehung I*, 224 che cita Berger, 356-357.

dell'Uomo non è stata effettuata da quella tradizione, benché vi fossero elementi che spingevano in tal senso. Sarebbe stata la chiara autoidentificazione escatologica di Gesù a fornire la possibilità di questa connessione, una connessione che continua poi nella tradizione cristiana primitiva subordinando il Battista a Gesù. Di qui si può derivare la conclusione cristologica di tutto il percorso:

«La genesi della fede nella risurrezione di Gesù può... essere spiegata anzitutto attraverso il materiale storico-religioso contemporaneo, ma poi deve essere mediata attraverso Gesù stesso, la sua opera, il suo destino, la sua morte, la sua persona: *attraverso la fede che egli ha fondato*... Il discorso sulla risurrezione di Gesù è allora l'espressione della confessione credente del significato escatologico di Gesù, della sua missione e autorità, della sua legittimazione divina di fronte alla sua morte» [Entstehung I, 226].

2.2.4 Il nuovo tentativo: la risurrezione di Gesù come evidenza «de facto» della promessa «de jure» fatta dal Gesù terreno.

La proposta di Pesch del 1973, che noi abbiamo riferito dettagliatamente, ha suscitato un fuoco di fila di reazioni preoccupate, vuoi per la plausibilità storica della ricostruzione, vuoi per l'eventuale rilievo teologico della tesi sostenuta. Le reazioni concertate dalla stessa rivista di Tübinga, e un'ampia serie di interventi del maestro Vögtle su *Bibel und Leben* (poi pubblicate in un volume) hanno ottenuto una risposta immediata di Pesch (75). Ma anche un'ampia serie di rassegne e di reazioni si sono indirizzate alla proposta effettivamente innovativa di Pesch, anche perché sembrava far corpo con la prospettiva di Schillebeeckx. Non mette conto di ricostruire qui l'ampio dibattito seguito al contributo di Pesch. Riprenderò gli elementi decisivi nella conclusione critica, per quegli aspetti che rimangono rilevanti anche al di là della «retractatio» che P. stesso ha fatto della sua proposta nel 1980/81. Il nuovo tentativo parte dalla franca constatazione dell'insuccesso del 'Vorschlag zur Diskussion': «il mio progetto non è parso sostenibile nell'ampio e violento dibattito degli ultimi sette anni, ma io penso che sia stato fecondo» [Entstehung II, 84].

(75) Rispettivamente: *Stellungnahme zu den Diskussionsbeiträgen*, TQ 153 (1973) 270-283; A. VÖGTLE è intervenuto con quattro articoli: *Bibel und Leben* 14 (1973) 231-244; 15 (1974) 16-37.102-120.174-197, raccolti poi nel volume A. VÖGTLE - (R. PESCH), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf, 1975, contenente anche la risposta di PESCH: *Materialien und Bemerkungen zur Entstehung und Sinn des Osterglaubens*, 133-184.

Prima di procedere al nuovo tentativo ⁽⁷⁶⁾, Pesch ritiene opportuno porre quattro condizioni previe [*Entstehung II*, 84-87]. Di queste le prime tre hanno carattere metodologico, la quarta ha una valenza contenutistica e costituisce lo schema euristico nel quale inserire la tesi e il successivo svolgimento della tesi.

a) *Le condizioni*. Le prime tre condizioni riguardano le premesse metodologiche del discorso e si riferiscono all'importanza del ricupero della storicità e razionalità nella ricostruzione dell'accesso alla fede pasquale.

Su questa base Pesch formula una quarta premessa, che costituisce il quadro prossimo della sua nuova tesi. Il presupposto storico-teologico che emerge dalla testimonianza neotestamentaria sulla risurrezione è che «l'azione di Dio in Gesù crocifisso non era una azione arbitraria, ma una azione derivante necessariamente dalla relazione di Dio a Gesù... I primi testimoni cristiani pensano che l'invio escatologico di Gesù da parte di Dio implica l'evidenza *de jure* della sua risurrezione» [*Entstehung II*, 86]. In questo modo Pesch può differenziare meglio la questione della genesi della fede nella risurrezione di Gesù in un duplice aspetto: «come questione che concerne i presupposti necessari dell'*evidenza de jure* prima della Pasqua, e [come questione che concerne] l'evento dell'*evidenza de facto* dopo la Pasqua». Usando questa distinzione Pesch può mantenere l'affermazione fondamentale della sua precedente ricostruzione del 1973 [la pretesa escatologica di Gesù che fonda la fede pasquale], aprendo lo spazio all'apprezzamento delle apparizioni pasquali ⁽⁷⁷⁾.

Di qui la conclusione sintetica: «La fede identifica in essa il Risuscitato come colui nel quale hanno trovato compimento le promesse: il Crocifisso è *de facto* il Risorto *de jure*. Ma questa identificazione è possibile solo se la risurrezione era promessa *de jure* al Gesù terreno a seguito della sua missione, cosa che poteva essere conosciuta anteriormente dalla fede pre-pasquale» ⁽⁷⁸⁾. Donde anche lo spazio e il limite della ricerca storica: quello di stabilire

(76) Cfr già nel testo di risposta a Vögtle *Materialien und Bemerkungen zur Entstehung und Sinn des Osterglaubens*, 156 e poi successivamente negli altri contributi, in particolare *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 64-75.79-84.

(77) Infatti, egli determina così i due aspetti ricordati: da un lato, «se l'*evidenza de jure* della sua risurrezione è compresa nella missione di Gesù da parte di Dio, se il rapporto di Gesù a Dio è il fondamento della sua risurrezione, allora la risurrezione quale promessa della fedeltà di Dio era riconoscibile alla fede allo stesso titolo della sua vita, compresa la sua morte espiatrice»; dall'altro lato, «le apparizioni del Risorto... si precisano allora come il luogo dove sorge l'*evidenza de facto*» [*Entstehung II*, 86].

(78) *Entstehung II*, 86-87.

i 'presupposti necessari' (dal punto di vista storico), vuoi dell'*evidenza de jure* riconoscibile dalla fede nella storia del Gesù prepasquale, vuoi dell'*evidenza de facto* che apre la storia alla fede. In tal modo, Pesch può conservare il suo precedente orientamento, differenziando maggiormente il rapporto tra momento prepasquale e momento pasquale, secondo lo schema promessa-compimento, o profezia-inveramento. La nuova determinazione permette all'esegeta un migliore apprezzamento delle apparizioni pasquali, così come afferma nella tesi centrale del contributo.

b) *La nuova tesi.* La riportiamo per intero: «Le visioni del Risorto – che io ritengo, correggendo la mia precedente opinione, sufficientemente sicure come evento della storia – erano visioni nelle quali Gesù è apparso ai testimoni come Figlio dell'Uomo e nelle quali è stata rivelata come compiuta la promessa della sua risurrezione, promessa fatta ai discepoli con le parole di Gesù come Figlio dell'Uomo (e non, anche qui devo correggere, con le tradizioni del martirio e della risurrezione del profeta escatologico; diciamo non unicamente attraverso di esse). Qui presuppongo il fatto che le visioni pasquali, nelle quali il Risorto è stato visto nella sua gloria celeste, erano esperienze di appello personale esclusivamente e unicamente accessibili nella fede... Le parole di Gesù come Figlio dell'Uomo e le visioni del Figlio dell'Uomo che hanno avuto i discepoli sono (forse non da sole) dei presupposti storici che spiegano, per quanto essa è accessibile storicamente, la genesi della fede pasquale» [*Entstehung II*, 87] ⁽⁷⁹⁾.

c) *Lo svolgimento.* La tesi viene svolta in quattro momenti, con un procedimento regressivo che mostra la continuità tra la confessione di fede nella risurrezione, espressa nel quadro di una messianologia del Figlio dell'Uomo, e le parole di Gesù sul Figlio dell'Uomo, in quanto promessa della risurrezione. Lo svolgimento appare così la piena attuazione del rapporto tra *evidenza de jure* e *evidenza de facto* prima e dopo la Pasqua.

1. La professione di fede «Gesù è risorto», nella sua determinazione cristologica, esprime i contenuti della messianologia del Figlio dell'Uomo, elaborati a partire da Dn 7. L'affermazione della risurrezione di Gesù non significa solo che egli è stato associato alla sfera degli angeli e dei santi, né che siede alla destra di Dio come il martire, ma comporta una triplice precisazione: la sessione alla destra come «Figlio»; l'attribuzione del potere divino universale; la parusia come

(79) Pesch si richiama, per la spiegazione della struttura delle visioni, a G. Lohfink che noi vedremo più avanti.

avvento del Figlio dell'Uomo in qualità di giudice. Pesch ritiene che questa caratterizzazione del kerygma neotestamentario della risurrezione sia una elaborazione della messianologia del Figlio dell'Uomo a partire da Dn 7 e poi ripresa ad es. in *Enoch Etiopico*. Infatti la cristologia dell'intronizzazione di Gesù a Kyrios e quella del Figlio dell'Uomo sono strettamente connesse.

2. Il secondo momento intende mostrare che le concezioni cristologiche di tutti i primi testi della risurrezione sono state formulate nell'orizzonte della cristologia del Figlio dell'Uomo. L'operazione appare più difficile, ma Pesch sostiene che è possibile ritrovare la matrice della cristologia originaria in questo modello cristologico. Sia il racconto premarciano della passione⁽⁸⁰⁾, sia la fonte dei Loghia attestata in Lc 10,21, sia la tradizione prepaolina di 1 Ts 1,9 e ancora in 1 Cor 15,45ss spingono in questa direzione. A questa l'esegeta riconduce anche l'antico testo prepaolino di Rom 1,3 che parla della intronizzazione di Gesù nell'ottica di una messianologia davidica tradizionale, poiché ritiene che il modello della cristologia del Figlio dell'Uomo è una trasformazione e amplificazione di quella primitiva concezione.

3. Sulla base di questa comune convergenza è possibile ipotizzare le apparizioni pasquali come visioni del Figlio dell'Uomo? Un indizio si trova in un testo, peraltro più recente, l'unico che presenti direttamente la visione del Risorto: quello della visione di Stefano (At 7,55s), che descrive la sua visione come una visione del Figlio dell'Uomo. Si tratta allora di vedere se le apparizioni attribuite ai testimoni originari rivestano questa caratteristica. Pesch prende le mosse da Gal 1,14: qui la rivelazione di cui Paolo è fatto oggetto è descritta con linguaggio apocalittico dove la figura del Figlio dell'Uomo è al tempo stesso il contenuto della rivelazione. Stante il fatto che l'intenzione manifesta di Paolo è di mettersi sullo stesso piano dei testimoni primitivi, ciò può costituire testimonianza indiretta della qualità che egli (e la comunità primitiva) attribuiva alle visioni pasquali⁽⁸¹⁾.

(80) Si veda su questo dello stesso PESCH *Die Überlieferung der Passion Jesu*, in *Rückfrage nach Jesus*, K. Kertelge hrsg, (QD 63), Freiburg, Herder 1974, 148-173; *Die Passion des Menschensohnes. Eine Studie zu den Menschensohnworten der vormarkinischen Passionsgeschichte*, in *Jesus und Menschensohn*, Fs A. Vögtle, Freiburg, 1975, 166-195.

