

LA RISURREZIONE DI GESÙ NELL'ITINERARIO DELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

SOMMARIO: Introduzione – 1. L'eredità del manuale – 2. Prospettive delle teologie fondamentali recenti – 3. H. J. Verwey: teologia fondamentale come intelligenza critica della tradizione della carne di Gesù – 4. La risurrezione di Gesù nella teologia fondamentale.

INTRODUZIONE

«Neppure l'opposizione attuale deve intimorirci» ⁽¹⁾: non sorprende questo sussulto di fermezza nella nota della Commissione Teologica Internazionale a proposito di questioni attuali di escatologia. Se l'opposizione attuale alla fede nella risurrezione di Gesù, cristallizzatasi nelle secolari formazioni dell'immanentismo, del materialismo, dell'indifferentismo, non intimorisce, preoccupa invece quella «penombra teologica» che sembra gravare sulla complessa trasmissione della fede ⁽²⁾. Impertinenti per il teologo, ma, certo, anche per il pastore, l'invettiva contro quelle dinamiche culturali e il mero auspicio della loro dissoluzione; non solo pertinente, ma pure doverosa, pena l'irrilevanza dello stesso servizio teologico, la cura intelligente perché quella «penombra teologica» venga rischiarata.

(1) COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, «La Civiltà Cattolica» 143 (1992) 458-494; 464.

(2) Cf l'introduzione del documento dove ci si dilunga a descrivere i dubbi teologici stigmatizzandone l'influsso «non lieve» sulla catechesi e sulla predicazione: «[...] oggi si può scoprire l'esistenza di una certa 'penombra teologica'. Non mancano infatti alcune nuove interpretazioni dei dogmi, che i fedeli percepiscono come se in esse fossero messe in dubbio la stessa divinità di Cristo e la realtà della sua risurrezione» (*ivi*, 460).

La storia della teologia dovrebbe istruire circa la possibilità di una soddisfacente chiarezza teologica entro un contesto culturale avverso: perlomeno quella memoria induce la buona persuasione che la «penombra teologica» non derivi direttamente dalle tentazioni sinuosamente introdotte dalle molteplici varianti dell'umano pensare. Piuttosto, la teologia si dibatte in questi problematici chiaroscuri allorché si concede con presunta ed indiscreta benevolenza ad un confronto che relega in secondo piano il proprio vitale ancoramento alla Rivelazione. La cura intelligente della «penombra teologica» circa la risurrezione di Gesù, come di ogni altra «penombra teologica», deve prevedere un'onesta investigazione: che sappia leggere il disagio teologico quale esito, sempre provvisorio, della dialettica di memoria e trascuratezza nei confronti della Rivelazione; ...evitando di ascrivere comodamente ad alcune matrici culturali la causa propria del disagio.

Custodire la fede cristiana nella sua qualità identificante di *fede pasquale* appare compito impreteribile della teologia: a ciò si è dedicata la recente riflessione cristologica ottenendo un significativo recupero della centralità dell'evento pasquale. Tale recupero ha intersecato le questioni della genesi della fede pasquale e della credibilità dell'annuncio di essa: questioni pertinenti la prospettiva teologico-fondamentale ⁽³⁾. Proprio l'intersezione salutare della

(3) Per l'indicazione delle rassegne bibliografiche relative al tema della risurrezione di Gesù rimandiamo a F. G. BRAMBILLA, *Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, «La Scuola Cattolica» 119 (1991) 547-617: 547s, n. 1. Tra le pubblicazioni più significative ricordiamo: W. PANNENBERG et alii, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, ³1965; tr. it., *Rivelazione come storia*, Bologna, Dehoniane, 1969; W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, in Id. et alii, *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloh, ⁷1968, 9-39; tr. it., *La risurrezione di Gesù. Problema storico e teologico*, in W. MARXSEN, *Alle origini della cristologia*, Bologna, Dehoniane, 1969, 121-162; W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu von Nazareth*, Gütersloh, 1968; tr. it., *La risurrezione di Gesù di Nazareth*, Bologna, Dehoniane, 1970; J. MOLTSMANN, *Gott und Auferstehung. Auferstehungsglaube im Forum der Theodizeefrage*, in Id., *Perspektiven der Theologie*, München – Mainz, 1968, 36-56; tr. it., *Dio e la risurrezione. La fede nella risurrezione nell'ambito della teodicea*, in *Prospettive della teologia*, Brescia, Queriniana, 1973, 41-64; H. SCHLIER, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1968; tr. it., *La risurrezione di Gesù Cristo*, Brescia, Morcelliana, ²1973; U. WILCKENS, *Auferstehung*, Stuttgart, Kreuz-Verlag, 1970; tr. it., *Risurrezione*, Brescia, Queriniana, 1975; A. VÖGTLE, *Die hermeneutische Relevanz des geschichtlichen Charakters des Christus-offenbarung*, in Id., *Das Evangelium und die Evangelien. Beiträge zur Evangelienforschung*, Düsseldorf, Patmos, 1971, 16-30; Id., *La valeur herméneutique du caractère historique de la révélation du Christ*, in K. BARTH et alii, *Comprendre Bultmann. Un dossier*, Paris, du Seuil, 1970, 32-55; X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Paris, du Seuil, ²1972; tr. it., *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Cinisello B., Paoline, 1973; H. SCHLIER, *La resur-*

riflessione teologico-dogmatica e dell'interrogativo teologico-fondamentale tratteggia l'ambito della nostra ricerca.

E se, contemporaneamente, questa intersezione disegna lo spazio nel quale si muove, non senza fatica, la teologia fondamentale, converrà anzitutto sostare a delineare l'eredità consegnata al pensiero teologico contemporaneo. L'illustrazione dell'impostazione manualistica del tema della risurrezione di Gesù (1) addestra a riconoscere quell'eredità la cui ipoteca sembra persistente e capace di irretire segretamente le più lodevoli proposte di rinnovamento. La recensione dell'attuale considerazione teologico-fondamentale della risurrezione di Gesù, quale si è venuta a consolidare nei recenti manuali, consentirà di evidenziare gli sviluppi più fecondi e le involuzioni più sottili che segnano il dibattito (2). Presteremo attenzione particolare alle tesi elaborate da H. J. Verwey: il suo trattato di teologia fondamentale presenta una teologia della risurrezione di Gesù meritevole di una dettagliata disamina (3). Offriremo infine l'indicazione di una sistemazione adeguata della risur-

rezione di Gesù Cristo secondo l'apostolo Paolo, in ID., *La fine del tempo*, Brescia, Paideia, 1974, 155-170; R. PESCH, *Zur Entstehung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Ein Vorschlag zur Diskussion*, «Theologische Quartalschrift» 153 (1973) 201-228; P. SCHOONENBERG, *Wege nach Emmaus. Unser Glaube an die Auferstehung Jesu*, Graz, 1974; tr. it., *Sulla via di Emmaus*, Assisi, Cittadella, 1976; K. LEHMANN, *Zur theologischen Rede über Tod und Auferstehung Jesu Christi*, in *Christologische Schwerpunkte*, a cura di W. Kasper, Düsseldorf, Patmos, 1980, 108-134; W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz, 1974; tr. it., *Gesù il Cristo*, Brescia, Queriniana, 1981: 166-220; A. VÖGTLE – (R. PESCH), *Wie kam es zum Osterglauben?*, Düsseldorf, Patmos, 1975; K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i. Br., 1976; tr. it., *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Roma, Paoline, 1978: 297-367; G. GHIBERTI, *La risurrezione di Gesù*, Brescia, Paideia, 1982; *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen. Deutungen des Osterglaubens*, a cura di L. Oberlinner, Freiburg – Basel – Wien, Herder, 1986; H. GOLLINGER, «Wenn einer stirbt, lebt er dann wieder auf» (Ijob 14,14). *Zum alttestamentlich-jüdischen Hintergrund der Deutung der dem Kreuzestod nachfolgenden Erfahrung der Jünger mit den Bekenntnis zur Auferweckung Jesu*, in *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, 11-38; I. BROER, «Der Herr ist wahrhaft auferstanden» (Lk 24,34). *Auferstehung Jesu und historisch-kritische Methode. Erwägungen zur Entstehung des Osterglaubens*, in *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, 39-62; L. OBERLINNER, *Zwischen Kreuz und Parusie. Die eschatologische Qualität des Osterglaubens*, in *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, 63-95; P. FIEDLER, *Die Gegenwart als österliche Zeit – erfahrbar im Gottesdienst. Die «Emmausgeschichte» Lk 24,13-35*, in *Auferstehung Jesu – Auferstehung der Christen*, 124-144; H. KESSLER, *Sucht den Lebenden nicht bei den Toten. Die Auferstehung Jesu Christi in biblischer, fundamentaltheologischer und systematischer Sicht*, Düsseldorf, Patmos, 1987; «Der Herr ist wahrhaft auferstanden» (Lk 24,34). *Biblische und systematische Beiträge zur Entstehung des Osterglaubens*, a cura di I. Broer e J. Werbick, Stuttgart, 1988; J. P. GALVIN, *The origin of faith in the resurrection of Jesus: two recent perspectives*, «Theological Studies» 49 (1988) 25-44.

rezione di Gesù entro il percorso complessivo della teologia fondamentale (4): che sia obiettivamente in grado di soddisfare l'istanza di emancipazione dall'ipoteca manualistica e che permetta di procedere ad affrontare le questioni dal profilo tipicamente teologico-fondamentale: quella della genesi della fede pasquale e quella della credibilità del suo annuncio. Riscattate dall'estenuazione controversistica dell'impostazione apologetica classica, le due questioni presentano una intrinseca solidarietà e convergono a costituire il cuore di quella apologetica della fede cristiana che non può essere rimossa dal panorama teologico quasi fosse retaggio obsoleto ed ingombrante di uno sfortunato episodio della vicenda teologico-ecclesiale.

1. L'EREDITÀ DEL MANUALE

1.1. Non di rado si concede credito a progetti «teologici» per la loro seducente dichiarazione di rinnovamento connessa ad una decisa polemica nei confronti dell'impianto teologico manualistico. Che si tratti di novità può essere concesso; che la novità possa vantare un carattere teologico solo perché si definisce per contrapposizione alla visione precedente è ciò che francamente va annoverato nel campo delle semplici velleità.

Prendendo le distanze da una produzione «teologica» che liquida la teologia manualistica mercanteggiando qualche luogo comune, non intendiamo concludere ad un *plaidoyer* del manuale e della sua apologetica. Solo auspichiamo un supplemento di attenzione che approdi ad un giudizio effettivamente teologico che possa evadere da quelle tanto nette quanto generiche contrapposizioni che sembrano quasi voler produrre magicamente una «nuova» teologia.

In questo quadro vanno valutati quegli attributi, invalsi nelle retrospettive sulla «vecchia» apologetica, che paiono talora afflitti da un certo pressapochismo: apologetica «oggettivistica», «razionalistica», «difensiva», «estrinsecista». Il rischio è quello di evocare una «nuova» teologia fondamentale attenta, quasi per contrasto, al soggetto, esperienziale, propositiva, ancorata alla storia e ai suoi segni, lasciando l'evocazione, ancora una volta, alla mercé del confronto privilegiato con la cultura; invece di rigorizzarla in una ricerca teologica che si riappropri della sua norma propria che è la Rivelazione. Si profilerebbe, trascurando questi rischi, una riedizione, sotto mentite spoglie, di quella apologetica che si intendeva superare; il cui unico guadagno, invero fittizio e teologicamente non rilevante, risiederebbe nel mutato atteggiamento ri-

spetto all'interlocutore: dalla polemica tenace di allora all'irenismo ammiccante di oggi.

La lezione della storia della teologia avverte circa una elementare evidenza: la comprensione critica del modello manualistico e la consapevolezza circa i suoi limiti e la sua debolezza non producono automaticamente il rinnovamento della teologia fondamentale né possono presupporre tale rinnovamento quale loro condizione ermeneutica. L'auspicata rivisitazione di quel modello e dei suoi registri, sollecitata dal processo di identificazione della ragione teologica, deve promuovere una sistemazione della teologia fondamentale che si segnali per la ricentrazione intorno all'evento pasquale ⁽⁴⁾.

1.2. È nota la traiettoria che ha attraversato l'approccio manualistico al tema della risurrezione di Gesù: il «manuale» si staglia, dominando la scena teologica, quale esito di una gestazione secolare innervata da tendenze «endemiche» della teologia: l'ontologizzazione e la destoricizzazione. Tendenze «endemiche» diciamo, in quanto emergono, indubbiamente in uno stato embrionale, sin dalle prime occasioni in cui la fede cristiana fu interpellata e sollecitata a definirsi ⁽⁵⁾.

Costretto in questi solchi, il discorso cristologico propriamente dogmatico risulterà concentrato sulla questione relativa alla costituzione teandrica del Salvatore e sull'interrogativo classico circa il fine dell'Incarnazione. Il trattato *De praedestinatione Christi*, nel quale viene svolto questo interrogativo, sarà comunque attratto dal *De Verbo incarnato* che, fondamentalmente, mira ad illustrare il dogma calcedonese: su questa base si potrà poi intessere una discussione del problema soteriologico (*De Christo Redemptore*) in cui la prospettiva amartiocentrica spingerà la trattazione ad una

(4) Tra i contributi orientati a tale rivisitazione dobbiamo ricordare: L. SERENTHÀ, *La teologia delle prefazioni. Appunti per una storia del manuale*, «Teologia» 3 (1978) 225-255; F. J. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund in der Fundamentaltheologie der Neuzeit. Zur Genealogie eines Traktats*, Innsbruck – Wien, Tyrolia, 1983; G. HEINZ, *Divinam christianae religionis originem probare. Untersuchung zur Entstehung des fundamentaltheologischen Offenbarungstraktates der katholischen Schultheologie*, Mainz, Matthias – Grünewald, 1984; G. RUGGIERI, *L'apologia cattolica in epoca moderna*, in *Enciclopedia di teologia fondamentale. Storia. Progetto. Autori. Categorie*, a cura di G. Ruggieri, vol I, Genova, Marietti, 1987, 275-348.

(5) Cf R. CANTALAMESSA, *Dal Cristo del nuovo testamento al Cristo della Chiesa: tentativo di interpretazione della cristologia patristica*, in *Il problema cristologico oggi*, Assisi, Cittadella, 1973, 143-197; A. GRILLMEIER, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche. Band 1. Von der Apostolischen Zeit bis zum Konzil von Chalcedon (451)*, Freiburg – Basel – Wien, Herder, ²1979; G. MOIOLI, *Cristologia. «Momento storico – Lettura delle «fonti». Gesù di Nazareth secondo il Nuovo Testamento e nella fede e teologia dell'epoca «patristica» – Secoli II-VIII*, Milano, 1980.

tendenziale riduzione del mistero pasquale alla «morte di Cristo», morte nella quale si compie adeguatamente la «soddisfazione» della giustizia divina. L'aver sezionato il mistero pasquale e l'aver attribuito la causalità redentiva alla morte di croce non comporta un'apprezzabile considerazione della vicenda complessiva di Gesù. Al contrario, a questa operazione corrisponde, quale sua matrice, una focalizzazione destoricizzante del mistero cristologico che fa derivare la soteriologia direttamente dall'ontologia dell'*Uomo-Dio*.

Correlativamente la risurrezione di Gesù, incorporata dall'unità del mistero salvifico, come, per taluni aspetti, la storia di Gesù, rientra nella competenza dell'indagine propriamente apologetica, tesa a comprovare la divinità di Gesù attestata dal dogma. Merita qui solo rammentare come non si debba attendere il rinnovamento teologico dell'ultimo trentennio per raccogliere il rimprovero puntuale a simile funzionalizzazione della Pasqua di Gesù: rimprovero capace di snidare la debolezza della compaginazione manualistica insita in quell'estrinsecismo che inficiava la fatica apologetica nel suo tornante decisivo: la legittimazione della singolarità di Gesù nella sua connessione al rapporto tra la verità e la storia ⁽⁶⁾.

