

## LA RISURREZIONE DI GESU' MISTERO DI SALVEZZA

SOMMARIO – Introduzione – 1. La prospettiva dialettica: K. Barth – 2. La prospettiva trascendentale: K. Rahner – 3. La prospettiva storico-escatologica: W. Pannenberg e J. Moltmann – 4. La prospettiva trinitaria: H.U. von Balthasar, H. Kessler – 5. Il mistero salvifico della risurrezione in riferimento alla struttura della coscienza credente dei discepoli.

### INTRODUZIONE

1. La *ripresa del valore salvifico della risurrezione* di Gesù nella teologia recente è sembrata una felice sorpresa; in particolare si è recuperata l'unità salvifica della Pasqua e quindi il valore salvifico dei suoi momenti. Il contributo degli studi storico-biblici e la spinta del movimento liturgico hanno dato un impulso decisivo in questa direzione. Sotto questo profilo il volume di F. X. Durrwell <sup>(1)</sup>, che ha conosciuto una fortuna immensa per le numerose edizioni e traduzioni, costituisce uno spartiacque importante e un punto di non ritorno <sup>(2)</sup>. Per la verità, si deve dire che la centralità della

(1) *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 1950, <sup>10</sup>1976 interamente rifatta.

(2) Merita qui fare subito riferimento all'opera di Durrwell, che può essere emblematicamente indicata come il punto di coagulo di questa rinnovata coscienza. Nel 1976 l'opera raggiungeva già la 10ª edizione. «Da molti anni andavamo conducendo le nostre meditazioni e le nostre ricerche quando, come per incanto, il tema della risurrezione di Gesù è stato portato al centro delle nostre preoccupazioni teologiche. Il doveroso ritorno alle sorgenti del pensiero cristiano ha accelerato la riscoperta di questo mistero» [8: l'A. cita Condren, Olier, Bossuet, Thomassin, come autori che avevano anticipato l'intuizione, ma senza una sufficiente base biblica]. La sua sintesi si presenta esplicitamente come una proposta di «teologia biblica», già precorsa da qualche anticipazione parziale in campo protestante. Lo sforzo è quello di superare una comprensione prevalentemente positiva degli autori del NT, per spingersi verso una visione sintetica della realtà

risurrezione era già stata affermata in modo decisivo in campo protestante, soprattutto da K. Barth, che la assumeva come il principio sistematico della sua lettura della 1 Cor e dell'epistolario paolino (3). Naturalmente, la centralità della risurrezione viene riletta da Barth come caso emblematico per illustrare la sua nozione di «rivelazione». La risurrezione di Gesù «come tale, può essere concepita solo sotto la categoria della rivelazione», o come dice nel *Römerbrief*: «La risurrezione è la rivelazione, la scoperta di Gesù come il Cristo, l'apparire di Dio e il riconoscimento di Dio in Lui» (4). Nel seguito della sua riflessione teologica, Barth calibrerà meglio

della risurrezione. Naturalmente il modo di procedere dell'A. è piuttosto incerto circa il rapporto da istituire tra la teologia dei singoli autori del NT e la possibilità di una visione sintetica del tema. D'altra parte ciò si deve imputare ad una alquanto acerbità dello statuto della teologia biblica, che – come è noto – era allora discusso, forse non meno di oggi.

La struttura dell'opera si presenta molto compatta. Nel 1° cap. la risurrezione di Gesù viene presentata come «mistero di salvezza» seguendo la teologia dei singoli autori neotestamentari. Il 2° e il 3° capitolo costituiscono l'architrave portante dell'opera. Nel cap. 2°, anzitutto, si colloca il significato salvifico della risurrezione entro l'intera vicenda di Cristo, in particolare si cerca di collegare la risurrezione alla morte e all'incarnazione (in Giovanni e Paolo): l'unità del mistero pasquale è qui intesa a partire dalla dinamica del sacrificio [97-123]. Nel cap. 3°, quello centrale, si mette in luce il valore salvifico proprio della risurrezione, consistente nell'effusione dello Spirito, sia in Cristo a cui dona la vita di Risorto e lo fa permanere in essa, sia nella effusione sui credenti [160-161]. L'opera poi si snoda in una rete di temi, in cui si articolano gli effetti della risurrezione in Gesù stesso (cap. 4), nella Chiesa nata dalla Pasqua (cap. 5), per passare poi in rassegna gli aspetti della vita del Risorto nella Chiesa (cap. 6) e nel mondo (cap. 7). Il cap. 8° tratta dei mezzi o delle mediazioni con cui si accede al mistero pasquale, per concludere con la consumazione della risurrezione nella Parusia (cap. 9).

Questo vasto affresco delinea quella che si potrebbe chiamare una soteriologia pasquale: il suo significato fondamentale, al di là della possibilità di seguire l'A. in tutti i suoi sviluppi, è quello di apportare una correzione vistosa alla soteriologia redenzionista, incentrata sulla morte di Gesù. Il suo procedimento è ancora prudente, in quanto cautamente cerca di ricavare il significato salvifico della risurrezione da una approfondita analisi del concetto di sacrificio – del resto nella linea della tradizione francese. Ma con ciò corregge la concezione soteriologica unilateralmente incentrata sulla nozione di remissione del peccato.

L'opera venne apprezzata prevalentemente per il suo carattere sintomatico, e questo spiega la sua fortuna al di là della bontà dell'analisi esegetica che rimane segnata dal tempo. Del resto tale sbilanciamento sulla soteriologia pasquale ha avuto anche prosecuzioni poco raccomandabili (si pensi a certe ingenue presentazioni nella liturgia e nella spiritualità), inclinando verso presentazioni che hanno sostituito alla unilateralità del rapporto tra morte e salvezza la presentazione altrettanto unilaterale del rapporto tra risurrezione (esaltazione) e salvezza.

(3) *La risurrezione dei morti. Lezioni universitarie su 1 Cor 15*, Casale Monf., Marietti, 1984, 9-67 [originale 1924].

(4) Cf K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, a cura di G. Miegge, Milano, Feltrinelli, 1962, 6.

il discorso: pur mantenendo la sua valenza rivelatrice, la risurrezione non sarà più solo funzionale all'idea di rivelazione, ma riceverà un considerazione più determinata. La sottolineatura della risurrezione come accadimento storico acquisterà sempre più rilievo. Nella linea del Barth dialettico, anche Bultmann delinea il significato «rivelatore» della risurrezione, in quanto esprime il senso salvifico della croce. In realtà una rivisitazione più precisa della tradizione, anche di quella postanselmiana, porrebbe in luce che la perdita del significato salvifico della risurrezione non è stata così generalizzata.

2. *S. Tommaso* – per ricordare un esempio eminente – costituisce una felice eccezione a tale dimenticanza. Nelle qq. 53-56 della *Summa Theologiae*, egli corregge l'eccessiva unilateralità dell'impostazione anselmiana. E la correzione avviene riducendo l'egemonia della categoria di «soddisfazione», già sul versante del significato salvifico della morte: il primato, secondo Tommaso, spetta al «merito» di Cristo, un merito che riguarda anzitutto la persona di Gesù, nel senso che la passione di Gesù fonda l'esigenza di una risposta nella glorificazione-esaltazione. Parimenti Tommaso correggerà il modo anselmiano di intendere la solidarietà salvifica tra Gesù e noi: la solidarietà «meritoria» non viene vista anzitutto nella linea di una solidarietà di natura, ma nella linea di una unione di grazia («una mystica persona») tra il capo e le membra, nella direzione agostiniana del «Christus totus». Egli afferma (*ST* III, q. 48, a. 1, resp.): «A Cristo fu concessa la grazia non solo come persona singolare, ma anche in quanto capo della Chiesa, cioè in modo che da lui ridondasse sulle membra» e conclude (a. 6, ad 3): «La passione di Cristo in forza della sua divinità agisce come causa efficiente; in forza della volontà dell'anima di Cristo agisce come causa meritoria; se poi viene considerata nella carne stessa di Cristo agisce sotto forma di soddisfazione, in quanto da essa siamo liberati dal reato di pena; agisce poi sotto forma di redenzione in quanto siamo liberati dalla schiavitù della colpa; e finalmente agisce sotto forma di sacrificio, in quanto per mezzo di essa... siamo riconciliati con Dio». È agevole notare come il «merito» sia la categoria globale, mentre la soddisfazione e la redenzione, da una parte, e il sacrificio, dall'altra, siano i contenuti del merito, rispettivamente come liberazione dal peccato e riconciliazione con Dio. D'altra parte anche sul versante dell'intero del mistero pasquale, se solo la croce ha, come si è visto, il significato salvifico espresso dalle quattro categorie, nondimeno tutti gli aspetti della Pasqua hanno valore di «efficienza» e di «esemplarità», perché sono attribuiti allo «strumento congiunto» del Verbo Incarnato. Le nozioni di cau-

salità efficiente ed esemplare delineano la visione tommasiana del valore salvifico della risurrezione. Gesù risorto è la causa esemplare e strumentale della nostra salvezza attuale («la salvezza dell'anima») e di quel dinamismo che porta al compimento futuro della salvezza nella nostra risurrezione corporea (cf q. 56, a.1, ad 3): «Propriamente parlando la risurrezione di Cristo non è causa meritoria della nostra risurrezione, ma causa efficiente ed esemplare. *Causa efficiente*, in quanto l'umanità di Cristo risuscitato è in qualche modo lo strumento della sua divinità, e opera in virtù di essa... Perciò come sono salutari per noi le altre cose compiute e sofferte da Cristo nella sua umanità in virtù della sua divinità, così la sua risurrezione è causa efficiente della nostra risurrezione per la virtù di Dio, cui spetta propriamente di risuscitare i morti. La quale virtù raggiunge con la sua presenza tutti i luoghi e tutti i tempi. E tale contatto basta a spiegare tale efficacia... Ma ciò che è più perfetto è sempre l'esemplare che le cose meno perfette cercano di imitare... Perciò la risurrezione è l'*esemplare* o *modello* della nostra risurrezione. Tale modello è necessario non da parte di chi fa risuscitare... ma da parte dei risuscitati... Quindi sebbene l'efficacia della risurrezione si estenda alla risurrezione tanto dei buoni, quanto dei cattivi, tuttavia la sua esemplarità sarà limitata propriamente ai soli buoni, resi conformi... alla sua filiazione divina».

3. La *tradizione patristica*, benché in modo diverso da Tommaso, appare concentrata sul significato soteriologico della risurrezione, un significato che fa da premessa logica (come peraltro in 1 Cor 15) al discorso sulla nostra risurrezione. Esso appare concisamente affermato, nel suo carattere ovvio e centrale per la fede cristiana, nell'espressione di Tertulliano «Fiducia christianorum resurrectio mortuorum, illam credentes hoc sumus» (*De resurrectione carnis*). Se dunque nell'epoca patristica il tema della risurrezione di Gesù non viene analizzato in se stesso, ma come fondamento della speranza cristiana, quindi in una prospettiva soteriologica, si deve pensare che anche il dibattito tra Celso e Origene non può essere considerato una disputa sull'accessibilità della risurrezione di Gesù, cioè una controversia sui testi pasquali. In questo senso non può essere ricordato come un antecedente delle moderne difficoltà a ricostruire la genesi della fede pasquale. Il problema si riferisce piuttosto ad una differente concezione antropologica propria dello gnosticismo e di Celso in particolare. Lo scontro avviene sull'antropologia dualistica ed è su questo punto che si indirizza la risposta origeniana, lasciando sullo sfondo la questione esplicita della risurrezione di Gesù. Ne consegue che gli argomenti portati a prova della risurrezione sono piuttosto estrinseci. Il credito concesso da molti credenti alla ri-

surrezione e la qualità della condotta morale (così argomentano ancora Atanasio ed Agostino) diventano il riscontro empirico della veridicità della risurrezione di Gesù. Del resto l'argomento naturalistico, tratto dai processi naturali e dalla tradizione sapienziale della cultura (le trasformazioni in natura o la leggenda dell'Araba Fenice: cf Clemente), sembrava fornire un argomento di supporto, nella linea dello stesso uso fatto da Paolo in 1 Cor 15. La funzionalità della risurrezione al sostegno della vita cristiana si manifestava prevalentemente nelle riflessioni sul martirio e nel collegamento con il tema del giudizio finale per motivare la serietà dell'impegno etico. Anche la prevalente concentrazione sull'incarnazione del Verbo, propiziata dalle controversie cristologiche, inclinava in questa direzione. Tuttavia l'incarnazione – come è noto – riguardava una soteriologia di *tutta* la vicenda di Cristo, un processo che trovava nella risurrezione il suo compimento specifico <sup>(5)</sup>. Ciò spiega, infine, perché il luogo peculiare del valore redentivo della risurrezione di Gesù, tutto sommato pacifico, fosse la liturgia, in particolare la liturgia eucaristica, domenicale e pasquale. In tal modo la risurrezione di Gesù era inserita nella sequenza dei 'mirabilia Dei' precedenti e seguenti (l'esodo e l'iniziazione sacramentale). L'omelia di Melitone di Sardi *Sulla Pasqua* rappresenta una luminosa testimonianza, che sarà seguita da una lunga serie di testi, fino alle prime attestazioni dell'*Exultet* pasquale (fine quarto secolo).

4. La *riflessione medievale* procede con maggior intento speculativo, elaborando il valore salvifico della risurrezione di Gesù all'interno dello schema dell'unità divinoumana di Gesù, e della sottolineatura del valore soddisfattorio della sua morte. Come si è visto, la stessa correzione dell'unilateralità della posizione anselmiana, operata da Tommaso, procede però nella scomposizione del valore salvifico secondo lo schema causale, lasciando alla risurrezione la causalità efficiente ed esemplare, in ogni caso all'interno di un interesse prevalente per gli aspetti analitici ed ontologici del mistero di Cristo. Questo orientamento che afferma il valore salvifico della risurrezione, tutto sommato ancora nella linea patristica, non sarà recepito nella soteriologia manualistica del XIX° e XX° secolo. La trattazione cristologica della *neoscolastica*, come è noto, era ripartita nei due grossi trattati sull'incarnazione e la morte di croce (*De Verbo incarnato* e *De Christo redemptore*). Su questa situazione hanno potuto influire, senza dubbio, le difficoltà avanzate dal razionalismo, in riferimento alla plausibilità sto-

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

rica della risurrezione. Ma la concentrazione del discorso soteriologico sulla croce è potuta avvenire anche per una ragione interna alla teologia della fine del secolo scorso e dell'inizio del secolo. Quella che ha dibattuto accanitamente sul significato di «soddisfazione» e/o «redenzione» della salvezza portata dalla croce di Gesù, probabilmente anche in relazione alle diverse spiegazioni del carattere sacrificale della messa. Un dibattito che cercava di sottolineare il valore soddisfattorio della morte di Gesù, al di là delle letture parziali della redenzione «fisico-mistica» (mediante l'incarnazione) o della redenzione «morale» (mediante la funzione 'rivelatrice' della dottrina o esempio di Cristo). Tuttavia oggi in cristologia si tende a superare l'adeguazione salvezza-redenzione e quindi a porre il discorso della salvezza in rapporto al posto di Cristo nel dispiegarsi dell'Alleanza-Regno, ultimamente all'interno di una lettura più rigorosa del cristocentrismo. In tal modo, il recupero del valore salvifico della risurrezione non può significare una sostituzione dell'unilateralità del rapporto morte-salvezza con un'affermazione, altrettanto unilaterale, del rapporto tra risurrezione (esaltazione) e salvezza. Il recupero biblico e soprattutto quello liturgico ha potuto indulgere qualche volta a questa contrapposizione. Rapportare la salvezza al Regno/Alleanza e alla sua centratura cristologica significa affermare l'*unità salvifica del momento pasquale*. Solo in questo modo il recupero del valore soteriologico della risurrezione appare plausibile.

In ogni caso, il problema dell'unità salvifica della Pasqua è questione in certo senso «fondante» rispetto ad una questione più globale, che è quella del senso e del valore di *tutta la vicenda storica* di Gesù (ultimamente tutto l'itinerario che va dall'incarnazione alla pasqua) in rapporto al significato del *mistero personale* di Gesù. Il senso della missione di Gesù in rapporto al Padre esprime la volontà di Dio di incorporare gli uomini in Cristo, e dunque il rapporto obiettivo tra gli uomini e Gesù Cristo. La salvezza attraverso la Pasqua esprime la modalità che l'alleanza in Cristo viene ad assumere in presenza della condizione storica dell'uomo, così che la salvezza ci raggiunge ultimamente e definitivamente attraverso la morte e risurrezione di Gesù, quale culmine dell'annuncio del Regno. La salvezza attraverso la Pasqua è, dunque, la formalità che assume la predestinazione degli uomini in Cristo dinanzi alla libertà storica degli uomini, cioè l'attuazione della Predestinazione mediante il dono dello Spirito e la conferma del carattere decisivo e fondante della Predestinazione <sup>(6)</sup>.

(6) Possiamo citare qui G. Moiola: «Il momento pasquale di Gesù è il momento *operativo* per eccellenza della salvezza: in tal senso il rapporto fondamentale di cui si è parlato (né puramente 'mistico-fisico', né puramente 'morale') viene qualificato

5. La *nostra ipotesi di lettura*, già segnalata in un contributo precedente (7), intende percorrere il duplice punto di vista che interviene nella riflessione teologica sulla risurrezione. Da un lato, essa avanza la 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. Dall'altro lato, è precisamente questa struttura rivelativa che dev'essere compresa come salvifica, nel senso che essa rivela la salvezza escatologica realizzata nella risurrezione di Gesù, quale nuovo evento cristologico e compimento della vicenda terrena di Gesù di Nazaret (*aspetto cristologico della R.*) 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 della R.*).

Questo secondo aspetto, che costituisce la dimensione salvifica della Pasqua, non sta alla fede dei discepoli (il primo aspetto), come il «contenuto» avvolto in un «involucro» insignificante. Il rapporto è più interiore, perché la dimensione «misterica» della risurrezione 'informa' 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/realizzata precisamente dall'atto del rivelarsi di Gesù. Non si dà dunque una fede (compresa in modo indeterminato), che sarebbe necessaria per accedere alla risurrezione di Gesù, a lato della quale poi si potrebbe identificare il significato teologico (cristologico-trinitario e antropologico-ecclesiologico) della risurrezione di Gesù. La fede necessaria per accedere alla risurrezione di Gesù diventa *fede pa-*

come *oggettivo*. Esso opera come '*unità salvifica*': dove però la risurrezione-esaltazione, per quanto momento terminale-perfettivo di tutta la vicenda-missione di Gesù, non pare possa essere concepita nella linea dell' 'assorbimento' dell'esistenza 'terrestre' di Gesù e della sua passione e morte. Essa ne dà piuttosto la sua ultima 'verità'. Per questa ragione, l'esistenza pre-pasquale di Gesù non perde il suo valore normativo per l'esistenza del cristiano (e dell'uomo) al di qua della morte e fino alla morte» [G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, a cura di F.G. Brambilla (= Lectio 1), Milano, Glossa, 1989, 209].

(7) Cf *Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, ScCatt 119 (1991) 547-617: in questo saggio ho già ampiamente illustrato il primo punto di vista.

*squale* nell'atto stesso di accedervi: infatti la libertà dei discepoli è *convertita e salvata* dal comunicarsi stesso della libertà del Risorto, quale luogo della manifestazione escatologica di Dio, e quale figura perfetta del credente-Chiesa.

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 questo 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-sistematico sono qui strettamente congiunti, pur mantenendo la legittima diversità dei profili di indagine. Ma questo giustifica una considerazione unitaria del tema senza soluzione di continuità.

Naturalmente questa prospettiva sintetica sarà il punto di arrivo del nostro percorso. Un guadagno difficile da realizzare almeno per due motivi. Il primo è già stato ampiamente mostrato nella ricostruzione già svolta <sup>(8)</sup>: 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. Il secondo motivo riguarda la prospettiva teologico-dogmatica o sistematica: essa ha sofferto per la relativa acerbità della sua riflessione. Si è già fatto cenno al tardivo ricupero del significato salvifico della risurrezione e alle sue ragioni storiche. Ma anche l'identificazione dei contenuti del valore salvifico della risurrezione di Gesù ha il difetto di non riuscire a raggiungere una prospettiva unitaria, sottoponendo il materiale dogmatico ad essere un'ermeneutica generica dell'universale speranza umana.

Il percorso di questo saggio segue una presentazione «tipologica» delle principali proposte volte ad illustrare il significato salvifico della risurrezione di Gesù. Ciò vale soprattutto per i primi due autori che analizziamo, che sono gli antecedenti delle proposte a noi più vicine. Del resto Barth e Rahner rappresentano anche due modalità sensibilmente diverse di impostare la questione. Essi ci aiutano in qualche modo a comprendere i problemi in gioco e il funzionamento dello strumento filosofico nella impostazione della problematica. Per il resto la nostra caratterizzazione delle tipologie mantiene, come è ovvio, un certo grado di congetturalità e riveste una funzione prevalentemente didattica.

(8) *Ivi*, 547-556.601-617.

## 1. LA PROSPETTIVA DIALETTICA: K. BARTH

I testi fondamentali di K. Barth sulla risurrezione di Gesù sono due, a cui devono essere accostati poi altri riferimenti nell'opera barthiana. Il primo testo *Die Auferstehung der Toten. Eine akademische Vorlesung über 1 Kor 15*, Zürich, 1953 <sup>(9)</sup> appartiene al periodo dialettico. La risurrezione di Gesù (in particolare 1 Cor 15) viene qui presentata come la 'chiave di volta' di questa lettera apparentemente frammentaria. Barth inclina a vedervi anche il punto di vista determinante dell'intera teologia paolina, interpretando la risurrezione entro la categoria di «storia di Dio». Il secondo testo *Die kirchliche Dogmatik. Die Lehre von der Versöhnung. Jesus Christus der Herr als Knecht*, IV/1: § 59, Zürich, 1953 <sup>(10)</sup> si muove in un'ottica cristocentrica, con una maggiore valutazione della storia. La risurrezione viene vista come «nuova azione di Dio», come il «verdetto del Padre», che rivela la piena verità del significato salvifico della croce. La risurrezione di Gesù appare dunque nella linea della conferma e verità della morte di Gesù <sup>(11)</sup>. Merita ricostruire il grande affresco del § 59 di KD IV/1, facendo precedere solo alcuni richiami alla risurrezione nella fase «dialettica».

1.1. *La risurrezione di Gesù come «storia di Dio»*. La risurrezione di Gesù è vista sotto la categoria di rivelazione: essa è il modo con cui si afferma la rivelazione divina nella sua alterità rispetto ad ogni parola umana. La risurrezione di Gesù di 1 Cor 15 è quindi «importante e decisiva per la comprensione della testimonianza del NT in generale» <sup>(12)</sup>. Infatti la diversità dei temi e dei contenuti di 1 Cor (ma in genere della testimonianza paolina) non

(9) Tr. it.: *La risurrezione dei morti. Lezioni universitarie su 1 Cor 15*, Casale Monf., Marietti, 1984.

(10) Cito da *Studienausgabe* 21, Zürich, Theologischer Verlag, 1986, 311-394, che riproduce anastaticamente il testo [le pagine corrispondono all'edizione ufficiale]; tr. fr. *Dogmatique. La doctrine de la réconciliation*, IV/1, Cap XIV, § 59, Genève, Labor et Fides, 1966, 297-377.

(11) Afferma Moltmann: «Se Barth nella risurrezione di Gesù vede solo il 'verdetto del Padre' come divina rivelazione sulla riconciliazione del mondo compiuta nella morte del Figlio, allora essa [risurrezione] non è più un evento escatologico, ma nient'altro che la conferma trascendente del significato salvifico della croce di Cristo [...] Essa anche non significa 'niente di più' che la morte di Gesù, e ne rivela solo la sua verità»: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen*, München, Kaiser, 1989, 253-254; tr. it. *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia, Queriniana, 1991, 264. In realtà, il giudizio sembra un poco affrettato, anche se descrive bene l'inclinazione del pensiero barthiano.

(12) *La risurrezione dei morti*, 7 [citerò tra parentesi quadra nel testo].

ci deve «impedire di sentire il *cantus firmus*, di vedere il ‘filo rosso’ che attraversa il tutto» [64]. La riconduzione del profilo della lettera alla questione essenziale della figura dell'autorivelazione di Dio e della corrispondente pretesa dell'uomo <sup>(13)</sup> di ergersi contro di essa consente a Barth di apprezzare 1 Cor 15 come il magnete verso cui la lettera fin dall'inizio è attratta. Mi sembra che si possano riprendere le affermazioni fondamentali del capitolo decisivo dello studio di 1 Cor 15 [68-83] attorno a tre aspetti.

Barth, anzitutto, mostra come il discorso cristiano sulla risurrezione «non è assolutamente un' «escatologia», cioè una dottrina sulla morte, sull'aldilà, sulla fine del mondo, ma è «la dottrina della fine» che contemporaneamente è l'inizio, e delle realtà ultime che sono le prime» [72]. Per questo non si può parlare della «storia finale» [*Endgeschichte*], intesa nel senso di una conclusione della storia [*Schlussgeschichte*], che come di una «similitudine» delle realtà ultime. Barth afferma che le realtà ultime, nel senso degli accadimenti finali, non sono quelle realtà *ultime* che dicono la *fine* di ogni realtà, la fine che è ad un tempo il fondamento di ogni realtà. Di questa ci parla la parola di Dio quando parla della risurrezione. Per questo *la fine* ha da essere intesa come ciò che «fonda ogni tempo e tutto ciò che accade in esso. Storia finale dovrebbe significare storia *originaria* [*Urgeschichte*] e il limite del tempo di cui si parla dovrebbe essere il limite di ogni e qualsiasi tempo, e perciò necessariamente l'*origine* di esso» [70]. La risurrezione può essere compresa allora solo a partire dall'eternità di Dio, intesa come coestensiva alla storia, come il fondamento della finitezza sempre barcollante sul suo nulla <sup>(14)</sup>. Questo è in conclusione ciò che rivela la risurrezione dei morti.

(13) Per comprendere quella che viene chiamata l'impostazione dialettica, merita citare un brano della lucidissima ricostruzione che von Balthasar fa nella sua opera su Barth. «Due sono le cose che distinguono radicalmente la rivelazione cristiana [...] La prima è l'assoluta attualità della rivelazione di Dio. Un'attualità che non va paragonata con nessuna attualità mondana, ma che per esprimerci in termini scolastici, significa la presenza dell'*actus purus* nell'atto rivelativo... in essa tutto è azione assoluta, decisione, creazione assoluta, sovranità e libertà assoluta e, proprio in questo, rivelazione del *divino* in Dio, quindi di ciò che solo a lui è dovuto e compete. Infatti, al di là di tutto quello che si può ritenere della somiglianza e dissomiglianza tra Dio e creatura, una cosa è certa: che la divinità, l'*actus purus*, non è affatto l'analogo, bensì l'incomparabile, la prerogativa esclusiva di Dio... Ma in questo farsi evento dell'atto assoluto per il mondo diviene manifesto l'altro aspetto, che cioè l'uomo è un peccatore, un essere totalmente alienato da Dio e, in quanto tale, totalmente separato da Dio e dannato» (*Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1951, <sup>2</sup>1962, tr. it. *La teologia di Karl Barth*, Milano, Jaca Book, 1985, 96).

(14) «E' l'eternità di Dio, cioè la *signoria* e il *regno* che gli appartiene in quanto creatore, redentore e re della realtà e della storia» [71]. Questa sorta di permanen-

In secondo luogo, perché si deve parlare di risurrezione dai morti? Ciò chiarifica anche il senso che si deve attribuire alla negazione della risurrezione dai morti da parte dei Corinti. Essi accettano sì la risurrezione di Cristo, ma non vedono il raccordo con la nostra risurrezione personale. Il contrasto non riguarda tanto una differenza teologica, ma il modo stesso di intendere la rivelazione, poiché la recide dall'«organismo complessivo del contenuto della fede» [80]. Da qui deriva la radicalità della fede nella risurrezione dai morti, il suo carattere non di dottrina fra le dottrine, ma il suo essere rivelazione e come tale ciò che qualifica la «metodologia della predicazione apostolica», ne costituisce – diremmo oggi – il criterio ermeneutico. La predicazione e la teologia sono allora segnati interiormente da questo «tentativo di dire l'impossibile». Così l'annuncio evangelico e la teologia (la teologia della Parola!) è la necessaria impresa di dire ciò che è impossibile agli uomini, ma di dirlo in Dio e a partire da Dio, sottoponendo la parola umana alla impossibile tensione di dire «la parola di tutte le parole» [75]. Paolo si richiama alla *paradosis*, al fondamento stesso della fede, toglie alla risurrezione dei morti il carattere di verità parziale, perché qui «in gioco è la *quintessenza*, la *totalità* dell'annuncio cristiano», per cui egli non si contrappone ai suoi interlocutori per correggere un dubbio teologico, ma come a coloro che colpiscono al cuore il cristianesimo <sup>(15)</sup>.

Infine, Barth relativizza ogni accostamento storico della risurrezione <sup>(16)</sup>. E' interessante come Barth intenda appunto il kerygma di 1 Cor 15, in rapporto alla sua visione complessiva. La sequenza dei verbi lì indicati non è una enumerazione cronachistica, ma una sequenza che presenta più di una rottura. Tra due «eventi» teologici (morì e risorse), si pone l'unico fatto storico (fu sepolto) così ambivalente ed equivocabile come ogni fatto umano, che può suscitare insieme dubbio o fede. Invece gli altri «due possenti pilastri angolari» devono essere intesi teologicamente: «*questa* fine, la fine dei

te presenza della «storia finale» ci rende possibile dire in ogni tempo che la fine è vicina, che se «l'eternità non ponesse il tempo come finito (*ponesse!*), ma lo dissolvesse nell'infinità, non sarebbe la vera eternità, l'eternità di Dio» [71-72].