(81) Parimenti Paolo in 1 Cor 15,7 attribuisce a Giacomo una esperienza analoga alla sua (*ophthe + dativo*), che forse almeno originariamente era espressa in linguaggio apocalittico. L'apparizione a Pietro è la prima e la più importante di tutte. Probabilmente il testo di Mt 16,16 sulla professione di fede cristologica

4. Infine, nel quarto momento Pesch pone la questione se le professioni di fede sulla risurrezione e i concetti cristologici dei primi testi, che vedevano Gesù, il Signore esaltato, come il Figlio dell'Uomo, non rimandino ad alcune parole di Gesù che siano come il presupposto della fede nella risurrezione. In tal modo il procedimento regressivo testimoniarebbe la continuità tra la fede *prepasquale* dei discepoli e la sua ripresa *pasquale*. Pesch ritiene che anche tradizioni apparentemente laterali sembrano riferirsi implicitamente alla rappresentazione del Figlio dell'Uomo. Soprattutto un testo (Lc 12,8s e par.: che la critica concordemente ritiene autentico) parla, in un contesto di persecuzione, della confessione o del rinnegamento di Gesù davanti agli uomini che comporta rispettivamente il riconoscimento o l'esclusione degli uomini davanti agli angeli di Dio da parte del *Figlio dell'Uomo*. La testimonianza resa a Gesù è posta in relazione con la testimonianza che il Figlio dell'Uomo rende dinanzi a Dio. Gesù si identifica con il Figlio dell'Uomo con i tratti del giudice finale, alla destra di Dio, e per questo pretende una autorità di rivelatore e di mediatore assoluto della salvezza. Il discepolo confessa che Gesù è o sarà il Figlio dell'Uomo, e allora deve accettare che la pretesa di Gesù, garantita da Dio, non può essere sottoposta al giudizio, poiché egli stesso è il Giudice, e per questo egli non può essere sottomesso alla morte e smentito da essa. In ciò si rivela la promessa che egli fa circa il suo destino e che non esclude il fatto della morte: in quanto Figlio dell'Uomo, egli «deve» risuscitare. Se dunque si tralasciano i particolari del testo, questo loghion sulla confessione e il rifiuto di Gesù descrive abbastanza bene quella condizione storica che è il *presupposto* che consente di spiegare storicamente la genesi della fede pasquale, poiché annuncia quella *evidenza de jure*, legata alla natura escatologica della sua missione, e prefigura la necessità 'teologica' dell'azione resuscitante di Dio. Di qui i due momenti logici della conclusione di Pesch: la prefigurazione teologica della risurrezione e l'inveramento fattuale di quella promessa. Tra i due si devono porre le «visioni pasquali» come condizione storicamente

retroproietta una visione pasquale, soprattutto nel commento matteo dove «né la carne, né il sangue te lo hanno rivelato, ma il Padre mio che è nei cieli» (17). Egualmente, Pesch procede all'analisi del testo di Lc 24,34, dell'apparizione a Maria di Magdala, identificando l'espressione «il Signore» con quella di Figlio dell'Uomo. Così sarebbe apparizione apocalittica anche quella di Mt 28,16-20. Infine l'esegeta trova un'ultima conferma importante di questa 'reductio' della apparizioni a «visioni del Figlio dell'Uomo» nel racconto della trasfigurazione di Mc 9,2-13, che anticipa in un racconto apocalittico la visione del Risorto di Mc 16,7. Discendendo dal monte Gesù raccomanda di non dire a nessuno il contenuto della visione se non quando il Figlio dell'Uomo fosse risuscitato dai morti.

accessibile della genesi della fede nella risurrezione ⁽⁸²⁾. Le visioni pasquali sono dunque la condizione storica per l'accesso alla fede nella risurrezione, condizione che va intesa comprensivamente come rifondazione della comunità dei discepoli e iniziazione alla missione apostolica.

2.2.5 Osservazioni conclusive.

L'intenzione fondamentale della proposta di Pesch persiste anche al di là delle variazioni introdotte nei diversi tentativi: egli mira a fondare la fede pasquale nei dati che possono essere fatti risalire a Gesù stesso e alla fede dei discepoli che egli ha fondato. La tendenza, che abbiamo visto rappresentata in Rahner, di poter fondare la fede pasquale e dunque la successiva articolazione del kerygma cristologico a partire *solo* dall'esperienza pasquale viene qui contrastata, per affermare la necessità del Gesù terreno come condizione di possibilità per la spiegazione della genesi della fede pasquale. Secondo Kessler, il punto critico decisivo del nostro A. non riguarda solo la negazione delle apparizioni come evento dopo il Venerdì santo nel primo tentativo, ma – anche nella «retractatio» del 1980-81 – egli non attribuirebbe alle visioni estatiche, che pure ora accetta, «nessuna funzione causale propria in ordine alla fede pasquale» ⁽⁸³⁾. Ritengo che quest'ultimo giudizio sia piuttosto ec-

(82) Trascriviamo i due passaggi che confermano la tesi:

«Il Crocefisso maledetto dalla legge era il Figlio dell'Uomo, attraverso il quale Dio ha portato a compimento il suo piano di salvezza, in maniera escatologica e universale? Se i discepoli tenevano per ferma la pretesa di Gesù, è attraverso Gesù stesso [qui Pesch rinvia all'interpretazione soteriologica della morte data da Gesù al momento della cena: cfr *Das Abendmahl und Jesu Todesverständnis* (QD 80), Freiburg, Herder, 1978.]... che l'evidenza *de jure* della sua risurrezione era stata comunicata a loro. Il Figlio dell'Uomo che, secondo la volontà di Dio, *doveva* soffrire ed essere messo a morte, *doveva* risuscitare dopo tre giorni» [*Entstehung II*, 96]

Ma come si passa all'evento pasquale? «Come Dio ha reso 'visibile' il *suo* giudizio ai discepoli che ora diventano attraverso una nuova conversione gli inviati, gli apostoli del Risorto? La risposta storicamente giustificabile afferma: l'evidenza *de facto* della Risurrezione fu data ai discepoli nelle loro visioni, attraverso le quali essi videro Gesù come il Figlio dell'Uomo esaltato alla destra di Dio. *Le visioni pasquali sono di conseguenza il luogo storico, il presupposto necessario dell'origine della fede nella risurrezione dopo il Venerdì santo*» [*Entstehung II*, 96-97: sott. mia].

(83) KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 200: dove aggiunge: «La fede pasquale è fondata attraverso il Gesù terreno e la fede dei discepoli in lui; essa viene alla luce nella conversione dei discepoli collegata con le visioni (del Figlio dell'Uomo) dopo il Venerdì santo ed è da rendere credibile (meglio: inverare) praticamente attraverso la vita della comunità»

cessivo, soprattutto perché collega le visioni pasquali alle successive visioni estatiche della comunità, accorpendo troppo precipitosamente la posizione di Pesch con quella che vedremo poi di Lohfink, a cui peraltro egli rimanda per spiegare la psicologia delle apparizioni. A nostro avviso, il problema fondamentale che resta imprecisato, nella trattazione di Pesch, è non tanto la «funzione causale» delle visioni pasquali (la quale è direttamente affermata), ma la loro qualità in ordine al costituirsi *contenutistico* della fede pasquale. In ogni caso è meglio riprendere analiticamente le tesi di Pesch attorno ad alcuni punti critici, tralasciando le critiche che sono state pesantemente formulate sul primo progetto ⁽⁸⁴⁾, perché sono da ritenersi ormai superate nella successiva ripresa. I punti discutibili mi sembra possano essere raggruppati attorno a tre poli:

1. *L'orientamento fondamentale: la continuità della fede dei discepoli.* Questo è il punto di forza della tesi di Pesch, che contesta l'affermazione di una *cesura radicale* della fede dei discepoli nel Venerdì santo. Egli la attribuisce a una sovradeterminazione proveniente dalla teologia dialettica, che spingerebbe a descrivere l'azione di Dio come alternativa a quella dell'uomo, come un intervento straordinario, sorprendente, improducibile che solo renderebbe possibile il superamento dello iato epistemologico prodotto dalla morte di Gesù. Si deve accettare che spesso nella descrizione «teologica» della morte e della fede pasquale vi possa essere stata una accentuazione qualche volta retorica del carattere sorprendente dell'evento pasquale, il quale viene posto in alternativa alla precedente comprensione prepasquale di Gesù e dei discepoli; si deve pure accettare che questa sottolineatura della radicale novità pasquale qualche volta riprenda gli stilemi della concezione barthiana (si pensi, ad esempio, all'orientamento espresso in *Teologia dei tre giorni* di Balthasar); ma un conto è lo schema teologico che illustra il dato biblico (che andrà verificato), un altro conto è l'affermazione abbastanza attestata nella Scrittura che la continuità, che pure si deve affermare tra prima e dopo la Pasqua, appare un guadagno, una ripresa attraverso e al di là della crisi, dello iato, della rottura rappresentata dalla morte di Gesù. La crisi del Venerdì santo, che pure Pesch riconosce ⁽⁸⁵⁾, non può essere prospettata come una pausa, uno stordimento, da cui ci si riprenderebbe mediante il ricordo-ripresa della parola di Gesù e della fede prepasquale nel carattere escatologico della missione del Figlio dell'Uomo. Del resto, anche nel secondo tentativo, la tesi di una

(84) Cfr la lista degli studi citati a nota 58.

(85) Cfr *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 65ss.

più o meno graduale conversione-ritorno [*Umkehr*] dei discepoli dopo la Pasqua, usa di fatto lo schema interpretativo dell'esperienza paolina di Damasco, peraltro tardivo e proveniente dell'ambito ellenistico-giudaico, come lente di lettura delle originarie esperienze pasquali. E' certamente contestabile questa retroproiezione della *Wirkungsgeschichte* delle esperienze pasquali per comprendere la struttura originaria delle apparizioni. Il tema della conversione, che appare di certo una dimensione dell'esperienza pasquale, è *un* elemento analogico, un effetto concomitante che le successive generazioni possono aver sentito come preponderante per prospettare una analogia, un parallelismo con le esperienze originarie, ma non può diventare l'elemento decisivo, perché – è bene ripeterlo – può indurre l'errore ottico di scambiare l'effetto con la causa. In ogni caso una certa forzatura dell'elemento della continuità della fede dei discepoli, rinforzata della metafora della conversione come *ritorno* (alla fede prepasquale) sembra contraddire, o almeno non assumere pienamente, l'elemento della discontinuità che pure appare una affermazione costante nelle fonti neotestamentarie ⁽⁸⁶⁾. Naturalmente non basta la formula della «continuità nella discontinuità» per risolvere la questione. Essa richiede di essere precisata analizzando da un lato i presupposti prepasquali e dall'altro il peso delle apparizioni nel configurarsi della fede pasquale.

2. *I presupposti prepasquali della fede nel Risorto.* Lo sforzo, indubbiamente interessante, della proposta di Pesch, prima e seconda maniera, consiste nell'indicare i presupposti prepasquali dell'esperienza pasquale. Ne vengono indicati tre: 1) l'autocomprensione escatologica da parte di Gesù e la corrispondente fede dei discepoli (prima come profeta-martire escatologico; poi come Figlio dell'Uomo); 2) la comprensione espiatrice della morte di Gesù da parte di Gesù stesso; 3) la rappresentazione disponibile della risurrezione di uno solo ⁽⁸⁷⁾.

Ora sul *primo* punto è utile osservare già l'oscillazione nel contenutizzare il senso di questa coscienza di Gesù e del corrispondente credito dei discepoli (Gesù profeta-martire escatologico o Gesù Figlio dell'Uomo escatologico). La discussione sulla messianicità di Gesù – nell'attuale stato dei testi del NT – certamente beneficia già della decifrazione postpasquale ed è difficile – come è noto – trovare consenso tra gli esegeti su questo punto. Credo che si possa essere meno scettici e che anzi sia necessario

(86) Cfr questa sottolineatura in A. VÖGTLE, *Wie kam es zum Osterglauben?*, 69-85.