La *demonstratio christiana*, la cui articolata formazione si è consolidata nella configurazione tipicamente neoscolastica del trattato *De Christo Dei legato*, si strutturava attorno ad uno schema la cui scansione si può così ricostruire: a. La valutazione positiva dell'attendibilità del Nuovo Testamento, documento storico che garantisce la possibilità di accedere alla vicenda di Gesù. b. L'affermazione dell'esistenza storica di Gesù, confortata dalle fonti neotestamentarie e dalle testimonianze profane. c. La descrizione della pretesa di Gesù di essere «mandato da Dio». d. La legittimazione della pretesa (di dire la *verità*), sostenuta dal rinvio alla persona di Gesù, ai suoi insegnamenti, ai suoi miracoli, alla sua risurrezione, alle profezie e alla diffusione del cristianesimo (che è dire il rimando alla *storia*) ⁽⁷⁾.

Ciò che impoverisce la qualità teologica del procedimento non è tanto lo schema «registrazione della pretesa di Gesù – dimostrazione della legittimità della pretesa», quanto il tacito presupposto

(6) Alludiamo a quella lucida considerazione della teologia del suo tempo che Blondel ha elaborato, da filosofo, in *Histoire et Dogme*, rifuggendo le strettoie dell'estrinsecismo (neo)scolastico e dello storicismo moderno come inadeguate a rendere pensabile la fede cristiana nella sua qualità di accoglienza della verità di Dio, Blondel riconverge filosoficamente il discorso teologico verso il *concretum* della *tradizione*, luogo dell'accessibilità della rivelazione. Cf M. BLONDEL, *Histoire et Dogme. Les lacunes philosophiques de l'exégèse moderne*, in *Les premiers écrits de Maurice Blondel*, Paris, P.U.F., 1956, 149-228; tr. it., *Storia e dogma. Le lacune filosofiche dell'esegesi moderna*, Brescia, Queriniana, 1992.

(7) Cf NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund*, 24-88.

teoretico che comanda l'intero manuale. Dall'ispirazione di tale presupposto non sfugge la coniugazione del tema della risurrezione di Gesù. La storia di Gesù non viene infatti apprezzata nella sua complessiva unità simbolica di evento rivelativo; appare invece assunta quale patrimonio di *signa evidentissima* probanti la missione divina di Gesù e quindi la verità delle dottrine trasmesse da quella Chiesa che da lui fu istituita. La funzionalizzazione della storia di Gesù in ordine alla determinazione del «fatto» della rivelazione, e alla giustificazione delle verità dogmatiche che nella rivelazione sono veicolate all'intelletto, non risparmia la risurrezione di Gesù. Sintomatica risulta a questo proposito la sussunzione della risurrezione nella categoria di «miracolo»: miracolo per eccellenza, la risurrezione di Gesù viene interpretata strumentalmente quale motivo che certifica l'avvenuta *locutio Dei* ⁽⁸⁾. La certificazione circa il «fatto» della rivelazione assicura la credibilità del «contenuto» (la *verità*) della rivelazione, fondamentalmente estrinseco rispetto alla *storia* di Gesù, in quanto guadagnato *aliunde*.

1.3. Fin qui, lo riconosciamo, nulla che procuri significativi progressi nell'intelligenza della teologia manualistica e della sua considerazione della risurrezione di Gesù. Eppure, proprio le indecisioni dell'attuale teologia fondamentale intorno al nostro tema contribuiscono a reclamare una comprensione critica dell'apologetica classica che prometta un fecondo chiarimento circa la collocazione del tema della risurrezione di Gesù all'interno dell'itinerario teologico-fondamentale. Intendiamo individuare quel presupposto teorico dominante nell'elaborazione teologica manualistica e, lo vedremo, non del tutto neutralizzato nella recente teologia fondamentale.

Ciò che proficuamente incammina verso una buona rilevazione del presupposto teorico sembra essere una distinzione introdotta a precisare il carattere storico controversisticamente attribuito all'evento della risurrezione di Gesù. In un clima di generale trascuratezza circa l'originalità delle testimonianze canoniche, i trattati apologetici insistevano sulla storicità della risurrezione e delle apparizioni, operando in tal modo un'omologazione problematica della risurrezione al «tipo» dell'evento storico *sic et simpliciter* ⁽⁹⁾.

(8) Si veda un esempio in A. LANG, *Fundamentaltheologie*, München, Hueber, 1959; tr. it., *Compendio di apologetica*, Casale, Marietti, 1960: 222-241. Per la ricostruzione del procedere del manuale sul tema della risurrezione di Gesù cf. NIEMANN, *Jesus als Glaubensgrund*, 67-79.

(9) «Historice igitur constat Christum vere a mortuis surrexisse» (A. TANQUEREY, *Synopsis theologiae dogmaticae fundamentalis. De Vera Religione, de Ecclesia, de Fontibus Revelationis*, Roma, 1911, 260).

L'affermazione del carattere storico, così tenacemente protetta dall'apologetica, veniva rischiarata da precisazioni come la seguente: «Eadem haec veritas [la risurrezione di Gesù], quae ut historice est fundamentum fidei christianae, simul ut revelata est fidei obiectum; factum historicum ut tale est articulus fidei in symbolo iam apostolico» ⁽¹⁰⁾.

L'omogeneità della nota rispetto all'architettura globale dell'apologetica classica richiede un'adeguata illustrazione. Pur ratificando praticamente l'esteriorità reciproca di credere e sapere, sancita dalla cultura ambiente, l'apologetica classica ebbe comunque il merito di mantenere la cura dell'istanza di razionalità della coscienza credente. Il profilo farraginoso della intelligenza della «modernità» non permise l'auspicabile realizzazione di questa cura: incardinata su un modello teoretico-istruttivo di rivelazione, l'apologetica soffriva l'aporia di un'impostazione sostanzialmente intellettualistica che, dovendo ospitare l'«irrinunciabile» per la coscienza credente – il dogma –, colludeva di fatto ad un esito fideistico. Poiché si rivendicava, assumendo la strumentazione filosofica e storica, un sapere previo alla fede, «sapere» relativo a preamboli ontologici, segni, argomenti attraverso cui si accedeva alla certezza circa il «fatto» della rivelazione, si era costretti, in ordine al mantenimento dell'irriducibilità della fede rispetto alla coscienza critica e per preservare la necessità dell'atto di fede, a giustapporre un «contenuto» della rivelazione non disponibile al sapere, conoscibile solo mediante la fede.

A fronte del temuto dilagare dello storicismo, questo affannato oscillare tra la compromissione con la cultura ambiente (la certezza circa il «fatto» della rivelazione, ottenuta con una strumentazione *puramente* razionale) e la custodia dell'alterità della coscienza credente nei confronti della coscienza critica (la conoscibilità solo per fede del «contenuto» della rivelazione) disegna la traccia di quell'estrinsecismo che pervade la nota di Dieckmann. Il sapere giace obiettivamente estrinseco alla coscienza credente, consegnando questa al sospetto riservato a ciò che non esibisce conformità alla strutturale apertura della coscienza alla verità del tutto, in quanto l'evidenza (solo) storica della vicenda di Gesù e della sua risurrezione resta estrinseca al de-finirsi della rivelazione e, conseguentemente, al costituirsi della coscienza credente. Che ciò accada perché il «sapere» in questione fosse tradizionalmente rappresentato da una figura antropologico-metafisica che requisiva la verità defraudandola dell'essenziale mediazione della libertà e

(10) H. DIECKMANN, *De revelatione christiana. Tractatus philosophico-historici*, Freiburg, 1930, 640.

della sua simbolica e non «solo storica» evidenza, questo va almeno segnalato.

L'enfasi con cui la risurrezione di Gesù viene omologata all'evidenza storica razionalisticamente accessibile non riesce ad esorcizzare questo vizio estrinsecista: anzi, lo radicalizza. La giustapposizione di storia e rivelazione permane anche a proposito dell'evento pasquale; coerentemente all'impianto formale dell'intero percorso apologetico, la verità della risurrezione di Gesù viene sezionata «ut historica» e «ut revelata». La modalità «storica» riconosciuta alla risurrezione di Gesù assicura del «fatto» della rivelazione: in tal senso la risurrezione vale quale fondamento della fede. Dall'altro lato, la sua modalità «rivelativa» identifica, conformemente alla nozione disponibile di rivelazione, un «contenuto» della rivelazione: in tal senso la risurrezione di Gesù vale quale oggetto della fede. Obbedendo al tenore della considerazione manualistica, la giustapposizione si segnala come tenue sussulto che trattiene la risurrezione di Gesù entro l'oggetto della fede, ovvero nel novero delle verità da credere; tenue, invero, il sussulto in quanto l'*obiectum fidei* per eccellenza rimane l'apparato dogmatico centrato sui misteri dell'Incarnazione e della Trinità.

Correlativamente a questo debole apprezzamento della risurrezione di Gesù quale oggetto della fede, la difesa della sua storicità conosce un'espansione capace di corrodere la valutazione del suo spessore rivelativo. Il presupposto teoretico cui abbiamo accennato non consentiva di disambiguare il «simul» con cui l'«ut historica» e l'«ut revelata» venivano accostati. Introducendo l'«ut revelata» il «simul» interveniva surrettiziamente a salvaguardare l'aspetto misterico dell'oggetto della fede, peraltro già garantito *per aliam viam*. Lasciava così estrinseca la «storia» pasquale rispetto alla rivelazione offerta da Dio, terminando a quell'identificazione del «fatto storico» quale «articulus fidei» nella quale si annida l'aporia nodale di tutta la teologia manualistica: la collusione tra l'estenuazione intellettualistica della figura della fede ed il suo esito fideistico. Incapace di riscattarsi dal debito contratto nei confronti della cultura del tempo, la teologia del manuale coopta il mistero pasquale a sostenere l'impresa apologetica: quella cioè di argomentare la necessità del credere sulla base di evidenze «storiche» che sembrano elidere non solo la libertà dell'assenso di fede, quanto la stessa rilevanza soprannaturale di questo. Mentre elude la domanda problematizzante dell'illuminismo, fondando su fatti storici e sul loro valore probativo la necessità universale dell'assenso della fede, quasi in ottemperanza alla regola sistematicamente operante nella cultura ambiente, l'apologetica sequestrava le nozioni di verità e di rivelazione sottraendole al loro nesso vitale che è quello con la

storia. In tale prospettiva l'apologetica smarriva l'intrinseca unità della risurrezione di Gesù quale *motivum fidei* e *obiectum fidei*. Infatti l'*obiectum fidei* risulta confiscato in quell'omologazione del concetto di rivelazione al patrimonio delle verità dogmatiche, omologazione rispondente al modello teorico-istruttivo di «verità». Insieme, il *motivum fidei* viene identificato in quell'*auctoritas Dei revelantis* che non appare determinata cristologicamente, nei confronti della quale la Pasqua di Gesù funziona come sigillo autenticante, accorpato agli «argomenta externa», ai «signa certissima» della rivelazione ⁽¹¹⁾.

La divaricazione che subisce la risurrezione di Gesù, «ut historica» da un lato (*fundamentum fidei*), «ut revelata» dall'altro (*motivum fidei*), evoca la questione lessinghiana del rapporto storia-verità: la evoca e la lascia sostanzialmente inevasa in quanto la puntualità storica dell'evento cristologico non viene mantenuta nella sua valenza simbolico-veritativa, ma è «relativa» alla conferma di una fede che stenta a ritrovare il suo termine proprio nella *res* cristologica, essendo intellettualisticamente determinata, attratta all'*enuntiabile* dogmatico. È *fundamentum fidei* la risurrezione di Gesù nel senso che costituisce ultimamente la motivazione della fede ovvero quell'argomentabilità che, comprovata da fatti storici, mostra come il «fidei nostrae obsequium» sia «rationi consentaneum». La divaricazione, mentre radicalizza il secolare processo di evacuazione dell'oggetto della fede della storia di Gesù e del suo compimento pasquale, riduce tendenzialmente il *motivum fidei* a conoscenza estrinseca, induttiva e giustificativa della fede, conoscenza che può enumerare tra i suoi argomenti la risurrezione di Gesù. Anche i manuali che tentarono di recepire le istanze di rinnovamento nella stagione immediatamente preconciare, pur rivalutando lo spessore soteriologico della risurrezione di Gesù, non sono riusciti a liberarla dalla funzionalizzazione oggettivante e fondamentalmente storicistica.

1.4. Questi i contorni essenziali della proposta manualistica. L'impegno di rinnovamento della teologia fondamentale si profila lungo due direttrici strettamente solidali: quella che mira a discutere l'equazione «fondamento = argomento» e quella che intende

(11) Ci riferiamo alla teologia che ispira il dettato della *Dei Filius*: «Ut nihilominus fidei nostrae 'obsequium rationi consentaneum' esset, voluit Deus cum internis Spiritus Sancti auxiliis externa iungi revelationis suae argumenta, facta scilicet divina, atque imprimis miracula et prophetias, quae cum Dei omnipotentiam et infinitam scientiam luculenter commonstrent, divinae revelationis signa sunt certissima et omnium intelligentiae accomodata» (DS 3009).

recuperare l'intrinseca unità della risurrezione di Gesù quale fondamento e oggetto della fede.

La riappropriazione da parte della teologia fondamentale della nozione biblica di rivelazione, nonché il consistente lavoro teoretico intorno alla figura della coscienza credente, hanno consentito di verificare la fragilità dell'equazione «fondamento = argomento» della fede. Non che il fondamento della fede non vanti un aliquale spessore argomentativo; solo appare impreteribile analizzare criticamente il tendenziale appiattimento del *motivum fidei* a *motivum credibilitatis*. La lodevole resistenza di fronte alla ricorrente seduzione di una fede immotivata non può immiserirsi in una raccolta di argomenti, storicisticamente impostata, che approda praticamente ad una fondazione della fede cui resta estrinseca la storia. La risurrezione di Gesù non è fondamento della fede in quanto argomento storico; piuttosto, nelle tracce della sua reperibilità storica, vale quale argomento ragionevole di quella fede che essa stessa ha fondato.

Insieme, si prospetta l'urgenza di superare il mero accostamento di fondamento e oggetto della fede: la teologia fondamentale, orientando il suo interesse verso la figura complessiva della fede cristiana e verso la giustificazione critica di questa, rinviene la centrazione cristologica dell'assenso credente. La risurrezione di Gesù rappresenta l'oggetto proprio della fede cristiana; fede che non si costituisce estrinsecamente per una *auctoritas Dei* che concede evidenze storiche legittimanti un assenso che smarrisce aporeticamente la sua qualità «credente». La fede cristiana si dà come accoglienza del «farsi vedere» dell'assoluto di Gesù (l'evento definitivo che è la sua risurrezione) che, proprio nel «darsi a vedere» procura le condizioni dell'evidenza complessiva della sua vicenda salutarmente teocentrica; muovendo alla fede.

1.5. All'interno di una tale ridefinizione della questione teologico-fondamentale circa la risurrezione di Gesù non mancano significativi contributi che meriteranno un *surplus* di attenzione. Preme qui rammentare la laboriosità di un simile processo, la sproporzione sempre notevole tra la solennità dei proclami di rinnovamento e l'effettiva modulazione dei progetti teologici. Perlomeno sintomatica di tale difficoltà è l'insistenza rahneriana a favore della ripresa della valenza rivelativa della risurrezione di Gesù. Tentando di scardinare il discorso teologico da quell'estrinsecismo che affliggeva l'argomentazione apologetica classica, Rahner ripropone la decisività della storia per la fede cristiana entrando nel merito del rapporto tra la sicurezza precaria della conoscenza storica e l'assolutezza della fede. L'affermazione del carattere «solo formale»

della distinzione tra fondamento e oggetto della fede opera nella linea del rifiuto del sequestro della risurrezione di Gesù in chiave storicistica-oggettivante; sequestro solidale con l'estenuazione estrinsecista della risurrezione di Gesù, strumentalmente relativizzata alla fede cristiana quale fondamento-argomento storico. A simile critica corrisponde la rivalutazione della risurrezione di Gesù nella sua originalità soteriologico-rivelativa; per la quale Rahner rinvia alla distinzione tra *heilsgeschichtlich* («storico salvifico») e *historisch* («semplicemente storico») (12).