(15) La negazione «della risurrezione intesa come azione *di Dio*, che nessun occhio ha visto, nessun orecchio ha udito, che non è entrata nel cuore di nessun uomo, né esteriormente, né interiormente, né in termini soggettivi né obiettivi, né mistici né spiritualistici, né piattamente storici, ma solo come fatto storico di Dio [*geschichtliche Gottestatsache*], che come tale può essere compreso solo nella categoria di rivelazione e in *nessun'altra*» [93].

(16) Già nel *Römerbrief* Barth affermava: «La risurrezione di Gesù dai morti non è un avvenimento della storia dotato di estensione storica accanto agli altri avvenimenti della sua vita e della sua morte, ma è la relazione 'non storica' della sua intera vita storica con la sua origine in Dio» (*L'Epistola ai Romani*, 174-175).

nostri peccati, che però possono aver fine solo quando ha fine la storia; *questo* inizio, l'inizio di una nuova vita, che però può iniziare solo quando e dove ha inizio un mondo nuovo» [90-91]. In tal modo anche l'apparire (*ofthe*) non può essere ricostruito in alcun modo a partire da una indagine sulla natura delle visioni: infatti, si può vedere solo la tomba vuota, mentre l'apparire è comprensibile originariamente entro la categoria di rivelazione, la quale qui però è intesa come azione di Dio <sup>(17)</sup>. Ha ragione Moltmann quando afferma circa questa prima fase dialettica di Barth che: «risurrezione» è un agire di Dio *con il mondo*, ma non un agire *nel mondo*, e appartiene alla categoria verticale della storia di Dio e non alla categoria orizzontale della storia del mondo» <sup>(18)</sup>.

1.2. *L'universalità della redenzione di Gesù: la «Lessingfrage»*. Il secondo grande luogo dove Barth tratta della risurrezione è la «Dogmatica ecclesiale», nel vol IV/1 § 59,3 «*Das Urteil des Vaters*». Si dovrebbe valutare il cammino che Barth compie dal *Römerbrief* alla concentrazione cristologica operata nella *Kirchliche Dogmatik* (soprattutto dal secondo volume in avanti). E' noto quanto sia difficile stabilire i leggeri spostamenti che Barth ha compiuto tenacemente lungo un decennio (1922-1932), per arrivare alla piena e matura acquisizione del principio dell'*analogia fidei*, prima incentrata sulla Parola di Dio che rivela e poi sulla realtà stessa dell'evento di Gesù Cristo <sup>(19)</sup>. Le tappe fondamentali di questa acquisizione sono i seguenti.

(17) Perciò può concludere: «Come se anche questo modo 'positivo' di affermare la risurrezione non fosse una dissimulata negazione proprio di ciò che si vorrebbe tuttavia affermare, è cioè la risurrezione intesa come azione *di Dio*» [93], o, come abbiamo già sopra anticipato, «realità storica di Dio» [*geschichtliche Gottestatsache*]. E spiega: «questo *ofthe*, apparve, comprensibile come *rivelazione* e in *nessun altro* modo, tramite il quale Gesù Cristo entrò nella sfera accessibile alla vista di questi uomini come fine e inizio, come confine e origine, come parola che salva e vivifica, questo *ofthe*, apparve, è l'oggetto diretto del *martyrion* cristiano, della testimonianza cristiana» [94]. Ciò che gli occhi umani vedono (la tomba vuota) «si trova nel mezzo come un rifugio alpino in una valle profonda tra due cime alte quattromila metri». Circa il vedere dei testimoni Barth ribadisce: «Il luogo e il tempo sono totalmente indifferenti. Di ciò che questi occhi vedono si può davvero sostenere indifferentemente sia che non è stato mai e poi mai possibile, sia che è stato, è e sarà sempre e comunque possibile. E come espressione di questo stato di fatto, non c'è nessun tipo di indicazione sul quando, sul dove, per non parlare del come».

(18) MOLTMAN, *Der Weg Jesu Christi*, 253; tr. it. *La via di Gesù Cristo*, 263.

(19) Si veda su questo punto la paziente, ma precisa ricostruzione di H. U. von BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 100-130 e 131-186; e la divisione del pensiero di Barth in quattro fasi nel primo volume della trilogia di H. BOUILLARD, *Karl Barth. I: Genèse et évolution de la théologie dialectique*, II-III: *Parole de Dieu et existence humaine*, Paris 1957.

Anzitutto *Die christliche Dogmatik im Entwurf*. Bd I. *Die Lehre vom Worte Gottes. Prolegomena zur christlichen Dogmatik* [1927], che costituisce un momento di passaggio e che concentra l'intera rivelazione sull'evento della Trinità che si manifesta nella Parola <sup>(20)</sup>. Qui Barth tenta di liberarsi dall'interno della teologia da quella criptofilosofia che era ancora presente nel momento dialettico. Ma l'accento è ancora sull'attualità della Parola, così che l'evento cristologico è come attratto e assorbito nell'evento di presenzializzazione della Parola della rivelazione. La seconda tappa incontra il volume sulla prova di Dio in S. Anselmo (*Fides quaerens intellectum. Anselms Beweis der Existenz Gottes*, 1931), ma anche il primo volume della *KD* (*Die Lehre vom Worte Gottes*, 1932), a cui vanno aggiunti tutta una serie di saggi <sup>(21)</sup>. Ma è soprattutto il terzo volume della *KD* (con qualche anticipazione nel secondo: I/2, 134-221): II/1 *Die Lehre von Gott*, 1940 che fa raggiungere la piena acquisizione del principio cristocentrico come principio formale e materiale della interpretazione della rivelazione e della analogia <sup>(22)</sup>. A questo periodo che copre la stesura della *KD* si devono aggiungere alcuni saggi di notevole interesse, come la famosa conferenza del 1956 su *L'umanità di Dio*, anticipata da una serie di interventi: *La realtà dell'uomo nuovo*, 1948, *Per un nuovo umanesimo*, 1949, *Cristo e Adamo secondo Rom 5*, 1952, tutti testi che fanno corona alla parte centrale della *KD* III [1945-1951] e IV [1953-1959].

Il testo che tratta della risurrezione si trova, come abbiamo detto nel vol IV/1, il primo volume sulla cristologia, la «dottrina della riconciliazione». La sezione propriamente cristologica si riferisce al § 59 [171-394=164-377] <sup>(23)</sup>, materialmente più della metà del primo tomo del volume IV. Questo paragrafo si suddivide a sua volta in tre sezioni che formano quasi uno stupendo trittico:

- \* La via del Figlio di Dio nella kenosi <sup>(24)</sup> = l'incarnazione;
- \* Il giudice giudicato al nostro posto = la morte
- \* Il verdetto (*Urteil*) del Padre = la risurrezione

Soffermandoci prevalentemente sulla terza sezione del § 59, notiamo sulla terza tavola del nostro trittico uno sviluppo compatto e solenne, composto, per così dire, da uno sfondo luminosissimo, su cui si staglia la figura della risurrezione di Gesù come azione del Padre che 'conferma' e 'invera' il dono del Figlio, avvenuto nella morte di Gesù. La figura della risurre-

(20) Cf BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 100-108; BOUILLARD, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, 129-134

(21) Cf su questo BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 109-123; cf anche BOUILLARD, *Genèse et évolution de la théologie dialectique*, 134-148, che cita [pag. 143] *Schicksal und Idee in der Theologie*, «Zwischen der Zeiten» (1929) 309-348.

(22) BALTHASAR, *La teologia di Karl Barth*, 131: «Se prima il concetto di analogia è stato spinto fino ad esprimere una conciliabilità fra Dio e la creatura, ora questa conciliabilità ha il suo fondamento e la sua dimostrazione ultima... nel miracolo dell'incarnazione di Cristo»

(23) Citerò le pagine dal tedesco, mettendo dopo il segno = il numero di pagine corrispondente dell'ed. francese.

(24) *Der Weg des Sohnes Gottes in die Fremde*, tr. fr. *La voie du Fils loin de son Père*

zione di Gesù è attraversata da alcune linee, che ne costituiscono la struttura portante e il movimento dinamico.

La sezione sulla risurrezione costituisce il momento centrale, o forse meglio fondante, nella prima parte della «dottrina della riconciliazione» (*Versöhnungslehre*) [IV/1]. All'interno della dinamica dell'abbassamento di Cristo (*Jesus Christus der Herr als Knecht*), il discorso cristologico viene visto come il fondamento dello sviluppo antropologico<sup>(25)</sup>. Per operare il passaggio tra questi due ambiti, tra la redenzione oggettiva e la redenzione soggettiva, ecco che Barth svolge sullo sfondo della riflessione teologica della risurrezione il problema dell'«universalità della redenzione» di Cristo: «come il nostro ambito, quello antropologico, si ordina e si subordina all'ambito cristologico, come può essere mostrato bisognoso e partecipe di ciò che è avvenuto in Cristo?» [312=298]. La possibilità di passare da Lui a noi, da ciò che è avvenuto in Lui a ciò che può essere per grazia attribuito a noi, è la questione capitale che attraversa come un bagliore lo sfondo della tavola sulla risurrezione di Gesù. La questione ha poi anche un risvolto storico, che Barth certamente eredita da Kierkegaard: «come ciò che è stato fatto e ha fatto Gesù Cristo 'un tempo' ci raggiunge 'oggi', in questa situazione che è la 'nostra'» [316=302], come è possibile passare dal *Christus pro nobis tunc* al *Christus pro nobis nunc*. La sufficienza della mediazione storica, fondata sulla testimonianza, la tradizione, la predicazione di altri uomini appare ben problematica, quando essa si esaurisca nella prospettiva della affidabilità del ricordo, e non diventi presenza attuale di Cristo, che ci incontra e ci salva realmente oggi. Cosa significa essere «contemporanei» (*Mitmenschen*) di Cristo? E' questo il nocciolo della «Lessingfrage», dell'«orribile fossato» (*garstigen, breiten Graben*) che egli vede tra il sapere storico e il sapere della fede.

Colta nella sua radicale suggestività<sup>(26)</sup>, la questione riceve una soluzione nella direzione tipicamente barthiana: la distanza storica è una forma della distanza etico-salvifica del no dell'uomo di fronte a Dio, del confronto tra il Dio per l'uomo e l'uomo contro Dio: la questione della distanza storica, della nostra relazione indiretta a Cristo non è una questione autentica, «se non perché non è nient'altro che un tentativo, assai autentico, di un movimento di fuga da quell'incontro» [320=306]. Si tratta di una difficoltà tecnica dietro la quale nascondiamo la serietà teologica del fatto che la

(25) Il peccato dell'uomo (§ 60), la giustificazione (§ 61); la comunità (§ 62) e la fede (§ 63).

(26) Si leggano le pagine *KD* IV/1: 315-319=301-305.

contemporaneità (*Gleichzeitigkeit*) è già da molto tempo un evento che ci raggiunge (27). L'impossibilità a riconoscere la presenzialità dell'avvenimento cristologico è corrispondente alla necessità di dovere accogliere l'evidenza della verità e della realtà di Dio che ci salva. Allora «questa» difficoltà ha da essere istituita, da essere «ingigantita» e custodita gelosamente, perché non perda nulla della sua virulenza. Esiste una contemporaneità del credente con Cristo (cf Kierkegaard) che non lo rende per nulla da meno di Pietro, dei discepoli, delle donne, dei presenti alla vicenda di Cristo. Il superamento dello iato storico diventa così il paravento per il superamento dello iato religioso: solo così saremmo ancora «protetti dalla catastrofe che potrebbe significare per noi la conoscenza del vero stato delle cose, la conoscenza del *Christus pro nobis praesens*» [321=307] (28). Proprio la questione dell'esistere o no della grazia di Dio per noi, permette di pensare il passaggio dall'ambito cristologico all'ambito antropologico. Semmai il problema che si pone, dinanzi al compimento e alla concentrazione cristologica, è quello di pensare una ulteriorità al di là di Cristo, un tempo e uno spazio «oltre» lui, così che l'ambito antropologico non venga in qualche modo assorbito in Lui. Questione caratteristica della impostazione barthiana, che se, da un lato, afferma con forza e vigore la centralità assoluta dell'evento cristologico, dall'altro pone con altrettanta urgenza la questione della fine del mondo. Ma tale questione non può essere posta che in termini cristologici, se cioè l'esclusività singolare di Cristo non possa dischiudere proprio l'ambito antropologico.

1.3. *La risurrezione come il risvolto positivo della riconciliazione.* Il momento della risurrezione rappresenta l'aspetto positivo della dottrina della riconciliazione. Si tratta di precisare in che senso però vada intesa questa positività. La possibilità di transizione della salvezza cristologica all'ambito antropologico non appare una

(27) Si legga l'accoratissima e incisiva pagina [320=306], nella quale Barth svolge con grande efficacia l'affermazione del carattere soteriologico della contemporaneità di Cristo.

(28) Per questo c'è un senso autentico della Lessingfrage: «essa sorge dal bisogno di sottrarci, come Adamo ed Eva nel giardino dell'Eden, alla autopresenza e alla automediazione di Gesù Cristo stesso, e di chiuderci gli occhi precisamente per non vedere colui in cerca del quale noi siamo posti così solennemente, prendendo così terribilmente sul serio noi stessi e la nostra 'veracità'. Si tratta di una questione autentica perché corrisponde al nostro desiderio di guadagnare uno spazio sicuro, vale a dire di sfuggire, se fosse possibile, alla presenza di Gesù Cristo – cioè alla immediatezza con la quale egli sta già dinanzi a noi – e alle conseguenze pericolose che essa porterebbe con sé» [321-322=307-308]

necessità immanente al discorso della salvezza medesima <sup>(29)</sup>. La comprensione del kerygma della risurrezione comporta una duplice affermazione. Per un verso, «che Dio abbia riconciliato il mondo con se stesso in Gesù Cristo, ciò significa anche, in ogni caso, che egli ha finito e finito una volta per sempre e per tutte, con il mondo che si oppone a lui e a lui resiste, che l'antico eone, vale a dire questo nostro tempo (il solo che noi abbiamo e conosciamo) è giunto al suo termine, con tutte le sue leggi e le sue grandezze» [324=310]. Solo così il giudizio a cui si è assoggettato Gesù è stato reale e definitivo, senza che questa esclusività diventi un alibi per noi per non assoggettarci a *quel* giudizio e a *quella* morte, che vissute in lui e con lui diventano effettivamente salvifiche. In questo senso e realmente la riconciliazione del mondo in Cristo comporta la «fine del mondo» (*Weltende*), così che il 'per noi' della croce contiene e implica questo «terribile 'contro di noi'». Questa enfasi sull'eone del peccato, che comporta il giudizio, la morte e la fine, ha la funzione di sottolineare l'intrascendibilità teorica e pratica della storia umana che da sé sola non riesce per estrapolazione neppure a far l'ipotesi della risurrezione, cioè del versante positivo della riconciliazione. Lo iato, l'abisso che si apre non è percorribile dall'uomo, neppure sotto il profilo di un «desiderium», tanto meno di un desiderium «naturale».

Per l'altro verso, questo «aldilà» (*Jenseits*) che supera lo iato assume quella tonalità tipicamente barthiana, che influenzerà non poco il caratteristico pathos con cui viene presentata la risurrezione di Gesù. Essa si presenta come uno scarto assoluto, noetico e contentutistico, rispetto alla precedente esperienza pasquale, come quel «luogo e quel fondamento solido di fronte all'accadimento catastrofico», come il versante positivo della dottrina della riconciliazione. Da ciò derivano cinque condizioni che rendono possibile, non tanto pensare questo «aldilà», quanto proteggerlo e custodirlo nella sua ineducibile eccedenza, ma che nel prosieguo del discorso costituiscono di fatto anche una mediazione e una concettualizzazione di tale aldilà. Viene confermato qui il procedimento di Barth, che intro-

(29) Essa si sarebbe potuta attuare nella forma di un giudizio definitivo: «l'inizio e la missione del suo Figlio quaggiù avrebbe potuto anche avere come fine quello di mettere un termine all'esistenza di questa 'realtà altra' (*fremdes Wesen*) attraverso la sua pura e semplice soppressione (*Aufhebung*); il giudizio subito [da Gesù] al posto di tutti gli uomini poteva anche significare la fine di tutte le cose» [324=309-310]. La possibilità di un tale esito non si può in ogni modo escludere, così che la risposta positiva alla questione non dev'essere intesa come una necessità, mentre l'esito negativo resta una possibilità sempre incombente sulla storia dell'uomo lasciata a se stessa e, d'altra parte, il suo esito diverso, quello positivo, va inteso come una divina correzione di quella storia.

duce una analogia a partire dalla singolarità dell'evento della fede e delinea il percorso a partire da questo punto di partenza <sup>(30)</sup>.

Le cinque condizioni sono: 1/ La risurrezione come *azione di Dio*, un intervento reale e liberamente sovrano; 2/ La risurrezione come *nuova azione* divina, altra rispetto a quella compiuta nella vicenda terrena, in particolare, quella realizzata nella crocifissione; 3/ La *connessione e la differenza* tra la morte e la risurrezione, sia sotto il profilo del mistero in sè stesso, sia sotto il profilo del suo rapporto con il nostro tempo storico; 4/ La *storicità* della risurrezione, cioè degli accadimenti che hanno un risvolto nella nostra cornice storica; 5/ La risurrezione all'interno dell'*unità del momento pasquale*, in riferimento all'unità del soggetto in cui si è compiuta, e dell'unità dell'azione di Dio rivelata e realizzata in Gesù. Credo che si possa raccogliere la ricchezza di questa riflessione attorno a tre linee di forza, che svilgeremo nei paragrafi seguenti. Queste condizioni non sono tanto postulate a partire da un punto esterno, ma sono dedotte dall'evento attestato dal Nuovo Testamento, dove si presenta l'aspetto positivo della riconciliazione del mondo con Dio: «si tratta dell'avvenimento della risurrezione tra i morti di Gesù Cristo, che è stato crocifisso e che è stato morto (veramente morto, come è attestato particolarmente dal fatto messo in evidenza dalla sua sepoltura)... Questa testimonianza... costituisce indubitabilmente il terreno solido (*feste Grund und Boden*) a partire dal quale i testimoni neotestamentari considerano retrospettivamente la crocifissione e la morte di Gesù, così come il cammino che doveva condurre sin lì» [329=315]. Possiamo ora delineare la teologia barthiana della risurrezione.

1.4. *La risurrezione come 'nuova' e 'reale' azione di Dio.* La prima e la seconda condizione devono essere intese senza soluzione di continuità. Infatti, se la risurrezione di Gesù viene presentata come azione «reale» di Dio, ciò corrisponde al carattere indeducibile dell'evento di Pasqua. Inoltre la risurrezione viene presentata come «nuova» azione di Dio per rispetto agli altri interventi già da Lui operati nella vicenda di Gesù di Nazaret. In tal modo la risurrezione costituisce l'inveramento della riconciliazione già iniziata con l'abbassamento di Gesù e il giudizio della croce.

Il fatto che la risurrezione di Gesù sia azione *di Dio* va preso sul serio almeno come il suo intervento nella croce di Gesù. Nella

(30) Lo stesso genere letterario che anticipa queste condizioni, non tanto come «condizioni di possibilità trascendentali» della risurrezione, ma come condizioni che rendono possibile l'affermazione della indeducibile libertà gratuita dell'evento della risurrezione, ne è una conferma.

risurrezione, però, si tratta di una azione univocamente divina, nella quale mancano assolutamente le componenti umane. Si tratta dell'azione esclusiva e sovrana di Dio. Barth riprende il carattere di rivelazione dell'azione divina, una rivelazione che si attua nell'evento stesso della risurrezione. Per questo come azione esclusiva di Dio essa stessa è rivelatrice: «non è dunque un miracolo che accredita Gesù Cristo, ma è la rivelazione di Dio in lui... la forma singolare, esemplare, originaria della rivelazione di Dio in Gesù Cristo, cioè della rivelazione in generale» [332=317]. Per questa ragione la risurrezione di Gesù riveste un carattere gnoseologico singolare non solo in ordine all'evento della risurrezione stessa, ma perché risolve in senso univoco tutta l'opera precedente del Figlio Gesù, e perché scioglie l'ambivalenza della storia di Gesù in senso teologico, cioè come opera di Dio <sup>(31)</sup>. Di qui il carattere di autoattestazione e di autoevidenza che ha la risurrezione di Gesù come rivelazione, che può essere fatto risalire all'azione esclusiva di Dio. Di qui la sua specificità e la sua certezza propria, perché in essa si deve accogliere la sovrana libertà di Dio che si autorivela e fonda il senso della vicenda precedente di Gesù <sup>(32)</sup>.

Da ciò deriva il secondo aspetto della risurrezione: si tratta di una «nuova» e indipendente azione di Dio rispetto all'evento della croce. Non si tratta solo del «risvolto noetico» [*noetische Kehrseite*, cf Bultmann] della croce. Barth qui si distacca esplicitamente dalla impostazione bultmanniana e, in genere, da una dottrina della riconciliazione incentrata esclusivamente sulla «theologia crucis» o

(31) Merita riportare un bel brano di Barth: «Non è la storia del Cristo come tale che ha fatto comprendere a loro [i discepoli] l'azione di Dio in lui, che ha aperto i loro occhi, le orecchie e il cuore, ma un avvenimento che presupponeva la fine di questa storia. La gloria della Parola fatta carne (Gv 1,14), la prossimità del Regno, l'opera di Dio, la verità della storia del Cristo, la sua Parola vivente da lui annunciata, l'obbedienza del Figlio unico, la sua morte al nostro posto, tutto questo – in quanto mistero della via seguita da Gesù e culminante nella croce del Golgotha – non è stato loro rivelato ed essi non l'hanno riconosciuto che nel momento in cui questa morte è divenuta un evento *passato*: dopo che l'uomo Gesù fu visto morto e sepolto, fu loro tolto, non fu più tra loro, dopo che tutti i ponti esistenti e praticabili prima, tra lui e loro, erano stati abbattuti!» [333=318].

(32) E conclude: «Ecco ciò che fa l'aspetto formale [*das Formale*] della risurrezione del Cristo, che la rende la forma propriamente detta, originale, esemplare della rivelazione di Dio» [333=319]. Interessante in proposito l'*excursus* con cui termina questo primo aspetto, su Gesù come *soggetto* della risurrezione. La conclusione è singolare: certo la risurrezione può essere certamente intesa come l'azione che si svolge tra il Padre e il Figlio, ma il senso di questa circolarità non è bidirezionale: essa è attribuibile al Figlio solo in quanto «partecipa unicamente come oggetto della grazia di Dio e come suo recettore» [335=320]. In questo senso non si può parlare propriamente dell'opera del Figlio: egli non si è impadronito, neppure come Figlio di questa nuova vita, ma gli è stata donata.

da una «theologia resurrectionis» assorbita nell'evento del Golgotha. Si tratta di due eventi che hanno forma e contenuto specifici, pur essendo tra di loro strettamente connessi, e pur costituendo la morte il *terminus a quo* della risurrezione. Formalmente la risurrezione di Gesù si distingue dalla croce, in quanto «conferma» il valore dell'obbedienza del Figlio: essa è la *risposta* (*Antwort*) di Dio alla sua morte, costituisce la rivelazione del suo valore salvifico e la sua spiegazione; essa è la *confessione* (*Bekennntnis*), cioè il riconoscimento del Figlio, della sua vita e della sua morte, un atto di grazia che è formalmente un atto di giustizia; essa è il *verdetto* (*Urteil*) del Padre sulla scelta operata da Gesù, sulla sua decisione di abbassamento e annientamento fino alla croce. In una parola questi tre aspetti della «novità» dell'azione del Padre costituiscono la giustificazione di Gesù Cristo, in quanto è il Figlio fatto uomo, e sono quindi il fondamento della nostra. Questa «giustificazione» di Gesù come Figlio si iscrive nell'opera complessiva del Padre e ne rivela un duplice aspetto: la rivelazione della sua fedeltà come *Creatore* e *Signore*, che riconcilia l'uomo e le cose nel disegno originario tracciato nel Figlio e in lui rinnovato nel «sì» detto al Figlio Gesù; la rivelazione della sua fedeltà di *Padre* nei confronti di questo *Figlio*, rivelando l'amore che è l'originaria elezione, da tutta l'eternità, del Figlio incarnato e confermando la predestinazione in Gesù Cristo (anzi che è Gesù Cristo) come il disegno originario della divina salvezza. Infine, è a partire di qui che si rivela l'aspetto pneumatologico della risurrezione: essa come atto di grazia ha avuto luogo attraverso lo *Spirito santo*, che in Dio conferma l'unità del Padre e del Figlio, nell'amore che li tiene uniti per sempre nell'evento della risurrezione. E per questo la sua opera si espande ad extra come vita dello Spirito del Risorto che crea la vita e risuscita dalla morte. In quanto lo Spirito è già all'opera nella vita umana del Figlio, può come Spirito del Risorto irradiarsi nella nuova creazione. In questo modo la risurrezione di Gesù, il verdetto che sanziona l'azione del Figlio, dove egli ha subito al nostro posto la collera di Dio come gesto di obbedienza che giudica il mondo, diventa anche l'estrema *giustificazione di Dio stesso*, del Padre che con ciò porta a compimento l'unità del suo divino disegno di predestinazione in Cristo.

1.5. *La connessione e la differenza di morte e risurrezione.* La connessione e la differenza tra la morte e la risurrezione viene indagata da Barth, sia sotto il profilo del mistero in se stesso, sia sotto il profilo del suo rapporto con il nostro tempo storico. Si tratta dello sviluppo centrale della sua teologia della risurrezione. Esso mira a stabilire la relazione positiva di morte e risurrezione.

Anzitutto, Barth traccia in modo dialettico il complesso passaggio che si instaura tra la morte e la risurrezione sotto il *profilo obiettivo*, vale a dire sul piano dell'unità dell'azione di Dio entro i rapporti trinitari, così come si sono rivelati nell'economia salvifica (Barth parla di «coincidenza obiettiva e differenziata» [345=330]). A questo proposito è l'azione di Dio che funge da punto di vista sintetico, così che nell'unità dell'evento pasquale si deve porre un terminus *a quo* e un terminus *ad quem*, ma i due termini rimangono dialetticamente riferiti e reciprocamente implicanti. Naturalmente Barth non contraddice allo svolgimento precedente, nel quale aveva affermato con forza che la risurrezione è «nuova» e indeducibile azione di Dio. Infatti, la reciproca implicazione dei termini non deve negare la loro asimmetria, che ultimamente si dà nella sottolineatura del carattere salvifico attribuito alla risurrezione. Si potrebbe dire, recuperando il linguaggio del primo Barth, che nella morte si manifesta il «no» di Dio contro il mondo peccatore accolto dall'obbedienza del Figlio, mentre nella risurrezione si manifesta il «sì», libero e sovrano, di Dio contro questo medesimo mondo peccatore, a motivo della carità del Figlio. Ma qui mi pare che sia istituita positivamente la relazione, concedendo di meno alla logica dialettica: il sì di Dio è l'intenzione che muove anche il no e lo fa comprendere nella sua ultima intenzionalità, così che tra i due non c'è simmetria, ma dispari coordinazione: «La morte di Gesù è avvenuta come un'azione *negativa* di Dio operata con una intenzione positiva: la sua risurrezione... E la risurrezione di Gesù è avvenuta come una azione *positiva* di Dio operata a partire da una presupposizione *negativa*: la morte» [342=327]. In tal modo la giustificazione che si è compiuta nella risurrezione stabilisce e manifesta in che senso Dio mantiene e afferma il suo buon diritto nella morte di Gesù: affermandolo *contro* gli uomini peccatori che sono giudicati nell'obbedienza del Figlio, che li rappresentava, e insieme affermando lo stesso buon diritto a favore degli uomini, che essendo le sue creature, non potevano essere ricreate che rispettando le esigenze di una riconciliazione che non passasse sopra l'uomo. Di qui l'intenzionalità positiva della risurrezione che però pone nella morte la possibilità della riconciliazione, garantita da Dio stesso su ambedue i versanti del diritto di Dio e dell'uomo. La giustificazione resta azione di Dio, graziosamente libera, che però non annulla l'uomo (peccatore), per concedergli (per pura grazia!) un nuovo cominciamento. Barth pensa così di aver stabilito quell'«interdipendenza differenziata» tra la morte e risurrezione, che trovano il loro punto di sintesi nell'azione divina, la quale rende possibile la risposta nell'azione obbediente del Figlio che si con-

segna e nella corrispondente azione di grazia del Padre che emette il suo verdetto di riconciliazione.

In secondo luogo, Barth svolge il rapporto tra morte e risurrezione sotto il *profilo del rapporto con la nostra storia*. Si manifesta qui una riflessione assai originale (poi ripresa ad es. in von Balthasar), che intende considerare questi due avvenimenti in quanto hanno avuto rapporto con il tempo: un rapporto di «coincidenza e di successione temporale». E' questa la riflessione che permette di sciogliere definitivamente *in actu exercito* il punto decisivo più volte richiamato da Barth e che consente di trasporre la riconciliazione avvenuta in Cristo nelle forme storico-teologiche che essa assume in noi.