(87) Prendo l'elenco dei presupposti da KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 201-204; ma mi distacco dal punto di vista dell'argomentazione.

battere una strada diversa. La possibilità di ricostruire storicamente una *pretesa prepasquale* di Gesù è questione fondamentale per la cristologia – non tanto dal punto di vista sistematico, quanto dal punto di vista teologico-fondamentale. Solo mi sembra che la *pretesa* di Gesù (e la corrispondente fede prepasquale dei discepoli) non debba essere identificata in una categoria disponibile sul mercato delle rappresentazioni religiose giudaiche. In questa direzione il tentativo è pressoché disperato e la discussione esegetica mi sembra giustamente procedere differenziando sempre meglio la diversità e l'indeterminatezza delle «attese» presenti nel giudaismo. Ne è un sintomo lo stesso cambiamento operato da Pesch. Né l'idea di un profeta escatologico (che rimane sospesa a diverse determinazioni) ⁽⁸⁸⁾, né la rappresentazione del Figlio dell'Uomo come figura escatologica, possono essere state l'unica o decisiva rappresentazione disponibile per identificare la *pretesa* di Gesù. Si tratta di schemi troppo indeterminati e soggetti a diverse identificazioni nel giudaismo coevo a Gesù per fornire un modello interpretativo univoco. Su questo punto la ricerca esegetica può e deve restare aperta. Probabilmente è meglio identificare la *pretesa* di Gesù in un rapporto, illuminato ultimamente dalla sua singolare relazione a Dio, come Padre suo. Si tratta del *rapporto* tra l'annuncio del Regno da parte di Gesù e la sua persona, un rapporto inscindibile che appare indirettamente nel comportamento, nei gesti, nelle parabole (e a volte in forma più esplicita nelle parole di Gesù). La *pretesa* di una identità dinamica tra il suo messaggio e la sua persona, costituisce un *unicum* dell'autocomprensione prepasquale di Gesù e dà forma alla sequela dei discepoli. Sulla base di questo nesso fondamentale anche le figure che eventualmente Gesù si attribuisce o si lascia attribuire ricevono maggior determinatezza. Si tratta di una *pretesa* che Gesù avanza e che come tale rimane ancora «aperta», bisognosa di verifica: non costituisce direttamente alcuna evidenza *de jure* per i successivi sviluppi.

E' possibile forse comprendere meglio il *secondo* presupposto concernente l'autointerpretazione della morte data da Gesù nella cena. E' nota la difficoltà di ricostruire una autocomprensione della morte di Gesù e una corrispondente fede dei discepoli, già prima della Pasqua, secondo una connotazione esplicitamente «espiatoria». Le affermazioni di Pesch sembrano qui perentorie: «i discepoli furono preparati [al Giovedì santo] per la morte di Gesù e furono in grado, a motivo della proesistenza di Gesù, [e] della sua fonda-

(88) J. M. NÜTZEL, *Zum Schicksal des eschatologischen Propheten*, BZ n° 20 (1976) 59-94; H. MERKLEIN, *Die Auferweckung Jesu und die Anfänge der Christologie (Messias bzw Sohn Gottes und Menschensohn)*, ZNW 72 (1981) 1-26.

zione della fede, di credere nello Spirito alla risurrezione di Gesù»⁽⁸⁹⁾. E' forse più prudente (anche seguendo la paziente ricostruzione di Schürmann [90]) pensare ad una 'ipsissima intentio' di Gesù, espressa nella cena: mediante il gesto del continuare ad offrire comunione alla sua persona, proprio nel momento in cui essa viene tolta violentemente, Gesù anticipa il senso salvifico della morte, dichiarando che il Regno di Dio non viene meno se vien tolta di mezzo la sua persona, ma continua a venire in modo misterioso *anche e mediante* la morte del suo portatore escatologico. Naturalmente ciò che è affermato nella cena mediante un gesto profetico, è avanzato nella forma di una pretesa di cui è garante la fedeltà stessa di Dio, ma che lascia nelle mani di Dio sia il fatto che le modalità della sua realizzazione e non costituisce anche qui nessuna evidenza *de jure* per la sua risurrezione.

Infine, il *terzo* presupposto che concerne la possibilità di una rappresentazione della risurrezione di uno solo, e, precisamente, del martirio e della risurrezione di una figura messianico-escatologica come Enoch o Elia appare più tardiva e Pesch stesso deve riconoscere che non è rintracciabile nel NT. Del resto appare problematica anche la combinazione tra la successiva identificazione di Gesù come Figlio dell'Uomo, innalzato sul trono della gloria di Dio e costituito come Giudice, e l'annuncio della risurrezione da parte di Gesù. Infatti nella rappresentazione del Figlio dell'Uomo c'è certamente una connessione con la intronizzazione nella gloria, ma non pare vi sia una connessione tra il Figlio dell'Uomo e la passione e la conseguente risurrezione. Vi sarebbe qui la sovrapposizione tra due diversi modelli veterotestamentari e giudaici e bisogna dimostrare che questa fusione sia stata operata già dal Gesù prepasquale: cosa che Pesch avanza sulla base di Lc 12,8s e par., ma che appare piuttosto problematica. Si possono ricordare qui le parole autorevoli di M. Hengel: «Non c'è alcuna dottrina giudaica della intronizzazione a Messia e Figlio dell'Uomo attraverso la risurrezione e l'elevazione di un *morto*»; e ancora: «La risurrezione del Messia crocifisso è un *novum* nella tradizione giudaica»⁽⁹¹⁾ e perciò rispetto anche all'annuncio prepasquale di Gesù.

L'analisi dunque dei presupposti ci fa sottoscrivere la conclusione di Kessler: «l'emergenza della fede pasquale *non* è derivabile da

(89) Cfr *Materialien*, 168: la traduzione è congetturale perché il testo ci sembra oscuro; in modo più sfumato in *Zwischen Karfreitag und Ostern*, 75.

(90) *Jesu ureigener Tod*, Freiburg 1975; tr it *Gesù di fronte alla propria morte*, Brescia, Morcelliana, 1983, 19-81.

(91) Cfr le citazioni rispettivamente in *Der stellvertretende Sühnetod Jesu*, in IKZ 9 (1980) 15 e *Ist der Osterglaube noch zu retten?* TQ 153 (1973) 268.

una autocomprensione di Gesù come il Figlio dell'Uomo venturo e come il servo di Dio sofferente e corrispondentemente dalla fede prepasquale dei discepoli in Lui o da entrambe le cose. Non c'è alcun accesso diretto dal Crocefisso alla comunità – senza un nuovo impulso pasquale...» (92).

3. *La sottovalutazione delle apparizioni pasquali.* E' indubbio che nel tentativo del 1973 la sottovalutazione delle «apparizioni» pasquali era abbastanza accentuata: la riduzione delle apparizioni a formule di legittimazione, produceva di fatto una identificazione del contenuto della fede pasquale a partire dalla autocomprensione di Gesù prima della Pasqua e corrispondentemente dalla fede dei discepoli in Lui. Si possono riassumere le molte contestazioni che sono state avanzate contro questo primo tentativo in due osservazioni: l'una teologica, l'altra esegetica. L'obiezione teologica si riferisce ad un certo scollamento che si osserva nell'argomentazione di Pesch tra il livello teologico-sistematico e il livello della ricostruzione storico-critica (93). Se egli accetta al primo livello il carattere singolare e sorprendente della risurrezione di Gesù, non riesce a giustificare a livello della ricostruzione storica il luogo di accesso a questa singolarità; anzi si muove nella direzione inversa, identificando il senso delle apparizioni rispettivamente nella parola di Gesù-fede dei discepoli (prepasquale) e nella funzione fondazionale (postpasquale) dei *racconti* di apparizione in rapporto alla comunità primitiva. Ne consegue l'obiezione esegetica: i racconti di apparizione non possono essere esauriti nella loro funzione di legittimazione degli inviati pasquali, ma rimandano alla loro pretesa di esprimere una reale esperienza di incontro con il Risorto (compreso il significato salvifico di questo incontro): ora questo aspetto dev'essere preso sul serio e non riletto a partire dalla redazione attuale dove alcuni racconti hanno *anche, ma non solo* una funzione di legittimazione della missione. Si noti che proprio in 1 Cor 15 i testimoni vengono allegati per giustificare non la missione, ma la realtà della risurrezione di Gesù, che nel capitolo funge da premessa indiscussa per la risurrezione *nostra*. Se poi questa valenza apparteneva allo strato prepaolino del testo è cosa difficile da mostrare ma, in ogni caso, non si deve svuotare troppo presto la sua pretesa di essere attestazione di un evento originario.

Del resto pure il secondo tentativo del 1980/81 sembra andare nella stessa linea, anche se in esso emerge la chiara e franca accettazione delle apparizioni pasquali come 'visioni' dopo il Venerdì

(92) KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 205.

(93) Si veda per tutti KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 206.

santo e dunque come fenomeni importanti in ordine alla genesi storica della fede nella risurrezione di Gesù. Ritengo qui ingiustificata questa volta la critica di Kessler che si esprime così: «le 'visioni' del Risorto (come supposte visioni del Figlio dell'Uomo) [sono rese] dipendenti sempre da una (supposta) profezia di Gesù circa la sua risurrezione (parole sul Figlio dell'Uomo) in modo tale che esse minacciano di diventare prodotto della fede (già presupposta) dei discepoli» (94). Ciò sembra aggravato nella critica di Kessler dal fatto che queste apparizioni sono interpretate, nell'ultima fase del pensiero di Pesch, mediante la ricerca di una omologia di struttura e di analogie con le successive esperienze estatiche della prima comunità cristiana. Ciò dipenderebbe anche dalla importanza delle scelte personali dell'A. legato all'Integrierte Gemeinde, come lo stesso Lohfink. Effettivamente il rimando alla spiegazione di Lohfink per la illustrazione delle visioni pasquali sembra spingere in questa direzione, che sminuisce l'irripetibilità delle apparizioni pasquali, le quali non sono assimilabili alle visioni estatiche della comunità primitiva, perché in queste ultime non si tratta di una visione *del Risorto*. Credo, però, che sia un cattivo metodo quello di interpretare una posizione teorica di un autore sulla base delle sue scelte personali (95).

Il problema sottostante, invece, mi sembra per certi versi più decisivo di come lo vede Kessler: non si tratta tanto di una 'deduzione' delle visioni pasquali a partire dalla parola di Gesù-fede dei discepoli (prepasquale). Le apparizioni, intese come visioni, sono affermate da Pesch come un *fatto nuovo* dopo il Venerdì santo: il passaggio dalla evidenza *de jure* all'evidenza *de facto* non può non presupporre, come Pesch stesso afferma, un evento nuovo indeducibile. Semmai il problema sta in un'altra direzione: il fatto della risurrezione-visioni pasquali viene inteso come una conferma *formale*, il cui contenuto appare già predeterminato dalla anticipazione pasquale. In tal modo le visioni pasquali non sembrano capaci di determinare *contenutisticamente* la fede cristologica come *fede pasquale*. Il rapporto *evidenza de jure* e *evidenza de facto* è pensato secondo la coppia rappresentazione-conferma storica, uno schema questo troppo rigido per rendere ragione del rilievo epistemologico della fede pasquale per i successivi asserti cristologici.

(94) KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 207.

(95) Cfr KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 207, che parla di una «mitologizzazione storicizzante' della genesi dell'Integrierte Gemeinde». La *Integrierte Gemeinde* è un movimento spirituale, diffuso soprattutto nella Baviera, che intende riprodurre i tratti della primitiva comunità cristiana, mediante una intensa vita comune che coinvolge tutti gli aspetti della esistenza personale, comunitaria e sociale. Ad essa appartengono sia Pesch che Lohfink, dopo aver lasciato l'insegnamento accademico.