Tuttavia questa «svolta» rahneriana reclama una puntualizzazione. Problematica appare infatti una sorta di residuo estrinsecista, allorché, certamente ben oltre la classica giustapposizione di «grazia della fede» e «eventi storici», Rahner dice di un «reciproco condizionamento in cui la grazia della fede apre gli occhi per vedere la credibilità di determinati eventi storici e in cui, viceversa, questi a loro volta legittimano l'abbandonarsi all'esperienza trascendentale della grazia» (13). L'apriorismo sottile, che rischia di costringere in una irrilevante neutralità la fatticità dello svolgimento della libertà nei confronti del costituirsi del reale, sembra non spingere l'intelligenza teologica oltre il riconoscimento di «un reciproco condizionamento» tra l'operare della grazia della fede e i determinati eventi storici. Non si chiarisce il profilo determinativo dell'evento storico cristologico nei confronti della grazia della fede (14). Per la teologia fondamentale si schiude un approfondimento della questione del motivo della fede che ottenga un obiettivo riconoscimento del carattere soteriologico-rivelativo della risurrezione di Gesù. Smantellando quel tacito presupposto estrinsecista che ancora gioca là dove la vicenda di Gesù non

(12) «'Storico' (nel senso di *geschichtlich*) sarebbe allora quell'elemento della realtà 'oggettiva' e dell'ambiente e della storia dell'uomo che viene colto e colto *soltanto* all'interno di un'adesione di fede che s'impegna esistivamente. 'Storico' (nel senso di *historisch*) invece sarebbe ciò che può essere colto anche al di fuori di una simile conoscenza di fede mediante una storia puramente profana» (RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 313). Cf la stessa distinzione in SCHLIER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 66: «[...] allora certo l'evidenza del fatto non è un'evidenza 'garantita sul piano della storia documentaria (*historisch*)', bensì, ciò che è tuttavia qualcosa di più, una evidenza che si impone in modo storicamente (*geschichtlich*) convincente. È l'evidenza di un fenomeno che si mostra semplicemente da se stesso».

(13) RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede*, 312. Cf *ivi*: «Di fatto già la Sacra Scrittura, oltre a richiamarsi a eventi storici che inducono a credere, si richiama sempre anche all'esperienza dello Spirito di Dio [...] senza la quale in fondo non è possibile aderire alla fede».

(14) Per il medesimo rilievo critico, avanzato in sede di rassegna del dibattito sull'escatologia, cf S. UBBIALI, *L'evento e il definitivo. Per una teologia dell'escatologia*, «La Scuola Cattolica» 118 (1990) 507-530: 522s.

viene adeguatamente valutata quale evento «storico salvifico» determinante la grazia della fede: a ciò deve condurre una proficua cooperazione dell'elaborazione di una teoria della coscienza credente e dell'indagine esegetica intorno alle testimonianze pasquali.

Ma, prima di inoltrarci nella trama di tale cooperazione, indughiamo sul panorama dell'attuale riflessione teologico-fondamentale per raccogliere quelle linee prospettiche che promettono un guadagno nell'intelligenza critica della risurrezione di Gesù. Ci si dovrà districare in un intreccio, crediamo fecondo, di proposte che aprono la ricerca teologica ad una comprensione più adeguata del nostro tema e nelle quali pare talvolta persistere l'ipoteca della eredità manualistica.

2. PROSPETTIVE DELLE TEOLOGIE FONDAMENTALI RECENTI

2.1. Ci addentriamo nel dedalo delle indagini teologico-fondamentali sulla risurrezione di Gesù con cautela; lo esige anzitutto la condizione di precarietà in cui giace la teologia fondamentale attuale, orfana ormai della solida configurazione manualistica, esitante nel dotarsi di uno statuto così sicuro da garantire un effettivo svolgimento della fondazione della teologia. Non crediamo azzardato attribuire l'esitazione alla fatica di emanciparsi dall'ipoteca manualistica, certo non esorcizzabile attraverso generici proclami di cambiamento. La cautela è altresì richiesta dalla varietà delle proposte: in queste, là dove si constata un diffuso consenso nella lettura critica della teologia del manuale, dei suoi moduli e della sua scansione, là dove è possibile recensire una generale convergenza nell'appuntare la debolezza di quel modello teologico, è dato pure di assistere ad una problematica varietà nella declinazione dei programmi. Diciamo «problematica» perché non sempre la varietà rappresenta un indice promettente della consistenza qualitativa della ricerca; talora nasconde un segnale di endemica fragilità della lettura storica e dell'intelligenza del compito della teologia fondamentale. L'invito alla cautela si modula anche come ammonimento ad abbandonare eventuali pretese di esaustività nella rassegna trasversale intorno alla trattazione del nostro tema nelle teologie fondamentali recenti.

La necessità di obbedire ad una criteriologia selettiva che permetta di accogliere questo ammonimento ci rammenta, ove ce ne fosse bisogno, lo specifico orizzonte del nostro contributo. Essendo a tema la risurrezione di Gesù entro l'itinerario complessivo della teologia fondamentale, e non semplicemente l'accostamento teologico-fondamentale alla risurrezione di Gesù, si impone una

focalizzazione su quei manuali di teologia fondamentale, o sui loro embrionali progetti, che si sono affacciati sulla scena della produzione teologica di questi ultimi anni ⁽¹⁵⁾. Un'attenzione particolare concederemo al contributo di H. J. Verweyen, almeno per l'originalità che lo contraddistingue. La rinuncia alla preziosa serie di saggi che hanno monograficamente investigato l'annuncio pasquale dal punto di vista teologico-fondamentale non esclude evidentemente una loro ripresa nella parte conclusiva del presente lavoro.

2.2. Pur nella diversità di impostazione globale i vari manuali concordano nel collocare il tema della risurrezione di Gesù all'interno della disamina della rivelazione. Indubbiamente la comprensione dell'evento pasquale risulta beneficiaria del rinnovamento della nozione di rivelazione: da qui l'attenzione comune a discutere il tema entro l'orizzonte ermeneutico del rapporto *rivelazione - storia*. Riconnessa alla storia di Gesù di Nazareth, la rivelazione torna ad essere comprensiva della risurrezione. La presa di distanza dall'involuzione manualistica appare evidente, perlomeno nelle intenzioni; mosso all'apologetica classica il rimprovero di offuscarne la dimensione soteriologico-rivelativa, la risurrezione di Gesù viene riscattata dalla sua «secondarietà» rispetto alla morte di croce e dalla sua strumentalità nei confronti del «deposito» rivelato. Proprio

(15) Per l'indagine che ci apprestiamo a compiere abbiamo tenuto presenti le seguenti pubblicazioni: R. SANCHEZ CHAMOSO, *Los fundamentos de nuestra fe*, Salamanca, Sigueme, 1981; tr. it., *I fondamenti della nostra fede. La «nuova teologia fondamentale»*, Assisi, Cittadella, 1983; R. FISICHELLA, *La rivelazione: evento e credibilità. Saggio di teologia fondamentale*, Bologna, Dehoniane, 1985; H. FRIES, *Fundamentaltheologie*, Graz – Wien – Köln, Styria, 1985; tr. it., *Teologia fondamentale*, Brescia, Queriniana, 1987; H. WALDENFELS, *Kontextuelle Fundamentaltheologie*, Paderborn, Schöningh, 1985; tr. it., *Teologia fondamentale nel contesto del mondo contemporaneo*, Cinisello B., Paoline, 1987; *Handbuch der Fundamentaltheologie*, a cura di W. Kern, H. J. Pottmeyer, M. Seckler, 4 voll., Freiburg i. Br., 1985-1988; tr. it., *Corso di teologia fondamentale*, 4 voll., Brescia, Queriniana, 1990 (in particolare rimandiamo ai seguenti contributi: J. KREMER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, II, 175-196; W. KERN, *Das Kreuz Jesu als Offenbarung Gottes*, II, 197-221); G. RUGGIERI, *L'unità della storia. Per una teologia fondamentale del fatto cristiano*, in *Enciclopedia di teologia fondamentale*, 403-467. Vanno ricordati inoltre alcuni saggi che estrapolano il tema della risurrezione di Gesù affrontandolo dal punto di vista teologico fondamentale: T. CITRINI, *La singolarità di Cristo come chiave di volta della teologia fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 103 (1975) 699-724; G. GIBERTI, *La risurrezione di Gesù nella problematica attuale*, in *Problemi e prospettive di Teologia Fondamentale*, a cura di R. Latourelle e G. O'Collins, Brescia, Queriniana, 1982; M. BORDONI, *Il Dio di Gesù Cristo*, in *Enciclopedia di teologia fondamentale*, 469-554; W. KERN, *Mistero pasquale. Sofferenza e morte*, in *Dizionario di Teologia fondamentale*, a cura di R. Latourelle e R. Fisichella, Assisi, Cittadella, 1990, 786-800; G. O'COLLINS, *Mistero pasquale. Risurrezione*, in *Dizionario di Teologia fondamentale*, 800-810.

la ricomprensione della singolarità cristologica nell'unità della vicenda di Gesù (la sua Pasqua) attiva l'esplicita enucleazione della dimensione escatologica della risurrezione di Gesù, che è dire la rilettura della salvezza di Gesù in termini di atto/condizione definitiva, *novissima*, determinante una accessibilità-partecipabilità universale. Ciò orienta conseguentemente ad una interpretazione della storia apprezzata nella sua unità complessiva, de-finita dalla rivelazione di Dio nella sua dinamica evenemenziale ⁽¹⁶⁾.

Sembra difficile comunque allontanare un sospetto: che, coerentemente con una strategia teologica ormai consolidata, il ripensamento della categoria di «rivelazione» sia stato operato a partire dal confronto con la cultura filosofica, in particolare dalla recezione della riflessione dialogico-personalistica, e non sulla base di una ricomprensione della decisività degli eventi pasquali in ordine al sorgere della fede. In effetti non è dato di registrare un'argomentazione critica circa la qualità determinativa della risurrezione di Gesù nei confronti della realtà della rivelazione che possa poi dar luogo ad una teoria del fatto rivelativo nella sua relazione costitutiva-ricapitolativa con la storia ⁽¹⁷⁾.

2.3. Su un secondo nodo teologico si soffermano le varie proposte: esso riguarda l'articolazione della figura dell'accoglienza della rivelazione che si attua nell'evento pasquale. La valutazione più adeguata delle testimonianze pasquali e, indistricabilmente da

(16) Cf RUGGIERI, *L'unità della storia*, 424s.

(17) A riguardo mantiene intatta la sua fecondità la serie delle *Tesi dogmatiche sulla dottrina della rivelazione* di Pannenberg (in PANNENBERG et alii, *Rivelazione come storia*, 161-195); la risurrezione di Gesù vi è colta nella sua «importanza capitale» per la nuova concezione formulata circa l'idea di «rivelazione». Questa importanza capitale «da una parte dipende dal fatto che la risuscitazione di Gesù racchiude in sé una conferma della sua comparsa prepasquale da parte di Dio stesso [...]. Dall'altra parte l'importanza peculiare e originaria della risurrezione dipende dal suo rapporto con l'attesa apocalittica della risurrezione; perché soltanto in relazione a questo rapporto la risurrezione di Gesù è già l'inizio della fine attesa che è ancora di là da venire per gli altri uomini. E questo carattere escatologico della risurrezione di Gesù – come anticipazione dell'avvenimento finale nella persona di Gesù – fonda, per il nostro abbozzo, il suo significato primitivo quale rivelazione di Dio» (*Appendice alla seconda edizione*, *ivi*, 221-244: 236-238). Interessante anche il tentativo finale di tratteggiare una epistemologia della fede, nel suo rapporto con la rivelazione, ricamata sul processo dell'«anticipazione» e sul carattere istitutivo di questo nei confronti del sapere umano. Problematica resta la relazione tra la «cognizione della storia» e la «fede nella rivelazione»: relazione che si muove verso la forma di una coincidenza, incapace di preservare il carattere singolare dell'evento pasquale nella sua irriducibilità al «tipo» dell'evento storico. Cf in proposito la distinzione introdotta da Léon-Dufour tra «reale» e «storico» (*Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, 331-371, in particolare 336-339).

questa, l'apprezzamento della singolarità salvifico-rivelativa del «testimoniato», urgono un'analisi rigorosa della trama epistemologico-ermeneutica che sostiene l'assenso della fede pasquale. In particolare, conformemente all'infrastruttura epistemologica della «contemporaneità giudaica» di Gesù, ma anche sotto l'egida dell'invettiva heideggeriana antistoricista⁽¹⁸⁾, si mette comunemente sotto accusa lo schema cosiddetto «occidentale»: quello viziato dalla pretesa pregiudiziale di dissociare la risurrezione di Gesù dalla testimonianza apostolica alla quale fu «confidata»⁽¹⁹⁾. Astraendo l'evento pasquale dalla fede, dalle condizioni del costituirsi e della gemmazione testimoniale di questa, si lascia la risurrezione di Gesù in balia di un orizzonte ermeneutico clamorosamente estraneo alla testimonianza evangelica; non solo perché si travisa la duttilità del linguaggio dei testimoni e dei confessori della Pasqua, costringendolo a dire in termini oggettivistici il *novum* della risurrezione indisponibile ad ogni presuntuosa analogia, ma anche perché si immiserisce la fede a presa di coscienza di un dato di fatto che potrebbe sussistere senza questa stessa coscienza, svilendo così l'essenziale intrinsecità della fede rispetto alla risurrezione di Gesù e alla sua efficacia soteriologica⁽²⁰⁾.

Alla storicizzazione oggettivante della risurrezione di Gesù resta strettamente connessa la destoricizzazione della fede e della sua

(18) Cf MOLTSMANN, *Dio e la risurrezione*, 51s: «La 'dialettica' di questo illuminismo ha però mutato la funzione della storiografia (*Historie*) così che molto presto il positivismo penetrò nella storia. La critica della potenza del passato sul presente è divenuta una scienza rappresentatrice che fa della storia il suo oggetto. La storicizzazione del passato rende il presente neutrale rispetto alla storia».

(19) Riconnettendo la testimonianza pasquale all'unità della ispirazione e della sacramentalità del «racconto fondatore», G. Lafont rileva la duplice estenuazione del rapporto tra la risurrezione di Gesù e la testimonianza apostolica: «[...] trop souvent, en effet, dans un passé récent ou lointain, on a dissocié la résurrection du témoignage apostolique qui la fait connaître, et donc de l'expérience par où les apôtres ont été eux-mêmes fondés; alors, ou bien on réduit la résurrection à un pur fait (mais que veut dire 'pur fait?') qui, bien qu'inouï et un peu bizarre, est cependant bien attesté et peut donc servir de *preuve extérieure* pour la véracité d'une doctrine connue par ailleurs; ou bien, gardant une prudente réserve quant à la réalité du fait, on s'attache quasi exclusivement aux interprétations, de plus en plus sophistiquées avec le temps, qu'auraient produites les apôtres et leur disciples. En réalité, la notion de témoignage implique que les apôtres aient *reçu* et *écouté* l'annonce d'une résurrection à la fois factuelle et sensée. A tous égards, ils sont *inclus* dans leur témoignage; ils ne le dominent en aucune manière et ils sont les premiers à être fondés par le récit fondateur dont ils ont pour tous les hommes la responsabilité» (*Dieu, le temps et l'être*, Paris, du Cerf, 1986, 147s).

(20) Cf le tesi riassuntive proposte da Kasper nel suo *Gesù il Cristo* (193-195) dove si cerca di mantenere il significato proprio del «vedere» pasquale al di qua della distinzione moderna tra «soggettivo» e «oggettivo».

espressione testimoniale: esito peraltro ineluttabile nel processo di sistematica elisione della dimensione ermeneutica che ha caratterizzato il pensiero occidentale, più o meno riflessamente rivolto a dissolvere la verità in una estrapolazione di questa dalla storia della libertà. La riflessione sulla risurrezione di Gesù non poteva che attestarsi sulla difesa, invero debole, della corrispondenza «oggettiva» del soggetto alla *res* pasquale; contemporaneamente essa indugiava sulla domanda circa il modo della rappresentazione del «reale» della risurrezione di Gesù omologando allo schematismo moderno dell'atto conoscitivo l'assenso della fede, svuotato di quell'evidenza simbolica che «in-carna» il profilo costitutivo del suo rapporto all'evento rivelativo.