La *coincidenza temporale* esprime – se è consentito esprimerci così – la presenzialità dell'evento pasquale ad ogni tempo, il suo rapporto di *contemporaneità* rispetto al tempo storico, o, in altri termini, il suo carattere fondativo rispetto alla vicenda della libertà umana. Infatti poiché la risurrezione, in quanto azione nuova e definitiva di Dio, ha istituito il Crocifisso nella sua permanente validità per la storia degli uomini, Egli è il Signore ed è pertanto presente in tutte le frazioni del tempo storico. Il senso cristologico della risurrezione è così illuminato nella sua insuperabile componente escatologica, di avvenimento una volta per tutte, singolare, che pur tangendo la storia in un suo punto spazio-temporale, nondimeno realizza la coestensione alla storia tutta: «In virtù dell'avvenimento di questo terzo giorno, l'evento del primo giorno – che è avvenuto allora e là – è, non un avvenimento caduco che sarebbe necessario riattualizzare attraverso la memoria, la tradizione e la predicazione, ma un avvenimento attuale che riempie e determina ciascun presente» [345=330]. Di qui la presenza e attualità permanente del Risorto, o, in altre parole, il fondamento della sua «contemporaneità» ad ogni momento storico. In questo senso è l'unico mediatore tra Dio e gli uomini, poiché la sua mediazione rimane operativa, in forza della risurrezione. In questo modo «la sua storia [*Geschichte*] non è solo una cronaca [*Historie*], ma essa è una storia che si è svolta nel tempo, precisamente per diventare come tale una storia *eterna*: la storia di Dio con gli uomini di tutti i tempi, che si svolge dunque qui e ora, come si è svolta allora. Gesù Cristo è il Salvatore *vivente*» [346=334]. La coincidenza temporale, la contemporaneità creata dalla risurrezione in quanto verdetto del Padre ha altresì un versante antropologico, costituisce il fondamento del «mutamento della loro situazione». E' dunque il fondamento della universalità della riconciliazione, perché ciò che egli ha fatto allora, l'ha fatto per ogni tempo, in favore degli uomini e con tutti gli uomini, perché egli «tutti li rappresentava in

quanto era l'uomo eletto». Per questo il mutamento della situazione degli uomini, la loro conversione avvenuta nel Cristo è resa possibile e accessibile da parte di tutti: «egli, in quanto è stato nel suo tempo, è presente ad essi nel loro tempo; ed essi, in quanto sono nel loro tempo, sono presenti a lui nel suo tempo» [349=334]. Ma ciò non deve togliere, né per gli uomini, né per la comunità cristiana, il fatto dell'unicità insuperabile dell'evento riconciliatore. La eternizzazione della Pasqua non la deve stemperare in una sorta di evento diffuso nella storia, senza che sia custodita la sua specifica differenza cristologica. In questo senso neppure la comunità cristiana può essere pensata come un «prolungamento», un andare «oltre» il gesto di mediazione pasquale. Essa è costituita come comunità della testimonianza, anzi la testimonianza definisce l'essere stesso della comunità, la crea come il luogo che attesta l'insuperabile unicità dell'evento di Cristo.

D'altro lato, la *successione temporale* tra morte e risurrezione fonda anche una distensione dell'evento pasquale nel tempo, fonda la dinamica storica del tempo della Chiesa nel mondo. Infatti l'intervallo tra la morte e la risurrezione, l'intertempo dei tre giorni, è seguito dai 40 giorni: il primo è il tempo del compimento della vita di Gesù sino alla morte; il secondo è il tempo della sua altra vita, il tempo della vita nuova presso il Padre. La delimitazione dei 40 giorni serve ad introdurre l'idea che questa successione temporale tra i tre giorni e i 40 giorni ha una funzione fondativa rispetto al tempo precedente e a quello seguente (quello della vita di Cristo e quello della manifestazione del Risorto). Questo tempo determinato, dunque, ha una doppia funzione: da un lato, esso rivela il senso ultimo della vita precedente di Cristo fino all'abbassamento della morte di croce (il riferimento ai tre giorni dice il legame con questa vita precedente); dall'altro lato, la presenza del Risorto nei 40 giorni ha «un inizio e una fine: questa fine è segnata dall'ascensione... segno del suo passaggio nel presente eterno che contiene e ingloba tutti i tempi... e di un'altra forma della sua parusia, della presenza vivente del Cristo» (il tempo della Chiesa) [351=336].

Per questo i 40 giorni, per un verso, costituiscono «la validificazione, l'autenticazione, la messa in vigore, in una parola, la rivelazione di ciò che li ha preceduti»: questa parola costituisce il punto insuperabile della rivelazione divina, in quanto esprime il verdetto del Padre sulla vicenda storica di Cristo e sulla storia di tutti gli uomini. Ogni altra parola dovrà ritornare a questo centro costitutivo come al suo vertice: non potrà essere né più profonda, né più alta, né potrà superare l'avvenimento cristologico.

Per l'altro aspetto, i 40 giorni sono il fondamento del tempo della Chiesa, lo costituiscono nelle sue strutture fondamentali. Qui

purtroppo lo spunto non è sfruttato ulteriormente, mentre Barth annota che il NT concepisce il suo rapporto con questo momento fondante, nella linea della continuità e della differenza. E' opportuno segnalare i due aspetti del rapporto tra il tempo di Cristo e quello della Chiesa, un momento che con linguaggio barthiano si potrebbe chiamare lo «Zwischen den Zeiten»: l'aspetto di unità e l'aspetto di distinzione <sup>(33)</sup>.

Questa rigorosa centralità cristologica comincia a dispiegarsi, a fondare il tempo della Chiesa come il tempo della testimonianza,

(33) L'*unità* del tempo di Cristo e del tempo della Chiesa si può cogliere quando l'*intertempo* è osservato dal punto di vista dei quaranta giorni, cioè di quel tempo che tutto sostiene e fonda, perché in esso il Risorto è il Signore, il Vivente che tutto guida e governa, a partire dalla risurrezione e nella potenza dello Spirito. La stessa composizione del NT è la grande attestazione di questa lettura del tempo della Chiesa delle origini nella forza, nella norma e nella vita del Risorto: il NT come 'comunità' e come 'testo' «è il 'documento' della sottomissione al verdetto di Dio senza del quale gli evangeli non avrebbero potuto essere scritti» [353=338]

La *distinzione* tra il tempo di Cristo e quello della Chiesa è ugualmente attestata dal NT. La distinzione non sta sul versante dell'azione e della rivelazione cristologica, che, in quanto tale, è eternamente presente a tutti i tempi successivi. Non è tanto il *fatto* della presenza, ma la *modalità* della presenza ciò che qualifica il tempo della Chiesa nella sua distinzione da quello di Cristo, una modalità che vede la presenza di Cristo non solo come una presenza già venuta, ma come una presenza ancora a venire, come una presenza escatologica. Per questo i discepoli distinguono il loro tempo, il tempo della Chiesa nel mondo, da quello di Cristo, perché in rapporto a quello il tempo della Chiesa è anche un tempo dell'attesa e della speranza: «perché il tempo di Cristo è per rapporto a loro, non solamente un presente ma anche un futuro: un tempo che resta ancora in sospeso, che bisogna ancora attendere e sperare – e perché infine il loro proprio tempo (nella sua unità con quello di Gesù Cristo) diventa un tempo tra i tempi (*die Zeit zwischen den Zeiten*)» [356=341]. La *ratio* di questa distinzione tra il tempo di Cristo e il tempo della Chiesa, assai simile al tempo tra la crocifissione e la risurrezione, non può essere altra che la libertà dell'azione di Dio. Tale 'ratio' non può essere dedotta da una necessità interna, ad es. dal limite della comunità cristiana neotestamentaria o dalla forma di presenza in essa del Risorto, magari ipotizzando l'abolizione del limite del rapporto che il credente e la comunità ha con il Risorto nell'intertempo. La 'ratio' è motivata da Barth, invece, a partire dalla pienezza del Cristo Risorto, dalla larghezza, profondità dell'amore e della potenza di Dio che parla in Lui (Ef 3,18). «L'ultima venuta di Gesù Cristo non è qualcosa che manca ancora alla sua azione e alla sua rivelazione presente, ma in positivo essa costituisce 'una finalità' propria a questa azione e rivelazione, finalità che si apre ai cristiani perché essa diventi evento sotto il modo del tempo nel quale vivono». Non si tratta, dunque, di una carenza, del «segno 'meno' di un 'non-ancora' moroso che richiede di essere superato, ma il segno 'più' di un 'già' in virtù del quale il Cristo vivente diviene più grande ai loro occhi, nella misura in cui riconoscono in lui, qui e ora, non solamente la prima, ma anche l'ultima parola, il soggetto e l'oggetto non solamente dell'origine di tutte le cose, ma anche del loro compimento» [361=345].

cioè di quella attestazione che rimanda insuperabilmente a Cristo come oggetto e soggetto e, quindi, anche come inizio e fine dell'azione della Chiesa. In tal modo anche la situazione umana che si pone nell'intertempo si instaura nella dialettica tra provvisorietà e definitività. Ma questa provvisorietà non indica deficienza, poiché la situazione umana è «radicalmente e irrevocabilmente trasformata». La sua manifestazione si muove nella dialettica di provvisorio e definitivo: all'interno di essa deve essere pensata la realtà della grazia in noi. In questo modo siamo approdati a fondare il passaggio tra la redenzione oggettiva e la redenzione soggettiva, tra l'ambito cristologico e l'ambito antropologico. Per questo la cristologia descritta nella sua rigorosa singolarità esclusiva diventa 'inclusiva' (il termine è di Balthasar) dell'esistenza dell'uomo: «qui si apre la possibilità e la necessità di comprendere la morte di Gesù Cristo non solo come una fine, ma come un inizio, cioè di render conto, a partire della parola decisiva della cristologia, dell'esistenza dell'uomo, di considerare il problema del peccato e della giustificazione, della comunità e della fede» [367=351]. Il cammino di Barth si è così compiuto. Resta da osservare sulla nostra tavola del trittico una linea secondaria, ma non meno importante: la storicità della risurrezione all'interno dell'unità del momento pasquale <sup>(34)</sup>.

(34) Questo aspetto, nella *Dogmatica ecclesiale*, si apre ad una maggior considerazione del rilievo storico della risurrezione di Gesù. Inoltre qui si produce un confronto serrato con Bultmann, nei riguardi delle sue obiezioni circa la ricostruibilità della genesi della fede nella risurrezione di Gesù. Barth è ora perentorio e corregge, mi sembra, quella tendenza a vanificare la storia orizzontale nella storia verticale di Dio tipica del momento dialettico: «la risurrezione ha avuto luogo, concretamente, oggettivamente, nel bel mezzo del tempo, come una storia particolare nel seno della storia umana universale» [368=352]. Affermazione singolarmente chiara nell'indicare anche il rapporto con la storia degli uomini. La storia singolare della risurrezione di Gesù, in quanto ha avuto luogo (*ist geschehen*), diventa il momento sorgivo (occasione e/o condizione?) del kerygma e può essere affermata storicamente allo stesso titolo della morte, pur senza negarne le differenze. Differenze che sono ad un tempo rilevanti, sia sotto il profilo del contenuto che della forma, in ordine a stabilire il senso della loro «storicità». Del resto anche il NT mette in guardia sul carattere particolare di questa storicità, carattere che fa saltare tutte le rappresentazioni della storicità, così che non si può parlare di una prova storica nel senso della scienza storica moderna. Il NT – secondo Barth – non intende dunque presentare la risurrezione come un «terreno storico» (*historischer Boden*: nel senso della moderna scienza storica), cioè non può esibirla come un fatto documentario allo stesso modo che la morte di Gesù. La morte di Gesù può essere attingibile come un «fatto documentario» (*als Historie*), ma questo non può valere in ogni caso per la risurrezione. [370=354]. Ma nonostante questa differenza rispetto alla morte, Barth reagisce vigorosamente contro ogni riduzione della risurrezione come se non fosse un fatto realmente

La *conclusione* del vasto affresco barthiano ricolloca il valore salvifico della risurrezione di Gesù nell'unità del momento pasquale. Se Barth ha sottolineato finora la differenza dell'azione di Dio nel momento della morte e risurrezione, se ha parlato di una «nuova» azione di Dio, ciò non deve però misconoscerne la fondamentale unità. L'affermazione è caratteristica dell'assorbimento che sembra operare la riflessione barthiana: «Qui in effetti è il solo e stesso Dio che agisce, in virtù di una sola e medesima decisione eterna, attraverso un solo e stesso Gesù Cristo, con un solo e medesimo fine: riconciliare il mondo con Lui, ricondurre e convertire l'uomo a Lui» [362=378]. L'unica vera precisazione al termine dell'affresco sta forse nella sottolineatura della «irreversibilità» del rapporto tra morte e risurrezione, anche qui letta però in termini soteriologici, come l'impossibilità di ritornare indietro al mondo del peccato fuori dal giudizio e dalla grazia di Cristo. Si nota qui addirittura quasi un assorbimento della morte di Gesù nella risurrezione, con qualche conseguenza difficile da accogliere sul piano della spiritualità, del culto e della devozione <sup>(35)</sup>.

avvenuto nel quadro della storia, o se fosse riconducibile solo al processo della genesi della fede nella risurrezione. L'interlocutore polemico è senza dubbio Bultmann. Di qui le affermazioni di Barth di un fatto avvenuto nello spazio e nel tempo, inattingibile «cronachisticamente» (*historisch*), ma reale. Per questo Barth preferisce parlare di un evento «preistorico» (*prähistorischen Geschehen*: metastorico?): ciò che è decisiva è la sua oggettività, poiché «il NT intende parlare di un evento che è capitato nel quadro dello spazio e del tempo» [371=355], ma che a motivo della sua caratteristica di «télos» e di «origine» della vicenda cristologica e della comunità cristiana è in un rapporto particolare con quella medesima storia. Collocato tra due fatti storici come la morte di Gesù e la fondazione della comunità, non si renderebbe veramente ragione dei testi neotestamentari se non ci si accordasse su due punti: che si tratta di 1) un avvenimento reale (*wirklich geschehene Geschichte*) e 2) di una azione di Dio, nella quale si è rivelato l'evento salvifico della Pasqua e la fondazione della comunità.

(35) Cf 379-380=364: Barth deriva alcune strane conseguenze sulla spiritualità, sul culto, sulla pratica in riferimento alla croce, dove sembra che avvenga quasi una *Aufhebung* della morte nella risurrezione: ma probabilmente si tratta di una correzione polemica di talune forme cristiane incentrate unilateralmente sulla croce.

## 2. LA PROSPETTIVA TRASCENDENTALE:

K. RAHNER

La presentazione della teologia della risurrezione di Rahner esige che essa sia inserita in un ambito più vasto, poiché essa è strettamente legata alla sua soteriologia e, ultimamente, alla sua cristologia svolta in una prospettiva trascendentale. Naturalmente questo vale per ogni singolo autore, ma per la tipologia rappresentata da R. ciò è decisivo, perché la prospettiva trascendentale, almeno in prima battuta, restringe il dato categoriale ad una considerazione sintetica, per metterne in luce le condizioni di possibilità. Il rinvenimento del quadro complessivo diventa significativo soprattutto se si vuol cogliere il luogo dove si inserisce la teologia della risurrezione.

Ho già delineato in forma sistematica in un articolo del 1980 la soteriologia rahneriana: *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H.U. von Balthasar*, in «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 167-234. Dopo questa data sono apparsi ancora tre volumi delle sue *Schriften zur Theologie*, XIV-XVI (1980.1983.1984); tr. it. *Nuovi Saggi*, VIII-X (1982.1984.1986). Posso segnalare come significativi, rispetto all'apparato riportato nelle note, i seguenti saggi: *Heilsgeschichtliche Herkunft der Kirche von Tod und Auferstehung Jesu*, SzTh XIV, 73-90; tr. it. *Derivazione storico-salvifica della Chiesa dalla morte e risurrezione di Gesù*, NS VIII, 85-105; *Ewigkeit aus Zeit*, SzTh XIV, 422-432; tr. it. *L'eternità dal tempo*, NS VIII, 507-520; *Jesus Christus – Sinn des Lebens*, SzTh XV, 206-216; tr. it. *Gesù Cristo senso della vita*, NS IX, 288-303; *Christologie heute*, SzTh XV, 217-224; tr. it. *Cristologia oggi*, NV IX, 304-314; *Kleine Anmerkungen zur systematischen Christologie heute*, SzTh XV, 225-235; tr. it. *Brevi osservazioni sulla cristologia sistematica odierna*, NS IX, 315-329; *Die christliche Verständnis der Erlösung*, SzTh XV, 236-250; tr. it. *La concezione cristiana della redenzione*, NS IX, 330-351; *Versöhnung und Stellvertretung*, SzTh XV, 251-264; tr. it. *Riconciliazione e rappresentanza vicaria*, NS IX, 352-372.

La presentazione svolta allora rimane sostanzialmente valida. Ricordo solo la chiave di lettura: Rahner prende avvio dai pregi e i limiti della soteriologia classica (§ 2), per introdurre la necessità del punto di vista trascendentale (§ 3). Un primo paragrafo (§ 4) presenta un abbozzo di soteriologia letta trascendentalmente, entro l'orizzonte della salvezza come punto di vista universale (§ 5). R. si avvicina ad una teologia del gesto salvifico incentrato sulla Pasqua (§§ 6-7), svolgendo esplicitamente una cristologia trascendentale in chiave salvifica (§ 8), dentro cui colloca la teologia della morte e risurrezione di Gesù. La lettura della risurrezione si inserisce entro un'antropologia orientata al futuro (§ 9) [180-191].

3. LA PROSPETTIVA STORICO-ESCATOLOGICA:  
W. PANNENBERG E J. MOLTSMANN

I due autori che hanno imposto al discorso teologico l'attenzione alla prospettiva storico-eschatologica, benché secondo ottiche diverse, sono Pannenberg e Moltmann. Ora, mentre il primo si è mantenuto sostanzialmente fedele alla impostazione originaria, che tra l'altro aveva proprio nella risurrezione il suo momento fondante, il secondo è venuto via via ampliando la sua prospettiva, acquisendo sempre più e meglio anche l'orizzonte cosmico della risurrezione. La ragione di questa diversa attitudine sta – mi sembra – nella stessa impostazione teologica dei due autori: più sistematica la prima, fortemente influenzata dalle movenze della filosofia hegeliana; più duttile, ma anche per questo meno rigorosa la seconda, più attenta alle figure cangianti del sapere pratico, sempre aperto agli influssi del momento. Inoltre, mentre Pannenberg è sostanzialmente rimasto alla posizione professata negli anni 60-70, Moltmann è andato arricchendo il suo discorso e la sua ultima cristologia ci consente un accostamento più esplicito sul nostro tema.

3.1. *Pannenberg: La risurrezione di Gesù fondamento della «rivelazione come storia»*

La posizione di Pannenberg sulla risurrezione è stata più volte rivisitata e non presenta – a nostro giudizio – tratti di sostanziale novità rispetto alle ricostruzioni ormai disponibili <sup>(36)</sup>. Questa conclusione resta confermata anche dalla pubblicazione del secondo volume della *Systematische Theologie* [1991] <sup>(37)</sup>, che contiene la dottrina della creazione, l'antropologia e la cristologia. In riferimento alla dottrina su Cristo, mi sembra che P. si mantenga in continuità con la sua prima cristologia, salvo qualche precisazione <sup>(38)</sup>. Mi limito a riferire i tratti essenziali della sua posizione.

(36) M. PAGANO, *Storia ed escatologia nel pensiero di W. Pannenberg*, Milano, Mursia, 1973; P.A. SEQUERI, *La storia di Gesù come rivelazione di Dio. Ontologia della trascendenza e della immanenza di Dio nella cristologia di W. Pannenberg*, «La Scuola Cattolica» 103 (1975) 202-243; K. KIENZLER, *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, (= Freiburger Theologischen Studien 100), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, 102-143.

(37) *Systematische Theologie*, Bd 2, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1991, pp. 564

(38) La struttura del discorso è sostanzialmente la medesima e la sezione sulla risurrezione [*Systematische Theologie*, 385-405] appare nella sua funzione fondante, per un verso rispetto al costituirsi della pretesa cristologica e alla sua piena manifestazione, per l'altro in ordine al dispiegamento dell'affermazione dell'unità di Gesù con Dio.

### 3.1.1. Storia universale (della salvezza) e cristologia

La nozione di storia nella sua totalità è considerata da Pannenberg – come è noto – il luogo specifico della rivelazione di Dio, una nozione con la quale l'A. intende recuperare la nozione biblica di storia a fronte delle estenuazioni operate dalla teologia ermeneutica. L'affermazione sta in capo ad uno dei suoi saggi programmatici [1959]: «La storia è l'orizzonte più ampio entro il quale la teologia cristiana si muove. Tutti i problemi e le soluzioni teologiche trovano il loro senso nel contesto della storia di Dio con l'umanità e, attraverso questa, con l'intera creazione, verso un futuro che il mondo mantiene ancora celato, ma che è già diventato manifesto in Gesù Cristo» (39). La posizione di P. si fa valere contro Bultmann e Gogarten che avrebbero estenuato la storia nella storicità esistenziale e contro Kähler che ipotizza un nucleo sovrastorico come contenuto autentico della fede (è l'idea ripresa vigorosamente da Barth nell'idea di incarnazione come «preistoria»). Con ciò sono già tracciate le coordinate della sua riflessione.

Questo progetto è poi sviluppato sistematicamente in *Offenbarung als Geschichte* [1961] (40), il manifesto dello «Heidelberger Kreis», in una serie di tesi che sono state all'origine di una lunga discussione e che hanno contrassegnato la teologia protestante e, in certa misura, anche quella cattolica degli anni '60 e '70.

P. si propone un recupero della prospettiva biblica, la quale pensa la storia come un evento che si dispone tra la/le promessa/e di Dio e il suo/loro compimento futuro. Per P., infatti, alla tesi della rivelazione come storia corrisponde sul versante ermeneutico la tesi dell'ermeneutica teologica come ermeneutica storica (41). Ciò sulla base di un modello particolare: la chiave di lettura degli avvenimenti storici (e quindi anche della storia delle tradizioni) si trova

(39) Cf *Heilsgeschehen und Geschichte*, orig. in KuD 5 (1959) 218-237, ora in *Grundfragen systematischer Theologie, Gesammelte Aufsätze*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1967, 22-78: 22; tr. it. *Avvenimento di salvezza e storia, Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1972, 30-93: 30 [cito da *Grundfragen*]

(40) (a cura di W. Pannenberg), Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 31965, (con contributi di Rolf e Trutz Rendtorff, e U. Wilckens), tr. it. sulla terza edizione tedesca, *Rivelazione come storia*, a cura di B. Baroffio, Bologna, Dehoniane, 1965.

(41) Cf W. PANNENBERG, *Hermeneutik und Universalgeschichte*, ZThK 60 (1963) 90-121, ripreso in *Grundfragen systematischer Theologie*, Göttingen 21971, 91-122; *Über historische und theologische Hermeneutik*, in *Grundfragen*, 123-158 (inedito del 1964); tr. it. *Questioni fondamentali di teologia sistematica*, Brescia 1975, 105-141.142-180. Cf I. BERTEN, *Historie, révélation et foi*, Paris 1969, 17ss. Si veda più avanti una ripresa della questione nel Cap III di *Wissenschaftstheorie und Theologie*, Frankfurt 1973; tr. it. *Epistemologia e teologia*, Brescia 1975, 148-212.

nella «totalità della storia», perché solo in essa il senso particolare degli eventi, che non viene tolto, acquista la sua pienezza di senso; infatti «la storia è la realtà nella sua totalità», onde esiste una correlazione universale che lega tra di loro i fenomeni storici.

Da ciò derivano i due principi ermeneutici fondamentali: quello, regressivo, della significazione degli eventi a partire dalla fine; quello, progressivo, della «storia della tradizione» <sup>(42)</sup>. In sintesi si potrebbe dire che in Pannenberg l'espressione «ermeneutica della storia» ha un significato oggettivo: l'ermeneutica teologica deve essere ermeneutica storica nel suo riferimento alla totalità della storia. Questo presupposto fondamentale intende, da un lato, correggere la destoricizzazione operata dall'ermeneutica esistenziale (che ritiene irrilevante l'escatologia apocalittica della Bibbia) e, dall'altro, insinua che la propria concezione di storia costituisca uno strumento ermeneutico della corretta concezione biblica. Questa tesi generale viene articolata in alcuni asserti, che sostanzialmente riprendono le tesi di «Rivelazione come storia» <sup>(43)</sup>.

La concezione di rivelazione di P. non può non intersecare il discorso sulla rivelazione cristologica in rapporto alla sua pretesa veritativa e alla sua intrinseca storicità. D'altra parte la risurrezione forma per P. il centro del suo progetto cristologico. Esiste dunque una connessione diretta tra concezione della rivelazione, progetto cristologico e fondazione pasquale della cristologia. Infatti è a partire dalla risurrezione che P. postula una «rifondazione della cristologia», la quale a sua volta appare una «chiarificazione e una conferma» dell'intero impianto programmatico della sua visione teologica. La pretesa assoluta che il kerygma neotestamentario attribuisce all'evento cristologico pone evidentemente una questione precisa al progetto epistemologico elaborato da P. In Gesù si vede realizzato il compimento delle promesse di Dio, ma soprattutto si attribuisce al suo mistero il carattere di una «personale» manifestazione e identità con il mistero di Dio. La singolarità unica di Gesù resta nondimeno affermata e compresa all'interno della attesa escatologica relativa alla piena manifestazione di Dio che avverrà alla fine della storia (con gli eventi della Parusia e della nuova creazione). Ma allora l'apparizione *storica* di Gesù è destinata ad essere superata e trascesa dall'avvento della futura ed escatologica rivelazione di Dio? Che rapporto si deve porre tra l'assolutezza attribuita all'evento cristologico, proprio

(42) L'espressione citata deriva da *Heilsgeschehen und Geschichte, Grundfragen*, 25. Per questi due principi ermeneutici fondamentali cf BERTEN, *Histoire, révélation et foi*, 20-23.

(43) Sono le prime tre tesi di *Rivelazione come storia*, 163-179. Se ne veda una esposizione sistematica in SEQUERI, *La storia di Gesù come rivelazione di Dio*, 203-206.

in quanto evento assoluto della manifestazione storica di Dio, ultimamente fondato nella confessione pasquale della divinità di Gesù Cristo, con quella fine/quel fine assoluto della storia, dove si dà la piena rivelazione di Dio come la realtà che tutto determina?

Queste domande non vengono semplicemente eluse nell'impostazione di P., ma connotano dall'interno il suo programma cristologico come *reinterpretazione escatologica dell'evento storico di Gesù*. Per questo la sua Cristologia vuol essere «il tentativo di riflettere sulle implicanze teologiche, teoretico-cognitive, e storico-filosofiche, che la peculiare struttura di anticipazione (*antizipatorische Struktur*) della figura e del destino di Gesù di Nazaret, presenta in un certo contesto filosofico» (44). Così la visione storico-teologica di P. trova nella cristologia il suo punto di massimo inveramento e conferma. E' questo un aspetto già presente in «Rivelazione come storia» alle tesi 4-6: la realtà di Gesù ha da essere intesa come prolessi, come realizzazione anticipata della rivelazione escatologica di Dio.

### 3.1.2. La risurrezione come fondamento della pretesa cristologica

La risurrezione di Gesù assume dunque un posto chiave nell'impostazione di P. La sua trattazione, nondimeno, proprio a motivo dello stretto collegamento che ha con l'impianto generale dell'A., assume uno sviluppo piuttosto contratto nella trattazione dei contenuti «dogmatici», anche se P. evidentemente non tralascia di trattare le questioni classiche della risurrezione. Ma ciò che più direttamente gli interessa è il rilievo epistemologico che la risurrezione ha per il discorso cristologico. Ciò deriva dalle sue premesse fondamentali, ontologiche e antropologiche insieme (45).

La strutturazione della cristologia a partire da questo contesto filosofico e teologico, che ultimamente si riferisce alla sua teoria della rivelazione, fa operare a P. la scelta di partire dall'evento di Gesù nella globalità della sua singolarità storica. Ciò è conforme alla sua tesi che l'agire storico di Dio è il luogo della sua rivelazione, anche se non può essere esclusa una qualche precomprensione generale di Dio, una qualche «idea» di Dio, senza che però essa possa

(44) *Grundfragen*, 151-152=173.

(45) P. afferma infatti: «l'essere di un uomo, di una situazione o anche del mondo in generale non si può ancora riconoscere da ciò che di esso è visibile ora. Solo il futuro deciderà in materia. Deve ancora apparire ciò che l'uomo e la situazione del mondo diventeranno nel futuro. Per questo non è per nulla un caso particolare se l'essere di Gesù viene costituito retroattivamente, partendo dalla sua risurrezione, cioè dal punto di arrivo del suo cammino; e non soltanto per la nostra conoscenza, ma anche ontologicamente: se Gesù non fosse risorto, sarebbe così acquisito che anche prima non era una sola cosa con Dio» (*sott. mia*; *Christologie*, 134-135=164-165)

essere presupposta adeguatamente rispetto alla sua compatibilità cristologica.