2.3 G. Lohfink: le apparizioni di Gesù come visioni pasquali? La loro struttura storico-teologica.

Già il secondo contributo di Pesch rimandava alla spiegazione delle apparizioni come 'visioni', offerta da G. Lohfink in un suo denso e sintetico studio: *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde* ⁽⁹⁶⁾. A noi non interessa ovviamente tutta la problematica dell'articolo, in particolare l'aspetto sovente criticato, sia per Pesch che per Lohfink, di una certa sopravvalutazione delle esperienze pneumatiche della comunità primitiva, assimilate alle visioni pasquali. Il contributo mi pare significativo sotto il profilo del tentativo di spiegazione della «struttura psichica dell'esperienza pasquale» e del collegamento con l'attesa escatologica delle primitive formulazioni cristologiche.

Tre aspetti qualificano la proposta di Lohfink: 1) la ricostruzione della sequenza storica degli eventi pasquali (un aspetto interessante, ma che non è decisivo in ordine alla nostra ricerca) ⁽⁹⁷⁾; 2) l'approfondimento della struttura delle apparizioni come 'visioni'; 3) le rappresentazioni cristologiche della esperienza pasquale. Si può anticipare fin d'ora il senso della proposta dell'A.: «questo contributo cerca di chiarire la funzione chiave della decisiva attesa escatologica dei discepoli dopo la Pasqua per la giusta comprensione della comunità primitiva» [170-171].

2.3.1 La struttura psichica dell'esperienza pasquale

Le apparizioni ai discepoli sono descritte da Lohfink come «fenomeni di visione». Con ciò l'Autore vuole da un lato superare la posizione diffusa anche nella teologia cattolica che afferma non esservi stato alcun fenomeno di visione o apparizione dopo la morte di Gesù. Qui L. senza citare si riferisce letteralmente alla posizione di Schillebeeckx. Secondo tale prospettiva – afferma L. – i discepoli sarebbero arrivati alla fede pasquale attraverso un'esperienza religiosa che, per quanto riguarda la sua struttura psichica, resta del tutto entro le normali esperienze religiose: i discepoli sperimentarono la vicinanza di Gesù nei loro cuori; accolsero la grazia del perdono; si convertirono di nuovo a Gesù che avevano

(96) In «Theologische Quartalschrift» 160 (1980) 162-176.

(97) Lohfink ricostruisce le tappe che vanno dalla fuga dei discepoli in Galilea all'inizio dei fenomeni di visione, poi al ritorno a Gerusalemme e infine al ripetersi e al prolungarsi dei fenomeni di visione a Pentecoste. La ricostruzione degli eventi è suggestiva, anche se soprattutto l'ultimo elemento appare difficilmente accettabile: Cfr TQ 160 (1980) 163ss.

abbandonato. Solo in una seconda fase della tradizione avrebbero tradotto questa esperienza nel modello disponibile delle apparizioni. Sebbene Lohfink giudichi teologicamente possibile tale spiegazione, nondimeno egli la ritiene storicamente implausibile. Si può eliminare la struttura fondamentale della visione, a partire dal fatto che essa viene estensivamente applicata a Paolo e ai 500 fratelli? No, anzi l'esegeta sostiene una tesi che dovrebbe essere verificata: la prima visione a Pietro inizia una lunga serie di fenomeni di visione pasquale; e questi passano senza soluzione di continuità – nonostante lo schema lucano dei 40 giorni – nelle numerose esperienze estatiche della comunità primitiva.

In ogni caso per Lohfink è necessario prendere seriamente non solo storicamente, ma anche psicologicamente questi fenomeni. Infatti il sospetto contro l'interpretazione psicologica classica dei fenomeni di apparizione derivava dal fatto che mediante questa spiegazione si procedeva ad una deduzione del fenomeno. Si argomentava pressappoco così: i discepoli non potevano rassegnarsi al fatto che essi non avevano più con loro Gesù, e così sorse nel loro inconscio l'immagine di un Gesù che era di nuovo con loro. Non potevano rassegnarsi al fatto che lo avevano tradito e così sorse nella loro coscienza l'immagine di un Gesù che era tornato con loro; di qui nacque la speranza profonda del regno di Dio che Gesù aveva comunicato ai discepoli e queste convinzioni produssero tutta una serie di visioni psicogene iniziate nella persona di Pietro. Contro questo svuotamento delle apparizioni pasquali, in cui è riconoscibile la posizione di Strauss, la fede cristiana ha sempre fatto posto a fenomeni sovrasensibili, sottolineando in tal modo la soprannaturalità delle apparizioni, la reale azione di Dio che si attua nel mondo, la vera rivelazione del Risorto ai discepoli. Così – conclude Lohfink – dall'illuminismo vi sono due posizioni contrapposte: da una parte, l'affermazione che le apparizioni erano fenomeni naturali prodotti dall'immaginazione e dal subconscio dei discepoli; dall'altra, la posizione tradizionale, secondo cui le apparizioni sono un avvenimento meramente soprannaturale, nel quale Dio si rende presente nella storia.

Ma si tratta di una falsa alternativa – e qui ci si avvicina alla soluzione di Lohfink – poiché l'azione divina non riduce l'uomo a soggetto passivo del suo agire, ma Dio interviene con una reciprocità dialogica di effetti. Ciò significa che Dio non «toglie» (*aufhebt*) le strutture, le leggi, le forme e le entelechie del mondo, ma Egli agisce attraverso di esse, col loro aiuto e nel gioco incrociato che si produce. «Per questo una autentica visione è entrambe le cose: azione dell'uomo e azione di Dio» [167]. In quanto *azione dell'uomo* essa mette in gioco la sua storia, il suo passato e il suo

futuro, la sua esperienza e ricerca di senso, la sua immaginazione; ciò in un processo inconscio che l'uomo non può controllare se non in qualche maniera e in cui giocano gli schemi socioculturali ⁽⁹⁸⁾. In quanto *azione di Dio*, è possibile considerare come autentica possibilità di Dio il parlare all'uomo nella struttura dell'umano. Così – conclude Lohfink, con un'affermazione piuttosto dialettica – come ogni visione può essere opera dell'uomo, può essere ugualmente del tutto opera di Dio, che usa proprio l'immaginazione produttiva dell'uomo per rivelarsi nel mezzo della storia.

Possiamo a questo punto riportare il passo conclusivo di Lohfink. «D'altra parte non si raggiungerebbe ancora l'essenza delle apparizioni pasquali, se le si considerasse come immaginazioni psicogene, che *sono solamente guidate da Dio in modo tale che* le immagini prodotte dall'inconscio non falliscano la verità del Risorto [in una specie di assistenza negativa, *ndr*]. Molto più si deve prendere sul serio nella sua ampiezza e profondità *la causalità originaria del Cristo risorto ed esaltato*, che viene rivelato da Dio nella sua propria dimensione. Questo processo di rivelazione, che a ragione il NT chiama un 'apparire' del Risorto, può essere colto e percepito solo al di sopra dell'immaginazione psicogena dell'uomo. L'antico principio della dottrina della grazia che l'azione di Dio non sopprime l'agire dell'uomo, ma invece e anzitutto lo libera, è da riprendere nel suo pieno valore per spiegare la struttura interna delle apparizioni pasquali. Ciò significa: *teologicamente* parlando, le esperienze pasquali dei discepoli sono veramente e realmente apparizioni del Risorto, in cui Dio ha rivelato il Figlio suo. *Psicologicamente* parlando sono in pari tempo visioni in cui la forza produttiva dell'immaginazione dei discepoli ha costituito la figura del Risorto al di sopra dell'inconscio» [167]. A parte una certa acerbità del dettato, questo tentativo indica bene la direzione dove bisogna andare, operando un approfondimento con gli strumenti della riflessione teologico-fondamentale.

2.3.2 Le denominazioni più antiche dell'esperienza pasquale

La ricostruzione di Lohfink si pone, in seguito, il problema dell'articolazione delle prime esperienze pasquali. Ora tale articolazione, stante la struttura testé descritta, assumerà i tratti dell'immaginario e del linguaggio dei discepoli di allora, plasmati dalla tradizione veterotestamentaria e giudaica. D'altra parte, le

(98) «Plausibilmente si avvicina il tempo, dove le visioni saranno prese seriamente come una genuina *possibilità antropologica dell'uomo*» [167]

apparizioni, in quanto segnate nel loro contenuto e nella loro condizione dal momento escatologico, sono fenomeni sui generis e non bisogna liquidare in anticipo i fenomeni estatici, pneumatici, visivi della primitiva comunità cristiana, come produzioni comunitarie, ma apprezzarle nel loro carattere euristico in ordine al ritrovamento del senso dei fenomeni originari. Del resto Lohfink è consapevole che tra i fenomeni storici e il genere letterario visioni o apparizioni si deve distinguere con cura. Per questo resta ancora la questione di stabilire quali forme di rappresentazione hanno articolato le più antiche esperienze pasquali. Le categorie rappresentative fanno parte del materiale inconsciamente disponibile dei discepoli. Lohfink recensisce anzitutto tre schemi di rappresentazione: 1) la rappresentazione dell'*elevazione* da parte di Dio di un uomo umiliato nella sofferenza e nella morte (Is 52,13-15); 2) lo schema del *rapimento* di un uomo che alla fine della vita è portato via dalla terra verso Dio (Gn 5,24; 2 Re 2,1-18); 3) lo schema della generale ed escatologica *risurrezione dai morti*: si tratta qui del destino di molti (a differenza dei primi due schemi che riguardano una persona singola); e questa categoria pensa la risurrezione generale come evento escatologico (Is 26,19; Dn 12,2). In quali di queste tre categorie viene rappresentata la più antica esperienza pasquale? Di fatto in tutte e tre. E' interessante però il fatto che le prime due vengono in una seconda fase come mezzo per articolare la riflessione. E' la terza categoria che ha la funzione di primo e diretto mezzo espressivo dell'esperienza pasquale. Ciò deriva dal largo uso della categoria di risurrezione soprattutto nei testi più antichi e ciò mostra anche che Pietro e i 12 agirono nel contesto di una coscienza fortemente escatologica (con la risurrezione di Gesù, cioè, ha inizio la risurrezione escatologica universale). Di qui la conclusione di Lohfink: «L'esperienza di Gesù che fu fatta nelle visioni pasquali galilaiche e più tardi a Gerusalemme, deve essere stata un'esperienza profondamente travolgente: ora i morti risorgono, ora la fine del mondo è vicina, ora la grande svolta escatologica è iniziata» [169]. Anche se questa svolta non era pensata come se dovesse avvenire in un sol giorno, i discepoli probabilmente si aspettavano in poco tempo la risurrezione universale dei morti e la fine del tempo. Questa era almeno la convinzione che apparteneva alla rappresentazione previa dei discepoli che invece viene differenziata dalla singolarità dell'esperienza pasquale: nel linguaggio del kerygma si nota una certa particolarità che esprime la persuasione che si tratta di un evento che riguarda Gesù e che non concerne necessariamente, o almeno nel breve tempo, la risurrezione universale.

2.3.3 Conclusione.

La posizione di Lohfink mi sembra possa essere apprezzata per alcuni aspetti: lo sforzo di fornire una ricostruzione storicamente plausibile degli eventi pasquali; la tesi storico-teologica che vede nella intensa attesa escatologica il punto di vista sintetico degli eventi pasquali, e che costituisce il magnete delle esperienze e delle rappresentazioni della cristologia pasquale; la spiegazione psicologica e teologica della struttura della visioni pasquali.