2.4. Si assiste ad un diffuso disimpegno a reperire analiticamente in questo modello culturale l'ascendente decisivo della tendenziale «cosificazione» della risurrezione di Gesù. Ci si astiene da una lettura dettagliata della debolezza di quel modello affrettandosi a contestualizzare la fede pasquale nell'universo delle sue condizioni trascendentali e a rivendicare il «realismo» delle testimonianze apostoliche e del «testimoniato pasquale» contro le interpretazioni del filone bultmanniano-marxseniano. Il dilungarsi su questa duplice prospettiva rivela la disaffezione all'approfondimento critico di quel modello onto-teologico e delle sue ambiguità: viene spesso dichiarato obsoleto, ma non ci si inoltra a identificare il motivo della sua obsolescenza e, quindi, della sua inadeguatezza a produrre un'intelligenza critica del nesso tra la risurrezione di Gesù e la fede pasquale. Non solo il chiarimento circa le condizioni trascendentali della fede cristiana, ma anche la determinazione pasquale di questa va incardinata in una ermeneutica biblica che sappia ospitare correttamente la ragione teoretica: la quale saprà rileggere quell'inadeguatezza come incapacità del modulo onto-teologico a garantire la costitutiva reciproca intrinsecità della *verità* della risurrezione di Gesù e della *libertà* della fede pasquale.

Poiché il sacrificio della storia della libertà colludeva alla cosificazione rappresentativa della verità dell'essere, la risurrezione di Gesù assurgeva alla dignità di un evento storico cui l'intelletto deve adeguarsi; senza che ciò promuovesse ulteriori precisazioni che potessero prospettare una libertà storicamente determinata, aperta, nel suo carattere eminentemente etico, all'accoglienza dell'offrirsi della verità. Poiché, per contrasto, l'estenuazione ermeneutica del problema della verità conduceva alla subordinazione della verità al progettuale comprendersi della libertà, la risurrezione di Gesù veniva destituita di ogni carattere di realtà, per essere stimata quale linguaggio espressivo del significa-

to salvifico della croce o dell'intenzionalità liberatoria inscritta nell'«andare avanti della causa di Gesù».

Laddove non si disattenda questo innervamento teoretico della questione teologico-fondamentale intorno alla risurrezione di Gesù, si potrebbe proficuamente evidenziare la ragione teologica soggiacente e all'insistenza sulle condizioni di possibilità del costituirsi della fede pasquale e alla tenace critica alle letture soggettivistiche dell'annuncio pasquale. Da un lato, emancipando il discorso teologico dal dualismo gnoseologico, ci si guarda dall'accedere ad un sapere della fede pasquale inteso come oggettivazione rappresentativa del «reale» che è la risurrezione di Gesù: si recupera in tal senso il dato della libertà attraverso la ricostruzione dell'orizzonte ermeneutico complessivo in cui emergono le condizioni della possibilità del darsi della fede pasquale. Dall'altro lato, dovendo preservare il discorso teologico dal monismo gnoseologico, si contesta una configurazione della fede pasquale quale edificazione soggettiva di quel «reale» che è la missione cristiana, espressa nel «detto» della risurrezione di Gesù: si ristabilisce in tal senso quel carattere di indeducibilità della rivelazione insidiato dall'estenuazione della prospettiva ermeneutica.

Lo svolgimento di questa duplice attenzione, il riscatto dell'evento pasquale dalla considerazione simultaneamente estrinsecista e storicista riservatagli dal manuale e l'articolazione di una critica serrata alla metodica censura ermeneutico-soggettivistica del profilo veritativo dell'annuncio pasquale, è avvenuto attraverso un'abbondante ripresa del dato biblico ed una generosa accoglienza delle indicazioni dell'antropologia contemporanea. Il discorso teologico-fondamentale sulla risurrezione di Gesù si dipana perlopiù a livello descrittivo-dogmatico. Ci si preoccupa di ostendere la fede cristiana nella sua centrazione pasquale: il problema teologico-fondamentale, liberato ormai, almeno formalmente, dall'impostazione apologetica manualistica, viene tendenzialmente a coincidere con la questione della genesi della fede pasquale. Salvo sussulti che invitano ad una rigorizzazione del dibattito teologico ⁽²¹⁾, le teologie fondamentali concordano nel riconnettere la fede alla risurrezione di Gesù come al suo «oggetto – motivo» proprio: l'illustrazione della dimensione escatologico-rivelativa e della connotazione trinitaria pervade tale riconoscimento. Preme qui

(21) Pensiamo in particolare alla rilettura della fede pasquale avanzata da R. Pesch (e alla successiva *ritrattazione*) e alla recente sistemazione della proposta di H. J. Verweyen. Per quanto concerne il contributo di Pesch e il dibattito da esso suscitato, cf BRAMBILLA, *Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, 572-595 e J. P. GALVIN, *Der Ursprung des Glaubens an die Auferstehung Jesu. Zwei neuere Perspektiven*, «Theologie der Gegenwart» 32 (1989) 203-218: 203-209.

annotare la sistematica elusione della questione apologetica che interseca, ineludibile, l'approccio teologico-fondamentale al dato della fede cristiana.

2.5. Se la domanda intorno alla credibilità di Gesù e della sua singolarità pasquale non rimane estranea all'interesse dei recenti manuali, essa viene solo settorialmente indagata. Non risulta certo inevasa la questione dell'attitudine di Gesù ad essere creduto quale rivelazione di Dio; appare consistente il rinvio all'eloquenza di quelle mediazioni che, formando cristocentricamente un segno unitario, valgono quali motivi di credibilità dell'annuncio pasquale⁽²²⁾. Eppure, non potendo dimettere l'essenziale responsabilità di fondare il fare teologia, la teologia fondamentale non può abdicare al compito di legittimare la pretesa della fede pasquale di essere costituita sulla rivelazione di Dio: che è dire attendere al compito prettamente apologetico della teologia. Una simile legittimazione implica un discorso fondativo sull'*episteme* della fede pasquale, ovvero sulla giustificazione di questa quale forma singolarmente salutare di «sapere» l'unica verità. L'ostensione critica della credibilità dell'annuncio pasquale deve certamente prevedere il riscatto dell'«umano» di Gesù dall'irrilevanza in cui fu relegato. Ma, precisamente in quanto in questo «umano» si raccoglie la pretesa che esso avanza di rappresentare «unicamente» la verità di Dio, in quanto di questo «umano», confessato «assoluto» (... ab-soluto dalle «angosce della morte») nella fede pasquale, si intende esibire criticamente la credibilità, l'ostensione apologetica del «sapere» della fede pasquale dovrà coniugare sapientemente due attenzioni teologiche: la rilevazione storico-critica dei segni di credibilità in un'ermeneutica dell'evento pasquale confessato-praticato quale rivelazione di Dio e una teoria della coscienza credente che di questa indagli le necessità, ovvero le condizioni della possibilità di essere discernimento-accoglienza della rivelazione.

Il rinvio storico-critico ai segni legittimanti la pretesa universale della fede pasquale non può elevarsi a indice esclusivo della ragionevolezza della fede stessa. Proprio questo rinvio segnala l'istanza teoretica che persegue l'obiettivo di restituire dignità al credere, liberandolo dai canoni, ormai dominanti nella cultura, di una sua esteriorità, più o meno concorrenziale, rispetto al sapere-libertà; così che il credere si affranchi da quell'*apartheid* in cui la critica moderna, complice una teologia ad essa non incolpevolmente succube, l'aveva liquidato. Altrimenti la fede cristiana rimarrebbe

(22) Cf, a titolo d'esempio, KREMER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, 191-196 e CITRINI, *La singolarità di Cristo*.

problematicamente evacuata della sua infrastruttura etico-ontologica, in nome di un'attenzione tendenzialmente esclusiva concessa al suo contenuto dogmatico. Quando rimarchiamo questa lacuna, obiettivamente insidiosa per l'assolvimento del compito apologetico, non invochiamo la giustapposizione artificiosa dell'ermeneutica dell'annuncio pasquale ad una teoria formale della coscienza credente, quasi si volesse concludere ad una deduzione dell'evento cristologico da una teoria dell'evidenza originaria. La custodia del compito globale della teologia fondamentale da noi invocato comporta invece l'esplicitazione di quello spessore epistemologico implicato nell'affermazione dell'indisponibilità dell'oggetto rivelato.

Per questo bisognerà guardarsi sia da una teoria trascendentale della coscienza credente che sancisca l'irrilevanza della storia di Gesù sia da un accostamento dogmatico all'evento pasquale che trascuri la struttura originaria della coscienza. Si tratterà inoltre di tratteggiare il nesso intrinseco la cui dimenticanza appare esiziale per il buon esito della teologia fondamentale: quello che lega l'ermeneutica della confessione dell'evento pasquale alla teoria formale dell'atto religioso. L'evento pasquale non rappresenta una sorta di cristallizzazione di generali condizioni trascendentali della rivelazione, né può essere confiscato in una sua mera valenza aggiuntiva nei confronti della struttura antropologica. È l'indeducibile evento «storico-pasquale» del darsi di Dio a determinare il trascendentale-necessario attendere dell'uomo alla verità. È l'ermeneutica della vicenda complessiva di Gesù e della confessata assolutezza pasquale di lui, in quanto ermeneutica protesa a indicare i termini della singolarità di quella vicenda e della pretesa veritativo-universale di essa e della testimonianza di essa, a domandare una teoria fondamentale dell'atto religioso che individui non solo la naturalità dell'attesa di una religione, ma anche quelle condizioni universali del discernere-accogliere la rivelazione per le quali la fede pasquale si annuncia nella sua «conformità compiente».

2.6. Dall'assunzione tutt'altro che generosa dell'istanza apologetica deriva la sporadicità dell'interesse concesso ad un nodo che pertiene la competenza della teologia fondamentale. Alludiamo alla questione del rapporto tra la fede dei primi discepoli e la fede attuale. Del resto lo scarso rilievo attribuito alla prospettiva apologetica lasciava presagire una mitigazione dell'interrogativo intorno a tale relazione. Evocando suggestivamente il «problema» lessinghiano e il tema kierkegaardiano della «contemporaneità», la trattazione stenta a oltrepassare i confini della semplice suggestione. Laddove è stato tentato un approccio teologico alla questione,

si assiste ad una sfumatura di prospettive: per un verso si marca l'originalità della fede-testimonianza dei discepoli, determinante nei confronti della fede attuale ⁽²³⁾; per l'altro si rivendica alla figura della fede attuale una tendenziale coincidenza con la fede dei testimoni diretti del Risorto ⁽²⁴⁾.

Doverosa l'illustrazione della questione in una teologia fondamentale che intenda espletare meticolosamente il compito suo proprio; preoccupante la reticenza circa il luogo della costituzione della relazione tra la fede dei primi testimoni e la fede attuale: la *tradizione*. Una teologia fondamentale che si dedichi a giustificare la fede cristiana non si esaurisce nel rimando alla storia di Gesù e alla sua singolarità pasquale, ma procede o, meglio, ritorna a questa penetrando nella trama delle mediazioni che da quella storia e dalla sua singolarità pasquale sono sorte e che a quella singolarità rinviano. La teologia fondamentale, in ragione della concentrazione cristologica mirante a procurare la esibizione e la giustificazione della pretesa di absolutezza insita nella fede pasquale, non può sorvolare sulle condizioni dell'attuale accessibilità di quella verità di Dio che quella fede afferma essersi rivelata compiutamente nella Pasqua di Gesù; essa dovrà perciò rendere ragione della necessità della mediazione tradizionale-sacramentale in ordine alla praticabilità del «sapere» oggi la Pasqua di Gesù.

Questa estensione deve prevedere una teologia fondamentale che voglia rinvenire i termini della credibilità dell'annuncio cristiano: un'estensione alla quale non sfugga la questione della concreta accessibilità dell'evento pasquale in ordine al darsi della vita cristiana quale reale accoglienza della salvezza di Gesù. Restituito alla sua dignità teologica il discorso apologetico avrà a disposizione come *primum* visibile e indagabile la figura dell'attuale fede cristiana, modulata nella sua dinamica tradizionale-sacramentale: dinamica confessata e praticata come decisiva in ordine alla valenza di accoglienza del dono divino che la fede cristiana rivendica. L'indagine sulla credibilità di Gesù di Nazareth e della confessione-predicazione di lui come Risorto non potrà concludersi nel reperimento della loro attendibilità storica; piuttosto, dovrà essere

(23) Si veda WALDENFELS, *Teologia fondamentale*, 362s e FISICHELLA, *La rivelazione*, 318-323.

(24) Cf KREMER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, 195s e H. J. VERWEYEN, *Gottes letztes Wort. Grundriß der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf, Patmos, 1991, 450-452: «Der Qualitätsunterschied zwischen Jüngern erster und zweiter Hand fällt auf diese Weise dahin, weil der Weg in den Glauben für alle gleich weit ist. Alle Jünger Jesu müssen – vor den Ernstfall gestellt – entscheiden, ob sich ihre Angst durch eine solche Hingabe des Lebens entmachten läßt oder ob es zusätzlicher Zeichen bedarf» (451).

intessuta a partire dalla dinamica tradizionale-sacramentale che proclama come ineludibile per il darsi della fede cristiana, in quanto frutto e custodia di quell'evento pasquale, la *traditio* originaria della testimonianza apostolica.

L'analisi dei recenti manuali di teologia fondamentale offre una trama di interrogativi che reclamano una rigorizzazione del pensiero teologico. Non solo urge un accostamento teologico-fondamentale al tema della risurrezione di Gesù, obiettivamente emancipato dal presupposto culturale e teologico soggiacente all'impostazione manualistica classica; appare altresì impretebile la ridefinizione di una teologia fondamentale che, nel ritrovamento del suo oggetto proprio, sappia «sistemare» la risurrezione di Gesù entro l'itinerario in cui si delinea la fondazione della fatica teologica.

3. H. J. VERWEYEN: TEOLOGIA FONDAMENTALE

COME INTELLIGENZA CRITICA DELLA *TRADITIO* DELLA CARNE DI GESÙ

In ordine alla puntuale intelligenza del nostro tema merita dar conto dell'approccio teologico-fondamentale alla risurrezione di Gesù che caratterizza la riflessione di H. J. Verweyen. La recente sistemazione dei suoi molteplici contributi in un manuale di teologia fondamentale conserva il rigore, talora provocatorio, già presente nei suoi precedenti interventi ⁽²⁵⁾. La forma del manuale dovrebbe per sé agevolare una precisa intuizione della trama entro cui si articola lo specifico nodo teologico che interessa la presente ricerca. La posizione sostenuta da Verweyen, con i suoi intrecci più o meno evidenti con il dibattito teologico-fondamentale sulla risurrezione di Gesù, appare ulteriormente gravida di sollecitazioni allorché si trovi situata entro lo svolgimento effettivo di una teologia fondamentale. La rivisitazione cui Verweyen sottopone la teologia fondamentale si ripercuote sul momento della trattazione della risurrezione di Gesù. Più che conveniente risulta perciò l'accenno alle linee prospettiche che inquadrano la proposta, per

(25) Alla questione della fede pasquale è dedicato l'ultimo capitolo della seconda parte di *Gottes letztes Wort*, intitolato *Zur Basis des Osterglaubens* (441-480). Per ciò che concerne il tema della risurrezione di Gesù il dettato di *Gottes letztes Wort* può essere opportunamente illustrato da saggi quali: *Christologische Brennpunkte*, Essen, 1985: 72-81; 135-144; *Die Sache mit den Ostererscheinungen*, in «Der Herr ist wahrhaft auferstanden», 63-80; *Die Ostererscheinungen in fundamentaltheologischer Sicht*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 103 (1981) 426-445; recensione a H. KESSLER, *Sucht den Lebenden*, «Zeitschrift für katholische Theologie» 108 (1986) 70-74.

poter individuare i termini propri della collocazione del tema specifico nell'impianto complessivo.