Di qui la tesi centrale che struttura la cristologia di P.: *la risurrezione di Gesù è il fondamento della pretesa da Lui avanzata (e che la fede in Lui riconosce) di essere il «luogo» personale della definitiva e piena rivelazione di Dio*. La risurrezione appare dunque *la fine anticipata* (la prolessi) della totalità della storia nella quale solo risiede il compimento della rivelazione divina e, proprio per questo, non è solo l'ultimo anello della vicenda di Gesù, ma è quell'atto dove la totalità dei fatti storici prende significato e compimento. La risurrezione di Gesù funziona, dunque, proprio a motivo del suo carattere storico-escatologico in due direzioni: come *reale anticipazione* della 'definitiva' rivelazione divina; come *fondamento compiuto* della pretesa 'anticipata' da Gesù nella sua vicenda pre-pasquale. Mi sembra che possiamo articolare brevemente questa tesi muovendo anzitutto dal carattere retro-attivo che la risurrezione di Gesù ha rispetto all'intero della vicenda cristologica. Nel prossimo paragrafo faremo parola brevemente del carattere anticipante della risurrezione di Gesù in rapporto alla storia universale. Il primo percorso si può articolare in tre passaggi.

#### 1. *La risurrezione di Gesù 'conferma' della pretesa prepasquale.*

Qui P. si contrappone vigorosamente alla tesi che il fondamento dell'evento cristologico possa in qualche modo essere identificato nel momento prepasquale della vicenda di Gesù. La vicenda dell'opera e della persona di Gesù ha una struttura prolettica rispetto alla totalità dell'evento cristologico: il quale si dispone tra la «pretesa d'autorità» (*Vollmachtsanspruch*)<sup>(46)</sup> e la divina conferma di questa pretesa<sup>(47)</sup>. La risurrezione di Gesù appare come la 'conferma' di questa pretesa ed è per questo che riveste un significato decisivo proprio per il senso compiuto della divina rivelazione: «L'evento di Cristo è rivelazione di Dio [...] solo in quanto dà inizio al tempo finale per tutte le cose. Perciò la risurrezione di Gesù dai morti, nella quale si è attuato in Gesù il destino ultimo che sovrasta tutti gli uomini, è l'evento vero e proprio della rivelazione. Soltanto a causa della risurrezione di Gesù, cioè perché questo è l'atto iniziale della fine che attende tutti gli uomini, si può parlare dell'autorivelazione di Dio in Gesù Cristo. Senza la risurrezione di Gesù verrebbe tolta

(46) Così la tr. it. di *Christologie*, 47=49 (cf anche *Christologie*, 106 ss= 126ss); altri traducono la «rivendicazione di pieni poteri»: l'espressione è ormai passata nel discorso cristologico ad indicare la pretesa contenuta indirettamente nell'annuncio, nella prassi, nella vita e nel peculiare rapporto con Dio, manifestata nella vicenda prepasquale di Gesù.

(47) Cf *Christologie*, 57-61=63-67.

la base al discorso teologico di un'autorivelazione di Dio» (*Christologie*, 127=154-155) <sup>(48)</sup>.

In altre parole la affermazione prepasquale di Gesù di una reale identità con Dio avrebbe appunto la qualità di una 'pretesa', vale a dire di una anticipazione che rimane sospesa alla sua falsificazione/fondazione pasquale. P. fa valere questa prospettiva contro coloro che identificano in tale pretesa il fondamento reale dell'identità di Gesù con il Risorto, così che la fede apostolica (pasquale) non farebbe altro che confermare tale pretesa. In tal modo il Kerygma sarebbe legittimato a partire dal Gesù prepasquale. P. rifiuta non tanto tale pretesa, quanto la sua sopravvalutazione, per la quale la Pasqua non avrebbe altra funzione che di manifestare esplicitamente ciò che si sapeva già. Con ciò si toglierebbe valore epistemologico e ontologico all'evento pasquale in ordine alla stessa identificazione del mistero di Gesù e alla sua identità di essenza con Dio. Tale pretesa va dunque affermata, ma va mantenuta entro la tensione escatologica che forma l'orizzonte del NT, va quindi interpretata nella linea di una anticipazione sospesa alla conferma della risurrezione <sup>(49)</sup>. L'A. ritiene che la pretesa di Gesù fu vissuta come anticipo sospeso ad una verifica che ha da essere ancora mostrata: «la pretesa di Gesù rappresenta l'anticipazione di una convalida da attendersi solo dal futuro» (*Christologie*, 52-53=56). P. si richiama ai detti sul giudizio futuro del Figlio dell'uomo visto in corrispondenza con l'atteggiamento presente degli uomini verso Gesù: questa corrispondenza è interpretata da Gesù come anticipo reale del giudizio futuro. La struttura prolettica della pretesa di autorità di Gesù corrisponde alla visione profetico-apocalittica del futuro, che chiama nel presente alla decisione, ma la cui piena validità richiede conferma e pienezza futura. L'analisi della testimonianza neotestamentaria, in effetti, si presenta nel quadro di una anticipazione profetica dell'azione di Dio a venire e pertanto assume le caratteristiche di un annuncio che rimanda ad un evento futuro. Per questo il senso della

(48) *Systematische Theologie*, 285 (nota 56) corregge il fatto che la tesi del fondamento della fede cristiana nella risurrezione, nell'opera del 1964, aveva potuto dare l'impressione di una «alternativa a fronte della fondazione di questa fede nell'opera terrena di Gesù», mentre afferma: «la risurrezione di Gesù è il fondamento della fede cristiana, ma non come un evento isolato, bensì nel suo carattere retroattivo verso la missione terrena di Gesù e la sua morte di croce» [385].

(49) Altrimenti quest'ultima (e la fede cristologica corrispondente) sarebbe pleonastica in rapporto alla vicenda di Gesù: P. qui si contrappone a Fuchs, Bornkamm e Conzelmann (*Christologie*, 52=55). Egli ritorna su questo punto con maggior chiarezza in *Systematische Theologie*, 387: «L'evento pasquale dev'essere un accadimento con un proprio spessore e un proprio contenuto, precisamente la risurrezione di Gesù dai morti ad una nuova vita con Dio».

predicazione, della prassi e della comprensione di fede dei discepoli prima della Pasqua rimane obiettivamente aperto al suo inveramento futuro, in particolare la sua identificazione con Dio, che sta alla base della sua pretesa: la sua verità rimane sospesa a quel compimento anticipato nella sua vicenda terrena.

2. *Il significato teologico della risurrezione di Gesù.* Su questa premessa la risurrezione si staglia nella sua indeducibile singolarità e una volta avvenuta fu compresa come la «conferma» e il compimento della «pretesa profetica» avanzata da Gesù nella sua vicenda storica. Per questo la risurrezione dà inizio agli eventi «finali» della storia del mondo, poiché nell'immaginario apocalittico essa dà l'avvio agli eventi della fine e alla piena realizzazione della salvezza. La risurrezione di Gesù realizza in Lui e per mezzo di Lui la fine/il fine di tutte le cose e per questo il compimento della salvezza/rivelazione di Dio.

Tuttavia questo compimento si è realizzato in Gesù e non ancora in tutti gli uomini ed è per questo che esso appare avvenimento prolettico, ma non per questo meno reale: in lui si è *veramente anticipata* la figura finale della salvezza e quindi il compimento della rivelazione divina. Nondimeno la struttura della fede neotestamentaria ha pure essa struttura prolettica – da cui consegue il suo carattere dossologico –: la fede parla nel presente di ciò che però si presenta nella forma dell'attesa e della speranza. Certo questa speranza è legittimata dal fatto della risurrezione di Gesù, poiché con essa il traguardo della storia si è effettivamente approssimato, poiché il futuro si è reso presente, facendosi accessibile, proprio come futuro, ad ogni momento della storia. Per questo il divenire storico non rende vano né può svuotare questo futuro, che ci è divenuto accessibile con la realtà stessa anticipata nella risurrezione di Gesù. La definitività della risurrezione resta così vincolata alla singolare unità di Gesù con Dio avanzata nella sua pretesa prepasquale e confermata nella risurrezione di Lui, in un parola resta legata indissolubilmente al mistero della sua persona.

Il significato complessivo della risurrezione di Gesù qui sopra tratteggiato è illustrato da P. con alcune sottolineature che consentono appunto di assicurare l'originalità dell'annuncio neotestamentario, pur entro il contesto di tradizione in cui si colloca. Continuità e singolarità dell'annuncio di risurrezione sono gli aspetti essenziali che P. mette in evidenza e che qui richiamo sinteticamente: anzitutto identificando la sua qualità apocalittico-escatologica <sup>(50)</sup>; poi

(50) *La dimensione apocalittico-escatologica della risurrezione di Gesù.* P. riprende, in un percorso veloce, i tratti essenziali della visione neotestamentaria: 1) La risurrezione di Gesù è l'inizio della fine del mondo, poiché essa è connessa

collocandola all'interno dell'orizzonte di attesa di allora e di oggi<sup>(51)</sup>; infine ponendo la questione della sua storicità<sup>(52)</sup>.

con l'avvio degli eventi finali, in particolare con la risurrezione dei morti; 2) La risurrezione di Gesù consente una conferma inequivocabile della pretesa prepasquale, con la quale Gesù si era identificato con Dio; 3) La risurrezione di Gesù è il medio che permette l'identificazione tra Gesù e il Figlio dell'uomo danielico, che nel momento prepasquale appare ancora distinta, anche se viene annunciata una concordanza tra l'agire attuale di Gesù e quello del Figlio dell'uomo. A partire dalla risurrezione Gesù non fu più separato dal Figlio dell'uomo, così che l'attesa di questi fu identificata con l'attesa della Parusia finale di Gesù; 4) Se Gesù è risuscitato dai morti, cioè è stato innalzato fino a Dio e si è così iniziata la fine del mondo, allora – per la mentalità apocalittica – «solo per questo in lui si è rivelato Dio in persona» (*Christologie*, 64=71). La trasposizione dalla concezione apocalittica nella concezione ellenistica della rivelazione come «epifania» avrebbe portato alla tesi sulla vera divinità di Gesù; 5) Con la risurrezione escatologica di Gesù come risurrezione del Crocifisso è motivato il passaggio alla missione tra i pagani, nella linea seguita da Gesù della tradizione universalistica di Israele; Paolo porta a compimento questa intuizione già presente precedentemente nella comunità primitiva; 6) «Ciò che la tradizione cristiana primitiva riferisce come parole dette dal Risorto si deve intendere, nel suo contenuto, come spiegazione del significato proprio della risurrezione stessa» (*Christologie*, 68=76). Esse non aggiungono nulla di importante al significato salvifico contenuto nell'evento stesso, ma ne esplicano la sua importanza, giusta l'unità di evento e di parole propria della risurrezione, e non ne sono una spiegazione aggiuntiva: infatti entro la storia della tradizione la risurrezione ha un significato intrinseco. Nella stessa direzione si veda *Systematische Theologie*, 387-391.

(51) *L'orizzonte di attesa della risurrezione, allora e oggi*. Stabilito il significato della risurrezione P. cerca di collocarlo entro il quadro di attese di allora e di oggi. Decisiva appare la cornice di pensiero apocalittico-escatologica che poi P. discute in rapporto alla attuale precomprensione antropologica. Anche qui possiamo procedere per punti: 1) Il linguaggio di risurrezione è quello metaforico, mediante il quale si vuole alludere a partire da un punto di vista dell'esperienza (il risveglio dal sonno) a una realtà che sfugge all'esperienza: «la realtà a cui si pensa e il modo con cui se ne parla sono essenzialmente diversi» (*Christ.*, 70=79). 2) La rappresentazione neotestamentaria non appare quella che ovviamente ci si sarebbe aspettati, vale a dire al modo di una rianimazione di un morto. Risurrezione (in Paolo) significa la vita nuova di un corpo nuovo e non il ritorno della vita nel corpo morto. Non si tratta quindi di una risurrezione generale, l'una per la salvezza e l'altra per la condanna, ma della partecipazione di tutti gli uomini alla salvezza. 3) Per questo la risurrezione dei morti di Gesù è rigorosamente diversa dalla speranza generale per il futuro e da quei ritorni in vita attestati nelle letterature antiche o dalla risurrezione dai morti che Gesù stesso ha compiuto. Sorge allora il problema da dove Paolo e la tradizione primitiva hanno assunto questa «rappresentazione» della risurrezione dai morti. 4) La tradizione apocalittica della speranza per il futuro propria dell'ebraismo postesilico è il terreno di germinazione di questa rappresentazione. L'incontro con il Risorto ha potuto essere espresso così sulla base di questa precedente rappresentazione. Ciò ha consentito a Paolo e prima agli altri discepoli di Gesù di qualificare il singolare evento che gli è capitato come qualcosa appartenente al genere di vita della risurrezione. 5) E' significativo il fatto che il kerygma missionario delle origini ha trasposto l'aspettativa apocalittica anche alle nuove comunità provenienti dal

3. *La risurrezione di Gesù come fondamento storico della identità di essenza di Gesù con Dio.* Si deve, ancora, fare un accenno alla funzione fondante che la risurrezione di Gesù ha nei confronti della questione cristologica. La tesi della risurrezione in P. costituisce – come si è detto – il fondamento della cristologia. Egli prende avvio dalla tendenza attuale a spiegare il problema dell'unità di Gesù con Dio nei termini di autorivelazione di Dio, poiché in una prospettiva hegeliana spesso si afferma che c'è una unità di essenza tra Gesù e Dio, perché in Gesù si dà l'autorivelazione stessa di Dio (cf Barth). Ma questa comprensione corre il rischio di svuotare il carattere «prolettico» della rivelazione di Dio avvenuta nella risurrezione di Gesù. Con ciò si perderebbe la qualità anticipatoria del discorso su Dio così come è avvenuto nella risurrezione di Gesù. La tesi della «identità» di essenza di Gesù con Dio, se non vuole assumere una concezione indifferenziata dell'«identità», ha dunque da essere verificata sulla base dell'originario fondamento della

paganesimo. Per questo l'attesa apocalittica sussiste, nei suoi tratti principali, anche per la Chiesa dei cristiani etnici. Cf sinteticamente *Systematische Theologie*, 389-393.

La questione ermeneutica essenziale oggi è quella che si domanda se questo orizzonte previo di conoscenza contiene qualcosa che ha a che fare con una precomprensione antropologica universalmente accessibile. «Se la destinazione di singoli uomini non si esaurisce nella loro relazione con la società, allora non è più eludibile il problema se il singolo possa attendere al di là della morte un completamento della sua destinazione di uomo, oppure se debba lasciar perdere, perché privo di senso, l'interrogativo sull'essere-uomo dell'uomo in assoluto» (*Christologie*, 80=91). La moderna filosofia della speranza ha recuperato il contenuto nascosto nell'attesa apocalittica, troppo facilmente oscurato nella tradizionale teoria filosofica dualistica dell'immortalità dell'anima. In questo modo è diventata possibile proprio oggi una continuità con la speranza apocalittica. Cf *Systematische Theologie*, 393-394.

(52) *La storicità della risurrezione.* Su questo tema la posizione di P. è particolarmente ferma e sostiene che «appare ben fondata l'ipotesi che delle apparizioni del Risorto» furono «realmente sperimentate da molti membri della comunità primitiva e non furono pertanto inventate solo da una fabulazione leggendaria successiva» (*Cristologie*, 87=101). Circa la natura di queste esperienze P. fa osservare che la comunità primitiva ha saputo distinguere tra le visioni estatiche e gli incontri iniziali con il Risorto. Si deve pensare a visioni straordinarie che, tra l'altro, furono all'origine della convinzione che la risurrezione di Gesù si staccava dalla risurrezione universale dei morti. Questo è un *novum* nella storia delle religioni e nell'alveo della stessa apocalittica. La conclusione è chiara: «Si deve dunque dichiarare storicamente accaduto un evento, che è enunciabile soltanto nel linguaggio dell'attesa escatologica» (*Christologie*, 95=112). Assai interessante anche *Systematische Theologie*, 395-405, dove P. si confronta esplicitamente con il dibattito sulla storicità nel frattempo intercorso prendendo posizione in modo chiaro sulla storicità degli avvenimenti pasquali, entro la sua singolare concezione di storicità: si vedano in particolare le pagg. 402-404 e le note 115 e 116, con un confronto con Kasper e Moltmann.

risurrezione di Gesù. Ora se la risurrezione di Gesù è il fondamento epistemologico e ontologico della unità di Gesù con Dio, pone la questione se essa (risurrezione) abbia a che fare solo con il manifestarsi *storico* di questa unità, o invece concerna l'unità in sé e per sé.

Certo P. respinge l'idea che l'unità di Gesù con Dio si realizzi solo a partire dalla risurrezione, così che Gesù *raggiunga* questa unità *solo* a partire dalla risurrezione; come d'altra parte respinge che il darsi di questa unità nell'intera esistenza storico-temporale di Gesù appartenga solo alla dimensione della *manifestazione* del rapporto di Gesù con Dio e alla nostra *conoscenza* di quel rapporto. Tra questi estremi, P. intende discutere lo schema ontologico greco secondo il quale la storia appartiene alla categoria degli accidenti, e quindi anche quella storia che si dà nella vicenda di Gesù non avrebbe che carattere accidentale in ordine alla manifestazione dell'eterno rapporto di Gesù con Dio. In questo caso la risurrezione perderebbe il suo originario carattere biblico di *fondamento reale* della divinità propria di Gesù. Così se si può dire che l'intera esistenza storico-temporale di Gesù appartiene all'essenza di Dio fin *dall'eternità*, è importante pensare bene, assumendo l'ontologia ebraica, questo rapporto eternità-storia, che altrimenti l'idea di preesistenza e di incarnazione restano impigliati in una prospettiva che corre il rischio di concedere alla storia un significato pleonastico. Questo è possibile – secondo P. – solo se si assume la prospettiva ontologica ebraica, secondo la quale il fondamento che decide della realtà nella sua essenza è il futuro finale della storia nella quale propriamente risiede la piena rivelazione di Dio. Per questo la risurrezione di Gesù può avere un effetto retroattivo sulla vicenda prepasquale di Gesù, inverandola nella sua pretesa di anticipazione. Così si può capire in che senso, a partire dalla risurrezione, in cui si realizza l'identità di essenza di Gesù con Dio, la risurrezione agisca retroattivamente sull'intera vicenda di Gesù, perché secondo la mentalità ebraica il futuro è «presente» in ogni momento della storia e lo «fonda» realmente. Nella risurrezione di Gesù si rivela e si realizza l'unità essenziale ed escatologica di Gesù con Dio, come colui che è da sempre uno con Dio.

### 3.1.3. La risurrezione di Gesù e la storia universale (degli uomini)

Proprio per il suo carattere rivelatore la risurrezione di Gesù può essere denominata semplicemente l'«evento propriamente rivelatorio» (*Christologie*, 127=152), poiché in essa la pretesa di Gesù viene fondata, verificata e confermata e con ciò porta la futura attesa giudaica

profetico-apocalittica al suo traguardo. Per questo in essa si compie anche la speranza dell'umanità di trovare pienezza in una vita ulteriore. La risurrezione ha quindi in P. una funzione mediatrice tra il discorso cristologico e la più generale impostazione teologica <sup>(53)</sup>. Così infatti afferma P.: «Il progetto di cristologia che è presentato in questo testo [...] si differenzia [da altri] per il fatto che il significato probatorio della risurrezione, con la forza retroattiva che gli è propria (cf Cap 3, II, 62s=67ss; cap. IV 4, II, 133ss=160ss), è inteso come perno per la conoscenza della persona di Gesù. Così facendo, è possibile, da un parte, valutare il fatto che nella storia della tradizione, solo la risurrezione di Gesù abbia costituito il punto di partenza per la conoscenza della sua unità con Dio. Dall'altra parte, poi, il significato e il valore retroattivo della risurrezione, intesa come ratifica del comportamento e della pretesa prepasquale di Gesù, permette di considerare come vero per la totalità della persona di Gesù, a partire dall'inizio della sua vita, ciò che è vero a partire dalla risurrezione» (*Christologie*, 317=422). Su questo principio è architettata la stessa struttura dei *Grundzüge der Christologie*: la 1ª parte concerne la conoscenza della divinità di Gesù, che si rivela ontologicamente nell'evento della risurrezione; la 2ª parte traccia la relazione con l'umanità di Gesù nel senso che «la destinazione dell'uomo ha trovato in Gesù il suo compimento» (*Christologie*, 43=45).

Per questo nel suo movimento retroattivo per la storia di Gesù, la risurrezione è un momento di questa storia e soprattutto della «storia»: in quanto tale è l'evento escatologico della fine, in cui è annunciata la fine del mondo (*Grundfragen*, 153ss=174ss). Infatti, solo a partire dalla fine, la storia perviene al suo scopo e la risurrezione costituisce per eccellenza l'evento escatologico in cui l'autorivelazione di Dio si comunica realmente. Per questo nella risurrezione di Gesù si compie la struttura stessa di tutta la realtà, il suo carattere prolettico. Di qui il suo valore *universale*, il suo valore per tutta la storia, perché il suo orizzonte è semplicemente la «storia universale» (*Universalgeschichte*). Infatti, è solo dalla connessione con questo orizzonte di intendimento universale della storia, che la risurrezione può legittimamente definirsi un evento 'storico': «In questo senso si potrebbe dunque definire la risurrezione di Gesù un evento storico... [che] diventa comprensibile solo se è considerata alla luce della speranza escatologica di una risurrezione dai morti; [allora] ciò che è stato così designato diventa un fatto storico, anche se non ne conosciamo ulteriori particolari»

(53) KJENZLER, *Logik der Auferstehung*, 139: «La risurrezione forma così il centro della teologia e della cristologia di P., il suo perno».

(*Christologie*, 95=112). In questa linea non è 'storico' anzitutto l'evento della risurrezione stessa, del quale possiamo parlare solo metaforicamente, ma il rendersi presente di questo evento presso i discepoli: «In questo senso bisognerebbe vedere la risurrezione di Gesù anche come un evento storico, per cui i discepoli del maestro vennero sopraffatti da una realtà che non si aspettavano e per la quale non soltanto loro, ma anche noi non abbiamo alcuna spiegazione ed alcun'altra designazione se non quella offertaci dal discorso metaforico della 'risurrezione dai morti'» (*Grundfragen*, 221-222=249). Si deve concludere che P. inferisce dalla storicità della certezza dei discepoli la *effettualità* storica dell'evento della risurrezione. Questo è possibile perché P. concepisce la risurrezione come un caso della sua più generale concezione della storia universale. Infatti afferma: «Si deve dunque dichiarare storicamente accaduto un evento, che è enunciabile soltanto nel linguaggio dell'attesa escatologica» (*Christologie*, 95=112). Con ciò è la risurrezione che dilata il concetto ristretto di storicità nel concetto di storia universale, piuttosto che essere catturata in esso, poiché – come giustamente afferma Kienzler – secondo P. «lo 'storico' (*das Historische*) si lascia esprimere solo in modo anticipatorio escatologico, mentre l'«escatologico» (*das Eschatologische*) è esprimibile solo in modo fattuale-istorico»<sup>(54)</sup>. Sta in questo rinnovato circolo ermeneutico la prospettiva della teologia di P., ma anche la sua questione critica essenziale.

### 3.2. J. Moltmann: La risurrezione di Gesù come compimento della storia e futuro della natura

Come ho ricordato sopra, la posizione di Moltmann ha subito una evoluzione anche sul tema della risurrezione, poiché programmaticamente essa appare collegata al paradigma culturale con cui la teologia deve di volta in volta misurarsi. E' per questo che M. è passato da una prospettiva che di solito si denomina storico-escatologica ad una prospettiva (storico-)ecologica, senza per questo abbandonare la prima<sup>(55)</sup>. Mi riferisco alla sua ultima cristologia: *Der Weg Jesu Christi. Christologie in messianischen Dimensionen* <sup>(56)</sup>. Essa

(54) KIENZLER, *Logik der Auferstehung*, 143.

(55) Cf H. Küng/ D. Tracy, *Das neue Paradigma von Theologie*, Gütersloh 1986, cf cap. III: 75-115.

(56) München, Kaiser, 1989, pp. 379: sulla risurrezione ci si può riferire agli ultimi tre capitoli di questa nuova cristologia: *Die eschatologische Auferstehung Christi* (237-296); *Der kosmische Christus* (297-336); *Die Parusie Christi* (337-366); tr. it. *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Brescia, Queriniana,

rimanda alle sue opere precedenti come ad un percorso – soprattutto sulla risurrezione – che abbisogna di ulteriori precisazioni e completamenti, senza per questo rinnegare il cammino già fatto <sup>(57)</sup>. Nelle precedenti opere la sua posizione è andata via via spostandosi dalla visione concentrata sulla teologia del futuro ad una visione aperta alle questioni della ecologia e della creazione.

Il discorso sulla risurrezione, proprio a motivo del suo carattere costitutivo per la riflessione teologica, appare emblematico in proposito. E' possibile quindi vedere retrospettivamente la sua riflessione sulla risurrezione a partire dall'ultima opera. Formalmente essa si presenta come una cristologia, all'interno dei contributi sulla sistematica cristiana, di cui hanno già visto la luce i volumi su Dio, sulla creazione, e recentemente sullo Spirito santo <sup>(58)</sup>. Il testo sulla cristologia sviluppa «il progetto di una *cristologia della storia escatologica di Dio*» <sup>(59)</sup>. M. prospetta una dilatazione del significato della cristologia in termini cosmici <sup>(60)</sup>, la quale trova compimento

1991 [cito le pagine, prima in tedesco e poi in italiano, tra parentesi quadra nel testo: la traduzione è mia, confrontata con quella italiana che in alcuni punti non è affidabile].

(57) Si dovranno qui ricordare i testi precedenti più importanti dove è già occorso il tema della risurrezione: *Teologia della speranza*, cap. III: *La risurrezione e il futuro di Gesù Cristo* (141-234); *Il Dio crocifisso*, cap. V: *Il processo escatologico di Gesù Cristo*; *Prospettive della teologia: Dio e la risurrezione. La fede nella risurrezione nell'ambito della Teodicea* (41-64); *Futuro della creazione: Speranza di risurrezione e prassi di liberazione* (110-128).

(58) *Trinität und Reich Gottes. Zur Gotteslehre*, München, Kaiser, <sup>2</sup>1986; *Gott der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München, Kaiser, <sup>3</sup>1987; *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie*, München, Kaiser, 1991, pp. 335.

(59) M. commenta così: tale cristologia riguarda «la redenzione futura del mondo, che consiste nel regno messianico di pace dei popoli e nel compimento della creazione nel Regno della gloria. Per 'storia escatologica' intendiamo quella storia che attraverso la vocazione e l'elezione, la promessa e l'alleanza di Dio è orientata a questo futuro e può essere sperimentata e realizzata in questo orizzonte. [...] Poiché l'*orizzonte escatologico*, che dischiude agli uomini questa esperienza della storia, è l'orizzonte di Dio, esso abbraccia la storia dell'uomo e della natura. L'orizzonte del Dio creatore è un *orizzonte cosmico*. [...] La storia escatologica di Dio con il mondo è in sintesi una storia di Dio con Gesù e di Gesù con Dio, o più precisamente: la *storia trinitaria* del Padre, del Figlio e dello Spirito» [90=88].

(60) Questa la prospettiva sintetica della nuova cristologia di M., di cui possiamo segnalare il vasto affresco prepasquale della vicenda di Gesù (Cap III: *Die messianische Sendung Christi*) e della morte di Gesù in prospettiva apocalittica (Cap IV: *Die apokalyptische Leiden Christi*). Su questo punto M. muta la prospettiva rispetto a «Il Dio crocifisso» (1972), dove la questione fondamentale era «Che cosa significa la morte di Cristo per Dio stesso?», vale a dire la questione della teodicea; e ancora rispetto a «Trinità e Regno di Dio» (1980), dove pure la morte di Gesù (cap III) era posta in un contesto trinitario. Qui la prospettiva è apocalittica, una prospettiva che porta a compimento il messaggio del Regno, dischiudendo la

mento nella teologia della risurrezione. La strategia del discorso può essere svolta nei seguenti passaggi.

La prospettiva di partenza di M. è la considerazione escatologica della risurrezione. Pertanto egli sviluppa 'eadem linea' la precedente visione, secondo un triplice punto di vista. Il primo preliminare (storico): che cosa afferma e che cosa non dice la originaria confessione di fede nella risurrezione?; il secondo e terzo svolgono il profilo teologico ed etico secondo l'intreccio tipico di teoria e prassi della prospettiva storico-pratica: come può essere compresa la risurrezione nella prospettiva della modernità?; con quali implicanze la risurrezione può oggi diventare credibile?

Questo triplice punto di vista deve nondimeno coordinare la riflessione teologica della risurrezione con la morte di croce. Morte «e» risurrezione sono come i due lati di un unico evento: ma questa congiunzione «e» ha da essere intesa correttamente, poiché coordina due eventi non della stessa qualità: il primo è un fatto storico, che ha come agenti gli uomini; il secondo è un evento escatologico, che ha come agente l'azione di Dio. Così che la congiunzione «e» stabilisce piuttosto una cesura, sulla quale si inserisce l'azione escatologica di Dio <sup>(61)</sup>. Si tratta di tenere uniti questi due aspetti, ma ciò non può avvenire perché non possediamo un punto di mediazione tra i due. Essi si rapportano dialetticamente, come si relazionano appunto la storia e l'escatologia: «storia ed escatologia non si lasciano addizionare, senza che la storia venga risolta nell'eternità e l'escatologia sia superata attraverso la storia» [236=246]. Questo è appunto il valore escatologico della risurrezione di Gesù, che per questo dev'essere messo a confronto con le originarie confessioni di fede nella risurrezione di Gesù e con il problema della sua genesi <sup>(62)</sup>.

nascita di una nuova creazione: «In connessione con il suo annuncio del regno le sue sofferenze non sono le sue personali sofferenze che sono patite per sé, ma le sofferenze apocalittiche che egli soffre per il mondo» [174=179].