Ora sul primo e sul secondo punto la possibilità di verificare i singoli aspetti analitici può essere legittimamente lasciata alla ricerca esegetica. Certamente è di grande importanza la sottolineatura del clima escatologico nel quale sono stati vissuti gli eventi pasquali, poiché conferiscono una qualità *teologica decisiva* alle affermazioni cristologiche che sono state elaborate in quel contesto. Probabilmente anche qui la ricerca esegetica cercherà di differenziare meglio la convergenza delle rappresentazioni o la possibilità di accorparle in un'unica visione che viene ritenuta originaria: è nota del resto la discussione circa la *matrice* del cristianesimo primitivo. In ogni caso è chiaro che, in questi termini, la discussione appare senza possibilità di fecondi sviluppi, perché spinge l'esegesi e/o la ricerca storica a cercare una sorta di matrice, schema, rappresentazione o titolo/modello cristologico originario, da cui derivare per sviluppo tutte le successive rappresentazioni. Il modello dello 'sviluppo' tarpa le ali alla ricerca esegetica e non è produttivo: infatti, anche la rappresentazione che Lohfink ritiene quella più antica (perché capace di spiegare l'autocomprensione originaria della comunità primitiva), fornisce appunto uno schema indeterminato che è precisato dalla singolarità dell'evento cristologico pasquale, che sottopone la rappresentazione stessa ad una profonda revisione.

Sul terzo aspetto il contributo di Lohfink fornisce un indizio promettente ed è forse potuto passare inosservato (ma si ricordi che Pesch ha mutato la sua opinione circa le apparizioni come fenomeni di visione, storicamente attendibili, proprio a partire dalla spiegazione di L.) perché l'esegeta tedesco sottolinea fin troppo il rapporto di continuità con i successivi fenomeni della Chiesa primitiva. Ora non è possibile qui sciogliere la questione: osservo solo che le esperienze estatiche della glossolalia, quali riconoscimento delle opere di Dio, interpretate come esperienze dello Spirito, hanno una struttura diversa – mi sembra – dalle apparizioni pasquali. In ciò si fa valere certamente la concezione troppo schematica delle esperienze visive della comunità, concentrate attorno alla intensa attesa escatologica. Più interessante la spiegazione della

struttura psicolinguistica e teologica delle apparizioni come visioni: certo, più che per l'effettiva elaborazione del modello interpretativo, il quale appare più enunciato che svolto, per l'indicazione metodologica che introduce. L'istanza di non contrapporre l'azione di Dio e l'agire dell'uomo, il riferimento all'assioma della teologia della grazia, l'assunzione della struttura psicolinguistica disponibile per i discepoli di Gesù, spingono a pensare la «causalità originaria (*Ursächlichkeit*) del Cristo risorto» [167] in termini più radicali. Naturalmente ciò resta ancora un compito da svolgere ampiamente all'interno di una riflessione sulla struttura della rivelazione-fede e sulla sua figura cristologica, la quale evidentemente trova nell'esperienza pasquale il punto di definitiva determinazione e quindi di legittimazione ultima, normativa, escatologica. E' però merito di Lohfink aver proposto una valorizzazione delle apparizioni e averle indicate come un momento fenomenico, storicamente accessibile, per rendere ragione più complessivamente della struttura dell'esperienza pasquale.

3. LA GENESI DELLA FEDE PASQUALE

ENTRO LA STRUTTURA DELLA RISURREZIONE DI GESÙ
COME EVENTO DI RIVELAZIONE

La nostra ripresa sintetica del discorso sin qui svolto intende sviluppare le considerazioni ermeneutiche delineate all'inizio per produrre una visione sintetica del tema trattato, seguendo alcuni episodi emblematici. La nostra persuasione è che la riflessione si deve svolgere a due livelli: 1) l'accessibilità storica all'evento pasquale; 2) l'evento pasquale entro la struttura di rivelazione-fede. Di qui le due parti di questa «ripresa sistematica» che vogliono raccogliere gli esiti della nostra ricognizione e ripensarli sinteticamente.

– La genesi della fede nella risurrezione di Gesù come 'mediazione storica' dell'esperienza pasquale

– Il fondamento sufficiente e la struttura della fede pasquale nei primi discepoli e nei discepoli di 'seconda mano'

3.1 *La genesi della fede nella risurrezione di Gesù come 'mediazione storica' dell'esperienza pasquale*

Circa questo primo sviluppo si tratta di raccogliere il risultato del percorso da noi fatto e della controcritica svolta nei confronti del dibattito sopra ricostruito. Un risultato che va ripensato evidentemente entro una prospettiva sintetica. Esso può essere raccolto attorno a tre momenti.

3.1.1 Aspetti critici e punti fermi della ricostruzione storica

Possiamo raccogliere abbastanza telegraficamente i punti che hanno costituito l'oggetto della nostra critica (positiva e negativa) agli autori presentati.

1. Credo che tutti i tentativi da noi ricordati possano essere discussi a partire da un punto critico, che, come abbiamo visto, ha resistito abbastanza bene all'aggressione dell'indagine storico-critica: si tratta dell'accettazione di *straordinarie esperienze pasquali* («apparizioni») che non possono essere spiegate solo a partire dai dati presenti nelle «rappresentazioni» veterotestamentarie-giudaiche o dalla ricostruzione di una eventuale autocoscienza di Gesù e di una fede dei discepoli prima della Pasqua. Parimenti si deve escludere che tali esperienze possano essere considerate una elaborazione (psichica o riflessiva) dei primi discepoli, intesa vuoi come processo di conversione, vuoi come deduzione più o meno fondata da precedenti rappresentazioni. La risurrezione di Gesù appare nel NT un evento centrale, che deriva da una indeducibile automanifestazione del Risorto, dunque libera e gratuita, che suscita le condizioni del suo stesso accesso nella fede dei discepoli, disponendola come fede che si realizza in quanto «fede pasquale» accogliendo l'automanifestazione del Risorto. In questa fede, pertanto, proprio a motivo del suo carattere indeducibile dalle premesse prepasquali e conseguenze postpasquali (pure essendo queste premesse necessarie, ma non sufficienti), si segnala una azione divina di Dio e del Risorto, che si automanifesta ai discepoli e agisce in loro.

2. E' necessario sottolineare qui l'importanza della *cesura del Venerdì Santo*. L'apprezzamento di questo iato è decisivo perché insinua l'importanza di ritrovare la mediazione storica che chiude la catena tra la situazione della fede prepasquale e la sua ripresa nelle esperienze estatiche della comunità primitiva. Appare così

insostenibile l'ipotesi di chi configura questa cesura come un appannamento o stordimento derivato dell'inevitabile oscurità della fine violenta di Gesù, ma dalla quale i discepoli si sarebbero ripresi in base ad esperienze di visione, il cui contenuto sarebbe però consistito in una ripresa della fede prepasquale a partire dal modello del profeta martire escatologico o del Figlio dell'Uomo venturo. In questo senso si è più volte sottolineato che non v'è nel testo neotestamentario alcun appiglio per delle visioni estatiche-produttive o per un processo di conversione da intendersi come esclusiva ripresa della fede prepasquale. La ragione di ciò è stata più volte segnalata in un difetto ottico: quello che retroproietta le esperienze seguenti (di Paolo e della comunità primitiva) sulle apparizioni pasquali. Se, come si è detto, i testimoni seguenti possono aver avuto un 'interesse' di legittimazione nel proiettare le modalità della loro esperienza, tracciando una analogia con le apparizioni del Risorto, con questo non si deve capovolgere il senso dell'analogia che va dalle apparizioni alle successive esperienze di conversione-visione e non viceversa. E' un sintomo interessante il fatto che gli attuali *racconti* di apparizione, benché vengano dopo le esperienze della comunità primitiva e siano per molti versi colorati dal Sitz-im-Leben kerygmatico, comunitario, missionario, ecc., nondimeno conservino proprio questo elemento originario non più trasferibile analogicamente: quello dell'incontro con il Risorto, con l'affermazione dell'azione di Dio nel Crocifisso.

3. Inoltre, si deve sottolineare l'*indeterminatezza delle attese* e delle *rappresentazioni* presenti nel contesto del giudaismo e del momento prepasquale. Il procedimento operato da molti esegeti di recuperare nel periodo prepasquale l'orizzonte interpretativo per comprendere la fede pasquale e la sua articolazione cristologica non è solo legittimo, ma anzi fortemente auspicabile. Ciò che però risulta inaccettabile è la tendenza ad identificare il contenuto materiale dell'autocoscienza prepasquale di Gesù come ciò che ultimamente determina il senso della fede pasquale, senza che l'evento delle apparizioni e il corrispondente incremento di fede debba essere inteso come significativo dal punto di vista epistemologico, vale a dire per il significato da attribuire alla fede cristologica. In questo senso la Pasqua rivestirebbe solo un ruolo di 'conferma', di legittimazione della missione di Gesù, ma non avrebbe rilievo decisivo per la stessa *identificazione* del mistero della persona di Gesù. Ciò dev'essere contestato per due ragioni: l'una di carattere metodologico, l'altra di carattere storico. La prima ragione si fonda sul fatto che in tutta la testimonianza neotestamentaria risulta decisivo, dal punto di vista gnoseologico,

il momento pasquale, non solo per l'accettazione che esso significa dell'opera di Gesù da parte del Padre, ma per la contestuale e definitiva rivelazione del rapporto tra Gesù e il Padre e per il valore salvifico della sua missione, ultimamente per il significato stesso del suo mistero. Naturalmente ciò non significa che Gesù sia costituito Figlio di Dio a partire dalla risurrezione, nel senso che prima non lo fosse, ma neppure si può trasformare la progressività della vicenda di Gesù in un accorgimento pedagogico con cui Egli rivela gradualmente la sua identità a noi. La vicenda storica di Gesù ha un rilievo gnoseologico, poiché noi non possiamo presupporre nulla circa la sua persona, senza che esso sia rivelato non solo *in occasione* della sua vicenda storica, ma *proprio nella* sua esistenza. La storicità singolare di Gesù è dunque il luogo della sua manifestazione e non è possibile cogliere il suo mistero se non partendo da quella. La seconda ragione, quella storica, funziona da controprova del motivo metodologico. Dalle categorie a disposizione nelle rappresentazioni veterotestamentarie e giudaiche non può essere in alcun modo 'dedotta' la rappresentazione pasquale del Risorto. Infatti, la categoria del rapimento in cielo non appare applicata a Gesù prima della Pasqua, e se essa fu usata nella comunità primitiva, lo fu piuttosto per i non defunti al momento della Parusia, e solo Luca nel racconto più tardo dell'Ascensione ha ripreso questo schema narrativo. La rappresentazione dell'elevazione del Giusto sofferente e quella ellenistico-giudaica della risurrezione che riabilita i martiri in cielo è limitata a una prospettiva individuale. Ma soprattutto la rappresentazione della glorificazione e dell'intronizzazione di un morto alla condizione di Figlio dell'Uomo non può essere documentata, compresa la fusione della figura di Enoch rapito (in cielo) avanti la morte con il Figlio dell'Uomo celeste: quest'ultima appare piuttosto una coniugazione accertabile dopo il 70 d.C. E' facile intuire che il suo significato presuppone l'esperienza pasquale, ed è piuttosto utilizzato nell'ambiente palestinese per illuminare la Parusia di Gesù. Ma ciò che è decisivo riguarda la rappresentazione disponibile della stessa risurrezione: «La rappresentazione della risurrezione dei morti [...] riguarda il risveglio *escatologico* dei *molti* giusti, in particolare come ritorno su di una *terra* rinnovata per la partecipazione alla fine escatologica; di contro l'affermazione del prematuro risveglio *già avvenuto, singolare* ed esclusivo di Gesù crocifisso (senza che sia accompagnato da qualcosa di riconoscibile come un rinnovamento della terra e una risurrezione dei morti) è un *novum assoluto* [sott. mia], che sorpassa tutti gli schemi giudaici disponibili» (99). Anche

(99) KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 210.

la pretesa di Gesù, intesa come l'affermazione dell'identità dinamica del messaggio del Regno (parole, miracoli, parabole, comportamenti, controversie, sequela, ecc.) con la persona di Gesù, appare un'affermazione cristologica indiretta, implicita, sospesa alla sua falsificazione o al suo scioglimento alla prova della storia. Ciò non certamente nel senso che l'identità di Gesù possa essere smentita, né solo per il carattere progressivo/pedagogico della sua rivelazione a noi, ma per il rilievo che la vicenda storica di Gesù ha per la manifestazione della verità del Dio trinitario e del senso della libertà umana. Ragioni teologiche e antropologiche militano in questa direzione.