3.1. *Apologia* della speranza cristiana, la teologia fondamentale si istituisce come giustificazione critica del *logos* che fonda quella speranza. Verweyen è attento soprattutto a non accedere a quella prospettiva della «correlazione» che presume di guadagnare questa giustificazione in un confronto concordistico tra la domanda antropologica e la risposta evangelica, che produrrebbe in realtà la legittimazione «improbabile» di un consenso filosofico ⁽²⁶⁾. Coerentemente promette con eguale fermezza di volere disoccultare quella infrastruttura ontologica senza la quale la speranza determinata dal *logos* cristiano risulta inconsistente e il cui apprezzamento è reclamato precisamente dall'«ultimità» del *logos* cristiano stesso ⁽²⁷⁾. Paventando lo smarrimento del *proprium* del *logos* cristiano, Verweyen indica quale oggetto unitario della teologia fondamentale l'evento sul quale la fede cristiana confessa di essere costituita. Non solo punto di partenza, ma contenuto globale e unificante dell'indagine teologica, il *logos* cristiano si presenta necessariamente nella dinamica della sua mediazione *tradizionale* ⁽²⁸⁾. La fedeltà alla fenomenologia della *tradizione* in cui il *logos* si dà per la fede qualifica la teologia fondamentale di Verweyen nella sua sostanziale coerenza interna; così che il *logos* della speranza cristiana viene accostato attraverso il prisma della sua complessa *paradosis*. La *traditio* della rivelazione cristiana o, meglio, la *traditio* rappresentata dalla rivelazione cristiana, viene assunta quale fondamento teologico unitario che permette di riordinare la triplice *demonstratio* della manualistica. In particolare Verweyen intende riconnettere la *demonstratio religiosa* alla trattazione della rivelazione di Dio in Gesù, raccogliendo le indicazioni di Blondel e di Rahner; domandando intorno all'esistenza dell'uomo, se questa sia costitutivamente ordinata ad una «trasmissione» di senso e sia quindi disponibile ad una auto-configurazione in termini di «consegna» di sé. Una tale ridefinizione della *demonstratio*

(26) «*Ausgangspunkt* der Verantwortung [des Logos christlicher Hoffnung] ist aber auf jeden Fall der Logos der Hoffnung selbst, nicht ein säkular vorgefundener philosophischer oder historischer Konsens, demgegenüber man dann (wie in traditioneller Theologie) gleichsam auf einer höheren, der Vernunft nicht mehr zugänglichen Etage Offenbarungstheologie betreiben könnte oder an den man (nach einer heute verbreiteten Vorstellung von 'Korrelation' und 'Korrespondenz') den tradierten Glauben einfach anpassen sollte, um ihn verständlich zu machen» (*Gottes letztes Wort*, 67).

(27) Per le linee prospettiche essenziali del progetto di VERWEYEN cf *ivi*, 41-76.

(28) Cf in particolare *ivi*, 68-73.

religiosa germoglia evidentemente da una considerazione teologico-fondamentale che, rivalutando la testimonianza della storia evangelica, rilegge la rivelazione come unica e complessa *traditio* della carne di Gesù (29).

In tal senso la teologia fondamentale si pone quale comprensione critica del racconto della passione: singolare concentrazione delle molteplici «tradizioni-consegne» che costituiscono la rivelazione del *logos* cristiano: la consegna di Gesù da parte degli uomini, ovvero la consegna dell'altro quale rottura della comunione interpersonale (1); la consegna di Gesù da parte del Padre, dove Verweyen accentua la figura della «crisi» che tale consegna viene a rivestire (2); l'auto-consegna di Gesù, gesto sintetico della sua pro-esistenza (3); la «trasmissione-continuazione» nello Spirito del fatto cristiano (4). È una triplice domanda a scandire lo sviluppo del manuale di Verweyen: quella che affronta la questione della attendibilità-percettibilità della verità ultima (*vernehmbar* ?), quella che si sofferma sull'accadimento dell'«ultima» parola di Dio nella carne *tradita* di Gesù (*ergangen* ?), quella infine che mette a tema la accessibilità sacramentale-ecclesiale della carne di Gesù (*gegenwartig* ?).

3.2. Recuperando alla teologia fondamentale una più corposa omogeneità all'orientamento delle testimonianze evangeliche, Verweyen svolge la seconda parte del suo trattato operando una concentrazione dei segni della rivelazione nel segno che è Gesù Cristo; e ritrova l'«ultimità» decisiva della salutare parola di Dio nella contingenza storica della carne di Gesù, carne che proprio nell'«auto-consegna per la morte» vale quale definitiva rivelazione di Dio (30). In questa linea assume un particolare rilievo il «dato» teologico della risurrezione di Gesù: l'approccio al dato si situa a chiusura della seconda parte del manuale, dove la teologia fondamentale si connota come comprensione critica dell'offerta dell'ul-

(29) Appare perlomeno interessante l'intuizione che fa seguito a tale ricomprensione dell'oggetto della teologia fondamentale: quella che intravede l'Eucaristia quale «adäquaten Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie» (*ivi*, 68). Certamente l'intuizione attende ancora una rigorizzazione teoretica.

(30) «[...] Christliche Hoffnung gründet ihrem Selbstverständnis nach in einem Menschen, der sich als da *letztgültige* Wort Gottes zu verstehen gibt» (*ivi*, 74); «Dies so zu verstehen hieße zugleich, den Schrei der Gottverlassenheit des Gerechten als den Augenblick zu begreifen, in dem der definitive Anbruch *letztgültigen* Sinns trotz sich verweigernder Freiheit offenbar wird; als Gottes letztes Wort, in dem sein eigenes Wesen voll erscheint» (*ivi*, 279). Il carattere di «ultimità decisiva» vale quale specifico della rivelazione cristiana; l'individuazione di esso schiude il compito propriamente filosofico (ermeneutico e ontologico) della teologia fondamentale (cf *ivi*, 74-76).

tima parola di Dio nella consegna della carne di Gesù. Conseguentemente l'accostamento al dato sarà innervato dall'interrogativo circa l'adeguatezza dell'illustrazione teologica del *kerigma* pasquale rispetto all'affermazione della decisività della dedizione crocifissa di Gesù quale rivelazione di Dio.

A tale proposito Verweyen esordisce con una annotazione circa il cambio di paradigmi nella cristologia recente: con buona approssimazione richiama il mutamento di prospettiva avvenuto nella ricerca cristologica intorno al Vaticano II. Il vertice della parabola consisterebbe nell'assunzione dell'istanza storico-critica che ha contribuito a dissequestrare la storia di Gesù dall'oblio in cui la dogmatica classica l'aveva relegata. Ad una cristologia fondamentalmente monofisita corrisponderebbe una costrizione dell'evento pasquale nella categoria di «miracolo», di cui esso rappresenterebbe l'espressione eccellente. Del resto il nuovo paradigma cristologico, che accoglie i risultati dell'esegesi moderna dei racconti evangelici, si distingue per la ricollocazione della vicenda storica di Gesù al centro dell'evento rivelativo e per la riconsiderazione della fede pasquale nel suo travaglio ermeneutico di fronte e dentro il progressivo dipanarsi di quell'evento. Una sottolineatura identifica le cristologie intessute intorno al nuovo paradigma: quella dello «iato epistemologico» tra la condizione staurologica e la condizione pasquale. Ma, proprio l'accentuazione diffusa della «crisi» del Venerdì santo nasconde, secondo Verweyen, un monofisismo di ritorno, per così dire, rovesciato: Gesù di Nazareth apparirebbe come «unicamente» uomo con il quale Dio si identifica. Nella Pasqua, solo successivamente all'estinguersi della vita terrena di quell'uomo, si dà l'auto-identificazione di Dio. Resta dominante lo schema interpretativo «pretesa/legittimazione della pretesa» nel quale il Venerdì santo viene defraudato del suo spessore rivelativo, essendo letto in termini non tanto di proclamazione inaudita della verità di Dio, quanto di clamorosa contraddizione della pretesa messianica di Gesù. Per risolvere lo stridore tra la pretesa di rappresentanza divina da parte di Gesù e il fallimento decretato dalla morte di croce, Dio – secondo il nuovo modulo cristologico – avrebbe dovuto porre una nuova iniziativa di rivelazione dopo il Venerdì santo (31).

Raccogliendo nella storia della libera dedizione di Gesù la figura della rivelazione nei suoi tratti di consegna di Dio e preservando il discorso da ogni possibile collusione con il variabile modulo monofisita, Verweyen focalizza in tre tesi il nucleo della questione teologio-fondamentale circa la risurrezione di Gesù. Accomuna le tre tesi la rivendicazione di quel carattere ultimamente rivelativo

(31) Per l'argomentazione relativa al *Paradigmenwechsel* cf. *ivi*, 441-445.

della storia di Gesù che viene inesorabilmente eroso nell'accentuazione criptomonofisita dello iato epistemologico tra Venerdì santo e Pasqua.

Nella prima tesi Verweyen rileva la problematicità della teologia della risurrezione di Gesù conseguita a partire dal paradigma monofisita: accogliendo pacificamente questa prospettiva la categoria di «risurrezione» non potrebbe essere più chiarita quale concetto-chiave di una «ultima» attesa di senso, poiché rimanderebbe ad un risolutivo atto rivelatorio che Dio avrebbe offerto solo *dopo la morte di Gesù* in vista della fede nella sua decisiva auto-partecipazione all'uomo ⁽³²⁾. Verweyen denuncia l'inconciliabilità radicale di due affermazioni compresenti nel discorso teologico recente sulla risurrezione di Gesù: quella che dichiara Dio rivelantesi nella dedizione crocifissa di Gesù e quella che confessa la rivelazione ultima di Dio nella risurrezione del crocifisso ⁽³³⁾. L'intelligibilità del mistero pasquale viene compromessa laddove non ci si avveda della pericolosità della mera giustapposizione delle due affermazioni: giustapposizione che determina una tensione insolubile tra due distinte presentazioni di Dio. La risurrezione «in potenza e gloria» intesa quale atto decisivo della rivelazione di Dio, posto dopo la morte di Gesù, sembra infatti contraddire il contenuto della predicazione di Gesù su Dio e minare la *kenosi* della croce e la sua stoltezza; l'evento staurologico verrebbe degradato allo stato di superfluo *Zwischenspiel* ⁽³⁴⁾. La nuova «eresia» monofisita viene qui snidata proprio nel suo carattere di potenziale minaccia per la decisività della croce di Gesù: o è la singolare dedizione di Gesù a mostrare-offrire la «non umana» iniziativa salvifica di Dio che tutto converte, o è il gesto «pasquale» divino, potente e forte, che ricompensa l'amore «umano» di Gesù. La possibilità di un incremento reale dell'intelligenza teologica della risurrezione di Gesù si gioca nell'alternativa tra la fedeltà (da ritrovare) alle testimonianze evangeliche, ricomprese nella loro contestualità linguistica, e la permanenza acritica nell'alveo del nuovo paradigma monofisita. Quando l'alternativa viene affrontata si può almeno formulare un interrogativo propedeutico all'indagine esegetica e alla composizione della tesi fondamentale: «Ciò che il

(32) Cf *ivi*, 446.

(33) Verweyen cita ad esemplificazione KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 290; 308 (*Gottes letztes Wort*, 448).

(34) Cf *ivi*, 447. Galvin, nel suo prudente giudizio sulla proposta di Verweyen, valuta positivamente il *leit-motiv* delle tesi sulla risurrezione in quanto vi si intende esorcizzare la teologia da quella tradizione interpretativa dell'evento pasquale che «oft durch eine überspitzt negative Beurteilung der Kreuzigung beeinflusst ist» (*Der Ursprung des Glaubens*, 218).

cristiano ultimamente sa della forza e della gloria si fa visibile nel compimento di quell'amore che è più forte della morte o bisogna che, oltre a ciò, si dia una successiva dimostrazione che quella dedizione è 'accettata presso Dio?'» (35).

Le altre due tesi discusse da Verweyen vantano un carattere esplicativo: vi si tenta di evidenziare la consistenza dell'insidia avanzata dal nuovo modello monofisita. Vengono enucleati due esiti problematici dell'assolutizzazione della risurrezione di Gesù quale evento rivelativo *post mortem eius*. Nella seconda tesi Verweyen insinua che, «se Dio ha posto l'atto di rivelazione decisivo solo *dopo la morte di Gesù*, allora viene minata la fede nell'Incarnazione della parola divina» (36). Disancorando la decisività dell'evento della rivelazione dalla singolarità della dedizione crocifissa di Gesù, per fondarla in un evento *post mortem eius*, si perviene ad un obiettivo indebolimento del dogma dell'Incarnazione; anzi, si perpetua la lettura onto-teologica del dogma calcedonese approdando ad una sorta di latente docetismo che non riesce a salvaguardare la qualità insuperabilmente rivelativa della carne di Gesù. Dall'unicità della *Incarnazione* della parola ultima di Dio si evaderebbe verso il dis-perdersi arbitrario della *Ispirazione* soggettiva della parola stessa (37).

Procedendo ad inventariare i pericoli implicati dal nuovo modello monofisita, la riflessione di Verweyen incrocia, con la terza tesi, il problema kierkegaardiano, già di Lessing, della contemporaneità della fede. Riconoscere nelle apparizioni del Risorto dopo il Venerdì santo il motivo decisivo della fede pasquale comporta l'insolubilità del problema dei discepoli di «prima» e «seconda mano». Ci si domanda se la fede, che avanza la pretesa di incondizionatezza, possa trovare fondamento adeguato in racconti la cui evidenza vanta al più un carattere di verosimiglianza; invece, proprio nella dedizione di Gesù, e non in eventi *post mortem eius*

(35) «Wird das, was der Christ letztlich über Kraft und Herrlichkeit weiß, im Vollbringen jener Liebe selbst sichtbar, die stärker ist als der Tod, oder bedarf es darüber hinaus einer nachträglichen Demonstration, daß solcher Hingang 'bei Gott angekommen' ist?» (*Gottes letztes Wort*, 447s).

(36) «Wenn Gott erst *nach dem Tode Jesu* den entscheidenden Offenbarungsakt gesetzt hat, dann wird der Glaube an die Inkarnation des göttlichen Wortes unterhöhlt» (*ivi*, 448).

(37) Verweyen prende nettamente le distanze da ogni forma di «occasionalismo cristologico», sia di matrice manualistica sia di ascendenza bultmanniana: «Wenn die ontologische Behauptung der Inkarnation von ihrer gnoseologischen Vermittlung (in einer bloßen Inspiration) aber so getrennt würde, könnte man kaum noch von einer Selbstoffenbarung Gottes *in Jesus* reden. Man müßte vielmehr von einer Offenbarung *anläßlich* des abgeschlossenen Lebens Jesu sprechen» (*Die Ostererscheinungen*, 431).

raccontati quali rivelazione di Dio, risiede il fondamento della fede e dei discepoli «di prima mano» e di quelli di ogni altro tempo. Sorvolando sorprendentemente sull'essenziale dinamica mediatoria-tradizionale che qualifica l'accessibilità della carne crocifissa di Gesù, Verweyen collude ad una tendenziale rimozione di ogni distinzione tra i testimoni diretti di quella carne e ogni altro credente; infatti, *tutti* i discepoli dimorano davanti al caso serio della croce di Gesù e lì devono decidere se abbandonare la paura attraverso una dedizione simile o se bisogna attendere un altro segno di potenza, promettente la vita desiderata. Ancora una volta l'alternativa tra i due diversi registri teologici traspare in tutta la sua nettezza: cosa costituisce il luogo decisivo dell'auto-manifestazione di Dio? Le apparizioni del Risorto di cui solo si può raccontare in quanto riguardano la ragione teoretico-osservativa (*theoretisch-beobachtende Vernunft*) oppure la carne di Gesù che deve essere attestata nella testimonianza in quanto ha a che vedere con la ragione etico-pratica (*sittlich-praktische Vernunft*)? ⁽³⁸⁾.

Ritorneremo in sede di valutazione critica sulle tesi di Verweyen, come non mancheremo di avanzare qualche appunto a proposito dell'originale, ma anche pregiudiziale, rilettura dei racconti evangelici e della testimonianza paolina. Al termine della allusiva rassegna neotestamentaria con cui intende sostenere le tesi teologiche, Verweyen rinviene la radicale incompatibilità tra il senso proprio delle fonti bibliche e l'attribuzione alle apparizioni del Risorto della nota di indispensabilità per la fondazione della fede nella definitività della rivelazione di Gesù Cristo. Viene ribadita la tesi fondamentale già proposta in alcuni saggi precedenti: il luogo storico nel quale si realizza la rivelazione può essere rintracciato non attraverso un approccio conoscitivo che si affida a quella evidenza di verosimiglianza connotante la ragione storico-oggettivante ⁽³⁹⁾; quel luogo, piuttosto, risulta percepibile nella carne di

(38) Cf *Gottes letztes Wort*, 452. Risulta problematica questa supposizione di un «sapere della fede» intessuto su un'infrastruttura antropologica di cui si accentua in modo esclusivo il profilo etico-pratico, stabilendo una tendenziale opposizione tra l'ordine morale e la sua certezza, da un lato, e l'ordine speculativo e il suo procedere, dall'altro. Oltremodo problematica appare la parallela opposizione tra il «racconto» delle apparizioni (destinato alla ragione teoretica) e la testimonianza della morte di Gesù (cui accede la ragione etica); così infatti non si riesce a rendere ragione del carattere unitario del racconto-testimonianza apostolico, che è dire dell'origine testimoniale del racconto fondatore e del radicamento della testimonianza nell'esperienza originaria di cui si racconta «per la fede propria e altrui».