(61) «Croce e risurrezione di Cristo si rapportano reciprocamente come la morte assoluta e la vita eterna. Poiché la morte rende storica ogni vita, è necessario che la morte sia vista come la potenza della storia. Dal momento che la risurrezione dei morti conduce nella vita eterna e significa l'annientamento della morte, spezza il potere della storia ed è la fine della storia stessa» [236=246].

(62) A questa problematica M. dedica il primo paragrafo del capitolo, tracciando uno svolgimento abbastanza equilibrato, sia per quanto riguarda l'affermazione della storicità fondamentale delle attestazioni pasquali, sia per quanto concerne la ricostruzione dell'orizzonte delle rappresentazioni disponibili nel contesto giudaico di allora. Mi sembra che M. segua abbastanza da vicino la ricostruzione di G. LOHFINK, da noi già presentata [Cf F. G. Brambilla, *Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, ScCatt 119 (1991) 547-617: 596-601]. Pertanto egli afferma il carattere di rivelazione delle visioni, in cui consiste appunto la loro significazione teologica, un carattere che rende le visioni/apparizioni indisponibili ad ogni ripetizione e verifica.

### 3.2.1. La risurrezione di Gesù e la storia: la risurrezione a partire dal paradigma «storia» e la storia nell'ottica della risurrezione

L'elaborazione del significato teologico della risurrezione si muove decisamente in M. nella linea del confronto con il paradigma emergente della modernità: quello della storia/storicità. Ora questo è il profilo più classico della considerazione moltmanniana, sulla quale egli non pensa che possa andare oltre quanto espresso nelle opere antecedenti. La funzione di questo primo sviluppo appare dunque quella di una rivisitazione critica della prospettiva precedentemente maturata. Semmai il problema emerge nell'accostamento al paradigma successivo, quello della natura (cf paragrafo seguente), che M. comprende come un ampliamento del primo e sviluppa in una prospettiva decisamente escatologica. In questo senso esso si distingue da quella comprensione cosmologica della cristologia [64-74=62-71], entro la cornice delle due nature e lo schema del rapporto mondo-Dio, che pure egli critica. A noi pare che le due prospettive di «storia» e «natura» siano piuttosto accostate, nonostante lo sforzo indubbiamente interessante di considerarle entro il punto di vista unitario dell'escatologia.

Lo svolgimento della teologia della risurrezione deve assumere quindi il paradigma moderno della storia, perché la comprensione che di essa si può ottenere sia motivata responsabilmente. Ora il tema storia può intervenire secondo modalità diverse: quella che legge la risurrezione di Gesù nell'ottica della storia; quella che legge la storia nel quadro della risurrezione escatologica. La prima prospettiva porta a riflettere sul carattere di evento della risurrezione; la seconda induce a porre la questione escatologica sul significato della fine della storia e della ri-creazione del mondo. Di qui il duplice profilo di considerazione del discorso: il profilo teologico e quello storico-escatologico.

Sul *primo versante* si tratta di rivisitare tutto lo sforzo del pensiero moderno di passare la risurrezione al vaglio del metodo storico-critico: la risurrezione è stata sottoposta ad un'ermeneutica riducente, dinanzi alla quale la fede nella risurrezione e la teologia corrispondente si è attestata in una posizione sovente difensiva, cercando di salvarne la trascendenza. In effetti con molta lucidità M. mette in luce i presupposti che stanno sullo sfondo della moderna questione storica: la verosimiglianza degli eventi storici; la correlazione e l'analogia tra gli eventi stessi; ma soprattutto il presupposto soteriologico inconfessato dell'uomo come «soggetto» della storia. Pertanto il confronto con il metodo storico ha posto urgentemente la questione dello strumento ermeneutico adeguato per comprendere la risurrezione di Gesù.

Per questo, sul *secondo versante* M. ritiene che sia la categoria di storia a dover essere interpretata nell'ottica della risurrezione, vale a dire deve essere una categoria che non si riferisce solo alla storia documentaria, o alla storicità del soggetto conoscente, ma una categoria che si apra alla considerazione della «totalità della realtà». Si può e si deve qui recuperare la nozione di «storia universale», che però può essere comprensibile solo nell'ambito di un' attesa della «fine della storia». Il punto di riferimento e di confronto qui non può essere che Pannenberg <sup>(63)</sup>. Ora è evidente che la ricostruzione di M. appare più una ricostruzione in vista della giustificazione del proprio assunto e della propria prospettiva. Infatti, più che attenta a delineare il quadro obiettivo del dibattito, essa appare istruttiva per definire la sua posizione.

M. pensa di poter delineare la sua posizione, introducendo una visione più differenziata dell'esperienza storica. Muovendo da Heidegger, che certamente ha pensato a fondo, benché in una prospettiva troppo soggettiva, il tema della storia e della storicità, egli ritiene che «si deve formulare la singolarità dell'esperienza storica in modo più comprensivo e insieme flessibile, per rendere ragione della esperienza della storia» [258=269]. M. procede sostanzialmente in tre tappe: la prima delinea la cornice ermeneutica in parallelo con la struttura dell'esperienza storico-salvifica; la seconda determina il carattere specifico della risurrezione di Gesù; la terza rilegge il tema della storia alla luce della risurrezione di Gesù.

1. La tesi ermeneutica di M. delinea *la struttura dell'esperienza storica* tracciando la differenza tra «ambito di esperienza» e «orizzonte di attesa». La tesi si riferisce all'analisi della storicità di R. Koselleck e di P. Ricoeur <sup>(64)</sup>, ma rimanda anche a *Theologie der Hoffnung*, cap. III: *Die Erfahrung der Geschichte*. Procedendo per differenziazioni successive <sup>(65)</sup> arriva a concludere: «la differenza tra 'ambito di

(63) La critica che M. avanza nei confronti di Pannenberg è duplice: positivamente gli riconosce di riportare la questione della teologia (e della risurrezione) nella prospettiva del confronto veritativo con le altre concezioni che pretendono di dire qualcosa sul senso della storia; negativamente contesta a P. – ma la critica in questi termini mi sembra troppo brachilogica – che «la risurrezione di Gesù potrebbe diventare la conferma storica e simbolica delle strutture prolettiche dell'essere e non annuncerebbe nulla di nuovo» [258=269].

(64) R. KOSELLECK, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*, Frankfurt, Suhrkamp, 1979, tr. it. *Futuro passato. Per una semantica dei tempi storici*, Genova, Marietti, 1986; P. RICOEUR, *Temps et Récit*, III, Paris, Seuil, 1985; tr. it. *Tempo e racconto*, III, Milano, Jaca Book, 1988.

(65) «Scienza storica si dà solo finché la realtà viene sperimentata come storia. La realtà viene sperimentata come storia solo finché viene percepito il tempo. Il tempo viene percepito solo finché viene posta la differenza tra passato e futuro.

esperienza' e 'orizzonte di attesa' definisce la percezione del tempo storico secondo una modalità storica» [259=270]. La struttura dell'esperienza storica si iscrive nello snodo di esperienza (*Erfahrung*) e attesa (*Erwartung*): di modo che «ricordo e speranza sono le condizioni per una possibile esperienza della storia. Perciò sono anche le condizioni metastoriche di possibilità per l'interesse alla storia e alla sua conoscenza» [259=270]. Questa cornice noetica che pone la differenza tra esperienza e attesa rende possibile leggere la storia nella prospettiva della risurrezione, poiché quest'ultima appare un asserto significativo solo quando si rende percepibile nello spazio storico della salvezza degli uomini e della natura. La tesi ermeneutica costituisce dunque il quadro interpretativo del linguaggio e della realtà della risurrezione: «quello che si *può sapere* storicamente (*historisch*) della risurrezione non può essere astratto dalla questione di ciò che si *può sperare* e di ciò che si *deve fare* nel suo nome. Solo nell'unità di sapere, sperare e fare la risurrezione di Cristo è intesa nel suo senso pieno di evento (*geschichtlich*)» [259=270]. La tesi ermeneutica di una analitica dell'esperienza attuale, come luogo della presenza del ricordo passato e dell'attesa del futuro sperato, realizza dunque quella circolarità di teoria e prassi, nella quale solo si media quel sapere dell'evento che si dà nella storia. Più in là di tanto M. non va e bisogna rimandare alla lettura degli autori citati o a qualche sporadico saggio esplicitamente citato <sup>(66)</sup>.

Così abbozzata, la tesi ermeneutica trova la sua conferma/trasposizione nell'ambito della struttura di pensiero storico-salvifico di Israele, qualificata come «esperienza della storia» sotto il profilo di una *fede nella promessa*. Una fede che determina le «religioni della storia» (ebraismo, cristianesimo, islamismo) connotandole come fedi rivolte verso il futuro. In esse il passato e il futuro appaiono determinabili solo mediante il loro accesso al presente; ma questo accesso è possibile solo perché la sequenza degli eventi storici è collocata entro la struttura della promessa divina. In tal modo gli accadimenti del mondo umano e della natura diventano sperimentabili storicamente come 'eventi': essi non si presentano cioè come fatti chiusi in se stessi, ma come momenti di un processo che si spinge oltre essi. Qui M. riprende la tesi di K. Löwith <sup>(67)</sup>, il quale vede espresso nella concezione ebraico-cristiana il dato antropologico-fondamentale

La differenza tra passato e futuro viene determinata nella presenza di entrambi: il presente del passato nelle esperienze e nei ricordi, il presente del futuro nelle attese e nelle speranze» [258-259=269-270].

(66) Ad es. *Verschränkte Zeiten der Geschichte. Notwendige Differenzierungen und Begrenzungen des Geschichtsbegriffs*, EvTh 44 (1984) 213-227.

(67) *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1952.

secondo il quale l'esperienza della realtà come storia presuppone l'attesa del suo compimento futuro, ma completa tale tesi anche in direzione inversa <sup>(68)</sup>.

La circolarità che si instaura, dunque, tra promessa passata e compimento futuro è ultimamente fondata nell'eccedenza dell'azione creatrice del Dio creatore e configura lo spazio ermeneutico per comprendere l'eccedenza della sua azione nella risurrezione di Gesù e la sua relazione alla nostra storia e al suo compimento futuro.

2. *La specificità della risurrezione di Gesù* è definita entro tale quadro. E' centrale nel cristianesimo, per differenza alle altre religioni della storia, il significato di Gesù e della sua risurrezione da morte. Naturalmente bisogna determinare il significato singolare della risurrezione di Gesù in relazione alla fede nella promessa: la risurrezione di Gesù non proietta – come spesso è avvenuto secondo M. – il compimento della promessa divina solo in un futuro trascendente, inteso come la ricompensa delle attese storiche. M. attribuisce questa concezione all'apocalittica piuttosto che alla singolarità della visione cristiana della risurrezione. La indeterminatezza della cornice noetica della visione storico-salvifica ebraico-giudaica di promessa e compimento viene precisata univocamente nella fede cristiana della risurrezione, ch  altrimenti l'interpretazione della risurrezione di Gesù sarebbe insufficiente: essa sarebbe «senza spirito' in senso letterale, perché non riconosce tra il fatto della risurrezione di Cristo e l'attesa risurrezione dai morti nell'aldilà alcuna presenza del Cristo risorto nello Spirito vivificante della risurrezione» [261=272].

In positivo la mediazione tra la risurrezione di Gesù e la nostra si colloca entro lo spazio dischiuso dai concetti fondamentali di 'esperienza' e 'attesa': in questo ambito la risurrezione di Gesù parla «del futuro di questo passato e la speranza in essa fondata della risurrezione di tutti i morti attribuisce anche agli eventi passati un futuro corrispondente. Ciò è un singolare intreccio di futuro e passato. La risurrezione dei morti non parla solo di una apertura al futuro e di una gravidanza di futuro del passato, ma anche di un futuro per

(68) «Essi [gli eventi storici] non hanno ancora il loro significato in se stessi, ma solo in relazione alla mèta della storia della promessa. Non solo le parole passate della promessa pervengono alla memoria mediante il racconto e il ricordo, per risvegliare la speranza, ma anche gli eventi esperiti nel passato non sono passati, ma rinviato al futuro e perciò devono essere raccontati e attualizzati. 'Secondo la concezione giudaica e cristiana il passato è una promessa del futuro. Conseguentemente l'interpretazione del passato è una profezia retroattiva' diceva K. Löwith con una visione un po' unilateralmente progressista, ma nelle storie bibliche vale anche il contrario: poiché il futuro è anche una promessa del passato, gli eventi del passato devono essere conservati nella memoria e non devono essere dimenticati» [261=271-272]

il passato e perciò abbraccia le direzioni del tempo. Il futuro di Dio ugualmente srotolerà di nuovo l'intero passato dall'ultima ora sino alla prima» [261-262=272-273]. La metafora assoluta della risurrezione, dunque, collega la dimensione storica ed escatologica della *fine del tempo* e dell'*eternità* della nuova creazione. Essa può essere compresa solo nella dialettica sopra abbozzata di esperienza storica e di attesa futura e ne costituisce l'ultima determinazione. La dimensione futurico-escatologica appare dunque la direzione del processo storico, che dà senso al presente e al passato. Il senso della storia e il sapere che le è corrispondente si interroga su tale direzionalità del processo storico. Per questo conclude M.: «ciò che noi chiamiamo passato 'storico' (geschichtliche) è futuro passato. Ciò che noi chiamiamo presente 'storico' (geschichtliche) è futuro presente. 'Storia' (Geschichte) è secondo questa comprensione la *storia del/dal (von) futuro*: si tratti di una persona umana, di una umana società, di un popolo, dell'umanità complessiva o dei rapporti tra la cultura umana e la natura del mondo» [263=274]. Appare così il rapporto di corrispondenza tra risurrezione di Gesù, precomprensione ebraico-giudaica e cornice noetica generale.

3. E' possibile ora vedere *la storia nella prospettiva della risurrezione*, nel senso di indicare la modalità della partecipazione al processo della risurrezione, cioè al processo dell'azione creatrice divina che fonda l'inizio della libertà. La prospettiva moltmanniana tende a rileggere la risurrezione come una possibilità dischiusa alla libertà umana, soprattutto compresa nella prassi di liberazione da ogni potenza mondana, da cui appunto la risurrezione dai morti di Gesù ci ha liberato: «l'annuncio della 'risurrezione di Cristo' è un asserto significativo nell'orizzonte della storia di liberazione, da lui stesso dischiusa, degli uomini e delle creature gementi sotto il potere del nulla e della morte. Intesa come evento che dischiude il futuro e che rende possibile la storia, la risurrezione di Cristo è il fondamento e la promessa della vita nel mezzo della storia di morte» [263-264=275]. Esiste dunque uno strettissimo rapporto tra l'evento cristologico e l'aspetto soteriologico, che fa pensare alla risurrezione come ad un processo <sup>(69)</sup>.

(69) Mette conto qui di riportare sinteticamente la visione di M. con le sue stesse parole: «Egli [Paolo] collega il *perfetto* della risurrezione di Cristo con il *presente* dell'inabitazione dello Spirito, e la presenza dello Spirito con il *futuro* della risurrezione dei morti [...] Si deve allora parlare di un *processo della risurrezione*, quando si parla della risurrezione di Cristo. Questo processo ha in Cristo il suo fondamento, nello Spirito il suo dinamismo e nella nuova creazione corporea di tutte le cose il suo futuro. Con la risurrezione non si intende un *factum*, ma un *fieri*: il passaggio dalla morte alla vita» [264=275].

Questa prospettiva permette di assumere – secondo M. – le precedenti posizioni di Barth, Bultmann, e Pannenberg, correggendole nella loro parzialità, ma soprattutto consente di porre in questione e criticare i presupposti del sapere storico-critico, nella loro rigidità epistemologica: la risposta ai presupposti del sapere storico richiede di dilatare il modello di comprensione storica, il quale altrimenti funzionerebbe come schema pregiudiziale del sapere, in particolare non saprebbe rendere ragione di quel sapere storico-escatologico che proprio nella risurrezione di Gesù ha il suo *princeps analogatum* (70).

### 3.2.2. La risurrezione di Gesù e la natura: la risurrezione a partire dal paradigma «natura» e la natura nell'ottica della risurrezione

Il paradigma «storia» è stato in qualche modo il paradigma egemone della modernità. Un paradigma che si è pensato nella differenza e nella contrapposizione alla natura, nel senso che la storia venne vista come il campo della libertà, mentre la natura come l'ambito della necessità. I due paradigmi sono così concepiti isolatamente rispetto alla determinazione fornita dall'altro: uno spirito senza natura e una natura senza spirito. E' soprattutto una ragione antropologica fondamentale che non consente di perpetuare questa separazione, anche perché il paradigma storia insinua la pretesa di una «signoria» antropologica su di una natura e un corpo pensati senza spirito (una pretesa ammiccante nella questione del 'soggetto' della storia). La possibilità di definire i due paradigmi solo in termini dialettici e complementari, deriva proprio dalla struttura antropologica della libertà e denuncia il carattere sostanzialmente reattivo del paradigma storia elaborato dalla modernità rispetto alla prevalente prospettiva cosmologica dell'antichità e del medioevo. Precisamente l'evento della risurrezione nell'ultimo secolo è stato per così dire attratto nel quadro della discussione sul paradigma «storia» e sul sapere che le corrisponde, perdendo la sua carica unificante. Infatti, è proprio a partire dalla risurrezione di Gesù che emerge anche una ragione teologica – peraltro decisiva – per superare tale dicotomia, per cogliere cioè le condizioni ecologiche della storia nella natura: la prevalente sottolineatura dell'*azione escatologica* di Dio nella risurrezione dei morti alla fine della storia aveva oscurato l'altrettanto importante sottolineatura biblica della corporeità del Cristo crocifisso e risorto.

(70) M. si impegna anche a rispondere punto per punto ai presupposti oggettivistici del metodo storico-critico (o almeno di una certa maniera di praticarlo) [cf 265-268=276-279].

Di qui la tesi euristica di M. che amplia la prospettiva di considerazione della risurrezione: «A partire dalla corporeità del suo [di Cristo] morire e del suo risorgere sorge la questione critica sulla risurrezione nella prospettiva della natura e la questione costruttiva della natura nella prospettiva della risurrezione» [270=281]. Per la verità la cristologia antica, elaborata nell'ottica della dottrina delle due nature, conteneva elementi in questa direzione, i quali vengono oggi ripresi nella linea della cristologia del «Cristo cosmico» <sup>(71)</sup>, ma – a giudizio di M. – non esiste alcun sviluppo che medi tra una teologia della risurrezione storico-escatologica e una teologia della nuova creazione storico-ecologica. Donde lo sviluppo proposto, ancora embrionale, sul rapporto tra risurrezione e natura e viceversa.

1. *La risurrezione e la natura*. M. muove da un'analisi del linguaggio di risurrezione per mostrare che la terminologia di «risvegli», «risurrezione» dai morti presuppone una struttura teologico-cristologica nella quale si mostra rispettivamente l'*azione di Dio* (risveglio) e la *reazione di Cristo* (risurrezione). L'introduzione della prospettiva pneumatologico-trinitaria mostra che l'azione di Dio e l'agire di Cristo si unificano solo nella azione dello Spirito. «Ciò che nel paradigma 'storia' diventa comprensibile come l'*azione* risuscitante ed escatologica *di Dio*, il Padre, nei confronti del Figlio, dev'essere compreso nel più ampio e comprensivo paradigma ecologico di 'natura' come *rinascita di Cristo* a motivo dello Spirito divino vivificante» [271=282]. Questa prospettiva pneumatologico-trinitaria privilegia le metafore naturali. L'analisi delle metafore del «seme» (1 Cor 15,36) e dei «dolori del parto» (Gv 16,20-22) mettono in luce di più l'aspetto del passaggio, della continuità che quello della rottura e del nuovo inizio, così come le metafore apocalittiche della rinascita del cosmo (Mt 19,28); parimenti la rivivificazione di Cristo nella forza dello Spirito (Rom 14,9; 1 Cor 15,45, ecc), del «primogenito dei morti», della «trasfigurazione», della «trasformazione» evidenziano una sorta di accessibilità della risurrezione.

aturalmente M. è anche cosciente delle questioni critiche soggiacenti a tale prospettiva, in particolare la questione che riguarda la risurrezione come un evento della natura che comporterebbe la sospensione delle leggi della natura. In questa ottica si perderebbe il carattere escatologico dell'evento della risurrezione, sia sul versante della risurrezione dei morti, sia su quello della nuova creazione. Nondimeno l'apprezzamento della sequenza meta-

(71) Ad esso Moltmann dedica un capitolo intero [297-336=309-350], abbastanza interessante, su cui ritorneremo con qualche accenno alla fine della nostra esposizione.

forica mette in luce che «questa vita mortale riveste una capacità analogica per la vita eterna, totalmente diversa. La capacità analogica appare già nell'uso delle metafore del 'risveglio', del 'risorgere', del 'rinascere', della 'trasformazione'» [273=284]. Del resto è un dato storico importante l'uso del grande linguaggio del risveglio della natura, del ritorno del sole, delle primizie in connessione con la festa di Pasqua. In tal modo la metafora naturale manifesta la sua forza in una duplice direzione: le analogie naturali diventano una parabola della vita eterna e la vita eterna si raffigura in questi frammenti di vita naturale, che pertanto ricevono una nuova significazione escatologica. L'istanza fatta valere da M. è qui solo enunciata anche se appare promettente per il superamento di una concezione 'cosistica' della Natura (in parallelo con la concezione 'positivistica' della Storia). Pertanto M. può concludere: «in ciò si trova una certa 'trasfigurazione' simbolica della Natura, la quale non è solo capace di analogia, ma è anche bisognosa di analogia» [274=286] <sup>(72)</sup>. Ciò richiede di chiarificare il rapporto nella direzione inversa.

2. *Il paradigma «natura» nel quadro della risurrezione.* La tesi di M. appare esattamente speculare a quella elaborata sulla storia: «Se si fa brillare la prospettiva della risurrezione di Cristo nei confronti della natura, allora l'ambito di esperienza della natura prende posto nell'orizzonte di attesa della sua nuova creazione» [275=286]. Qui è necessario recuperare il significato della morte di Cristo, non tanto come una morte «naturale», ma come una morte violenta, una morte patita in solidarietà con tutti coloro che soccombono alla violenza e all'ingiustizia, ma non solo a quella della storia umana, bensì anche a quella tragica della natura. In questo senso «la 'natura' è termine sintetico per l'esperienza dell'attuale stato della creazione. Il 'tempo della natura' rappresenta una sorta di 'inverno della creazione'. 'Natura' è una creazione congelata e intirizzita. Essa è la creazione di Dio nella forma della alienazione dalla sorgente della sua vita e nella figura della schiavitù del suo spirito di vita» [276=287]. Di qui il linguaggio «primaverile» e «generativo» riferito alla glorificazione del cosmo da parte della vita dello Spirito, come spesso si esprime nel linguaggio spirituale e liturgico. Il paradigma natura, pertanto, esige di essere pensato nel suo intreccio col paradigma storia proprio a partire

(72) Si veda il discorso ampiamente sviluppato in *Dio nella creazione*, e il mio contributo *La creazione tra interpretazioni culturali e riflessione teologica*, che apparirà negli Atti del XIV Convegno dell'ATI di Pisa (7-11 settembre 1992), in via di pubblicazione.

dalla simbolica della risurrezione, così come emerge in una analisi non selettiva della testimonianza neotestamentaria e dalla sua creativa prosecuzione nel linguaggio della fede (liturgia, spiritualità, prassi, ecc.). In altre parole si tratta di mettere in luce le dimensioni cosmiche della risurrezione di Cristo, la quale quindi porta sull'intreccio di natura e cultura e sulla sua figura storica di soggezione prodotta dalla violenza strutturale, con cui l'uomo viene assoggettato alla dinamica di una storia che usa anche la natura contro gli altri. Infatti, ogni visione di pace comporta il recupero della pace con la natura. Una cristologia cosmica è il luogo di mediazione tra questi due aspetti, così che il 'primogenito dei morti' sia anche il 'primogenito della creazione'. La conclusione va quindi nella linea di allargare il paradigma di riferimento della risurrezione di Cristo, assumendo la creazione come il termine capace di dire la globalità dell'autocomunicazione di Dio, superando paradigmi più ristretti. Lo spunto è interessante, ma l'intuizione – mi sembra – non va al di là della enunciazione di principio: «Se il significato della risurrezione di Gesù fosse espresso in orizzonti ristretti, sia quello esistenziale della fede della singola persona, sia quello della speranza storica dell'umanità, allora la cristologia rimarrebbe posta nella non riconciliazione di questo mondo e sarebbe essa stessa un fattore di inimicizia. Solo una cristologia cosmica porta a compimento una cristologia esistenziale e storica» [278=290]. La tesi della nuova cristologia di M. trova esattamente nella radicale comprensione teologica della risurrezione il suo luogo di emergenza. A ciò si dovrà accennare nell'ultima parte della nostra ricostruzione <sup>(73)</sup>.

(73) Restando ancora per un momento nell'ottica di rilettura del paradigma natura alla luce della risurrezione M. ritiene che una ripresa della questione della 'corporeità' del Risorto possa e debba essere il luogo di mediazione tra natura e storia. Già dal punto di vista antropologico la corporeità è il luogo di mediazione di natura e storia: «la persona è di più di un soggetto di ragione e volontà. La persona è un corpo vivente» [279=290]. Il simbolo apocalittico della risurrezione dei morti si riferisce alla totalità della vicenda e della persona di Cristo. La corporeità della risurrezione allora sottolinea, con tutte le rappresentazioni che abbiamo sopra evocato a partire dal paradigma natura, un passaggio (*Übergang*) [M. richiama il tema patristico della Pasqua «passaggio», «transitus» di Agostino e dei padri alessandini, citando un bel testo del *Chronicon Paschale*, riportato da Cantalamessa]: le metafore di risurrezione, che hanno molto spesso anche un *background* naturale, sottolineano un passaggio che riguarda la totalità della vicenda cristologica. Da un lato, dunque, esse spezzano l'egemonia esclusiva del paradigma storia: «Il *passaggio di Cristo* ha un significato non solo storico, ma anche cosmico. Attraverso di esso la risurrezione è diventata la 'legge' universale della creazione, non solo per gli uomini, ma anche per animali, piante, pietre e per tutti i sistemi di vita cosmici» [281=292]. Dall'altro lato, M. arriva ad una conclusione metodologica decisiva per il ripensamento della dottrina cristologica: ripensarla come cristologia cosmica.

### 3.2.3. La connessione di risurrezione dei morti, della carne, della natura: il Cristo cosmico

«A livello della riflessione teologica il passaggio di Cristo dalla morte alla nuova creazione è il luogo per la ripresa e la reinterpretazione dell'antica 'dottrina delle due nature' nell'ottica di una nuova, oggi necessaria 'dottrina della redenzione fisica'» [281=292-293]: questa tesi metodologica consente anzitutto a M. di tentare una considerazione unitaria della risurrezione, al di là della dicotomia introdotta dai due paradigmi sopra ripercorsi. Il punto di vista unitario è allora dato con la possibilità di una considerazione sintetica del tema della risurrezione, dove la risurrezione dai/dei morti, della carne e della natura appaiano aspetti corrispondenti di quel compimento della «creazione», intesa al di là della separazione sopra evocata. Ma il tema non va al di là della postulazione di principio del punto di vista unitario. Le affermazioni circa l'identità personale/somatica attraverso e al di là della morte, entro la ripresa della nuova creazione, non forniscono ancora una struttura di pensiero che le medi. D'altra parte la novità del ricupero non consente ancora una sufficiente tradizione teologica che abbia riflettuto sul tema. Del resto anche il linguaggio è evocativo e metaforico, con riferimenti alla patristica. Basti citare la conclusione: «L'amore è perciò la forza di risurrezione immanente nella carne. La risurrezione è il compimento trascendente dell'amore. Con quale corpo allora i morti risorgeranno? Con il *corpo dell'amore*» [286=297]. La conclusione permette di aprire la sezione sulla prassi a partire dalla fede nella risurrezione, vista come anticipo di quella definitiva ricostruzione dell'unità di persona, storia e natura, che nella risurrezione è già anticipata.

Forse più interessante è il risvolto propriamente cristologico della teologia della risurrezione di M., il cui progetto è quello di oltrepassare la prospettiva di una cristologia storica, in favore di una «cristologia cosmica» [cf Cap VI]. Superando la cristologia «cosmologica antica», per la quale il termine di confronto era il mondo delle potenze, degli spiriti e degli dei, la cristologia cosmica odierna è posta dinanzi alla sfida ecologica. Una sfida che sta di fronte alla natura sospesa alla sua possibilità di distruzione totale. La prospettiva del *Christus semper maior* dovrebbe far superare la contrapposizione tra antropocentrismo e cosmocentrismo, in favore del cristocentrismo, che proprio per questo risulta inclusivo di tutte le dimensioni. L'A. fa risalire la discussione sul «Cristo cosmico» alla conferenza mondiale delle chiese di Nuova Delhi del 1961, col contributo di J. Sittler. In realtà sembra che esso si situi – senza soluzione di continuità – nella linea di quel confronto con il tema

delle scienze della natura che già in Teilhard de Chardin aveva avuto il suo capofila.

La ripresa di M. recupera una «cristologia cosmica» che non si ponga in alternativa alla «cristologia storica», ma veda nella creazione l'orizzonte stesso per l'esperienza della storia. La strategia della riflessione moltmanniana mira a ricostruire la questione, riprendendola attraverso le anticipazioni (cristologia biblica e patristica, e alcuni autori moderni), per svolgere la sua tesi di una cristologia cosmica che non consideri la creazione solo come origine della realtà (*creatio originalis*), ma anche come sussistenza della realtà (*creatio continua*), e soprattutto come compimento della realtà (*creatio nova*), in prosecuzione della dottrina vetero-protestante del triplice ufficio regale di Cristo (*regnum naturae, gratiae, gloriae*). (74) La redenzione della creazione, cui appartiene anche la redenzione/risurrezione degli uomini/storia, non è solo la teleologia del processo storico/cosmico, ma la sua escatologia, perché ne è la redenzione e la trasfigurazione (75).