4. La necessità di un *una nuova azione divina 'dall'alto' nella risurrezione* appare dunque il punto determinante della nostra ricostruzione critica. Sotto questo profilo ha ragione Kessler quando afferma: «non deduzione dell'annuncio pasquale da precedenti esperienze e rappresentazioni, ma nuovo impulso (nuova manifestazione divina in una nuova manifestazione di Gesù) proveniente 'dall'alto', significativo sotto il profilo contenutistico (ciò significa non derivante dai discepoli e dalle loro precomprensioni)» [211]. Paradossalmente la difficoltà che di solito si avanza contro il fatto che la fede pasquale sia un evento riservato a pochi prescelti, e pertanto possa cadere sotto il sospetto di infalsificabilità, e dunque di immunizzazione dinanzi all'indagine della ragione critica, può capovolgersi in un argomento a favore. Se, come hanno affermato diversi esegeti da noi rivisitati, le rappresentazioni prepasquali consentono una evidenza *de jure* della risurrezione di Gesù, è facile chiedersi come mai altri discepoli della comunità primitiva non siano arrivati a 'vedere' il Risorto, attraverso l'immaginazione, la riflessione scritturistica, il consenso sul significato della croce. Se non si suppone la *causalità originaria dell'automanifestazione del Risorto* l'esito della fede pasquale resta un rompicapo insolubile. Naturalmente a partire da questo fatto e dal modo con cui si rapportano le rappresentazioni disponibili e la fede pasquale non si può postulare la causalità originaria del Risorto, ma al massimo una 'realtà esplicativa', che ci aiuti a rendere ragione seriamente dell'insieme dei dati storici. La possibilità di identificare questa 'realtà' può essere offerta solo dal kerygma pasquale, ma sul versante storico ciò sta ad indicare che la risposta della fede è quella che rende meglio ragione dell'insieme dei dati, e la nostra ricostruzione può così essere considerata un motivo sufficiente di credibilità.

5. Infine, tale novità spiega il *carattere pasquale degli asserti cristologici*. Il rapporto tra cristologia implicita o indiretta (che pure noi riteniamo necessario ricostruire nella coscienza del Gesù prepasquale e nel credito prestato a Lui prima degli eventi pasquali) e cristologia esplicita pasquale, esige che l'evento pasquale non sia ridotto alla sua valenza formale di conferma, ma il kerygma pasquale sia fatto valere nella sua autoevidenza e sia capace di giustificare le successive articolazioni del kerygma cristologico. Una controprova del fatto si trova nell'analisi dell'annuncio originario e nelle successive riprese e riplasmazioni, che vanno dall'homologia all'inno, passando attraverso le formule kerygmatiche.

3.1.2 La spiegazione genetica quale 'contesto di scoperta' dell'evento di risurrezione.

Se nel paragrafo precedente abbiamo fissato i punti essenziali della ricostruzione della genesi della fede nella risurrezione di Gesù, si deve riconoscere che un tale procedimento ha ragioni di particolare pertinenza: esso mira a mettere in luce la mediazione storica degli eventi di rivelazione pasquali. In particolare si è visto come i presupposti di tali eventi (la fede veterotestamentaria nel Dio Signore della vita; le attese giudaiche circa i giusti e i martiri; le particolari esperienze dei discepoli con il Gesù terreno, il loro ricordo e la viva memoria del maestro; le loro possibilità cognitive, psichiche, immaginative, ecc.) non riescono a spiegare il sorgere della fede pasquale. Di qui ancora due aspetti che devono essere affermati in modo equilibrato:

1. La *mediazione storica quale contesto di scoperta* della risurrezione. Anzitutto è necessario valutare il significato delle mediazioni storiche che possono aver costituito la condizione di possibilità dell'esperienza pasquale da parte dei discepoli. Il contesto determinato e l'orizzonte categoriale dei discepoli possono certo costituire il quadro di recezione e di predisposizione per un incontro eventuale che identifica Gesù come Colui che è stato da Dio accolto; un contesto diverso persino dal modo con cui ciò può essere stato predisposto per gli altri contemporanei di Gesù. Ma questa positiva disposizione, che ultimamente si radica sulla precedente fede-fiducia prepasquale (che nei discepoli evidentemente funziona in modo più determinato rispetto agli altri), non può costituire alcun punto di partenza per dedurre l'esperienza pasquale. Si può allora circoscrivere l'affermazione (che ha una valenza prima negativa e poi positiva), con la quale si può correttamente apprezzare il senso delle apparizioni, *dal punto di vista storico-genetico*.

Il senso coerente della nostra affermazione critica più volte ripetuta è che tra il Venerdì santo e la Pasqua deve essere situato uno iato che non può essere oltrepassato mediante una prosecuzione immanente alla comprensione prepasquale di Gesù e dei discepoli. Ne viene che per la nascita della fede pasquale i presupposti da noi ricostruiti sono condizioni necessarie (nel senso che formano una mediazione categoriale), ma non sufficienti dell'esperienza pasquale. Per oltrepassare lo «iato» è necessaria una nuova autotestimonianza del Risorto, un evento di rivelazione. Per usare ancora l'espressione di Kessler che, forse, finora ha meglio illustrato questo aspetto (nella linea di Lohfink): «Questo impulso radicale contingente avvenne per il *medium* delle strutture fondamentali dei discepoli, che essi portavano con sé e che vengono ora attivate e di nuovo riplasmate e così trasformate; proprio per mezzo di questo medium trasformato essi poterono ri-*'vederLo'* (identificarlo) come il Risorto. Il momento dell'autorivelarsi e dell'autodonarsi deve essere così preservato con cura nella sua indeducibile e irriducibile contingenza e non può essere svuotato di nascosto» [215]. Si tratta di interpretare l'atto dell'automanifestazione del Risorto come atto di libertà (di grazia) e di verità: in quanto atto di libertà esso non può essere in alcun modo derivato dalle entelechie e dalle leggi storiche; in quanto atto di verità esso le porta a compimento oltrepassandole dal di dentro e riplasmandole in una nuova forma che compie l'atto stesso della fede ancora aperta dei discepoli, configurandola come fede pasquale. Una configurazione che è evento di salvezza e di grazia: perché mentre rivela il Risorto nella sua propria dimensione, crea non da zero, ma assumendo le strutture dell'essere e dell'agire umano (dei discepoli) e le loro configurazioni storiche, come il luogo dell'incontro stesso con il Signore risorto. Così mentre il Risorto si dà a vedere fonda anche la fede, la comunità e la missione pasquale: dimensioni queste che vanno articolate a partire dalla struttura obiettiva della fede pasquale come fede che attesta responsabilmente agli altri il prestar credito all'assoluta ed esclusiva automanifestazione del Crocifisso risorto. Per questo essa diventa inclusiva del cammino della libertà di tutti, a partire dal dispiegarsi universale della forza salvifica del Risorto.

2. La *identificazione del 'contenuto'* dell'esperienza pasquale. Precisamente l'apprezzamento della modalità con cui il *'croyable disponibile'* viene assunto e riplasmato ci consente di identificare il nocciolo contenutistico dell'esperienza pasquale. L'impossibilità di dedurre dai presupposti prepasquali l'esperienza pasquale, ce la fa pensare come un evento che pur iscrivendosi nelle capacità

percettive dei discepoli è nondimeno una iniziativa divina nuova, dall'esterno, come tale indeducibile e sorprendente. Essa riveste il carattere di *incontro*, di un incontro che ha raggiunto i discepoli. Naturalmente la categoria di incontro ha bisogno di non poche precisazioni perché deve correggere quella deriva tipica del pensiero moderno che vede l'analisi della categoria tutta sbilanciata sul versante dell'analisi delle condizioni di possibilità e di percezione del soggetto, sia nel suo rapporto con l'oggetto, sia nel rapporto con altri soggetti. Nel NT l'accento è posto maggiormente sull'oggetto percepito, nel nostro caso sul Gesù risorto che si dà a vedere; solo secondariamente su ciò che la *sua* automanifestazione ha prodotto e *mutato* nel soggetto ricevente (la vita nuova, la fede, la comunità, la missione). In tal modo è difficile ridurre la fede pasquale al processo del venire-alla-fede, né gli asserti pasquali possono essere ritenuti il riflesso e l'espressione simbolica di un evento consumatosi nell'interiorità dei discepoli. E' ben vero che non ci è dato di sfilare, per così dire, oggettivisticamente la 'realtà incontrata' (Gesù risorto) per affermarla a prescindere da 'colui che la incontra'; neppure però è sufficiente parlare, come fa Schillebeeckx, di «esperienza di disclosure» e/o, come fa Schäffler, di «luce dischiudente». Ad es Schäffler afferma: «Questo mutamento dell'orizzonte e del contesto i discepoli non possono attribuirlo a se stessi, ma lo sperimentano come una luce che illumina, che sopraggiunge loro e li pone in un altro orizzonte» ⁽¹⁰⁰⁾. Questo modo di esprimersi e di pensare è pervaso dal punto di vista della modernità, che pone l'accento sul soggetto sperimentante, sulle condizioni di possibilità della sua esperienza. Per questo K. Lehmann ⁽¹⁰¹⁾ sostiene che bisogna affermare con maggior chiarezza il versante oggettivo. In questa ottica Kessler stabilisce così il nocciolo e il fondamento della esperienza pasquale: «ciò che è avvenuto in e con Gesù stesso: la definitiva e piena manifestazione di Dio nella nuova presenza di Gesù (e ciò significa risorto, elevato, vivente) o rispettivamente il suo sorprendente venire (automanifestarsi) dalla nascostezza e dalla riservatezza di Dio dentro l'esperienza storica dei discepoli... Questo è il decisivo stato di fatto (*Sachverhalt*) che viene alla parola con l'espressione 'apparizioni', con le quali si sottolinea l'attività di Dio e rispettivamente la nuova presenza di Gesù. E questo stato di fatto implica l'evento (onto-)logicamente precedente, che i discepoli (nel loro

(100) R. SCHÄFFLER, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg, 1982, 24-25.46-47: qui 24.

(101) *Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi*, in (W. Kasper hrsg), *Cristologiche Schwerpunkte*, Düsseldorf 1980, 108-134: qui 116.

contesto di esperienza dato) hanno direttamente significato e identificato come risurrezione ed elevazione di Gesù. Nella sua automanifestazione il Crocifisso si mostra come colui che offre la presenza e la comunione da parte di Dio, in questo senso è il vivente; ciò significa che egli si mostra... come il Risuscitato da Dio e l'Innalzato (e così definitivamente come il *mare-kyrios* e il messia-cristo)» [217]. La sottolineatura dell'A. è certamente da accogliere nella linea del NT, ma essa può essere vista solo come una correzione dell'accentuazione moderna dell'«esperienza» pasquale del Risorto, rispetto a quella neotestamentaria dell'«azione salvifica» del Risorto che fonda l'esperienza pasquale. In questo senso Kessler ripresenta bene i termini della questione, ma temo che fin quando il discorso non viene ricompreso attraverso un approfondimento della struttura di rivelazione-fede e del suo ineludibile compiersi storico nella *struttura dell'autorivelazione del Risorto nella fede dei discepoli*, corre il rischio di oscillare senza trovare un punto di equilibrio e un criterio di pensabilità.