(39) «Diese Evidenz läßt nicht mit der Wahrscheinlichkeitserkenntnis verrechnen, die die historisch-objektivierende Vernunft erbringt, geht aber auch über die fideistische Gewißheit einer bloß gläubig-heteronomen Annahme hinaus» (*ivi*, 469).

Gesù, nella serietà etica della sua testimonianza da cui l'uomo si sa rivendicato e in cui la ragione etico-pratica si appropria dell'evidenza del decisivo rimando-offerta dell'origine. La conseguenza mortale della libertà perfetta di Gesù – e in questo Verweyen vuole sfatare un «luogo comune» della nuova cristologia – non equivale alla confutazione della pretesa di lui di essere mediatore della salvezza; la perseveranza nella dedizione all'altro, esiziale per il mantenimento della sua stessa vita, viene ritenuta indice singolare della serietà etica della testimonianza che offre l'intenzione salvifica di Dio. Il compimento staurologico della vita di Gesù consegna l'evidenza sufficiente per la fede nell'ultimità della parola di Dio, evidenza apprezzabile dalla ragione etico-pratica che l'irrompere di quella verità escatologica attende e anticipa nell'esperienza trascendentale della libertà.

La risolutezza dell'affermazione dell'«evidenza sufficiente» (*hinreichende Evidenz*) della carne crocifissa di Gesù viene mantenuta contemporaneamente alla ripresa dell'altra tesi: quella secondo cui la «costituzione effettiva» (*faktische Entstehung*) della fede pasquale è da far risalire ad esperienze che i discepoli hanno avuto dopo la morte di Gesù. Qui Verweyen conosce le espressioni più nitide, che possono favorire il passaggio ad una valutazione del suo pensiero: «Il processo, nel quale la preoccupazione per se stessi viene vinta attraverso l'evidenza che Gesù con il suo morire ha annientato la nostra morte, non è da comprendere come una finzione pasquale di allucinazione, ma come irruzione di quella verità escatologica che i discepoli avevano sperimentato, ma non custodito nell'incontro con il Gesù 'terreno'» (40). E il sapere etico-pratico che la dedizione di Gesù era «negazione della negazione (della morte)» fu consegnato con il *Denkhorizont* apocalittico della «risurrezione dai morti». Evitando di addentrarsi nella *vexata quaestio* del significato delle apparizioni, Verweyen si limita a riaffermare quello che potremmo definire il «primato rivelativo staurologico»: inaccettabile che quelle esperienze pasquali fossero dotate di un supplemento di informazione rispetto a ciò che la vita e il morire di Gesù avevano rivelato circa la verità di Dio.

3.3. Il pensiero di Verweyen non può che meritare un plauso indiscusso per quanto concerne l'invenzione del quadro com-

(40) «Der Vorgang, in dem jene Sorge durch die Evidenz besiegt wurde, daß Jesus 'durch sein Sterben unseren Tod vernichtet' hat, ist dann durchaus nicht als eine österlich halluzinierte Fiktion zu verstehen, sondern als Durchbruch jener eschatologischen Wahrheit, die die Jünger in der Begegnung mit dem 'irdischen' Jesus erfahren und doch nicht wahr-genommen hatten» (*ivi*, 473s).

plessivo in cui viene ad essere sistemata la teologia fondamentale. È raro assistere alla fatica del raccordo meticoloso tra l'istanza ermeneutica, che ospita l'illustrazione della storia di Gesù e della sua credibilità, e l'istanza teoretica, che urge i tratti essenziali della coscienza che sa la verità nella fede. Preme tuttavia rammentare la prospettiva formale lungo la quale avviene l'innesto del tema della risurrezione di Gesù sul corpo globale della teologia fondamentale: ciò consente di allontanare lo spettro di una frettolosa censura che potrebbe paventare nel dettato appena recensito un dichiarato rifiuto della realtà della risurrezione di Gesù. Non che le tesi di Verweyen vadano esenti da doverose puntualizzazioni: solo riteniamo che non possano essere astratte dal particolare profilo teologico-fondamentale della questione discussa.

Nell'affrontare il nostro tema Verweyen elude intenzionalmente la domanda sul costituirsi *de facto* della fede pasquale ⁽⁴¹⁾: questo processo è da riferire a quelle «esperienze di conversione» descritte dall'*ophite* pasquale. L'interesse teologico-fondamentale rimane invece legato alla domanda circa l'obiettivo fondamento *de iure* della fede pasquale. Le tesi nonché la rilettura delle fonti neotestamentarie si evolvono in questa prospettiva e mirano a distinguere premurosamente i due livelli: quello della «evidenza sufficiente» (*de iure*) e quello della «costituzione effettiva» (*de facto*) ⁽⁴²⁾. Questa cura nella distinzione dei due livelli procura una sintesi che, se non dissolve del tutto le perplessità, almeno si premunisce dall'accusa di sopprimere la nota di realtà della risurrezione di Gesù.

Dal punto di vista teologico-fondamentale ci pare questo il nodo teoretico più rilevante che viene ad emergere nel manuale di Verweyen: ben più della doverosa denuncia della problematica insistenza sul carattere fallimentare della croce, ben più della delineazione del cambio di paradigmi cristologici che disegnano un criptomonofisismo ribaltato, ben più dell'assunzione dell'istanza ermeneutica che rivaluta il ruolo della ragione etico-pratica, deve essere la distinzione tra la *hinreichende Evidenz* e la *faktische*

(41) «Es interessiert mich hier nicht die Frage danach, wann oder wie der Glaube an die Auferweckung bzw. Auferstehung Jesu *de facto* zustande kam» (*Die Ostererscheinungen*, 429).

(42) Cf *Gottes letztes Wort*, 454; 457; 473. Sulla parentela che tale impostazione intreccia con la riflessione di R. Pesch si veda in particolare GALVIN, *Der Ursprung des Glaubens*, 215-218. In ragione della distinzione «*de iure* – *de facto*» appare impertinente associare indistintamente la tesi di Verweyen alla proposta formulata da R. Pesch: se convergono a preservare la singolarità insuperabile dell'evidenza della croce, mantenendo contemporaneamente significato al «vedere» pasquale, i due autori si differenziano per l'interesse che dirige la loro indagine. Mentre Pesch si interroga su come si sia costituita la fede pasquale, di questa Verweyen ricerca il fondamento *de iure*.

Entstehung della fede pasquale a polarizzare l'attenzione del teologo. J. P. Galvin ha acutamente osservato come una simile impostazione affondi le sue radici nel pensiero di F. Schupp; questi, rinviando alla distinzione di G. Sauter tra la «relazione di scoperta» (*Entdeckungszusammenhang*) e la «relazione di fondazione» (*Begründungszusammenhang*), propone di slegare «la discussione sul contenuto e sul fondamento della fede cristiana nel Gesù risorto dai tentativi di stabilire la sua precisa origine storica» (43). Alla base gioca il principio epistemologico secondo cui la verità di un'affermazione (in questo caso la confessione della risurrezione di Gesù) è logicamente indipendente dal processo in cui tale affermazione *de facto* si costituisce. È certamente lodevole la volontà di purificare l'interesse teologico-fondamentale sulla risurrezione di Gesù dall'estenuazione storicistica: non si può esaurire la questione della verità e della credibilità della confessione pasquale in una velleitaria ricostruzione della genesi effettiva della fede che comprimerebbe la qualità misterica dell'evento pasquale. Tuttavia ci chiediamo se l'assunzione sistematica della distinzione tra «relazione di scoperta» e «relazione di fondazione» non sia afflitta dall'exasperazione ermeneutica del problema della coscienza veritativa (44): vizio che paradossalmente sembra produrre un alquale occultamento di quella storia di Gesù che si intendeva meglio illustrare nella sua «ultimità» rivelativa.

In effetti, radicalizzando la distinzione qui richiamata, Verweyen mira a salvaguardare la valenza ultimamente rivelativa della storia di Gesù contro la tendenza a dichiarare *ultimamente* necessario un atto rivelativo susseguente al compiersi kenotico di quella storia. Rispetto all'«ultima» parola di Dio (la rivelazione di Dio nella carne di Gesù) la «relazione di scoperta» implica esperienze dei discepoli successive alla morte di croce; esperienze, queste, che non possono inficiare il primato rivelativo della dedizione crocifissa di Gesù e della sua singolare evidenza, pena lo smarrimento del significato del dogma dell'Incarnazione. La «relazione di fondazione» prospetta invece la morte di Gesù quale evidente compimento della rivelazione di Dio. All'evidenza singolare di tale rivelazione *kenotica* si approda non nella *hybris* di una ragione teorico-oggettivante che

(43) «[...] schlägt Schupp daher vor, die Diskussion über Inhalt und Begründung des christlichen Glaubens an den auferstandenen Jesus von den Bemühungen zu trennen, seinen genauen historischen Ursprung festzulegen» (GALVIN, *Der Ursprung des Glaubens*, 217. Galvin rimanda a F. SCHUPP, *Vermittlung in Fragment. Überlegungen zur Christologie*, Innsbruck, 1975, 30-37 e a G. SAUTER, *Grundzüge einer Wissenschaftstheorie der Theologie*, in *Wissenschaftstheoretische Kritik der Theologie*, a cura di G. Sauter, München, 1973, 308-315).

(44) Cf sopra n. 38.

pretenderebbe esaurire la rivelazione in senso istruttivo-comunicativo, individuandola in apparizioni *post mortem Jesu*, ma attraverso l'esercizio della ragione etico-pratica che si decide per la condivisione di quella pro-esistenza divina compiutasi sulla croce. Dovendo riscattare il discorso dalle strettezze dell'ipoteca e estrinsecistica e storicistica del manuale, Verweyen opta per la via della rivalutazione della storia di Gesù quale evento definitivo della rivelazione che fonda oggettivamente la fede cristiana ⁽⁴⁵⁾.

L'opzione ermeneutica che pervade questa teologia della risurrezione di Gesù appare almeno problematica: per la logica che stigmatizzando con acribia l'involuzione storicistica-oggettivante del «venire a sapere il reale», pone discutibilmente in alternativa due figure di ragione, quella intellettuale-conoscitiva e quella etico-pratica; ma, anzitutto per una latente trascuratezza nei confronti della stessa dinamica ermeneutica in cui si dà la «relazione di fondazione» della fede pasquale. Verweyen mette direttamente in relazione, relazione fondativa della fede, la storia di Gesù e della dedizione di lui con la ragione etico-pratica dei discepoli: disattendendo il fatto che una «fede» che pretenda valere quale salutare riconoscimento-accoglienza della rivelazione della verità di Dio non è istituibile da quella relazione. Infatti, una simile relazione non può fondare la fede non perché vi si sovradetermini la storia di Gesù e il carattere di «ultimità» rivelativa che le pertiene, quanto perché vi si trascura la determinazione storica di quella ragione etico-pratica dei discepoli e di ogni soggetto che dalla serietà etica della rivelazione della croce si sa interpellato. Non vi si valuta adeguatamente il travaglio ermeneutico della ragione etico-pratica, suscitato dall'evidenza della dedizione di Gesù: che, proprio nel suo vertice staurologico decreta l'apice della incomprensione di quella ragione etico-pratica nella quale solamente può levarsi, per un *novum* indeducibile, la logica reale della fede.

Qui sembra risiedere il difetto della rettifica, peraltro consistente, apportata da Verweyen alla teologia della risurrezione di

(45) Coerentemente i testi neotestamentari vengono letti non secondo il modulo diffuso che intravede nei racconti sul Gesù «terreno» la retro-proiezione dei tratti dell'esperienza del Gesù pasquale, ma secondo una «storicizzazione» che valuta i racconti pasquali quali proiezione del contenuto e del motivo della confessione cristiana possibile *de iure* prima di quelle «esperienze di conversione». In questa linea, il racconto della prostrazione e della confessione dei discepoli di Mt 14,33 non avrebbe il tenore di una «trascrizione prepasquale» dell'esperienza pasquale narrata in Mt 28,16s; sarebbe piuttosto il brano di Mt 28 a rappresentare una «trascrizione pasquale» dell'esperienza prepasquale raccontata in Mt 14 (cf *Gottes letztes Wort*, 453s). Analogamente vengono perlopiù considerate anche le altre narrazioni pasquali. Su questa impostazione esegetica si addensano gli appunti dei critici: cf per questo GALVIN, *Der Ursprung des Glaubens*, 214.

Gesù. Torneremo sulla questione nell'ultima parte del nostro contributo. Basti per ora appuntare che proprio l'individuazione del luogo della rivelazione di Dio nella storia di Gesù imporrebbe di considerare come, proprio nella sua qualità di atto storico, la croce di Gesù da una ragione storica fu «vista» e «saputa». Si rischierebbe altrimenti di accedere al vizio dell'impostazione aprioristica che non riconosce il carattere costituente della libertà in relazione all'affermazione della realtà. Paradossalmente il vizio consiste in una visione sottilmente oggettivistica della vicenda evangelica, che parrebbe far riecheggiare i registri di astrattezza invalsi nella teologia della natura pura: come se la vicenda evangelica potesse essere visionata e compresa in una sua oggettività slegata dalla sua destinazione alla coscienza veritativo-ermeneutica dei discepoli storicamente determinata. Si profilerebbe la sinuosa aporia di rivendicare la croce di Gesù quale atto *storico* in cui Dio ultimamente si manifesta, nel quale la gloria si fa visibile, dimenticando che questa visibilità per il riconoscimento-accoglienza della fede è riferita a occhi umani che storicamente non possono vantare quella lungimiranza e quella sapienza più che umana che sole consentirebbero di «vedere» e «sapere» nella croce di Gesù l'atto decisivo della rivelazione di Dio ovvero la Pasqua di Gesù. Affermare, senza ulteriori precisazioni, che non eventi *post mortem Jesu*, ma la dedizione di Gesù è il fondamento della fede cristiana nasconde questa trascuratezza nei confronti della libertà dell'uomo e della storicità di questa; e rischia altresì di rappresentare un'ovvietà, poiché vi si rinuncia a criticare quella «relazione di scoperta» nella quale il fondamento si segnala proprio in quanto fondamento della fede cui accede la ragione storicamente determinata. Critica, questa, decisiva per assolvere il compito teologico-fondamentale di esibire la credibilità della confessione-annuncio pasquale ⁽⁴⁶⁾.

4. LA RISURREZIONE DI GESÙ NELLA TEOLOGIA FONDAMENTALE

4.1. Una teologia meriterà il titolo di *fondamentale* nella misura in cui articolerà una fondazione dell'intera fatica teologica; dovendo ancorare l'impegno teologico alla fede cristiana che rivendica la

(46) Il vizio, che paradossalmente soggiace a questa prospettiva come alla teologia che essa vuole rinnovare, può essere così precisato: «l'incapacità a rendere ragione della complessità dell'accadimento storico quale luogo di accesso alla verità, la separazione tra fatto e senso, tra storia e fede» (BRAMBILLA, *Risurrezione di Gesù*, 554).

propria ragionevolezza e reclama la propria intelligibilità, essa rinuncerà a rincorrere artificiosamente ragioni solo penultime che si rivelano inadeguate a fondare il «fare teologia».