#### 4. LA PROSPETTIVA TRINITARIA:

H.U. VON BALTHASAR, H. KESSLER

Presentiamo questi autori che assumono esplicitamente la prospettiva trinitaria come principio della loro sistematica sulla risurrezione. Questo non significa che gli autori precedentemente passati in rassegna non considerino questo aspetto (si pensi a Barth e Moltmann), ma in essi non diviene esplicitamente il punto di vista sintetico. Balthasar ha qui un posto decisivo, ma anche l'opera di Kessler rappresenta un tentativo, forse meno singolare, ma significativo, di presentazione esplicita della risurrezione in questa prospettiva.

(74) M. arriva a tracciare la dottrina del Cristo cosmico seguendo un triplice aspetto: il primo riprende i temi antichi della *creatio* e *conservatio mundi*; il secondo stabilisce il confronto critico con la teologia del Cristo come forza evolutiva del mondo (cf Teilhard e Rahner), a cui rimprovera una concentrazione sulla prospettiva dell'incarnazione, piuttosto che sul mistero pasquale; il terzo svolge la prospettiva dell'A., che pensa la creazione in termini escatologici, una escatologia che non è solo il termine del processo evolutivo, bensì la sua redenzione.

(75) Si legga la sintetica pagina 327=340-341 che conclude: «Il futuro escatologico ha da essere inteso *diacronicamente*: esso è contemporaneo a tutti i tempi e in ciò rappresenta l'eternità per tutte le cose. Il *Christus evolutor* è il *Cristo in divenire*, il *Christus redemptor* è il *Cristo in avvenire*» [328=341].

#### 4.1. *Balthasar: La dimensione trinitaria della risurrezione nel quadro di una soteriologia drammatica* <sup>(76)</sup>

La ricostruzione della teologia della risurrezione di B. è opera complessa, poiché essa si iscrive profondamente nel suo grande affresco disegnato della trilogia di *Estetica Teologica*, *Teodrammatica* e *Teologica*. In tale quadro lo spazio riservato alla soteriologia è sempre di ampio respiro, ma sopporta diverse accentuazioni a misura che muta il punto di vista di lettura del mistero cristiano. Mi sono già dedicato, in un mio precedente contributo, ad una lettura analitica della soteriologia pasquale di Balthasar nel quadro dell'estetica teologica e delle opere che gravitavano attorno a questo momento <sup>(77)</sup>, e all'interno di questa ho messo in luce anche la teologia della risurrezione <sup>(78)</sup>. In questa sede si tratta ora di integrare il momento della *Teodrammatica*, dove B. riprende sotto mutato angolo di visuale la teologia della risurrezione.

4.1.1. *Passaggio alla soteriologia drammatica*. Ciò che ha segnalato l'opera balthasariana nel suo andamento originale è il tentativo di accostarsi alla rivelazione mediante la nozione di «figura» (*Gestalt*), poiché la rivelazione possiede da se stessa «una verità ed una evidenza intima» <sup>(79)</sup>, non solo concettualmente, ma anche come potere trasformante l'esistenza. L'estetica teologica di B. è apparsa l'aspetto qualificante della sua teologia (B. lo ha definito l'*Ansatz*). Cristo è il «centro della figura» in cui la «forma della rivelazione» raggiunge il suo vertice come «gloria dell'amore che rapisce» e in

(76) Fornisco qui solo le indicazioni delle opere più utilizzate. Si indica in genere l'originale e la traduzione, da cui normalmente cito, con la sigla. *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln, Benziger, 1969, 133-326; tr. it. in *Mysterium Salutis* VI, Brescia 1972, 171-412; ripubblicato poi in *Theologie der drei Tage*, Zürich, Benziger, 1969; tr. it. *Teologia dei tre giorni*, Brescia, Queriniana, 1990 [cito MySa]; *Herrlichkeit* Bd. I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes, 1961; tr. it. *Gloria*. Vol. uno: *La percezione della forma*, Milano, Jaca Book, 1975 [cito *Gloria* I]; *Herrlichkeit*. Bd. III/2/2: *Neuer Bund*, Einsiedeln, Joannes, 1969; tr. it. *Gloria*. Vol. sette: *Nuovo patto*, Milano, Jaca Book, 1977 [cito *Gloria* VII]; *Theodramatik*. Bd II/1: *Die Personen des Spiels: Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Joannes, 1978; tr. it. *Teodrammatica*. Vol 2: *Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano, Jaca Book, 1982 [cito TD II]; *Theodramatik*. Bd II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Joannes, 1978; tr. it. *Teodrammatica*. Vol 2: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano, Jaca Book, 1983 [cito TD III]; *Theodramatik*. Bd III: *Die Handlung*, Einsiedeln, Joannes, 1980; tr. it. *Teodrammatica*. Vol 4: *L'azione*, Milano, Jaca Book, 1986 [cito TD IV].

(77) *Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H. U. von Balthasar*, in «La Scuola Cattolica» 108 (1980) 167-234: 198-232.

(78) *Ivi*, 208-220.

(79) *Gloria*, I, 435.

Cristo la croce/risurrezione è l'acme della gloria, un punto culminante che non ha analogie, ma si afferma nella sua unicità singolare. La percezione e l'accostamento a tale «cuore» della rivelazione, senza in qualche modo predeterminarlo, è la preoccupazione fondamentale della teologia di B. e ne determina il duplice andamento metodologico: quello apologetico e quello propriamente teologico. Il primo va inteso come l'autotestimonianza che la gloria divina dà di sé quando si rivela nel mondo <sup>(80)</sup>, il secondo va compreso come la forza della bellezza che la forma della rivelazione dispiega quando è accolta nella sua totalità. Questa possiede un potere di «rapimento» (*Entrückung*) che coinvolge esistenzialmente il credente.

Una volta messa al riparo la rivelazione e il suo centro da ogni approccio che pretenda di attrarlo in una comprensione previa <sup>(81)</sup>, la considerazione dell'evento rivelato deve includere la rappresentazione drammatica, della quale l'uomo non è solo spettatore, ma pure coattore: «La manifestazione di Dio (*theophania*) è solo il preludio dell'evento centrale: lo scontro, nella creazione e nella storia, tra la libertà divina infinita e la libertà umana finita» <sup>(82)</sup>. A questa interazione delle libertà è dedicata la seconda parte della trilogia, la quale trova appunto nella soteriologia (Vol. IV: *L'azione*, Vol. V: *L'ultimo atto*) uno dei momenti culminanti. Per la verità c'erano state due anticipazioni significative del cuore della drammatica balthasariana: il volume finale di *Gloria*, che al termine dell'itinerario estetico si dischiudeva dal di dentro al bisogno di una considerazione «drammatica» dell'evento cristologico; e *Mysterium Paschale*, con cui l'A. anticipava i grandi temi della *Teodrammatica* (TD), soprattutto nella sua concentrazione sul mistero pasquale <sup>(83)</sup>. Questo secondo testo,

(80) Che diventa polemica di fronte ai tentativi riduttori. Si veda emblematicamente *Cordula oder der Ernstfall*, Einsiedeln 1966, tr. it. *Cordula ovvero il caso serio*, Brescia 1968. Più costruttivamente *Glaubhaft ist nur Liebe*, Einsiedeln 1963; *Solo l'amore è credibile*, Roma 1977, 17-51.

(81) Cf il mio *Salvezza e redenzione nella teologia di... H. U. von Balthasar*, 198-203. Questo spiega l'inversione dell'ordine dei trascendentali rispetto a *Wahrheit*, 233-255, del 1947 (ripubblicata come primo volume della *Theologik*), perché l'anticipazione del *pulchrum* in ordine alla comprensione della rivelazione ha la funzione di mettere in salvo la rivelazione da ogni precomprensione riducente. Cf P. GILBERT, *L'articulation des transcendentaux selon H. U. von Balthasar*, RevTom 94 (1986) 616-629.

(82) *Il filo di Arianna attraverso la mia opera*, Milano, Jaca Book, 1980, 50.

(83) Si trattava del contributo per *Mysterium Salutis* 6, Brescia, Queriniana, 1972, 212-417. Ripubblicato poi in *Theologie der drei Tage*, Zürich, Benziger, 1969; tr.it. *Teologia dei tre giorni*, Brescia, Queriniana, 1990. Il mio saggio *Salvezza e redenzione nella teologia di... H. U. von Balthasar*, aveva già letto in parallelo questi due testi, onde rintracciarne un affresco d'insieme; inoltre mi era sembrato che fossero attinenti ad una considerazione drammatica dell'evento cristologico anche *Teologia della storia e Il tutto nel frammento*.

in particolare, era sembrato una felice prefigurazione *in actu* della soteriologia drammatica. E l'opera precedente *Il tutto nel frammento* annunciava già gli elementi di una visione antropologica plasmata dall'evento cristico, così come era stata progettata in *Teologia della storia*. Ma tale anticipo era apparso bisognoso di uno sfondo più ampio, quello appunto che l'A. ci consegna nei primi volumi della *TD*.

Non è possibile in questa sede neppure tentare di fornire un quadro minimamente plausibile di questo sfondo. B. raccoglie lo strumentario drammatico del teatro, in cui l'esistenza si rappresenta, per superare dal di dentro l'impasse di una teologia essenzialista, che non concede spazio al rappresentarsi dinamico della storia della salvezza. L'approfondimento più interessante dell'opera mi sembra quello che mette a tema il rapporto tra libertà finita e libertà infinita. E' questa riflessione che elabora l'infrastruttura teorica della drammatica. Tale relazione è la determinazione propria di quel rapporto analogico che in forma differente attraversa la trilogia <sup>(84)</sup>. La relazione analogica tra libertà finita e libertà infinita, che costituisce l'architrave del discorso soteriologico di B., viene svolta nel secondo volume della *TD* <sup>(85)</sup>, dove appunto sono rappresentate le *Persone del dramma*, che formano la premessa dell'*Azione* e dell'*Ultimo atto* <sup>(86)</sup>. La presentazione dei personaggi però non può pensarsi indipendentemente dalla rappresentazione reale della vicenda che avviene sul teatro della storia, ma costituisce una prima interrogazione dei protagonisti, i quali, se è vero che non esistono se non nella rappresentazione, nondimeno non si identificano con l'azione e possono essere anticipati soltanto in una conoscenza provvisoria. Il *Miteinander* della libertà finita e infinita quindi può derivare solo da una antropologia e da una teologia che abbia già in vista la cristologia, perché soltanto in essa le due libertà appaiono nella loro reciprocità drammatica.

(84) «L'intera trilogia è stata fin dal principio articolata secondo le determinazioni trascendentali dell'essere, ed ogni volta con riguardo alla relazione analogica della loro forma e validità nell'essere del mondo e di Dio: si corrispondono così, nell'estetica, 'bellezza' del mondo e 'gloria' di Dio, nella drammatica libertà finita e divinamente infinita. Qui nella logica si dovrà analogamente riflettere sulla relazione tra la struttura della verità creata e divina». *Teologica 1: Verità del mondo*, Milano, Jaca Book, 1989, 13. Sulla struttura della analogia in B. si veda l'opera fondamentale di G. DE SCHRIJVER, *Le merveilleux accord de l'homme et de Dieu. Étude de l'analogie de l'être chez H. U. von Balthasar*, (BETL 63) Leuven, Peteers, 1983, pp. 341.

(85) *TD* II, 183-316.

(86) Si deve notare che i voll. 2 e 3 dell'edizione italiana *L'uomo in Dio* e *L'uomo in Cristo* corrispondono alle due «parti» del Band II dell'edizione originale, la quale quindi si articola secondo un ordine logico.

L'ampia sezione dedicata a questa reciprocità delle due libertà rappresenta dunque il tentativo di enucleare l'infrastruttura teorica della soteriologia drammatica e del suo compimento, quasi una sua anticipazione formale prima del darsi effettivo del dramma salvifico<sup>(87)</sup>. In questo senso non si può certo dire che l'infrastruttura della reciprocità delle libertà, finita e infinita, fornisca una specie di approccio trascendentale alla drammatica, poiché B. indica nella libertà finita una legge di eccedenza, ad un tempo essenziale ed escatologica, che la fa sporgere alla ricerca di un compimento nella libertà infinita, senza che essa possa prefigurarne il tempo e la modalità. Questa impossibilità di determinare i modi e i momenti della divina rivelazione si spiega radicalmente nella precedenza della libertà infinita, che avvolge e accompagna la finita, di là dal suo possibile smarrimento, anche il più tragico<sup>(88)</sup>. In conclusione è l'*analogia libertatis* che fornisce il medio per la soteriologia, dove la libertà divina e quella finita raggiungono il loro incontro nell'evento pasquale.

4.1.2. *La risurrezione nella dimensione trinitaria.* Sullo sfondo appena delineato è possibile rappresentare l'evento pasquale nella sua articolazione drammatica. Qui sarò di necessità sintetico per rapporto alla sequenza illustrata a proposito di *Mysterium Paschale*<sup>(89)</sup>, che aveva già un preciso andamento drammatico. Del resto anche la sua ripresa in TD IV, dopo un percorso storico, assai istruttivo, sulla soteriologia<sup>(90)</sup>, inserisce la teologia della risurrezione nell'insieme del mistero pasquale. La sottolineatura più consistente è quella della morte come «sostituzione vicaria», dove l'A. porta a determinazione molti spunti già presenti nell'opera precedente<sup>(91)</sup>,

(87) Hanno illustrato questo aspetto E. BABINI, *L'antropologia teologica di H. U. von Balthasar*, Milano, Jaca Book, 1988, 37-55, poi M. LOCHBRUNNER, *Analogia charitatis. Darstellung und Deutung der Theologie H. U. von Balthasars*, Freiburg 1981, ma con più precisione L. SABBIONI, *Giudizio e salvezza nell'escatologia di H. U. von Balthasar*, Milano, IPL, 1990, 131-195.

(88) Si dovrebbe qui percorrere una ricerca sull'apprezzamento dell'analogia in Balthasar: mi sembra che di là dalle denominazioni descrittive di Babini, 38-39 (*analogia libertatis*) e di Lochbrunner (*analogia charitatis*), più interessanti sono le ricerche di De Schrijver, 282-333 e L. Sabbioni, 176-195, che discute anche gli ascendenti (filosofico-teologici) della riflessione di B.

(89) *Salvezza e redenzione nella teologia di...* H. U. von Balthasar, 208-220.

(90) TD IV, 213-293.

(91) TD IV, 309-327; Cf TD II, 195.230.256.284ss; TD III, 156, 172-179, 196ss. Si veda anche *Crucifixus etiam pro nobis*, «Communio [it]» 49 (1980) 19-30; *Die neue Theorie von Jesus als dem 'Sündenbock'*, IKaZ 9 (1980) 184-185; *Un sacrificio che non costa nulla?*, «Communio [it]» 81 (1985) 5-13. Su questo punto si veda K. LEHMANN, «Er wurde für uns gekreuzigt». Eine Skizze zur Neubesinnung

cercando di superare ogni unilateralità, sia patristica che luterana, poiché la morte viene iscritta in un percorso trinitario. Pertanto anche la teologia della risurrezione dev'essere radicalmente intesa entro questo orizzonte. Il problema decisivo sta nel fatto che la «rivelazione della Trinità economica soltanto rend[er]e piena la serietà radicata nella Trinità immanente» (TD IV, 298), tanto che a partire da Hegel la teologia è stata tentata di «incorporare il processo del mondo nell'interno 'storia di Dio'» (Ivi). Per questo B. si distanzia da coloro che, come Rahner e Moltmann, tendono ad irretire Dio nel divenire del mondo, allorché «il 'processo' intradivino e quello storico-salvifico vengono confusi in un processo unico» (TD IV, 300).

Nella linea di Bulgakow, liberato dalle sue «escrescenze sofio-logiche», B. propone una soluzione entro una visione trinitaria, che possiamo qui esporre a forma di tesi:

\* A fondamento di tutto sta una visione di Dio non come potenza assoluta, ma come amore assoluto che si determina nel disinteresse (*Selbstlosigkeit*) delle persone divine, in quanto sono relazioni pure nella vita intradivina di amore <sup>(92)</sup>.

\* Questo disinteresse fonda una prima forma di kenosi, quella della creazione, soprattutto quella della creatura libera, perché qui il Creatore cede, per così dire, una parte della sua libertà: questo tuttavia può essere osato nella «previsione» dell'altra kenosi, nella quale sono comprese le eventuali conseguenze di questa libertà <sup>(93)</sup>.

\* L'altra kenosi, nella croce, è l'atto distintivo del *Figlio*: il suo amore traspone la sua generazione (derivazione dal Padre) nella «forma espressiva della libertà creata» <sup>(94)</sup>; ma il *Padre* vi è implicato come colui che invia il Figlio e lo abbandona sulla croce; lo *Spirito* come colui che «non unifica più le due persone che sotto la forma della separazione» <sup>(95)</sup>.

in *der Soteriologie*, in «Theologische Quartalschrift» 162 (1982) 298-317: 313-317; e ancora R. SCHWAGER, *Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von H. U. von Balthasar*, in Id., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München 1986, 273-312.

(92) «L'annichilamento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale» MyPa, 189; cf *Gloria*, VII, 195. Cf anche TD IV, 300-305: 302: «Il gesto con cui il Padre esprime e dà via tutta la sua divinità... in quanto genera il Figlio come l'infinitamente Altro da sé, può solo essere simultaneamente, l'eterno presupposto e superamento di tutto ciò che ci sarà di divisione, dolore, alienazione nel mondo, e nello stesso gesto, dono di amore, possibilità di incontro, di beatitudine». In TD questo presupposto è descritto più drammaticamente.

(93) *Gloria*, VII, 195; TD IV, 305-309. In TD IV, 308, B. parla invece di tre kenosi perché introduce tra la prima (creazione) e la seconda (incarnazione-croce) quella dell'alleanza con cui Dio si lega alla creatura libera in un modo più profondo.

(94) *Gloria*, VII, 195; MyPa, 189-190; TD IV, 309ss.

(95) *Gloria*, VII, 195.

\* La kenosi nella croce, che trova il suo presupposto nella Trinità immanente, aiuta a comprendere l'*admirabile commercium*, che avviene nel fatto che il Figlio assume la negazione radicale all'amore divino ad opera degli uomini. Nell'incarnazione fino alla croce, il rapporto Gesù-Spirito subisce una «inversione trinitaria», poiché nell'economia dello *status exinanitionis* «lo Spirito assume la funzione di rappresentare al Figlio la volontà del Padre nella forma di una *regola* incondizionata, addirittura inesorabile nella passione» (96)

\* La risurrezione opera il superamento dell'*inversione trinitaria*: «La libertà del Risorto si dimostra nel modo più chiaro nella eliminazione d[ell'] inversione trinitaria, che altro non è se non la subordinazione di Gesù allo Spirito Santo che gli recava la volontà del Padre» (TD IV, 339). A Gesù risorto viene conferito il potere di spirare lo Spirito, anche mediante la sua umanità e dunque di infonderlo nella Chiesa e nel mondo, così che lo Spirito è tale quando è lo Spirito di Cristo e il suo interprete. «La 'inversione trinitaria-soteriologica' è dunque, nello stato di esaltazione, tolta un'altra volta, anche se continua a sussistere la realtà di fatto che l'umanità del Figlio deve se stessa all'azione dello Spirito, e lo Spirito rinvia ancora i seguaci del Figlio alla obbiettiva regola della volontà del Padre, anche se ormai nella libertà raggiunta a partire dalla croce e dalla Pasqua» (TD III, 179).

Da queste tesi si comprende come l'embricatura tra Trinità immanente e Trinità economica debba essere svolta con estrema finezza, per evitare, da un lato, una separazione astratta e essenzialistica della prima dalla seconda, ma anche per non irretire, dall'altro lato, la Trinità immanente nell'economia. L'identità tra le due, sovente affermata dalla teologia recente (si pensi al *Grundaxiom* di Rahner) non può funzionare nel senso del «viceversa» senza ulteriori precisazioni. Soprattutto una comprensione drammatica del darsi della Trinità immanente nell'economia salvifica deve distinguere anche le diverse modalità del presentarsi delle relazioni trinitarie nelle fasi dell'abbassamento e dell'esaltazione: «Questa realtà drammatica non irretisce mitologicamente la Trinità im-

(96) TD III, 177. Sulla questione della «inversione trinitaria» B. si diffonde in diversi luoghi: ad essa dedica un paragrafo intero in TD III, 172-180; e poi in TD IV, 309-315. «Il ruolo dello Spirito consiste non unicamente nell'aver trovato nell'uomo Gesù lo strumento giusto per l'obbedienza storica del Figlio, ma espressamente nell'aver situato il Figlio con l'adombramento della vergine nello stato dell'umanità» e ancora: «nello *status exinanitionis* il rapporto di Gesù verso lo Spirito consiste nell'esecuzione della missione – e questa si manifesta sia nel possesso dello Spirito che nell'obbedienza nello Spirito, nella 'pretesa' come nella 'povertà e abbandono'» (TD III, 175.178). L'«inversione trinitaria» consiste in questa priorità economico-soteriologica dello Spirito rispetto al Figlio (anche se per un certo verso anche qui – nell'economia – lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, a motivo della comune e libera intesa dei due: per questo aspetto cf TD III, 176-177).

manente nel destino del mondo <sup>(97)</sup>, ma solleva questo destino nella Trinità economica, il cui presupposto è e resta la Trinità immanente nel senso che l'eterna e santa distanza del Figlio dal Padre nello Spirito è il fondamento del fatto che la distanza empia può essere in essa collocata, da essa superata e vinta» (TD IV, 337). In tal modo B. può affermare che l'economia salvifica produce una «inversione trinitaria» che viene tolta nell'evento pasquale, ma che questa inversione ha la sua condizione di possibilità nelle relazioni trinitarie immanenti, le quali nello svolgersi drammatico dell'economia passano attraverso il destino del mondo, lo assumono, e lo superano dal di dentro. La drammatica del rapporto tra libertà infinita e libertà finita (degli uomini) può essere compresa solo entro la comunicazione trinitaria che però non è solo 'manifestazione' di una conciliazione sempre eguale ed attuale di Dio con il mondo, ma è una 'azione drammatica' nella dinamica mortale della libertà e del mondo. Senza l'atto con cui il Figlio entra 'eucaristicamente' nell'estrema diastasi e svuotamento, la ripresa della gloria che il Figlio aveva da sempre può essere intesa (docetisticamente) come togliimento della croce e di quello che essa significa per il cammino dell'umana libertà.

4.1.3. *Il Risorto è il Crocifisso*. Pertanto solo una comprensione trinitaria illumina il mistero pasquale nella sua valenza drammatica, preserva l'identità del Risorto con il Crocifisso, e non trasforma la risurrezione in un mito gnostico, in una legge universale accessibile al di là dell'evento di croce e risurrezione. Il corpo ferito e martoriato perdura nella risurrezione, poiché «questo passaggio del corpo diventato eucaristico in uno stato di vita eterna al di là della morte (Rom 6,9) non lo sottrae alla drammaticità del suo attraversamento del mondo del peccato, e dunque le ferite non sono dei semplici segni mnemonici di un'esperienza passata» (TD IV, 338). L'identità ha dunque simultaneamente un significato cristologico e soteriologico, nel senso che essa non assorbe la drammatica storica dello stato di kenosi nell'eterna equivalenza della riconciliazione del Risorto per ogni spazio ed ogni tempo. Ma con ciò essa fonda anche la possibilità di innesto della libertà finita nella medesima dinamica drammatica, resa eucaristicamente disponibile dallo Spirito ad ogni tempo.

Di qui il significato della risurrezione *per Gesù stesso*: essa enfatizza «la libertà sovrana del risorto uomo Gesù... perché è la rivelazione della sua libertà, divina, non solo umana, da sempre nasco-

(97) B. critica qui le posizioni di Rahner, ma soprattutto di Moltmann: TD IV, 298-301: vedi anche 273.

stamente innestata nell'estrema obbedienza al Padre» (TD IV, 339). Finisce però la sua forma economica di subordinazione allo Spirito, poiché a Pasqua Gesù dispone dello Spirito e lo effonde sui discepoli e su tutti gli uomini. Da ciò deriva il significato cristologico dell'inversione trinitaria: prima «economicamente lo Spirito era in e sopra Gesù: Gesù obbediva allo Spirito, ma non a una legge sopra di lui, bensì allo Spirito che lo congiungeva al Padre. Ora egli invia lo Spirito, che è il *suo* Spirito, uno Spirito ad un tempo della libertà e dell'obbedienza allo Spirito» (Ivi). Ma questa fine della figura economica non appare un dissolvimento di essa, bensì il suo vittorioso superamento, così che la sovrana signoria del Risorto libera dalla legge e da ogni forma di mediazione nel rapporto con Dio, perché la sua umanità (con le sue ferite derivanti dal peccato) è risorta, cioè dice immediatezza spontanea e libera al Padre, nell'obbedienza ormai trasfigurata del Figlio, e diventa inclusiva di ogni libertà finita, capace di recuperare dal di dentro l'esistenza mondana, senza annullare la sua drammatica storica. In tanto egli può includere *noi* uomini, in quanto egli ha già ricondotto la *sua* umanità, caricata del peccato, fin nel seno di Dio; in quanto è stata trasfigurata la *sua* vicenda storica dall'azione dello Spirito (il corpo 'spirituale' del Risorto), in tanto può dischiudere, mediante il medesimo Spirito, la *nostra* libertà finita e sempre di nuovo dominata dal peccato verso l'obbedienza battesimale ed eucaristica (98).

Inoltre, il significato *soteriologico* della risurrezione di Gesù (99) mette in luce il plesso Spirito-libertà-battesimo: «tutte queste realtà piene che convergono verso la con-figliolanza dell'uomo redento con il Cristo risorto dovrebbero qui spiegare la libertà del Crocifisso risorto a dar parte al suo dramma» (TD IV, 341). D'altra parte l'accesso alla drammatica salvifica mediante lo Spirito del Risorto si «verifica per così dire a ritroso a partire dalla grazia della risurrezione e portato da questa» (Ivi). In essa si attua la giustificazione della libertà finita, da intendersi nel suo duplice aspetto, negativo

(98) Ci si sarebbe aspettato qualcosa di più sul significato cristologico della risurrezione, ma evidentemente la prospettiva drammatica inclina verso una maggiore sottolineatura soteriologica.

(99) Diversi studi si muovono in questa direzione: A. ESPEZEL, *Quelques aspects de la soteriologie de Hans Urs von Balthasar*, «Nouvelle Revue Théologique» 112 (1990) 80-92; H. O. MUEFFELS, *Einbergung des Menschen in das Mysterium der dreieinigen Liebe. Eine trinitarische Anthropologie nach H. U. von Balthasar*, Würzburg, Echter, 1991, pp. 586; J. DISSE, *La temporalité dans l'eschatologie de Jésus selon la «Dramatique divine» de H. U. von Balthasar*, «Revue Théologique de Louvain» 23 (1992) 459-471; J. R. WALLNER, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei H. U. von Balthasar*, Wien, Diss Kath. Theol.

di liberazione dalla potenza del peccato, e positivo di divinizzazione. Ciò si riflette nella forma della partecipazione drammatica dell'esistenza cristiana all'evento di morte e risurrezione.

La dinamica della «libertà liberata» appella appunto alla comprensione escatologica della libertà che si iscrive nello spazio aperto dai temi biblico-patristici di redenzione/riscatto e filiazione/divinizzazione. Qui non si può non rinviare al discorso sulla libertà finita che era stato prefigurato in *TD* II, 183-316, la sezione che fa concretamente da infrastruttura dello svolgimento drammatico. Da un lato, la duplicità di aspetti presenti nella libertà finita e, dall'altro, il nesso di questa con la grazia possono raggiungere ora determinatezza nell'evento salvifico pasquale <sup>(100)</sup>. Infatti, l'analisi della libertà nella sua bipolarità di autoconsistenza e di apertura alle altre libertà esige che essa si mantenga continuamente aperta alla sorgente della libertà infinita. Solo così essa può interpretare e vivere l'essere presso di sé e l'apertura agli altri non come un essere 'unicamente da sé' e un 'sequestro' degli altri entro la propria orbita: questa duplice chiusura costituisce appunto la perversione della libertà finita. Da ciò essa non può uscire con le sue sole forze, mediante un'autoliberazione, perché essa non può disporre della libertà infinita di cui ha bisogno per mantenere tale duplice apertura. La libertà finita può accoglierla solo nella forma del dono di grazia con cui la libertà divina si rende presente nello spazio storico. B. dedica all'illustrazione di questa relazione un lungo passaggio (*TD*, 345-356), che riprende la *vexata quaestio* del rapporto grazia e libertà nella disputa pelagiana, per rileggerlo drammaticamente. Infatti «il *come* dell'autocomunicazione libera di Dio alla creatura da lui fatta libera può essere pensato solo come qualcosa che misteriosamente supera e compie la legge 'naturale' filosofica della perfetta immanenza di Dio nella perfetta trascendenza di Dio» <sup>(101)</sup>. In tal modo si comprende molto bene perché il volgersi gratuito della divina libertà nella storia è insieme liberazione dal peccato e compimento eccedente dell'apertura della libertà finita alla filiazione di/in Gesù. Solo nella cristologia si disciude la forma di questa apertura e compimento, giacché la sua

(100) Le sezioni di riferimento sono rispettivamente *TD* II, 199-230 e *TD* II, 268-297.