Le apparizioni appaiono dunque la mediazione che introduce l'originaria causalità del Risorto nell'orizzonte storico dei discepoli. Questi non poterono non avere un accesso alla realtà della risurrezione; ma si tratta di un accesso che non poteva in alcun modo essere prefigurato dalle precedenti esperienze e conoscenze prepasquali, le quali restano indeterminate rispetto a questo esito. In tal modo le apparizioni appaiono l'effetto provocato dall'automanifestarsi del Risorto nella dimensione storica, che introduce un elemento di discontinuità rispetto alle precedenti precomprensioni ed esperienze *proprio attraverso la loro riplasmazione e oltrepassamento*. Si può così concludere con l'affermazione di K. Rahner: «i discepoli nell'esperienza [hanno] potuto staccare il fondamento (*Grund*) della loro esperienza come tale dall'avvenimento costituito da essa (*Erfahrungsvorgang*) e dire: egli si mostra a noi e non è posto dalla nostra esperienza vissuta»⁽¹⁰²⁾.

(102) *Risurrezione di Gesù*, SM 7, 181: la traduzione italiana è meno perspicua: bisognerebbe dire: «dal processo dell'esperienza come tale». Rahner distingue tra il *Grund* dell'esperienza e il *Vorgang* della stessa.

3.2 *Il fondamento e la struttura della fede pasquale*

La ricostruzione storica degli eventi attorno alla Pasqua, sia nei suoi momenti fondamentali, sia per il senso che la mediazione storica assume nella illustrazione della rivelazione definitiva della vicenda di Gesù, ha inteso predisporre le condizioni essenziali per una ripresa teologico-fondamentale del discorso sulla risurrezione di Gesù. E' solo in questa linea che è possibile *rendere ragione adeguatamente della testimonianza pasquale nella sua struttura fondamentale e nel suo fondamento sufficiente*. E insieme superare la prevalente impostazione apologetica di molta parte della letteratura sull'argomento. Noi abbiamo messo in luce le buone ragioni di questo procedimento, ma abbiamo denunciato anche il suo limite, qualora tale ricostruzione si limiti ad esaurire tutte le sue energie nella ricostruzione dei momenti storicamente accertabili della testimonianza pasquale ⁽¹⁰³⁾. Ora tale testimonianza non viene adeguatamente compresa qualora se ne ricostruisca solo l'origine storica, e non venga invece colta nella sua «evidenza» peculiare. Una evidenza che richiede di essere decifrata entro il movimento del «darsi a vedere» di Gesù e dell'«andare a vedere» il Risorto che include la necessità di accogliere quel senso che Gesù mostra (in quel rapporto tra 'credere' e 'vedere' che attraversa i racconti di apparizione). Giustamente afferma Sequeri: «L'evidenza di quell'accadere non è data nella forma di un'oggettività fenomenologicamente incontrovertibile, ma piuttosto in quella di un'oggettività simbolica: intesa cioè a sollecitare la decisione di accogliere la verità che vuole mostrarsi» ⁽¹⁰⁴⁾. Entro questa struttura è possibile riconoscere il senso delle apparizioni, quale luogo insieme del mostrarsi di Gesù e del prestar credito alla verità di quel mistero che ultimamente si dà nella sua persona stessa. E' possibile perciò svolgere i momenti essenziali di tale percorso.

(103) Cfr in questa linea anche il recente tentativo di W. PANNENBERG, *Systematische Theologie 2*, Göttingen, Vandenhoeck, 1991, 402-405 con la sua tipica impostazione sulla questione della «pretesa di storicità». Egli la collega al compimento della storia nell'escatologia e quindi sottopone la risurrezione (di Gesù?) alla verifica escatologica.

(104) Cfr l'esposizione sistematica particolarmente lucida di P.A. SEQUERI, *La storia di Gesù e la ragione teologica*, in *Icona dell'invisibile*, Milano, Vita e Pensiero, 1981, 221-259; ora in *La «storia di Gesù»*, in *L'evidenza e la fede*, a cura di G. Colombo, Milano, Glossa, 1988, 235-275: qui 247.

3.2.1 Il fondamento della fede pasquale.

L'apparizione di Gesù si mostra come un farsi vedere significativo che ha da essere riconosciuto nella sua intenzionalità ulteriore, carica di un senso che ne istituisce ad un tempo la verità e le condizioni per accedervi. In questo modo le apparizioni pasquali possono essere apprezzate secondo un duplice aspetto⁽¹⁰⁵⁾: per un verso, esse sono nella loro forma specifica del 'darsi a vedere' del Risorto «l'accesso storico e l'originario fondamento *conoscitivo* della fede pasquale»; per altro verso, esse non possono essere considerate il «fondamento incondizionato della fede pasquale, il fondamento *reale* e permanente» sia della fede dei discepoli sia della successiva esperienza di essa. Ciò rimanda all'intenzionalità referenziale delle apparizioni, così che si deve distinguere, anche se non separare, tra l'origine storica e singolare della esperienza pasquale e il fondamento incondizionato che si attesta proprio in quel sorgere storico della fede medesima. Ultimamente si tratta del fondamento che concerne la verità ultima di Dio, così come si mostra/comunica in Gesù e che anzi decifra/dona lo stesso mistero di Gesù risorto, quale luogo della comunione/riconciliazione con il Dio trinitario. Si può qui prendere come punto di partenza la tesi formulata da Kessler⁽¹⁰⁶⁾: «Questo fondamento incondizionato della fede pasquale (il Dio trinitario) attesta se stesso in quell'origine storica della fede pasquale (le 'apparizioni' del risuscitato da Dio) per la prima volta *compiutamente* e definitivamente, ma egli si mostra qui proprio singolarmente non senza analogia». Con ciò l'evento della rivelazione trinitaria dato nella Pasqua appare epistemologicamente ed ontologicamente significativo in ordine all'istituzione della stessa verità ultima della vicenda di Gesù: per questo abbiamo sottolineato che non basta una memoria cronachistica della storia di Gesù, né la ricostruzione dell'orizzonte delle rappresentazioni prepasquali. Il rapporto di continuità con il Gesù terreno, indubbiamente innegabile, non può misconoscere questa specifica discontinuità. L'elemento letterario, dappertutto presente nei racconti di apparizioni, della non-immediatezza del riconoscimento di Gesù, nella sua identità con il Gesù prepasquale, richiede che la decifrazione ultima del senso del suo apparire storico non possa

(105) Cfr KESSLER, *Sucht den Lebenden*, le espressioni che seguono sono riprese nel loro tenore da pag 238.

(106) Cfr l'interessante il capitolo di Kessler dedicato al nostro tema (*Die Frage nach der zureichenden Grundlage des (Oster-)Glaubens*, 237-265: qui 238), anche se credo che la non piena illustrazione del carattere simbolico dell'evento di rivelazione-risurrezione non gli consenta di produrre una struttura teologico-fondamentale sufficientemente calibrata.

essere sciolta solo con una memoria cronachistica (si veda il bel-l'esempio in Lc 24, 19-24) della sua vicenda terrena. L'evento pasquale porta con sé nella sua autoevidenza il criterio decisivo di una ri-visitazione della vicenda storica di Gesù, di una ri-lettura della sua apparizione nell'esistenza umana, di una re-visione di quel senso a cui la fede prepasquale dei discepoli pure aveva prestato credito, accogliendo la parola/gesto/pretesa/persona di Gesù. Così l'apparire di Gesù risorto, nella sua intenzionalità e referenza, è ad un tempo portatore della decisiva pretesa che sollecita la fede ad accogliere ciò che lì si manifesta, e della necessità di ripercorrere la memoria storica alla luce della risurrezione perché si renda possibile la definitiva identificazione del mistero di Gesù. E' per questa ragione decisiva che si devono superare le posizioni che rimandano al Gesù prepasquale come «fondamento», addirittura «sufficiente» ⁽¹⁰⁷⁾, della nostra fede. La fede pasquale, dunque, appare una nuova azione di Dio, il quale solo può superare lo iato della morte e sigilla il carattere non ipotetico della identità tra Gesù e il Figlio di Dio. La stessa fede istituisce pertanto la possibilità di ri-percorrere la vicenda storica di Gesù non come cronaca muta, o, al più, parlante secondo l'immaginario simbolico della tradizione religiosa veterotestamentaria e giudaica, ma come il suo compimento eccedente. Un compimento che trova nell'intenzionalità escatologica dell'azione del Padre in Gesù, manifestata nell'apparire del Risorto, la chiave ermeneutica che scioglie in senso univoco il senso ultimo del morire di croce, quale luogo della incondizionata dedizione di Gesù. In tal modo la fede prepasquale dei discepoli, ancora aperta e indeterminata, viene ri-compresa a partire da questo compimento escatologico. A partire dal messaggio di Gesù fino alla sua morte violenta è impossibile derivare la realtà di ciò che esso annunciava al di là della discontinuità della croce. Perciò il messaggio di Gesù resta incondizionatamente vincolato alla sua decifrazione pasquale, il Gesù della storia (leggi: terreno) rimane indissolubilmente legato al Cristo della fede (leggi: pasquale), non solo sotto la forma di una promessa speranza futura, ma come realtà già operante nel seno della storia. Infatti, «nella discontinuità della croce solo un agire creatore e vivificante di Dio nel Crocifisso

(107) H. VERWEYEN, *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*, ZKT 103 (1981) 426-445: 429: la posizione di questo autore appare singolare e sembra confermata anche nell'ultima opera di teologia fondamentale *Gottes letztes Wort. Grundriss der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, Patmos, 1991: cf le tesi alle pp. 445-452. Si veda anche: *Die Sache mit den Ostererscheinungen*, in 'Der Herr ist wahrhaft auferstanden' (Lk 24,34). *Biblische und Systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, I. BROER - J. WERBICK hrsg., Stuttgart, 1988, 63-80.

potrebbe istituire la continuità, l'identità del *suo* rivolgersi a noi e porre il fondamento definitivo e indistruttibile della fede. Solo il Crocifisso in quanto il Risorto potrebbe (e può) legittimare la fede in lui» ⁽¹⁰⁸⁾. In tal modo Gesù terreno e Cristo risorto non sono aggiunti posticciamente o contrapposti, o, ancora, il Risorto non è inteso come mera conferma del Gesù terreno. Solo la totalità della vicenda di Cristo, con quella asimmetria tra momento prepasquale e momento pasquale che la nostra disamina critica ha messo in luce, costituisce l'intero del mistero di Gesù Cristo. Naturalmente ciò non significa che Gesù diventi il 'Cristo' e il 'Signore' solo nella Risurrezione, poiché egli lo è da sempre: tuttavia il processo globale della sua vicenda storica attraverso e al di là della morte non ha solo un rilievo gnoseologico per noi, ma la sua vicenda storica è istitutiva del pieno dispiegarsi del *suo* mistero. Il punto decisivo consiste nel fatto che nella risurrezione di Gesù si deve indicare una nuova e definitiva (escatologica) azione di Dio in Gesù, che si rivela nell'intenzionalità del manifestarsi risorto di Gesù. Si tratta di una rinnovata azione trinitaria ⁽¹⁰⁹⁾: di una nuova e personale presenza di *Gesù risorto*, che si fa vedere alla coscienza credente; dell'azione vivificante del *Padre*, intesa come risposta alla sua dedizione incondizionata; della forza dello *Spirito* che di nuovo unisce Gesù al Padre al di là della separazione prodotta dal morire di croce e lo rende di nuovo e permanentemente presente (perché ne rivela/comunica l'identità ultima) alla fede-che-comprende della Chiesa. In conclusione il carattere simbolico dell'evento del 'darsi a vedere' di Gesù comporta e rende possibile un 'pervenire-alla-fede', la quale appartiene interiormente all'azione salvifica della risurrezione di Gesù. Così la chiarificazione *cristologica* della risurrezione di Gesù dischiude il suo fondamento *trinitario* e richiede che sia così identificata: come l'azione escatologica del Dio di Gesù e come la presenza del *suo* Spirito. Simultaneamente pone la condizione *antropologica* del suo accesso: cioè rende possibile che la fede aperta e indeterminata del discepoli, persino spenta e delusa, risorga come fede *pasquale*, cioè come quel vedere credente che si affida al Signore risorto quale luogo della assoluta

(108) Kessler, 242, da cui deriva la conclusione in forma di tesi: «Il Gesù prepasquale (terreno e crocifisso) è per la fede (pasquale) senza dubbio un presupposto necessario e la base, ma (almeno a causa della sua morte) non è il *fondamento sufficiente*».