Cosa muove l'indagine sulla fede cristiana e sulla sua sinfonica verità se non la figura stessa di quella fede che si annuncia quale opzione sommamente buona per l'uomo, che si erge a decisione risolutiva della libertà umana; la cui singolarità non dice inattendibilità o irragionevolezza, ma è derivata dalla singolarità di quell'evento al quale la fede cristiana è essenzialmente connessa e dal quale si professa costituita? Questo carattere singolarmente storico di una fede che si propone come compimento della libertà e dell'intendere di questa alla verità, cioè come universalmente valida, è la ragione qualificante la fondazione del «fare teologia». La vita cristiana, che esibisce questo carattere storico e vanta, insieme, una pretesa di universale validità insita proprio nella singolarità della sua storicità, non può non domandare una intelligenza critica della propria complessa singolarità e della pretesa ad essa intrinseca. Ci pare ancora troppo poco affermare che la fede cristiana *deve* promuovere questo compito fondamentale e fondativo, quasi si elargisse una benevola concessione all'*impia curiositas* di una insuperbita ragione. Più precisamente, la fede cristiana *non può non* promuovere tale compito, pena il consolidarsi ed il giustificarsi di un sospetto di irragionevolezza che già grava, spesso e, purtroppo, non sempre ingiustificatamente, su di essa.

Quando è *questa* ragione a muovere una teologia che fondi l'intera impresa teologica, l'indole apologetica di questa iniziale ed essenziale ricerca viene preservata nella sua autenticità, senza cedere all'estrinsecismo fondamentalmente destoricizzante che affligge sia l'impianto manualistico sia l'«innovativa» teologia della «correlazione». L'indagine teologico-fondamentale si preoccuperà di sistemare una ostensione critica della fede cristiana che ne rischiari il carattere singolarmente storico-veritativo e ne legittimi la pretesa di fondarsi su Gesù come sulla rivelazione di Dio.

Come questa pre-occupazione teologica può concretamente ed ordinatamente coniugarsi senza inficiare la limpidezza della sua intrinseca derivazione dalla fede stessa? Comunque pertinente, se non doveroso, sarà esordire da una presentazione analitica del nesso *fede cristiana-rivelazione* e della trama di mediazioni tutte cristocentricamente definite, in cui quel nesso si instaura. La descrizione puntuale della fede cristiana, illuminata dalla rvisitazione delle sue secolari ricomprensioni e dei suoi numerosi fraintendimenti, delinea la fede cristiana quale atto soprannaturalmente libero: atto che consiste nell'accoglienza di un *traditum* custodito e offerto, confessato e praticato quale *revelatum*. Una simile pre-

sentazione, proprio per la sua fecondità, non esaurirà l'interesse di questo momento analitico della teologia fondamentale.

L'individuazione del termine della fede cristiana in una *rivelazione* custodita in una *tradizione* schiude l'intelligenza teologica all'approfondimento delle dinamiche ermeneutiche che compongono la fede cristiana incardinandola nella rivelazione di Gesù Cristo, proprio entro la complessa mediazione sacramentale-scritturistica-ecclesiale. Più che la premessa, una simile indagine rappresenta l'avvio, certo non facoltativo nè sbrigativo, ma necessario, di una teologia fondamentale che si qualifichi come giustificazione della fede cristiana. Questa rifuggirà l'apriorismo estrinsecista (il vizio tipico dell'apologetica manualistica e non solo di essa...) solo potendo fruire di un oggetto da giustificare, la vita cristiana, che è stato finalmente ri-conosciuto nella sua centrazione cristologico-sacramentale, ovvero nella sua valenza di accoglienza reale della rivelazione di Dio che è Gesù Cristo.

La prospettiva apologetica, che solca la teologia fondamentale, si volge a rilevare la pretesa assolutezza della vita cristiana, che è dire la sua destinazione universale, e a legittimarla. L'attenzione all'empiria storica offrirà come *primum* visibile ed indagabile nella figura della vita cristiana la dinamica tradizionale-sacramentale di questa, confessata come costitutiva e decisiva in ordine alla valenza di accoglienza del dono divino che la vita cristiana stessa rivendica. L'apologetica, perché valga quale dimostrazione della ragionevolezza della vita cristiana, non dovrà limitarsi al discorso sulla credibilità di Gesù di Nazareth; piuttosto, essa dovrà giungere ad intessere tale discorso a partire dalla rilevazione di quella dinamica sacramentale che la *tradizione* proclama ineludibile per il darsi della vita cristiana.

In quanto l'«empirico» della *traditio* ecclesiale reclama credito in nome dell'annuncio che lo fonda, di questo annuncio, proclamato come origine della *traditio* stessa, si dovranno raccogliere i termini di credibilità. La *traditio* ecclesiale rimanda ad un'origine di sé che si attesta nella vicenda di Gesù di Nazareth crocifisso e confessato risorto. Non solo si tratterà di inventariare i termini della credibilità di questa *traditio*-che-annuncia, rinvenendo i tratti e le garanzie della sua conformità testimoniale all'«annunciato»; bisognerà altresì fornire la legittimazione della pretesa di questa *traditio* di essere istituita da quello stesso annuncio, mostrando criticamente l'*incipit* normativo della *traditio* stessa. I segni che conferivano a quella vicenda un'evidenza singolarmente attendibile quale rivelazione definitiva della verità di Dio compongono il quadro dell'argomentazione della credibilità di Gesù di Nazareth; e le testimonianze qualificate di quell'*incipit* convergono a mantenere valore

insostituibile a quei segni solo in ragione della verità dell'annuncio nucleare che tutto, la fede, la testimonianza, la compagine ecclesiale, l'attesa escatologica, preserva dalla caduta nell'inanità (1 Cor 15...): «Gesù è risorto».

Sin qui deve essere sospinta l'apologetica: se l'argomentazione della credibilità dell'annuncio cristiano ha da essere critica e ha da lasciarsi interpellare dalle svariate istanze della coscienza che cerca la verità, essa deve individuare quell'indice ultimo che prospetta alla coscienza dell'uomo quell'annuncio come veramente credibile. Ultimamente la fede sta o cade, è accessibile o inaccessibile, non perché la Chiesa è santa, una, stabile, non perché i miracoli si moltiplicano, non perché la parola per la fede è stata affidata agli apostoli e a Pietro, loro capo, ma perché Gesù è risorto. Di questa fede si devono perseguire i termini della ragionevolezza: della fede che ultimamente si «sa» fondata dall'opera di Dio, che è Gesù morto e risorto, e che questa opera accoglie e custodisce come il suo oggetto proprio. Una onesta e meticolosa trattazione dell'«empirico» secolare della *traditio* ecclesiale resterà di volta in volta aperta a questo vitale rimando all'indice ultimo della ragionevolezza della fede cristiana che è l'annuncio pasquale. Tant'è che si deve dire che ultimamente la Chiesa è santa, una, stabile, i miracoli si moltiplicano, la comunità dei credenti è sensatamente fondata sugli apostoli e su Pietro, solo se Cristo è risorto.

La teologia fondamentale, proprio in ragione della sua concentrazione cristologica, propiziata dall'analisi del dato empirico della fede «tradizionale», non può disdegnare le condizioni dell'accessibilità della verità che la coscienza credente confessa di sapere nella Pasqua di Gesù. Per questo, sul versante dell'argomentazione della credibilità di Gesù di Nazareth, che è intrinsecamente connesso a quello della teoria formale della coscienza credente e ne urge l'articolazione, la giustificazione dell'attitudine di lui ad essere creduto quale rivelazione di Dio non dovrà isterilirsi nell'indicazione della sua attendibilità storica; invece, e tutta la ricerca sul dato della *traditio* invoca questa esigenza, la domanda sulla sua credibilità implica la dilatazione dell'interesse alla singolarità della sua vicenda, vale a dire a quella comunione compiuta con il Padre, incarnata nella sua dedizione crocifissa, che i discepoli, nella fede, gli accreditano. Occorre insomma estendere l'attenzione apologetica alla fecondità della Pasqua di Gesù confessata nel suo valore istitutivo-sacramentale nei confronti del frutto ecclesiale.

4.2. Viene così ritrovato l'oggetto dell'indagine teologico-fondamentale: la fede cristiana nella sua radicazione apostolica ovve-

ro nella sua centrazione pasquale-sacramentale. Di questa fede va discussa la ragionevolezza: altrimenti detto, non si ha da dimostrare la credibilità di Dio e della sua rivelazione appellandosi strumentalmente alla risurrezione di Gesù, quasi questa fosse «cosa altra», «relativa» alla rivelazione stessa. La teologia fondamentale, orientandosi ad illustrare il senso dell'intelligenza critica della fede cristiana, di questa fede deve ultimamente legittimare il *logos*; si ha da sostenere criticamente la credibilità della parola della fede. È l'annuncio che qualifica la *traditio* ecclesiale e dal quale la *traditio* confessa di essere fondata ad urgere una certificazione della propria credibilità.

Da qui la teologia fondamentale esordisce nell'affrontare il tema della risurrezione di Gesù: dall'annuncio disponibile che predica il *novum* indisponibile dell'evento di Gesù di Nazareth. Di quell'«umano» compiutosi liberamente nella dedizione crocifissa viene predicato l'assoluto, il principio e la fine della storia; di quella libertà viene proclamata la Pasqua, non disponibile alla libertà «ecclesiale» se non nel simbolo della fede. E proprio l'annuncio ecclesiale fa memoria di quell'evento come del principio genetico della fede-che-annuncia: di quell'evento la fede-annuncio ecclesiale «sa» di essere la fruttificazione reperibile storicamente. La testimonianza ecclesiale comprende la propria origine nella predicazione di quell'assoluto dell'«umano» di Gesù, destinato all'«assoluzione» dell'«umano» nostro dalla contraddizione. Questa è la confessione che trapela dalla memoria normativa della *traditio* ecclesiale: che la vicenda di Gesù, culminata nella singolare libertà della croce, ha manifestato il senso ultimo della storia, l'Alleanza. Nella forma del compimento per Gesù che di quell'Alleanza rappresentava la parola eterna, nella forma di un senso ultimo che a tutti si destina come partecipabile per l'auto-attuarsi della libertà; così che si dia nel modo di una anticipazione simbolico-sacramentale come comunione con il Risorto nella figura «spirituale» della praticabile concrocifissione.

4.3. Una volta precisato in questi termini il luogo dell'approccio teologico-fondamentale alla risurrezione di Gesù, non si può evitare una domanda che nella sua nuclearità pullula all'interno delle varie testimonianze dell'annuncio originario. Come viene a configurarsi il rapporto tra il compimento dell'Alleanza confessato attuato in Gesù e l'annuncio della sua destinazione alla libertà degli uomini nella forma della anticipazione simbolico-sacramentale? Non solo bisogna non trascurare il rapporto; si tratta inoltre di dirne il modo, di evidenziarne le condizioni necessarie. Se questa destinazione viene appropriata nella fede che di Gesù di Nazareth croci-

fisso «sa» l'assoluto, cioè nell'accoglienza di quel compimento e del suo necessario permanere come «fine della storia», come si viene alla fede? A quali condizioni germina quel riconoscimento-accoglienza del compimento attuato in Gesù che va sotto il nome di «fede pasquale» (47)?

L'ascolto della testimonianza dei discepoli «di prima mano», che passa attraverso il guado talvolta periglioso di obiezioni serie e di congetture a dir poco ridicole, conduce ad una constatazione: il loro annuncio non si limita a professare il compimento del senso ultimo in Gesù e la destinazione di questo senso ultimo a tutti nella forma dell'anticipazione sacramentale-testimoniale. La loro confessione si attarda ad affermare che proprio il compimento di Gesù ha determinato l'assoluta ed effettiva attribuzione a tutti di quello stesso dono-compimento: attribuzione che attende sempre il riconoscimento-accoglienza o il rifiuto. Ma, indissolubilmente, nell'esercizio della loro fede che annuncia rammentano la dinamica genetica del riconoscimento-accoglienza che hanno liberamente riservato alla destinazione di quel dono: dinamica che si incardina sul «farsi vedere del compimento di Gesù». Tra il «è risorto (ha compiuto l'Alleanza) colui che era morto in croce» e «noi ne siamo testimoni (siamo testimoni del compimento di lui, della sua esaltazione)», tra queste due confessioni si racconta sempre o, meglio, si deve sempre raccontare di un «farsi vedere» del risorto senza il quale non si sarebbe dato annuncio né fede.

4.4. Qui il discorso potrebbe portare sulla questione classica della natura delle apparizioni; ...ed arenarvisi. Non si dovrà disattendere la serietà dell'interrogativo (48). Ma preme ora mantenere la riflessione ad un livello più fondamentale: quello circa il fondamento della fede pasquale custodito nella *Denkform* dei discepoli, comunicato quindi attraverso la strumentazione linguistico-narrativa propria della contestualità giudaica. Non intendiamo certo immiserire la trattazione teologico-fondamentale costringendola nei canoni obsoleti della *quaestio* della genesi della fede pasquale, quasi

(47) Con la cautela nel definire la fede in termini di «riconoscimento-accoglienza» possiamo qui solo alludere ad una teoria della epistemologia della fede che evada finalmente dai meandri asfittici dell'impostazione intellettualistica e della risoluzione ermeneutico-prassistica del «sapere» della fede. Questa teoria dovrebbe disegnare la coscienza credente come riconoscimento dell'evento salvifico, che non avviene se non per la disposizione etica all'accesso «conformante» a quell'evento e, indissolubilmente, come accoglienza praticata della singolarità di quell'evento, che non si dà se non gravida di un intenzionale riconoscimento che fa i conti con la storia ed il suo insopprimibile rilievo simbolico.

(48) Per una presentazione puntuale dei termini della problematica relativa alle «visioni pasquali», cf KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 219-236.

rincorrendo un'origine storica della fede pasquale, pensata capace di rendere ragione del fondamento della fede stessa. Tanto meno riteniamo di dover liquidare come desueta la *quaestio* medesima, quasi ci si debba univocamente dedicare a stabilire l'«evidenza sufficiente», il fondamento «de iure» di una fede pasquale che, non lo si scordi, in quanto originale configurazione della coscienza umana, deve invece vantare un fondamento che sia *de facto* percepibile nelle condizioni storicamente determinate dell'umano esperire ogni «reale». Laddove si distingua giustamente tra l'originario fondamento conoscitivo della fede pasquale (le apparizioni del Risorto) e il suo fondamento incondizionato (l'opera salvifica del Dio trinitario) ⁽⁴⁹⁾, non si deve attenuare l'insuperabile decisività del «farsi vedere» del Risorto. È in quel «farsi vedere» che la verità di Dio ha ultimamente attestato se stessa: e quel «farsi vedere» del Risorto come il crocifisso» rivela la vicenda di Gesù come l'opera della rivelazione-salvezza della Trinità. Se rivela tutto ciò in modo irripetibile, non disponibile alle esperienze successive della stessa fede, ogni esperienza successiva sull'ascolto del racconto originario della fede normativamente si fonda. Il «farsi vedere» del Risorto resta irremovibile pena l'impensabilità del rapporto soteriologico tra il compimento attuato in Gesù e la sua partecipazione a tutti nella fede.

Il fondamento della fede pasquale (l'azione della comunione trinitaria orientata alla riconciliazione universale) opera in quanto tale, vale a dire in quanto *movente la fede*, proprio in quanto si fa vedere: percepibile dalla coscienza nella strutturazione sensitiva del suo tessuto antropologico e movente questa stessa coscienza alla configurazione credente. È la rivelazione, il «farsi vedere» di quella comunione trinitaria compiuta nella e per la carne visibile di Gesù crocifisso, che pro-muove la fede. «Fondamento conoscitivo» non può essere frainteso nel senso di ausilio fortuito e facoltativo per una coscienza che potrebbe decidersi per la fede nell'assoluto di Gesù crocifisso *per aliam viam*, per una grazia magicamente ed arbitrariamente accordata, a prescindere dal nesso con la libertà di Gesù e con il suo «farsi vedere» crocifisso. Si «fa vedere» questa alleanza di lui crocifisso con il Padre: «farsi vedere» essenziale perché coloro che lo videro crocifisso potessero venire alla fede che quel crocifisso aveva compiuto l'alleanza attesa e visibile singolarmente per loro, e visibile per loro e per tutti alla fine della storia. Essenziale quel «farsi vedere» perché il «venire a vedere» dei discepoli avesse un esito buono, cioè fosse visione del *novum*, dell'assoluto nella memoria di quell'evento, la croce di Gesù, che della plausibile

(49) Cf KESSLER, *Sucht den Lebenden*, 238; BRAMBILLA, *Risurrezione di Gesù*, 611.

attesa dell'assoluto aveva rappresentato la smentita più clamorosa e inevitabile. Le fonti neotestamentarie concordano a tratteggiare questo vedere nella sua singolarità: è «vedere» *altro* rispetto alla visione della novità buona negata sulla croce. Anzi, si trattava dell'irrompere di quella visione del *novum* che ricomprendeva la visione della novità buona negata sulla croce come visione negata della novità buona che sulla croce si compiva: l'Alleanza. La croce non poteva apparire ai discepoli come novità buona, né poteva obiettivamente valere quale «definitivo buono» per Gesù la condizione della morte: il «farsi vedere» della croce nella sua intrinseca intenzionalità era orientato a fondare la fede, ma non poteva che essere interpretato, nel suo impatto con la consuetudine teologica dei discepoli, che è poi quella di ogni uomo, in termini di cattiva novità⁽⁵⁰⁾. Cattiva, poiché di essa si paventava la destinazione a se stessi nella forma di una associazione alla morte del maestro. In realtà ciò che non poteva che domandare fede non poteva che suscitare paura, dal momento che quell'«andarsene» era inesorabilmente letto come tradimento di una promettente solidarietà, come confutazione irreparabile di una pretesa unica di rappresentanza divina: e obbligava la coscienza, naturalmente (e giudaicamente) «teologica», dei discepoli a coniugare la speranza al passato.