(101) *TD* IV, 347: e continua: «[La libertà finita] può essere pensata soltanto in Lui, nei suoi spazi infiniti di libertà, portata da Dio e da Dio accompagnata, così che dunque l'essere di fronte a Dio cresce nella misura dell'essere in Dio [...] Ma proprio questa intimità senza analogia della creatura con Dio, della creatura s'intende investita della grazia, pur in tutta la distanza tra l'*ens a se* e l'*ens ab alio*: proprio questa intimità rappresenta il fondamento dell'incomparabile che è nella drammatica sia esclusiva che inclusiva» (*Ivi*).

definizione a partire dalle dimensioni costitutive della finitezza toglierebbero l'ineliminabile differenza» tra l'immagine creaturale e la sua destinazione a partecipare all'archetipo divino, che si manifesta nella Pasqua.

#### 4.1.4. *L'esistenza cristiana e la chiesa nel mistero pasquale.*

L'esito dell'itinerario balthasariano approda a mettere in luce il significato inclusivo della soteriologia. Il passaggio all'esistenza cristiana e alla chiesa conclude la soteriologia, dove il mondo peccaminoso e lontano da Dio è inserito nella drammatica salvifica con cui lo Spirito ha attraversato l'intera economia, guidando il Figlio sia verso la croce sia dalla croce verso la risurrezione. B. sottolinea la paradossale struttura della sequela cristiana: il credente non è tanto messo nella condizione di ripercorrere quasi attraverso fasi temporali successive l'intera vicenda cristologica, poiché lo Spirito porta ormai integrata in sé l'unità della vicenda cristologica nei suoi momenti, in particolare la morte e la risurrezione. «Si dirà perciò che l'essere crocifisso e l'essere risorto con il Signore sono ambedue, per il cristiano, gli *esistenziali* che caratterizzano la sua esistenza contemporaneamente e indivisibilmente» (TD IV, 359). Perciò l'esistenza cristiana rimane segnata da questa paradossale presenza di giudizio e di salvezza (che nel battesimo appunto sono simultaneamente presenti non solo all'inizio, ma come 'radice' permanente della vita cristiana), anche se non è escluso che ci sia «uno spazio nei patimenti umano-divini [di Cristo] lasciato aperto per i suoi seguaci imitatori» (102).

Più sviluppato mi sembra in questo contesto il riferimento alla dinamica 'inclusiva' per rapporto alla chiesa, attraverso la drammatica dell'eucarestia. L'agire storico della Chiesa (*drama* dice riferimento all'azione) è assolutamente normato dalla Pasqua, una norma che viene messa in atto dalla drammatica eucaristica. Si tratta di un interessante sviluppo (TD IV, 361-377) con cui l'A. fa comprendere come l'innesto dell'azione ecclesiale nella Pasqua deve cautelarsi da «qualsiasi prematura semplificazione del processo drammatico nell'eucaristia e ... [porta] alla luce la distinzione ultimamente incomprensibile tra il primato del fare divino e il conseguente attivo e libero lasciar essere dell'uomo» (103). B. procede in

(102) TD IV, 361. Ho illustrato ampiamente questa dinamica inclusiva a livello dell'esistenza credente in *Salvezza e redenzione nella teologia di... H.U. von Balthasar*, 214-222.

(103) TD IV, 377; e commenta: «Dovrebbe tutelare verso tutte le semplificazioni razionalistiche [del] rapporto Cristo-Chiesa [...]. Incorporati nell'obbedienza di Cristo, noi diventiamo con lui obbedienti, ma, incorporati nella sua libertà, noi diventiamo veramente liberi» (Ivi).

cinque tappe per mostrare il concreto svolgersi di questo innesto drammatico, contro tutte le derive che la storia del pensiero ha presentato. Innanzitutto l'inclusione dell'umanità, e in particolare della chiesa, avviene nel «per noi» della passione, ciò contro ogni fondazione unicamente incarnatoria dell'unione degli uomini in Cristo, così come viene attribuita senza sfumature alla patristica greca. In secondo luogo c'è un rapporto immediato tra la passione storica e l'attualità della celebrazione eucaristica, senza passare attraverso il medio di una sorta di eternizzazione sovratemporale dell'evento salvifico, di modo che è l'azione storica di Cristo che si rende presente nell'azione della Chiesa. In terzo luogo, la partecipazione della chiesa all'azione di Cristo – e siamo al punto centrale – la innesta così intimamente nel sacrificio di Cristo che essa si costruisce precisamente in questa 'accordatura al suo gesto': tale accordo avviene nell'invocazione che dà forma alla celebrazione con cui si riconosce la precedenza fondante dell'azione di Cristo; si esprime in forma emblematica nel sì mariano che nella croce partecipa intimamente al sacrificio del Figlio <sup>(104)</sup>, che così risulta l'archetipo della fede, più originario e comprensivo dell'agire ministeriale che pure è la condizione e il presupposto dell'azione eucaristica <sup>(105)</sup>; d'altra parte la perfezione esistenziale del sì mariano non si sostituisce all'agire ministeriale, ma ne indica la finalità ed è come la norma interiore per un autentico agire della Chiesa. In quarto luogo l'atteggiamento oblativo di Cristo al Padre nello Spirito determina la forma dell'eucaristia come rendimento di grazie, come preghiera di lode che in tal modo riceve la sua determinatezza pasquale, che pertanto supera la estraneità tra preghiera di lode e reale sacrificio, perché d'ora innanzi il rendimento di grazie cristiano è intima partecipazione al sacrificio di Cristo e il sacrificio di Cristo si esprime nella forma dell'azione che invoca e ringrazia *così*. Infine, il quinto passo mette in luce l'intrinseca connessione di offerta e offerente, giacché il culto rituale è momento in vista del costituirsi del credente-Chiesa come culto spirituale: in modo tale che l'organismo sacramentale incentrato sull'eucaristia-battesimo è sempre visto come un lasciar essere la Pasqua nel varco della drammatica della libertà finita che edifica il credente cristiano e il popolo dell'alleanza, anzi molto di più include la drammatica della *communio sanctorum* <sup>(106)</sup>.

(104) «Maria che lascia essere la croce è l'archetipico lasciar essere nella Chiesa di ogni fede, anche precisamente nell'evento dell'eucaristia, atteggiamento che è il perfetto modello esistenziale innestato nella chiesa» (TD IV, 368).

(105) Si veda la seconda metà di pagina TD, IV, 369.

(106) TD IV, 377-392: si tratta di una sezione in cui l'A. pone in luce che il potere trasformante e unificante dell'azione inclusiva della pasqua di Cristo si

#### 4.2. Kessler: Teodrammatica trinitaria

La prospettiva balthasariana ha fatto strada presso molti autori che si sono ispirati, in diversa misura, al suo orientamento per illustrare la teologia della risurrezione<sup>(107)</sup>. Tra tutti svetta H. Kessler, sia per la qualità della riflessione, sia per la concentrazione specifica sulla teologia della risurrezione<sup>(108)</sup>. La misura già raggiunta da questo contributo non consente di soffermarci più ampiamente sul saggio. E indico solo la mappa e la prospettiva. Lo studio si muove mostrando la corrispondenza tra la forma e il contenuto degli asserti sulla risurrezione, come affermazioni realistiche, testimoniali e metaforiche. La coerenza del linguaggio di risurrezione consente all'A. di enucleare la prospettiva fondamentale di uno 'sviluppo sistematico' della teologia della risurrezione. L'orizzonte è quello di una concezione teodrammatica dell'agire divino che si realizza pienamente nell'evento cristologico e si dispiega universalmente nell'agire dello Spirito. La visione trinitaria costituisce appunto l'articolazione sistematica attorno alla quale si comprende l'evento pasquale (*il fondamento*: l'agire decisivo di Dio sul mondo; *il paradigma*: la concentrazione cristologica dell'evento di risurrezione; *l'espansione*: l'irradiazione dello Spirito nella prassi e nell'attesa escatologica). Questo trittico evidentemente non dev'essere inteso come la successione di tre momenti rispettivamente attribuiti a Dio, a Cristo e allo Spirito, ma come tre punti di vista dell'unico mistero, anche se qualche volta la sequenza materiale delle parti può indurre nell'errore di prospettiva.

La prima sezione illustra il fondamento dell'azione divina che si

realizza nel plasmare l'umanità come *communio sanctorum*, mentre il distaccarsi da questo agire inclusivo di Cristo non realizza propriamente che la dispersione e la frammentazione della libertà finita. La drammatica cristiana termina alla comunione, mentre il suo contrario non è simmetrico, ma la dispersione della libertà solitaria che si perde perché non realizza né il suo essere per sé, né il suo essere con gli altri. Testi suggestivi in questa direzione sono presi anche dalla letteratura (Bernanos, Léon-Bloy, Claudel, ecc).

(107) B. LAURET, *Cristologia dogmatica*, in *Iniziazione alla pratica della teologia*, Brescia, Queriniana, 1985 [or. 1982], 295-575: in particolare 382-438, impostato sulla categoria di «figura»; K. LEHMANN, «*Er wurde für uns gekreuzigt*». Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie, in «Theologische Quartalschrift» 162 (1982) 298-317: 313-317; R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre* (= Innsbrucker Theologische Studien 29) Innsbruck-Wien, Tyrolia, 1990.

(108) H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi*, Düsseldorf, Patmos, 1987 [cit. *Sucht den Lebenden*], che dedica un'ampia sezione alla *Systematische Entfaltung* della teologia della risurrezione [*Inhalt und Bedeutung unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu*]: 266-416.

rivela nel suo aspetto escatologico precisamente nel far risorgere Gesù. K. inserisce questo discorso sullo sfondo dei diversi modi dell'agire divino [284-298], configurando la risurrezione come esclusiva, anche se non arbitraria azione di Dio <sup>(109)</sup>, che definisce ultimamente l'essere stesso di Dio [304-310]. La seconda parte vede l'azione salvifica di Dio proiettata nella concentrazione cristologica sul Crocifisso Risorto, quale «medio e paradigma» della fede. La concentrazione dell'agire di Dio nella persona di Gesù autorizza e compie la vita e la morte di Gesù, mediante il valore retroattivo della pasqua di Gesù (che non ha solo valore dichiarativo, ma creativo) [313-322]; e, d'altra parte, costituisce la permanente unità di Gesù con Dio, significativa in ordine al suo mistero e alla nostra salvezza [339-362] <sup>(110)</sup>. Infine la terza sezione tratteggia l'azione dello Spirito come universalizzazione del valore escatologico del Risorto nella prassi cristiana in attesa del compimento finale [367-416]. Mi sembra questa la parte più problematica, legata ad una comprensione pratico-liberazionista dell'agire cristiano, nella chiesa e nel mondo <sup>(111)</sup>.

## 5. IL MISTERO SALVIFICO DELLA RISURREZIONE IN RIFERIMENTO ALLA STRUTTURA DELLA COSCIENZA CREDENTE DEI DISCEPOLI

### 5.1. *Discussione delle tipologie presentate*

La ripresa finale di questo saggio intende tracciare un profilo sintetico del discorso teologico-salvifico sulla risurrezione di Gesù. Naturalmente si tratta di un primo bilancio, per quanto è possibile allo stato attuale della ricerca. Inoltre il nostro procedimento tipologico ha tralasciato alcuni autori, che senz'altro potrebbero

(109) *Sucht den Lebenden*, 298-303: ma questa sezione è la meno persuasiva. Mi sembra che tutto sia giocato sul rapporto tra Dio (il Padre?) e Gesù, in modo esclusivamente discendente. Si veda la critica a Rahner (pag 300, n. 58), che non mi pare del tutto fondata.

(110) E' questa forse la sezione meglio riuscita, per l'equilibrio delle parti, soprattutto nell'articolazione tra momento prepasquale e momento pasquale; tra l'altro impreziosita anche da un interessante *Excursus* sulla *Corporeità della risurrezione*: cf *Sucht den Lebenden*, 322-338.

(111) Del resto H. KESSLER si era già mosso in questa direzione in *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*, Düsseldorf, Patmos 1970, anche se vi aveva portato significative autocorrezioni in *Erlösung als Befreiung*, StZ 191 (1973) 849-853; 192 (1974) 3-16.

arricchire il panorama presentato <sup>(112)</sup>. La prima osservazione concerne il carattere ancora magmatico del discorso sulla risurrezione nella sua valenza salvifica. La nostra stessa impostazione ha dovuto in prima battuta seguire gli autori tentando al massimo di raccogliarli secondo alcune tipologie, le quali mantengono un certo margine di congetturalità. Mi sembra che si possano raccogliere le suggestioni in ordine alla comprensione sistematica della risurrezione in due direzioni.

Da un lato, la *tipologia antropologico-trascendentale e storico-eschatologica* tende a concentrare al massimo lo sviluppo sistematico della risurrezione per sottoporla al confronto con i paradigmi emergenti dalla modernità: la svolta antropologica prima, l'attenzione alla storia universale poi. Qui la sottolineatura prevalente è quella teologico-fondamentale, e tende a mettere in luce le condizioni di accessibilità e di rilevanza universale della risurrezione di Gesù. La possibilità di fornire un punto di approccio al discorso della risurrezione, la necessità di mostrare che la mentalità ebraica dell'attesa del compimento futuro per la libertà e/o per la storia custodisce una dimensione antropologico-universale, oggi di nuovo attualizzabile per comprendere il centro del messaggio cristiano, comporta di necessità una considerazione sintetica dei contenuti specifici della teologia della risurrezione. Essi vengono letti prevalentemente al fine di indicarne il risvolto antropologico, contrando al massimo l'articolazione interna dei loro contenuti. In particolare, l'interpretazione soteriologica corre il rischio di essere delineata sul calco del paradigma ermeneutico assunto. Il grado di questa compromissione è variegato a misura dell'intervento dello strumento ermeneutico. E' stato interessante ripercorrere le ri-

(112) Bisognerebbe senz'altro procedere all'analisi di altri autori. Nella linea di Teilhard de Chardin, si ricorderà il testo di G. MARTELET, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Paris 1972. Più vicini a noi H. KÜNG, *Christ sein*, München, Piper, 1974, cap V; tr. it., *Essere cristiani*, Milano, Mondadori, 1976, 384-463; Id., *Ewiges Leben?*, München, Piper, 1982, cap. V; tr. it. *Vita eterna?*, Milano, Mondadori, 1983, 128-156; G. EBELING, *Dogmatik des christlichen Glaubens*, Bd. II: *Der Glaube an Gott den Versöhner der Welt*, Tübingen, Mohr, <sup>3</sup>1989 [1979], § 20: 256-362 [Cf sulla produzione precedente di Ebeling, K. Kienzler, *Logik der Auferstehung. Eine Untersuchung zu R. Bultmann, G. Ebeling und W. Pannenberg*, (= Freiburger Theologischen Studien 100), Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1976, 63-101]; G. O' COLLINS, *Jesus Risen. An Historical, Fundamental and Systematic Examination of Christ's Resurrection*, New York, Paulist, 1987; tr. it. *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Brescia, Queriniana, 1989. Interessante la prospettiva di questi due ultimi autori, per l'apprezzamento sistematico della risurrezione: Ebeling, in un'ottica esistenziale, O' Collins che intende raccogliere attorno alla comprensione di Dio come mistero di amore la chiave di volta della risurrezione (217-232).

flessioni di Rahner, Pannenberg, Moltmann, per rendersi conto del diverso grado di incidenza della prospettiva assunta. Il guadagno, indubbiamente decisivo, che se ne ricava è che la teologia della risurrezione viene prospettata come un caso interessante, anzi come il vertice assoluto e decisivo, della struttura di rivelazione del kerygma cristiano. In questo senso essa appare come conferma e inveroimento della prospettiva epistemologica del singolo autore. D'altra parte, anche a mio avviso, la risurrezione resta il crogiolo per la plasmazione del concetto teologico di rivelazione e di fede. Sotto questo profilo non si potrà far un discorso sul valore *salvifico* della risurrezione senza includere necessariamente la sua rilevanza teologico-fondamentale. Il primo significato salvifico della risurrezione sta nel fatto che essa *attua/realizza* la fede come fede *pasquale*, vale a dire come una fede contrassegnata dall'evento stesso che la fa sorgere e la fonda: questo è in prima istanza il suo significato salvifico, a fronte del quale tutti gli altri aspetti vanno considerati come una esplicitazione. Ognun vede con quali conseguenze sul piano epistemologico e contenutistico in ordine alla valenza pasquale della fede cristiana (e dunque alla sua contestualizzazione ecclesiale). La stessa cristologia ricava dalla necessaria struttura pasquale della fede cristiana la circostanza che è impossibile prestar credito alla vicenda di Gesù come storia che rivela/comunica la verità di Dio, se essa non viene decifrata a partire dalla struttura salvifica dell'evento pasquale <sup>(113)</sup>.

Dall'altro lato, la *tipologia teologica* (o nella forma barthiana di una sottolineatura dell'azione eterna di Dio, o nella modalità balthasariana della struttura trinitaria del *mysterium paschale* – ma in questa linea si collocano anche Kessler, Lauret), intende articolare maggiormente il ventaglio dei temi connessi con l'evento pasquale. Le dimensioni che entrano a costituirlo (quella cristologica, quella pneumatologica [sacramentale, antropologica, ecclesiologica], quella escatologica) dicono in sostanza il valore soteriologico dell'evento, per Gesù Cristo, per noi, e per la storia del mondo. Non che manchi in questa prospettiva, come si è visto, il riferimento ad una precomprensione (anche in Barth e in Balthasar, non possono essere assolutamente escluse), ma essa non funziona quale schema a priori dinanzi al quale l'evento deve rendere ragione e entro il quale deve in qualche modo iscriversi, ma la risurrezione (o più comprensivamente il mistero pasquale) costituisce il *princeps analogatum* per pensare la singolarità del

(113) Cf le conclusioni del mio saggio precedente *Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, 601-617 e in questo dossier il contributo di M. Antonelli.

mistero cristiano. In particolare, Barth ne sottolinea piuttosto l'alterità rispetto all'azione dell'uomo, alla sua storia peccaminosa, alla sua pretesa di dire il mistero di Dio, anche se, come si è visto, questa alterità diventa poi fonte di un nuovo sviluppo antropologico. Questo faticoso, ma inesorabile ricupero dell'antropologia a partire dalla cristologia trova appunto nella considerazione della risurrezione la sua «svolta decisiva». La risurrezione fonda nuove possibilità per il tempo e per l'uomo: essa rivela il peccato dell'uomo nella sua formalità propriamente teologica, anzi cristologica (KD § 60: il peccato dell'uomo); riconcilia interamente l'esistenza peccaminosa (KD § 61: la giustificazione); rende possibile una vicenda nuova (lo Spirito Santo) nel segno della comunione (KD § 62: la comunione); approda alla fede cristiana come il punto di vista sintetico dell'uomo che si lascia determinare dal mistero di Cristo (KD § 63: la fede). La relazione cristologia-antropologia viene qui definita nella sua architettura fondamentale, e la risurrezione di Gesù costituisce esattamente il punto di cesura e insieme di fondazione tra il tempo di Cristo e il tempo dell'uomo nuovo. Ciò non tanto nel senso che prolunga il tempo di Cristo, ma perché rende accessibile il *tunc* della rivelazione cristologica nel *nunc* di ogni momento storico, in una parola istituisce la contemporaneità del credente a Cristo. Nella stessa direzione si muove Balthasar, ancora più attento a superare quel residuo neoplatonizzante, presente soprattutto quando il primo Barth contrappone l'azione di Dio alla storia dell'uomo, per mostrare la *singularità* dell'evento cristologico, la sua mancanza di analogia, a partire da quegli schemi di pensiero che in qualche modo lo volessero iscrivere nell'universalmente noto. La puntigliosa sottolineatura della esperienza estetica e drammatica mira a produrre un approccio alla «figura» della rivelazione, che la custodisca in linea di principio nella sua singolare unicità, come l'*Id quo maius cogitari nequit*, senza che per questo non si possano gettare ponti con la più generale comprensione antropologica. Ma ciò che Balthasar sottolinea ancor di più è la fondazione che una comprensione trinitaria del «mysterium paschale» rende possibile in rapporto alla storia e all'uomo. Nella sua 'esclusività' singolare, la Pasqua di Gesù diventa 'inclusiva' della storia, della esistenza sotto il segno della croce/risurrezione, della sua qualità mariano-ecclesiale, della sua missione teologica. Le pagine memorabili di *Teologia della storia* – in evidente prosecuzione dell'intuizione di Barth – hanno mostrato il carattere paradigmatico dei 40 giorni pasquali in ordine alla fondazione-riconduzione della storia/uomini all'insuperabile significato della vicenda cristologica. La drammatica dell'eucaristia dice bene l'innesto tra l'assoluto riferimento alla Pasqua storica e l'agire ecclesiale. Al di là, dunque,

dell'articolazione specifica del discorso, ciò che ci interessa guadagnare nell'ottica di questa ripresa sintetica è il fatto seguente: a misura che si sottolinea l'aspetto teologico-trinitario della risurrezione di Gesù, sorge la possibilità di percorrere la straordinaria ricchezza del mistero pasquale nella sua valenza salvifica. Basterebbe a questo proposito gettare uno sguardo all'ampia sezione sistematica di Kessler <sup>(114)</sup>, per rendersi conto della promettente ricchezza di uno sviluppo trinitario, rispetto ad altre presentazioni indubbiamente più generiche. L'obiettivo di questo percorso sta dunque nel ritrovare l'unità delle articolazioni fondamentali della teologia [cristologia, sacramentaria, antropologia, ecclesiologia] nel punto focale di una considerazione teologica della risurrezione. In tal senso la fede pasquale diventa effettivamente capace di costituire il punto di vista sintetico del discorso teologico.

D'altra parte, questa seconda prospettiva (teologico-sistematica) non può essere semplicemente alternativa alla prima (teologico-fondamentale). Vorremmo ricordare il senso dell'ipotesi che ha mosso la nostra ricerca, nelle sue due parti: la disperante frammentazione a cui va soggetto normalmente il discorso teologico-sistematico sulla risurrezione e la sua inesorabile inflessione «positivistica» può essere guarita solo se si leggono tutti i 'contenuti' della fede pasquale come esplicitazioni del carattere *testimoniale* della medesima; e, corrispondentemente, l'andamento formale della riflessione teologico-fondamentale (o addirittura la sua prevalente impostazione apologetica, volta a stabilire le condizioni di accessibilità «storico-empirica» dell'evento pasquale) potrebbe ricevere determinatezza dalla effettiva esplorazione dei contenuti teologici della Pasqua. Solo in questa ottica il discorso sulla struttura di rivelazione e fede acquisterebbe precisamente quella specificazione cristiana, come a dire *pasquale*, che si merita. E solo così sarebbe superato quell'estrinsecismo che determina la struttura della rivelazione *cristiana* a monte di una *fenomenologia teologica* dei modi storici in cui si è mediata e realizzata.

Di qui la tesi teorico-ermeneutica di questo saggio che potremmo abbozzare così: *la struttura testimoniale della fede nella risurrezione di Gesù è il punto di vista per la comprensione sintetica della molteplicità degli aspetti della Pasqua come evento di rivelazione e di salvezza*. Infatti, la struttura testimoniale della fede pasquale, quando non si esaurisca nel problema della accertabilità della 'mediazione storica' degli eventi pasquali, mette in luce la

(114) Cf il già citato H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten*, 266-416: *Systematische Entfaltung [Inhalt und Bedeutung unseres Glaubens an die Auferstehung Jesu]*.

relazione del tutto nuova tra i discepoli e il Signore risorto. Si tratta di una relazione che non può essere ricondotta né alla proiezione dei gesti e delle parole del Gesù prepasquale, né al riflesso del dono dello Spirito che si esprime nella 'vita nuova' dei discepoli. Tale relazione è suscitata dalla nuova iniziativa che il Signore prende nei confronti dei discepoli, quale storica 'apparizione' della sua indisponibile e tuttavia reale esistenza presso il Padre. Ma tale iniziativa appella i discepoli ad affidarsi a quel movimento che rivela la 'presenza' stessa del Risorto e che mette in condizione di 'vedere' ed accogliere l'intenzionalità simbolica in essa contenuta. Pertanto la *struttura della testimonianza* corrisponde alla struttura della rivelazione, ma tale corrispondenza manifesta non solo l'evento della Pasqua sul versante cristologico, bensì simultaneamente lo costituisce anche sul versante soteriologico, convertendo la fede dei discepoli dopo la morte di Gesù, ormai spenta e dimissionaria, e trasformandola in *fede pasquale*. Questo 'passaggio' non è solo un incremento cognitivo, una nuova 'informazione' circa la condizione *attuale* di Gesù risorto, ma insieme una 'trasformazione' altrettanto *reale* della condizione dei discepoli, che da traditori e pusillanimi vengono riaccolti dal Signore, sono perdonati mediante la nuova effusione dello Spirito, possono riconoscere il Signore nella memoria della parola di Gesù e nello spezzare del pane, vengono raccolti, attorno a Pietro, nella comunità pasquale, esprimono una vita fraterna ricca di doni carismatici e di nuove virtù, sono inviati a testimoniare questa universale riconciliazione a tutti gli uomini nel mondo, devono anticipare nel segno della fraternità quella destinazione escatologica a cui sono chiamati l'umanità e il mondo stesso (così che Gesù sia primogenito di molti fratelli e della creazione). Questo spettro di elementi che costituiscono la 'trasformazione' pasquale non sono altro della fede pasquale, ma sono la sua forma adeguata e piena, la sua *forma testimoniale*. In tal modo la struttura di testimonianza della fede pasquale può costituire il punto di vista unificante della inesauribile ricchezza del mistero pasquale e dei suoi aspetti contenutistici, che da qui ricevono illuminazione; e, rispettivamente, questi contenuti traggono la considerazione della fede pasquale dalle secche di un estenuante confronto con una forma della razionalità, che si attesta caparbiamente a difendere le ragioni della accertabilità empirica dell'evento pasquale. E' lo stesso evento pasquale che postula non tanto di riconoscere un 'al di là' della ragione, che la superi (*rationabiliter comprehendit incomprehensibile esse*), ma di dilatare la presa stessa di tale versione 'ridotta' della *ratio*. La ragione storica e critica ha da essere riconosciuta come momento del sapere simbolico, che mentre istituisce le condizioni del sapere

incontrovertibilmente la verità, lascia che sia questa a manifestare l'intenzionalità del suo rivelarsi storico. Così l'evento pasquale diventa radicalmente soteriologico, perché non salva solo uno spazio della fede 'accanto' alla ragione, ma redime la ragione 'entro' lo spazio della fede dalla sua pretesa calcolante e strumentale, in una parola dalla sua pretesa autorenditiva. Rivelazione di Gesù risorto e riconciliazione della coscienza credente sono tra loro indissolubili: e il loro esito è la figura testimoniale della fede.

## 5.2. *La struttura testimoniale della fede pasquale*

Prendendo le mosse dall'esperienza pasquale <sup>(115)</sup> è possibile delineare la struttura della testimonianza pasquale nella sua indeducibilità rispetto alle condizioni storiche entro le quali pure si iscrive per poter essere compresa e mediata. Ne deriva allora che il suo senso – ultimamente si tratta della *verità ultima di Gesù* – non può essere estrapolato, ma neppure separato da queste condizioni: essa si dà piuttosto come una nuova presenza e una assoluta intenzionalità, la quale determina le forme storiche che sono il loro punto di approccio: la esperienza/comprendimento prepasquale di Gesù (sua e dei discepoli) e la successiva esperienza/comprendimento postpasquale (della comunità originaria e della missione apostolica). La struttura della testimonianza apostolica, dunque, in quanto è 'memoria' delle parole di Gesù prima della Pasqua e 'esperienza' della sua attuale presenza nello Spirito, non potrebbe stabilire una continuità tra i due momenti se non contenesse l' 'attestazione' dell'incontro con il Risorto e non lo codificasse secondo un linguaggio che corrisponda alla struttura di quell'evento. In tal modo la *testimonianza* resta intrinsecamente plasmata dalla logica della rivelazione di Gesù risorto: può essere attestazione apostolica, un dire *ad altri*, solo perché rinvia a quel darsi a vedere di Gesù, a quel dire di *un Altro*, senza il cui mostrarsi non sarebbe neppure psicologicamente giustificabile questo dire dopo lo iato della morte. Il *linguaggio* della testimonianza pasquale allora corrisponde interiormente a questa 'struttura testimoniale', parla con 'metafore assolute', alle quali è affidato il compito di coniugare il registro simbolico della risurrezione dai morti (dell'AT) con il registro storico della vicenda/pretesa di Gesù, spezzata e sospesa alla sua falsificazione e/o giustificazione. Ora tale coniugazione è possibile se, e solo se, alla sua sorgente si suppone, come peraltro afferma

(115) Cf le conclusioni del mio saggio *Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, 614-617.

la testimonianza apostolica, una *originaria manifestazione di Gesù come il Risorto*, in cui si mostra il definitivo volto del Dio trinitario e la riconciliazione del comportamento degli uomini che hanno tentato di falsificare la pretesa di Gesù. Questa supposizione non può essere prospettata a priori né in relazione al 'quando', né al 'che', né al 'come': si tratta di una manifestazione eccedente e in-deducibile rispetto alle condizioni del suo apparire, non solo attuali, ma passate e future.