(109) La sottolineatura è di KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 243: egli anticipa lo sviluppo trinitario che sarà poi l'architettura della sua sistematica della risurrezione (pagg. 266-416). Mi sembra che l'interpretazione della risurrezione in prospettiva trinitaria richiami senz'altro H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, Brescia, Queriniana, 1990 (or. 1969).

manifestazione/comunicazione della verità di Dio. A questa circolarità tra 'mostrarsi' di Gesù e il 'venire alla fede' dei discepoli-Chiesa è necessario ora prestare maggiore attenzione.

3.2.2 La struttura di rivelazione-fede della risurrezione

Abbiamo testè osservato che esiste una circolarità tra il 'farsi vedere' di Gesù e l'averlo visto' come il Signore (Lc 24,24.35; Gv 20, 18.25.28.29). Ma questa circolarità non è un circolo vizioso. La testimonianza evangelica e in genere neotestamentaria è qui chiara. Si tratta di un rapporto «asimmetrico» ⁽¹¹⁰⁾, nel senso che Gesù si mostra non perché c'è qualcuno che l'ha visto o riconosciuto. Egli prende l'iniziativa del rivelarsi, egli è già presente prima d'essere riconosciuto, è presente come «straniero» alla coscienza inquieta dei discepoli, non può essere mostrato da nessuno e nessun fenomeno può essere identificato 'oggettivisticamente' con la sua presenza a prescindere dalla sua intenzionalità di rivelarsi. L'apparire di Gesù non può essere in alcun modo prodotto dai suoi stessi discepoli: la sua presenza è assolutamente indisponibile. Da ciò deriva il suo carattere di rivelazione, la sua struttura simbolica che rinvia al di là di se stessa come alla realtà assolutamente indeducibile che sola istituisce la sua verità e le modalità (storiche) del suo apparire. Al carattere inatteso e sorprendente del 'farsi vedere' di Gesù non corrisponde però una recezione puramente passiva, un imporsi alla vicenda dei discepoli come dall'esterno, un 'patire' la sua presenza senza investimento personale. Il 'farsi vedere' presenta una duplice caratteristica: da un lato si iscrive entro le forme già sperimentate della relazione e della fede in Gesù, assume l'universo simbolico delle evidenze già preformate e delle forme già costituite del codice interpretativo dei discepoli; dall'altro, esso non appare immediatamente riconoscibile entro le coordinate stabilite dal «croyable disponible», sorge come un evento inatteso non deducibile da quelle forme, né sotto il profilo della sua effettualità, né sotto quello delle categorie fondamentali di percezione e di significazione. Esiste così un sottile gioco nel processo di identificazione di chi è Gesù: per un verso egli non può essere identificato che entro la memoria che si ha di Lui, per l'altro l'orizzonte percettivo della memoria è come trasceso dal di dentro dall'iniziativa di Gesù. Così se il riconoscimento di Gesù ricupera il quadro della memoria (prepasquale), questa non funziona se non per il rinvio ad una presenza che oltrepassa la memoria e la compie in modo indeducibile, cioè se non diventa memoria credente che si affida

(110) Cf in tal senso SEQUERI, 248.

ad una *attuale presenza* di Gesù come il Signore. Di qui il carattere di 'vedere credente' che la fede pasquale possiede, la quale implica necessariamente un essere chiamati e un convertirsi al Signore. Così la fede dei discepoli è ad un tempo vedere e credere, ascoltare e affidarsi, nel senso che la realtà/verità del Risorto non è estrapolabile dalla relazione con Lui e con la sua attuale presenza. Ciò non permette di identificare la fede pasquale in una sorta di «eidos» disgiungibile dalla relazione a Gesù, nel senso di un vedere e un udire che sia separabile dalla disponibilità, soccorsa dalla grazia dell'iniziativa di Gesù, ad accogliere la verità e la vita che viene dal Risorto. In tal modo il prestar credito a Gesù nella sua qualità di *Risorto*, comporta che ci si *converta* dalla precedente identificazione della morte di Gesù e dal tentativo, variamente espresso dai contemporanei, di falsificazione della sua pretesa. Una tale conversione e un simile affidamento ha come contenuto esattamente il *Crocefisso risorto*, cioè la manifestazione della fedeltà di Dio nella figura storicamente rivelata del suo incondizionato amore, una figura che però rimane sottratta alla possibilità di sequestro storico, perché resta fondata nell'iniziativa salvifica di Dio sempre presente ad ogni tempo ed ogni luogo.

Questa struttura brevemente richiamata dell'evento delle apparizioni, come manifestazione del risorto nella fede dei discepoli, afferma insieme l'indisponibilità del «farsi vedere» di Gesù e la necessità dell'affidamento alla verità di Dio, mediante un «vedere credente» non ulteriormente trascendibile. Rendere ragione di questa struttura nei termini di una teoria della rivelazione a cui inerisce simultaneamente il comportamento della fede è il compito di una riflessione teologico-fondamentale che presti maggiore attenzione all'epistemologia della fede. Del resto rendere ragione di tale struttura aiuta anche a rendere conto del modo con cui si è formato il testo biblico, che appare interiormente normato dalla struttura stessa dell'evento cristologico. La rivelazione cristologica, principalmente nell'evento pasquale, dev'essere compresa nella sua interiore struttura simbolica a cui corrisponde il conoscere simbolico proprio della fede ⁽¹¹¹⁾. E' questa struttura che deve essere approfondita

(111) Si è mossa in questa direzione la riflessione contenuta in *L'evidenza e la fede*, a cura di G. Colombo, Milano, Glossa, 1988. Lì si troveranno sviluppi vuoi sotto il profilo epistemologico, vuoi sotto quello fenomenologico, volti a mostrarne la pertinenza in ordine alla lettura della vicenda di Gesù. Merita citare da questo volume una pagina assai significativa di P.A. Sequeri per indicare la direzione della ricerca: «Né il singolare accadere dei gesti e delle parole della 'vita di Gesù' [ndr: la vicenda terrena di Gesù], né il dono universale dello Spirito nei gesti e nelle parole della 'vita nuova' [ndr: la comunità pasquale primitiva e seguente] identificano per se stessi la *verità di Gesù*. Tale verità risulta in effetti 'eccedente'

per produrre una riflessione teologica consistente sulla risurrezione di Gesù. Questa istanza richiede ancora di essere perseguita nell'ambito della teologia fondamentale. Solo così, infatti, è possibile spiegare adeguatamente il funzionamento della *fede pasquale*, e rendere ragione del suo carattere originario (la funzione insuperabile delle apparizioni pasquali) e fondante (per rapporto alle successive generazioni cristiane) e, insieme, della possibilità per noi di accedere alla esperienza-fede pasquale.

In tal modo si potrebbe mostrare il significato ermeneutico insuperabile della fede pasquale sia in ordine alla piena decifrazione della vicenda terrena di Gesù, sia in ordine all'attualizzazione storica della sua presenza mediante il dono dello Spirito; parimenti si dovrebbe vedere che il riferimento a questi contesti resta il punto di riferimento per non trasformare la risurrezione di Gesù in un mito gnostico, ma favorirne in qualche modo l'accesso. Così si vede che il funzionamento della fede pasquale in ordine al riconoscimento della verità assoluta della risurrezione di Gesù include il movimento della fede, che si lascia costituire dalla verità di Gesù risorto. Giustamente afferma Sequeri: «'Affidarsi' al movimento effettivo di quella rivelazione è peraltro la condizione che mette in grado di 'vedere' l'intenzionalità simbolica 'assoluta' che originariamente lo caratterizza. 'Credere' nella verità di ciò che in tal modo 'si dà a vedere'... significa *anticipare l'incontrovertibilità* di una verità che nella storia non 'si impone', ma chiede essere 'scelta' come verità assoluta. La dedizione incondizionata di Dio appunto, che 'da sempre' e 'per sempre' è l'assoluta verità di Lui» [266].

rispetto a questi due momenti: benché di quella verità essi siano realmente costitutivi e formino una cosa sola con essa. E altrettanto chiara risulta la testimonianza nell'indicare che il collegamento tra i due momenti, in quanto si presenta come 'apparire' della verità assoluta e singolare di Gesù di Nazaret, non produce in alcun modo quell'apparire, ma ne è piuttosto il risultato (*ndr*: la fede pasquale). Il fondamento non disponibile di quell'apparire (che rende credibile la singolare assolutezza di Gesù rispetto alla storia) è la trascendenza della verità di Gesù: la quale, precisamente in quanto identifica la 'realtà' di Gesù di Nazaret, risulta 'eccedente' rispetto alle condizioni storiche della sua rappresentanza e non si 'risolve' nella storica manifestazione della sua presenza nella potenza dello Spirito. [...] Esse dicono la verità di Gesù nell'attualità assoluta per cui essa trascende ogni storicità, ed è in grado di rapportarsi ad essa nella forma reale e però indisponibile di una iniziativa di Gesù medesimo: il quale mantiene così la promessa esibita nell'atteggiarsi intenzionalmente 'simbolico' che ha definito il suo modo di appartenere alla nostra stessa storia. E' in questo senso che l'*intenzionalità onto-logica* indiscutibilmente inerente alla parola della testimonianza, che corrisponde alla coscienza dell'essere venuti a *sapere la verità* precisamente nell'*apertura della fede*, ha come referente intrascendibile la correlazione tra l'accadere storico di Gesù di Nazaret e l'attualità operante dello Spirito di Dio» [265-266].

In questo senso la fede è *condizione necessaria* del vedere il Risorto: pertanto essa non si configura come un privilegio, ma prefigura la nostra modalità di accesso alla pienezza della rivelazione. In questo senso la fede nella rivelazione di Gesù risorto ha *carattere salvifico*, poiché appare quella decisione resa possibile dalla piena manifestazione del Risorto, che mediante il suo Spirito plasma la libertà e la converte alla figura ultima del rivelarsi divino. In questo senso la fede ha una *valenza ecclesiale e missionaria* (fondazionale della missione della Chiesa), poiché essa non riprende solo il 'ricordo' di Lui, non continua solo la sua 'causa', ma è provocata dalla nuova ed assoluta relazione a lui. Le dimensioni dell'evento pasquale si fondono esattamente nello sguardo credente che coglie il rivelarsi di Dio e l'affidarsi dell'uomo come il luogo simultaneo della comunicazione della verità di Dio e della riconciliazione della Chiesa e del mondo. Tutti questi aspetti di una lettura sistematica della risurrezione, attorno ai quali la teologia si affatica per trovare un punto prospettico unitario, richiedono di essere ripresi a partire dal traguardo raggiunto.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile – Vengono Inf.

30 agosto 1991