Pertanto la testimonianza pasquale resta epistemologicamente e ontologicamente il punto di riferimento intrascendibile per ogni ulteriore ripresa nella testimonianza postpasquale. Questo avviene già nel NT, perché le successive esperienze e codificazioni della testimonianza originaria sono interiormente normate e espresse dall'evento originario. Ma questo avviene ancora di più nella testimonianza postapostolica, la quale si pensa come strutturalmente contrassegnata dall'ordinamento apostolico. Infatti, essa dichiara l'impossibilità a 'superare' e ad andare 'oltre', in qualche modo a succedere alla testimonianza apostolica (pasquale). Insieme dice che nella sua continuità la tradizione postapostolica è il canale per ricondurre a quella medesima testimonianza fondante. Sarebbe interessante mostrare come la Scrittura (come atto e come testo), il Sacramento, e l'Ordinamento carismatico della chiesa (entro cui si colloca il Ministero), siano funzioni della testimonianza originaria: funzioni che per un verso condividono la singolarità della testimonianza apostolica (la quale non è che il risvolto della singolarità di Gesù); per l'altro verso, plasmano, a diverso titolo, la dimensione *ecclesiale* della testimonianza postapostolica. La Chiesa, inscritta nella forma della testimonianza pasquale, risulta così il frutto adeguato di quella testimonianza, poiché è ciò che sorge in presenza di quella medesima forma della testimonianza. La caratteristica di «segno reale» della Chiesa in rapporto all'evento cristologico della Pasqua, indica il carattere «necessario», eppure «derivato», del suo dire il Signore risorto. *In quanto segno* essa rimanda strutturalmente (è testimonianza!) all'evento pasquale, come al suo fondamento insuperabile: pertanto essa non prolunga Gesù Cristo nella storia, ma casomai riconduce incessantemente la storia degli uomini a Gesù Cristo, ne fa letteralmente il suo «corpo», perché li fa accedere a Lui. *In quanto reale*, essa realizza nella testimonianza (è necessaria!) questo rimando insuperabile a Cristo, lo media effettivamente, anche se non esaustivamente, nel mondo degli uomini, lo dice e lo attesta come salvezza offerta e *accolta*, come Pasqua *in fieri* nel seno della storia del mondo: pertanto essa dice realmente una presenza di Cristo oggi, lo *rappresenta* come anticipo reale del suo compimento futuro (il Regno).

La strategia del nostro procedimento è ormai chiara. Siamo partiti da una comprensione teologica della struttura di testimonianza della fede nella risurrezione e abbiamo così raggiunto la dimensione cristologico-trinitaria. Questa a sua volta fonda la sua rilevanza salvifica, vale a dire la figura della rivelazione (pasquale) offerta e accolta, di cui la Chiesa è segno reale. Pertanto l'unità di momento «fondamentale» e di momento «sistematico» ci consentono di determinare la nozione a priori di rivelazione che così diventa figura della rivelazione *cristiana* e, simultaneamente, di indicare il punto di vista sintetico degli elementi che costituiscono la Pasqua come *mistero di salvezza*. Il plesso di questi elementi che vanno colti in unità a partire dalla struttura fondamentale della coscienza credente deve essere articolato ulteriormente <sup>(116)</sup>.

### 5.3. *Le articolazioni della fede nella risurrezione come evento di salvezza*

Gli elementi che abbiamo potuto documentare vanno ora letti teologicamente, per produrre quella comprensione sintetica, della quale le tipologie che abbiamo presentato ci hanno già offerto spunti preziosi. Il nostro sforzo è quello di produrre una comprensione sintetica a partire dalla centralità cristologica dell'evento di risurrezione.

#### 5.3.1. La risurrezione quale piena rivelazione del mistero cristologico-trinitario

La risurrezione ha anzitutto un *valore retroattivo*, è l'orizzonte interpretativo decisivo della vicenda e della persona di Gesù, vale a dire della cristologia, e con ciò il paradigma singolare della fede cristiana. Nella risurrezione di Gesù, dunque, abbiamo la piena chiarificazione del mistero di Gesù che è ad un tempo criterio e contenuto dell'evangelo. Viene così stabilita una identità tra Gesù di Nazaret e il Crocifisso risorto che ha una valenza prima di tutto per la persona stessa di Gesù. La sua vicenda e la sua pretesa sono istituite nella loro rilevanza universale, non tanto e non prima di tutto perché sono interpretate nel loro significato salvifico ed escatologico, ma perché entrano esse stesse realmente nella definitività del mistero di Dio. L'affermazione che la risurrezione esprime il significato salvifico della prassi di vita e della morte di

(116) Dovrò di necessità essere sintetico, riservandomi una successiva ripresa della questione in termini più analitici.

croce non diventa solo una rilettura di fede della vicenda terrena se, e solo se, è fondata nella risurrezione *di Gesù stesso*. Solo come evento *crisialogico* la risurrezione ha un valore *salvifico* retroattivo per la stessa vicenda prepasquale e per la morte di croce di Gesù; solo come evento *salvifico*, operato da Dio nell'*atto* stesso dell'innalzamento di Gesù, la risurrezione ha un valore *crisialogico* per la piena illustrazione del mistero di Gesù.

La risurrezione di Gesù allora appare la piena 'conferma' e il manifesto 'fondamento' della pretesa di Gesù avanzata nel suo annuncio del Regno e nella sua prassi di vita e sospesa ad una verifica teologica a motivo del tentativo storico di falsificazione avvenuto nella morte di Croce. La pretesa di Gesù rimane sospesa perché da se stessa rimanda ad un futuro compimento, ad un imminente e definitivo avvento del Regno, in cui mentre viene realizzato l'annuncio si rivela pure l'identità del portatore del Regno. Il linguaggio di 'conferma' e di 'fondamento' deve superare una comprensione solo formale, quasi che la risurrezione di Gesù rivesta solo il carattere di 'suggerimento' esterno del valore soteriologico della vicenda di Gesù, attuato per decreto di Dio, mediante una sorta di divina ispirazione concessa ai discepoli circa il significato assoluto della vicenda prepasquale e circa il valore redentivo della croce. Un tale modo di rappresentarsi le cose non rende ragione del fatto che la risurrezione di Gesù è un evento che avviene *in e per* Gesù stesso, cioè è un evento *personale* di Gesù. Molto giustamente afferma Kessler: «la risurrezione di Gesù non è un puro atto dichiarativo, ma è un atto creativo» [317]. Ciò è reso manifesto dal fatto che sul piano *cognitivo* nessuna rappresentazione prepasquale su Gesù e neppure la pretesa da lui avanzata di agire in nome di Dio e di renderlo presente possa effettivamente anticipare la modalità storico-salvifica del compimento avvenuto nella risurrezione. Perciò si deve ipotizzare una novità sul piano *ontologico* – come peraltro afferma la fede pasquale – cioè una nuova azione di Dio che non è solo risposta/conferma alla pretesa di Gesù, ma compimento della sua ancora aperta anticipazione. La risurrezione di Gesù è dunque effettivamente una nuova e decisiva azione di Dio, la sua escatologica autocomunicazione, la quale opera prima di tutto in Gesù stesso. Il nocciolo dell'annuncio del Regno nella sua *pretesa* di attuale presenza della signoria di Dio è possibile solo se istituito nella sua *realtà* presente dalla risurrezione da morte di Gesù, nella *permanente* relazione di Gesù con il Padre suo. Con ciò non viene superata solamente la negatività del morire, del finire proprio della vicenda umana, ma di *quel morire* che è connesso con la volontà degli uomini di predisegnare a modo loro le forme della divina comunicazione. Conseguentemen-

te solo perché la risurrezione di Gesù è «compimento» che eccede le forme prepasquali della vicenda cristologica, cioè è nuova azione di Dio che fa «risorgere» Gesù di Nazaret, collocandolo alla sua destra, la risurrezione può avere effetto salvifico retroattivo <sup>(117)</sup>.

Proprio questa dimensione *personale* della risurrezione di Gesù, nel senso che lo conferma/istituisce nella sua qualità di Figlio, fonda la sua dimensione *noetica*, vuoi in rapporto alla vicenda prepasquale di Gesù, vuoi in relazione al suo mistero personale. In tal modo la testimonianza pasquale rende ragione di tutta la vicenda cristologica nel suo permanente significato, ma nel contempo non può affermare il significato salvifico della dedizione incondizionata di Gesù se non collegandola in modo indissolubile alla sua persona, anzi a quel suo mistero personale che solo la risurrezione rivela nella forma del compimento. Solo a partire dalla Pasqua (e nella testimonianza ecclesiale) il mistero di Gesù diventa accessibile come Colui che è il Cristo/Signore e il Figlio e, dunque, rivela e comunica Dio come il Padre suo; e insieme come Padre che nel Figlio si comunica e si riconcilia a noi mediante lo Spirito del Risorto.

Si tratta ora di sviluppare la dimensione trinitaria della risurrezione di Gesù. Se la risurrezione viene vista solo come il destino di una persona privata, una realtà che tocca solo Gesù, o se viene vista solo come il caso anticipato ed esemplare della risurrezione universale, essa viene fraintesa. Infatti, da un lato, Gesù verrebbe staccato dal suo messaggio che concerne la vicinanza di Dio presso gli uomini e quindi dalla sua intenzionale pretesa universale; dall'altro, la risurrezione di Gesù verrebbe letta sullo sfondo della risurrezione di tutti, come speranza del destino comune, senza che però sia la risurrezione *di Gesù* a determinare la *nostra*, ma sarebbe al più «cifra» o «simbolo» della speranza universale. La ragione di questi visioni unilaterali, che trasformano la risurrezione o in una speculazione sul destino del risorto o in un simbolo generale,

(117) «Solo la risurrezione *restituisce valore definitivo* all'opera riconciliatrice e redentrice di Gesù (senza la risurrezione di Gesù non v'è alcuna redenzione attraverso la croce); e solo essa [risurrezione] porta a permanente e definitiva conoscenza l'opera di Gesù, così come dev'essere illustrata. *Per il fatto che* Dio stesso — colui che giustifica e porta a compimento — 'ri-torna' sulla vita e sulla morte di Gesù, egli dimostra il loro definitivo significato di salvezza e rende *vincolante* per la Chiesa e per ogni credente il 'rapporto retroattivo' con il Gesù terreno. Proprio attraverso la risurrezione di Gesù Dio *ci riconduce* alla storia terrena e al destino di Gesù e ci insedia in essi... Non nonostante la Pasqua la chiesa primitiva si è così energicamente collegata alla vicenda terrena di Gesù, ma proprio a causa della Pasqua. La fede nella risurrezione di Gesù ci spinge alla retroquestione su *Gesù*» [KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 318].

hanno una comune radice: l'incapacità a mettere in luce la dimensione teologica e, specificamente, trinitaria della risurrezione. Gli schemi cristologici che Paolo e Giovanni hanno elaborato dicono il peculiare rapporto tra Gesù e il Padre, e proiettano fin sull'origine quella relazione che si è manifestata come la relazione tra Gesù e Dio nella Pasqua <sup>(118)</sup>: ciò che è proiettato sul passato a partire dalla risurrezione e dalla anticipazione della venuta escatologica del Figlio dell'uomo sta in realtà a dire che Gesù appartiene all'originario del mistero divino: la sua figura *escatologica* è il suo essere *originario*, perché rivela/comunica la verità/realtà stessa del mistero di Dio.

In questo modo si può sottolineare la dimensione propriamente *teologica* della risurrezione di Gesù. Essa appare come un *evento trinitario*, che si svolge tra il Padre e il Figlio, come la risposta del Padre alla dedizione incondizionata del Figlio nella morte e nella morte di croce. D'altra parte non si può pensare la dimensione trinitaria dell'evento pasquale solo nel senso che la morte sarebbe l'azione del Figlio, mentre la risurrezione sarebbe la «risposta» congrua del Padre alla dedizione del Figlio. Questo modo di pensare presuppone una nozione di Dio previa al suo rivelarsi proprio nell'evento decisivo della Pasqua: alla fine non dà un'interpretazione trinitaria della morte di Gesù. Precisamente perché il Padre è implicato nella missione e nel morire di Gesù, proprio come colui che invia il Figlio, che non «risparmia» il Figlio *suo* (Rm 8,32), allora si deve dire che è lo Spirito che tiene uniti il Padre e il Figlio anche nel momento della massima diastasi, anzi che rende possibile, come Spirito di comunione, di avvolgere nel rivelarsi divino anche la forma più distante del tradimento, dell'abbandono e del rifiuto di Dio come Dio. Ciò che Balthasar ha indicato come «inversione trinitaria», nel senso che Gesù nello stato di umiliazione è subordinato allo Spirito, esprime bene la *modalità* con cui lo Spirito tiene uniti il Padre e il Figlio Gesù, nel momento della massima separazione. Se la causa della morte di Gesù è il tentativo di falsificazione della pretesa di Gesù, cioè della forma *teologica* del comunicarsi di Dio nella vicenda di Gesù, l'azione dello Spirito consiste precisamente nell'approntare lo spazio per raggiungere il peccato-rifiuto dell'uomo nel suo punto di massima lontananza da Dio. Ma in tal modo la dedizione incondizionata di Gesù, cioè quella forma dell'accoglimento della rivelazione-comunicazione di Dio, che lascia nelle mani del Padre la modalità e la libertà del suo «venire» (in altre parole la lascia

(118) Il rapporto tra i titoli e i modelli cristologici costituisce il problema per eccellenza della cristologia biblica: cf G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento. Un saggio*, Brescia, Paideia, 1985, cap. III e IV: 147-184.

«venire» nella sua forma teologica) <sup>(119)</sup>, è capace di assumere, di riconciliare dal di dentro la forma del rifiuto al rivelarsi di Dio nella vicenda di Gesù. Nella fedeltà di Gesù sino alla fine è lo Spirito del Padre che è all'opera come colui che integra e riconcilia nel gesto di Gesù anche il rifiuto degli uomini, come colui che mantiene l'Alleanza e il Regno anche nel momento della sua radicale falsificazione. In questo modo il peccato dell'uomo non fa fallire il piano di Dio, non gli dà scacco, non sconfigge la capacità del suo comunicarsi divino, anzi è previsto come possibilità drammatica della libertà, è riconciliato nella potenza dell'amore trinitario. Questa riconciliazione nella morte di Gesù è posta ancora sotto il segno di una storica contraddizione: quella del venir meno, del soccombere del portatore escatologico della salvezza (la croce appunto!). La sua verità, pure anticipata nella dedizione di Gesù al Padre (mediante lo Spirito) e nella donazione del Padre a Gesù (nello Spirito), resta sospesa alla conferma/realizzazione piena nella risurrezione. Per questo la possibilità di leggere la morte in termini salvifici è accesa da uno sguardo che si lascia già istruire dall'insieme del mistero pasquale.

Ne consegue che la morte di Gesù trova il suo compimento nella risurrezione di Gesù, che è a sua volta avvenimento trinitario: ora Gesù è 'costituito' con tutta la sua vicenda terrena, fino all'esito della croce, nella 'Signoria' del Padre, è introdotto nella piena comunione divina, e *perciò risorge*, nel senso che lo Spirito costituisce la sua vicenda storica come il luogo escatologico della rivelazione e della comunicazione divina.

Ma in tal modo la risurrezione di Gesù è il luogo dove si rivela/comunica il *volto cristiano* di Dio: la sua realizzazione nell'economia salvifica non è solo il luogo della manifestazione di una essenza divina che resterebbe sganciata dalla storia; né d'altra parte la comunicazione/rivelazione storica può essere pensata hegelianamente come il luogo di un pervenire dell'Assoluto a se stesso. Le due prospettive presuppongono una filosofia dell'*identità* che deve essere re-istituita criticamente per dire la ricchezza del mistero cristiano e pongono acutamente il problema della mediazione concettuale che ne istituisca le condizioni di pensabilità. In tal modo figura cristiana di Dio e mistero dell'unità di Gesù si illuminano reciprocamente. L'approfondimento teoretico della teologia cristiana e del mistero dell'unità cristologica non è nient'altro

(119) Tale lasciar essere, tale incondizionato aderire di Gesù al Padre è reso possibile dall'effusione dello Spirito su Gesù, che «muove» e «abilita» interiormente la sua umana libertà, plasmandola come la libertà filiale (il riverbero umano della libertà del Figlio), più precisamente come libertà «spirituale».

che l'istituzione dei *criteri di verità* della risurrezione di Gesù, o, più radicalmente, della *verità* della sua Pasqua.

### 5.3.2. La risurrezione quale compimento salvifico della figura della fede cristiana

La risurrezione, in quanto riprende la metafora biblica della *risurrezione dai morti/della carne* esprime il compimento operato dalla Pasqua di Gesù nei confronti degli uomini e della nuova creazione. Infatti, l'annuncio prepasquale di Gesù (cf le parabole e i miracoli) deve essere recuperato in un punto di sintesi, di là dal dualismo di spirito e materia, che sia il compimento di tutta la vicenda di Cristo nella sua relazione con gli altri uomini e con la realtà creata. L'antropologia biblica ha qui una funzione importante nel pensare la qualità di ciò che nella risurrezione personale di Gesù viene portato a compimento. La corporeità della risurrezione dice appunto che viene posta in relazione costitutiva e definitiva con Dio la vicenda storico-corporea di Gesù e, rispettivamente, Dio nel Figlio suo si comunica gratuitamente alla vicenda di Gesù, e, attraverso di lui, a noi e a tutta la realtà creata. In quanto Egli è in relazione costitutiva e permanente a Dio Padre è il *paradigma* della nostra risurrezione; in quanto la comunica a noi gratuitamente come *suo* dono Egli custodisce la *differenza* della sua vita risorta, che può essere continuamente effusa, mediante il dono del suo Spirito, in noi e nella creazione. Due aspetti tra di loro assai strettamente congiunti e che quindi possono/devono essere visti come esplicitazioni di un'autentica comprensione della singolarità cristologica della risurrezione.

Si apre qui la possibilità di intendere in modo sintetico il plesso dei temi che trovano il loro radicamento nella risurrezione di Gesù: in concreto si tratta del rapporto tra cristologia e antropologia (cioè la fondazione della chiesa e dell'esistenza cristiana nel mistero pasquale). Si potrebbe formulare tutto ciò prendendo a prestito dal linguaggio biblico: da un lato, il termine «esaltazione» e, dall'altro, la sequenza cronologica di «risurrezione» «ascensione» «pentecoste» «parusia». L'«esaltazione» esprime il profilo cristologico dell'evento pasquale, lo coglie nella sua *profonda unità*, lo legge come partecipazione alla vita nuova di Dio e alla sua signoria salvifica per l'uomo e per il mondo <sup>(120)</sup>. La sequenza di

(120) Ciò viene espresso in molti testi del NT: la catechesi di At 2; l'inno ai Filippesi; ancora in Luca e in Giovanni; nella lettera agli Ebrei (Gesù è l'*Archiereus* che entra «una sola volta» nel vero santuario, dove «siede» e «intercede» presso il Padre).

«risurrezione» «ascensione» «pentecoste» «parusia», proprio per il codice cronologico con cui si esprime, indica il risvolto nel tempo dell'esaltazione di Gesù o, rispettivamente, la successione e la diversità della fenomenologia dell'*esperienza-partecipazione* alla «esaltazione» di Gesù <sup>(121)</sup>. Due sono dunque le piste di riflessione che possiamo qui raccogliere: una riguarda la *teologia della storia*, il rapporto tra il tempo fondante della Pasqua e il tempo post-pasquale della chiesa che si distende tra la risurrezione e la parusia; l'altra riguarda l'intreccio tra figura/figure cristiane della fede (realizzate dalla partecipazione alla Parola e al Sacramento) e la missione della Chiesa nel mondo. Questo plesso di temi – è questa la nostra persuasione – ha il suo punto di unità sistematica nel compimento della coscienza credente attuato nella assimilazione alla Pasqua.

Sul *primo versante* abbiamo raccolto suggestioni preziose dalla riflessione di Barth e di Balthasar sotto il profilo propriamente teologico e da Rahner, Pannenberg e Moltmann sotto il profilo fondamentale. La elaborazione di una teologia della storia articola il senso della «coincidenza» e della «successione» temporale della Pasqua per rapporto al tempo precedente e seguente. La *coincidenza* esprime la *contemporaneità* dell'evento pasquale ad ogni frazione del tempo storico, ma tale equivalenza ad ogni tempo dice la presenza di *quell'evento* storico-escatologico (non di una sua immagine eternizzata) ad ogni tempo, afferma la sua insuperabilità, la sua non oltrepassabilità, proprio *in quanto* evento *della storia e nella storia*. Il tema della contemporaneità allora dice la singolarità universale e l'accessibilità della Pasqua per ogni coscienza credente, la sua mediazione non interlocutoria, e la referenzialità di ogni ulteriore mediazione (la Scrittura, il Sacramento, la Chiesa). La *successione* esprime la *distensione* dell'evento pasquale nel tempo, da intendersi anche qui teologicamente come l'effetto retro-attivo (l'intertempo dei tre giorni di Barth) e proiettivo (i 40 giorni come tempo di fondazione della Chiesa in Balthasar) dell'evento pasquale. Questa ricca riflessione teologica deve ne-

(121) Si muovono in questa linea altri testi del NT: a partire dai sommari sulle apparizioni (ad es. 1 Cor 15, 5-8); poi At 1 e 3 nella successione storico-teologica dei quaranta/cinquanta giorni. Ancora la teofania di Pentecoste come inizio del «tempo della chiesa» attorno alle esperienze dello Spirito di Gesù: a partire da At 2 (e in genere il libro di At), poi Paolo (1 Cor 12; Gal 5,16-24; Rom 8), quindi Giovanni (Gv 14-16; 1 Gv 3-4). Tempo della Chiesa in cui lo Spirito realizza l'associazione alla passione-risurrezione di Gesù anticipata nel battesimo e nell'eucaristia. Infine il compimento del dispiegarsi salvifico della Pasqua nella vittoria sulla morte e nella partecipazione alla risurrezione «come Cristo» e «in Cristo» (1 Cor 15).

cessariamente mediarsi in una riflessione fondamentale sul senso della storia, come l'abbiamo sentita risuonare in Rahner (in prospettiva esistenziale) e in Pannenberg e Moltmann (in un orizzonte storico-escatologico). E' evidente che la prospettiva teologica esige di ritrovare il medio di una riflessione sulla storia che la disincagli dalle secche di una visione cronachistico-documentaria. Ma contemporaneamente anche una concezione escatologica della storia deve fare i conti con la pensabilità dell'evento cristologico, senza che la sua verità sia sospesa alla verifica della fine della storia. Il carattere anticipatore della coscienza credente non esclude, anzi esige che esso possa essere compiuto in un evento (la Pasqua di Gesù) che pur corrispondendo alle forme storiche di quella coscienza, la eccede oltrepassandola. Proprio questa istanza consente di passare all'altro aspetto, dove si dovrebbero articolare i diversi aspetti dell'esistenza cristiana e della Chiesa nel mistero pasquale.

Sul *secondo versante* è possibile raccogliere in modo sintetico la antropologia cristiana e la sua dimensione ecclesiale sul fondamento dell'evento pasquale. La Pasqua dispiega nel tempo la sua efficacia salvifica realizzandosi nella struttura della testimonianza apostolica e nella successiva trasposizione alla testimonianza postapostolica. Questa cesura decisiva deve comprendere la sua differenza sulla base della continuità, anzi della sua riconducibilità alla testimonianza fondante. Anzitutto la testimonianza pasquale può essere compresa – come si è più volte insistito – nella sua struttura salvifica, nel senso che la fede raggiunge la sua figura *pasquale* nel momento e nell'evento del riconoscimento della risurrezione personale di Gesù. La coscienza credente dei discepoli passa dalla precedente identificazione di Gesù, sottoposta alla crisi suprema della sua falsificazione nella croce, alla piena convalida pasquale della sua missione e della sua persona, una conferma di cui la testimonianza pasquale resta un insuperabile punto di accesso. Que to passaggio è dunque «giustificazione» (gratuita) dei discepoli, ad un tempo conversione dall'abbandono precedente alla sequela definitiva, riunificazione della comunità dei discepoli attorno alla vita nuova del Risorto, effusione dello Spirito per la missione «apostolica». Si manifesta qui la simultaneità tra la rivelazione cristologico-trinitaria e la valenza salvifica della fede pasquale, quale compimento non più oltre trascendibile della coscienza credente, figura perfetta della fede e dell'esistenza ecclesiale. Tale coappartenenza di piena rivelazione del mistero di Gesù e di compimento della figura della fede cristiano-ecclesiale istituisce la testimonianza apostolica come segno effettivo e insuperabile della salvezza *attuata e accolta*.

D'altra parte la struttura della testimonianza apostolica condivide la dinamica 'inclusiva' dell'evento pasquale e quindi ha la forza

di mediarsi mediante lo Spirito del Risorto nella testimonianza postapostolica. Qui la coscienza credente viene attuata per rapporto alla Pasqua e alle forme con cui è possibile accedervi storicamente: la Scrittura, il Sacramento e la Comunità credente <sup>(122)</sup>. Anche per essa si dà un accesso diretto alla fede pasquale (la stessa confessione di Tommaso: «mio Signore e mio Dio!», ma cambia la qualità del segno storico. Si tratta di riconoscere il Risorto nella Parola accolta e nello spezzare del Pane: una esperienza che risuona nel rinnovato annuncio del Risorto, ma che alla fine riconduce all'originario apostolico. In tal modo l'annuncio pasquale, proprio per la sua carica testimoniale, introduce all'evento della risurrezione, mentre la missione della Chiesa resta contrassegnata da questo

(122) L'episodio dei discepoli di Emmaus viene usato a diverso titolo dagli interpreti come particolarmente emblematico per illustrare il modello dell' «incontro pasquale», nel suo aspetto di continuità e differenza rispetto all'esperienza postpasquale. È interessante il fatto che il «riconoscimento» di Gesù risorto avvenga nel gesto dello spezzare del pane: in esso si descrive l'incontro pasquale dei discepoli come condizione di possibilità del nostro attuale incontro con Lui. Tralasciando tutte le questioni esegetiche [Cf J. WANDE, *Die Emmauserzählung*, Leipzig 1973; R.J. DILLON, *From Eye-Witnesses to Ministers of the Word. Tradition and Composition in Lk 24*, Roma 1978; K. LEHMANN *Zugang zum Ostergeschehen heute, am Beispiel der Emmauserzählung*, IKaZ 11 (1982) 42-50; Ch. PERROT, *Emmaus oder die Begegnung mit dem Herrn*, ThG 26 (1983) 19-25], ci preme osservarne la struttura: il momento del «riconoscimento» costituisce il trapasso dalla presenza pasquale di Gesù (propria dell'annuncio originario) alla presenza nel segno; tale presenza è vista in continuità/differenza (racconto di apparizione-riconoscimento) con l'evento fondatore, non può superarlo, ma ad esso rimanda (si noti che i discepoli, tornando, trovano la comunità riunita che già confessa: «veramente il Signore è risorto ed è apparso a Simone» v. 34); il riconoscimento del Signore della Pasqua nella cena, non oltrepassa l'annuncio pasquale, ma riconduce ad esso come all'evento singolare e fondante, che è reso accessibile alla seconda generazione cristiana e a tutti coloro che sono nella stessa situazione (raccontano che «anche essi... hanno riconosciuto il Signore nello spezzare del pane» v. 35); il riconoscimento nel gesto consente di aprire/decifrare, come un «memoriale», il senso della parola di Gesù che spiega la Scrittura (v. 32), la quale recuperando il riferimento all'indietro si rende presente nella sua evidenza salvifico-ecclesiale (v. 32: «e si dicevano l'un l'altro: non ci ardeva...»); interessantissima, poi, la dialettica tra l'azione dei discepoli che invitano e riconoscono (vv. 29.31) e quella di Gesù, il quale da ospite prende egli stesso l'iniziativa della cena, che è già stilizzata con i tratti della sua celebrazione ecclesiale, fedele al comando del Signore (vv. 30); da ultimo il senso/finalità del riconoscimento dei due discepoli: è un incontro personale con il Risorto (v. 35), avviene lungo il cammino (vv. 13.35: inclus.), mentre il Signore rimane con loro la sera (il giorno declina v. 29), ed essi «ritornano» (v. 33), nello stesso giorno, alla comunità riunita, per annunciare l'incontro rinnovatore con il Signore pasquale nella cena (v. 35). Ho svolto sistematicamente questo profilo della riflessione in: *Ermeneutica teologica dell'adattamento liturgico*, in *Liturgia e adattamento. Dimensioni culturali e teologico-pastorali* (Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» 54), Roma, C.L.V., 1990, 37-83: 59-63.

insuperabile riferimento al mistero della risurrezione. Anzi esso stesso fonda la necessità che la sua singolarità si medi (attraverso lo Spirito) nelle forme della Parola e del Sacramento, le quali ultimamente attuano la coscienza credente nella sua figura cristiana. Tale figura però non può che esprimersi in una molteplicità di figure (i carismi) e nell'insieme delle figure (la Chiesa), delle quali il Ministero Ordinato è a servizio. Conseguentemente la Parola, il Sacramento, il Ministero sono funzioni della Chiesa, proprio nel suo derivare e nel suo ricondurre continuamente gli uomini alla insuperabile singolarità del Signore Risorto. Questa è la drammatica con la quale la storia degli uomini e del mondo è introdotta alla «beatitudine» della risurrezione. E ciò sarà la Parusia del Signore, primogenito di molti fratelli e di tutta la creazione!

FRANCO GIULIO BRAMBILLA  
*Seminario Arcivescovile*  
21040 Venegono Inf. – (Va)

2 febbraio 1993