Il prezzo di una rivalutazione della storia di Gesù in termini di conclusa manifestazione della verità ultima di Dio sembra costituire una destoricizzazione obiettiva del rapporto «rivelazione-fede»: infatti vi si prescinde dal dato della finitudine dell'uomo. Da un lato valutando, qui sì in modo sostanzialmente monofisita..., come esito «ultimamente» buono per l'«umano» di Gesù una morte che sembra non dover attendere alcuna azione *nuova* del Padre; dall'altro sopprimendo quella precarietà dell'«umano» nostro, radicalmente esposto alla colpa del «voler essere come dei»: che è poi la colpa fondamentalmente «teologica» di antropologizzare Dio in luogo di

(50) Densissime le pagine in cui Barth rilegge *1 Cor* 15 quale invettiva evangelica di Paolo contro l'«ignoranza teologica» dei Corinzi: «C'è da chiedersi se la fede degli oppositori e della comunità non sia *eiké*, inutile, *kené*, vana e *mataia*, vuota, futile (v. 17). Si tratta di *agnosia* (v. 34), e a differenza di 8,7, certamente non di una forma di ignoranza comunque sopportabile, qual è il mancato riconoscimento della dottrina paolina della libertà, ma dell'assolutamente insopportabile *agnosia theou*. [...] 'certa gente non ha alcuna idea di Dio'. Paolo ritiene che i Corinzi, pensando che la carne e il sangue possano ereditare il regno di Dio, la *phthorà* la *aphtharsia*, la corruttilità l'incorruttilità, spezzano la spina dorsale del cristianesimo. Non possono ereditare! dice Paolo: *touto dé phemi... ou dynatai*, ma questo vi dico... non lo può (v. 50). La prima lettera ai Corinzi è scritta sulla base di questo *ou*, 'non' (K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten*, Zürich, 1953; tr. it., *La resurrezione dei morti. Lezioni universitarie su 1 Corinzi 15*, Casale M., Marietti, 1984, 83).

ascoltare la parola che dice ultimamente Dio nell'incondizionata donazione ⁽⁵¹⁾.

L'attenzione alla condizione antropologica che permea la relazione ad ogni «reale» che compone lo scenario della storia e che caratterizza anche la relazione della fede invita a non decretare un'alternativa tra la decisività della dedizione crocifissa di Gesù e quella di eventi *post mortem Jesu*. Giacché, si dovesse optare per una delle due soluzioni in modo esclusivo, capiterebbe o di rimuovere la storicità effettiva della coscienza che a quella dedizione si relaziona o di ridurre la storia di Gesù a funzione interlocutoria della rivelazione di Dio: rendendo così impensabile la fede pasquale e la condivisione di essa in ogni tempo. Il racconto originario della storia di Gesù, ripercorsa nel suo essere (in)compresa dall'«umano» dei discepoli, attesta di un'unica decisività per il compiersi del desiderio dell'uomo nella fede: la decisività del «farsi vedere di Gesù come il Signore» ⁽⁵²⁾.

Creduta quale ultima, inaudita parola di Dio, *novum* assolutamente inedito per l'«umano» di Gesù e nostro, la risurrezione consiste nell'azione della comunione trinitaria che si manifesta nel «farsi vedere pasquale» di Gesù. Non quindi che quel «farsi vedere» sia semplicemente gravido di una rilevanza gnoseologica per la coscienza umana deficitaria a fronte di una altrimenti inarrivabile rivelazione, come se la novità dell'azione trinitaria non inerisse costitutivamente alla condizione dell'«umano» crocifisso di Gesù. Quel «farsi vedere» ospita l'indice attendibile, pur sempre indeducibile dalla storia esperita prima della Pasqua, di una salvezza definitiva per l'«umanità» di quel Verbo che aveva compiuto nella sua carne la comunione con il Padre e per l'umanità che da quel Verbo, nell'offerta della sua carne gloriosa (la carne dell'Alleanza), viene dischiusa alla comunione nella fede. Solo in quanto è dotato di questo rilievo soteriologico per Gesù e, derivatamente, per noi, il «farsi vedere» riabilita l'«umano» disperato e disilluso dalla croce alla memoria credente di quella croce come la croce del Signore.

(51) Si vedano le molteplici testimonianze neotestamentarie che sorprendono la coscienza dei discepoli nel tenace vagheggiare «simili chimere», come le chiama Barth, proprio sul vivo della loro sequela dietro a Gesù.

(52) Non a caso, allorché la defezione di Giuda costringe a reintegrare il «collegio» apostolico, l'elezione di Mattia avviene sul criterio della ricezione del complessivo «farsi vedere di Gesù, 'dal battesimo del Giordano...', come Signore» (cf *At* 1,20ss): fondamento così *reale* della fede ecclesiale da essere, nella sua unicità, non passibile di trasmissione ai successori nella fede e nel ministero, ma, proprio in ragione di quella «ultimità singolarmente salutare», fondamento custodito vitalmente quale deposito irrinunciabile nella Scrittura e nel Sacramento che operano la fede di quelli che non videro e non vedono.

Della fede caduta e infranta, svuotata nella *kenosi* della croce viene così resa possibile la (ri)costituzione: è il «vedere credente» che sa finalmente il crocifisso come Risorto, assoluta rivelazione della verità di Dio.

4.5. Eppure l'espressione «vedere credente» come quella classica «*fides oculata*»⁽⁵³⁾ attendono dalla ricerca teologica una chiarificazione: vi è da istruire, entro la dinamica del «vedere-credere» cui quelle espressioni rinviano, la questione del rapporto tra l'originalità della fede dei discepoli che «hanno visto» e il carattere libero che la loro fede mantiene. Poiché non si dà un senso ovvio di quelle espressioni, poiché la singolarità insuperabile dell'esperienza dei discepoli non consente di omologare semplicemente la loro fede al «vedere credente» di ogni coscienza che si determina per la fede in Gesù Cristo, la teologia, che non deve accontentarsi di un dettato evocativamente accattivante, non può recedere dal compito di comprendere criticamente la originalità della fede (libera) dei discepoli che hanno visto il Risorto. Lo svolgimento del compito si snoderà intorno ad una duplice attenzione: andranno simultaneamente coniugate, da un lato, una teoria della coscienza credente che declini l'epistemologia del nesso «rivelazione-fede», dall'altro, un'adeguata ermeneutica del tenore dell'annuncio pasquale così come viene documentato dai testi canonici.

Quali condizioni un evento deve soddisfare se la sua intenzione di elevare l'uomo dalla contraddizione deve godere effettivamente della pretesa credibilità? L'evento che si propone a rappresentare il darsi libero dell'assoluto che opera intenzionalmente per l'assoluzione dell'uomo deve esibire la «novità»; perché il suo «venire» sia affidabile come *novum* (fatto «non da mani d'uomo») deve segnalarsi in un rinvio simbolico all'assoluto atteso che, dicendo l'assoluta intenzione salutare, promuova e compia l'intenzionale avvicinarsi della coscienza per vedere e riconoscere la salvezza desiderata. La figura del rinvio simbolico, se è rivolta all'assoluto, può incontrare salutarmente l'intenzionale approssimarsi della coscienza solo tratteggiando lo spazio decisivo di uno scarto: che deve permanere tra il manifestante di quell'assoluta intenzione salvifica e l'in-tendere della coscienza alla verità del tutto. Certo, l'attesa della coscienza va stimata nella sua irrinunciabilità in vista del porsi di una relazione di affidamento a quell'evento; ma non l'attesa,

(53) Cf *Summa Th.*, 3, q.55, a.2: «Ad primum ergo dicendum quod Apostoli potuerunt testificari Christi resurrectionem etiam de visu: quia Christum post resurrectionem viventem oculata fide viderunt, quem mortuum sciverant».

che come tale intende dimorare aperta alla salvezza, deciderà il senso di quel simbolo e il modo di questo di rinviare al fondamento assoluto. Essa dovrà invece consentire che il modo con cui l'evento rimanda all'assoluto dica, appunto come simbolo, l'intenzione libera e gratuita dell'assoluto stesso: e dica la novità di quell'intenzione proprio attraverso la novità del suo manifestarsi, che è dire attraverso il *novum* del suo «venire», quand'anche il *novum* del suo «venire» dovesse corrispondere all'«andarsene»⁽⁵⁴⁾.

Che l'evento che avanza la pretesa di rappresentare ultimamente Dio «dica Dio» non come lo direbbe la coscienza umana è condizione perché si instauri un rapporto di fede teologica: senza questo scarto la libertà di quell'evento resterebbe accorpabile alla serie degli atti umani, inaffidabile per sperare il compimento del desiderio di accogliere il soccorso atteso. La coscienza assume una configurazione ragionevolmente credente quando, rinunciando al primato della propria intenzionalità, riconosce l'ultimità dell'intenzionalità in-tesa dall'evento simbolico. Ma a quale condizione si istituisce questo riconoscimento? Quale, se non un efficace farsi vedere dell'evento simbolico che rende finalmente possibile la conversione della coscienza dall'esercizio ineluttabilmente «umano» della sua intenzionalità? Infatti, per la sua strutturale disposizione la coscienza non si astiene dal rilevare lo scarto, ma si affretta ad attribuirlo all'inconsistenza dell'evento simbolico, dissentendo dalla forma di questa rappresentanza del *novum* divino. In questo modo la coscienza di una possibilità di salvezza, ger-

(54) Merita qui citare per esteso una pagina illuminante di H. U. von Balthasar, dove si lasciano indovinare, a partire dall'ascolto della vicenda di Gesù, le condizioni necessarie del darsi della (accoglienza della) rivelazione: «L'offerta quella che Dio fa in Gesù che supera ogni mondano progetto etico o religioso può essere concepita soltanto in vista di un no dell'uomo a cui sembra assurdo il superare, negandole, le proprie estreme possibilità. Ma precisamente questa ripulsa della massima chance, questo voler essere liberi (comunque sia) a partire da un proprio fondamento originario, è il peccato, che viene alla luce della consapevolezza mediante la provocazione di Gesù. Perciò questa provocazione non può che concludersi tragicamente per colui che vuol essere la sua propria parola di Dio. E ciò unicamente nel senso che la *tragedia* della croce, che viene evocata da questa stessa provocazione, dev'essere in anticipo vista, anzi in anticipo voluta, da tutta l'eternità, come la sola conseguenza possibile della premessa di una libertà finita creata da Dio stesso. L'inevitabilità dell'assoluto separare nell'assoluto raccogliere, inevitabilità che porta alla croce, contiene insieme due cose: il fallimento della Parola che chiama alla raccolta e che si dissolve in morte, tenebra e caos, fallimento della libertà frantumata – e l'abbraccio come da sotto di questa frantumazione da parte della 'frantumazione (eucaristica) di Dio' che dilaga per tutti i blocchi che la libertà finita è capace di porre, nel senso che tale seconda frantumazione avviene 'per noi' già frantumati e fuggitivi» (*Teodrammatica*. IV. *L'azione*, Milano, Jaca Book, 1986, 403s).

mogliante intrinsecamente dalla certezza dell'impossibilità umana del compimento, viene a vanificarsi nella prometeica presunzione del dono divino. Solo il farsi vedere della novità dell'evento simbolico può convertire la coscienza: nel senso che solo l'apparire del *novum* che esibisca il proprio essere causato dalla forma «non-umana», radicalmente altra, di rappresentare Dio può disporre alla fede l'indisposta libertà. E quest'apparire custodisce lo scarto tra quella forma «altra» di rivelare Dio e l'intenzionalità «teologica» della coscienza come ultimamente buono. Così la coscienza credente, attribuendo la ragione dello scarto non più all'inconsistenza dell'evento simbolico, ma alla propria inesorabile miopia ermeneutica, viene a sapere quella opposizione come gesto indeducibile di una originaria convergenza, di una salutare assunzione della sua attesa per l'Alleanza definitiva.

L'annuncio-testimonianza del Risorto, unica realtà disponibile all'argomentazione apologetica, lascia indovinare questa trama epistemologica della fede pasquale. Questo è il tenore dell'annuncio pasquale: il *novum* si è realizzato in Gesù crocifisso. La questione dell'originalità irripetibile e della libertà della fede di quelli che «hanno visto» è ancorata all'indistricabile annodarsi delle due affermazioni della fede pasquale: «Gesù è risorto» e «Il Risorto è Gesù». Insuperabile, e normativa, l'originalità della loro esperienza perché questa attingeva alla «visione» del *novum*, dell'Alleanza compiuta di Gesù. Libera, non costretta, la loro fede, in quanto il *novum* si mostrava nell'identificazione con Gesù crocifisso, con colui che «morì così» (55). Qui si schiudeva la possibilità del riconoscimento-accoglienza o del rifiuto: nell'identificazione di quel *novum* apparso, inedito e umanamente indeterminabile e intrattenibile, con Gesù, ricordato perché visto e toccato, e visto determinato nella forma del crocifisso. Per non nascondere la sua intelligibilità, la fede pasquale deve conservare anche questa polarità logica: il soggetto,

(55) Ci chiediamo se il pensiero di Kessler in proposito superi effettivamente la mera giustapposizione di «libertà» e «grazia» nella fede pasquale e, soprattutto, se rispetti la memoria neotestamentaria circa la «fatica» del credere pasquale dei discepoli: «Unerwartet und doch nicht unfrei. Zwar gab es für die ersten Jünger keine Wahlfreiheit, nicht die Distanz freier Wahl: Sie konnten und wollten nicht anders, als gläubig vertrauend zu antworten. Sie *konnten* nicht anders: Die Begegnung und Selbstoffenbarung ihres geliebten Meisters war für sie im Akt der Begegnung und Erfahrung eindeutig und unwiderstehlich. Er nahm sie für seine (also Gottes) Sache ganz neu in Beschlag und nahm sie in die von ihm ausgehende Dynamik hinein. Aber gerade darin waren sie alles andere als unfrei; sie *wollten* gar nicht anders: Sie waren für ihn und seine Sache nach wie vor empfänglich, und überdies bekamen sie durch seine neue Begegnung und die von ihm ausgehende Dynamik der Liebe eine ganz neue Freiheit zugespielt. Darum ließen sie sich spontan und frei-willig von ihm erfassen» (*Sucht den Lebenden*, 248s).

non definito, ignoto, *novum* è il Risorto, il primogenito dell'Alleanza; il predicato, definiente, noto, e noto nella sua crocifissione, è Gesù di Nazareth. È il predicato a qualificare il soggetto e a renderne plausibile la «visione»: è il predicare il noto «Gesù crocifisso» di quel soggetto inedito a fornire la novità e, quindi, a costituire l'atto della fede pasquale. Il *novum* del Risorto costituisce la fede dei discepoli; non come ineluttabile esito subito da coscienze che dovevano solo registrare l'oggettivistica evidenza di un fatto storicisticamente omologabile ad ogni altro evento ⁽⁵⁶⁾. Quel *novum* opera la fede dei discepoli in quanto «facendosi vedere» immette le coscienze non in una magica ed irresponsabile conversione, ma in un processo di identificazione; non tanto l'identificazione di chi è Gesù, ma l'identificazione di chi è il Risorto: processo non immune dal travaglio provocato dalla memoria «staurologica» che irretiva quelle coscienze, delineando come problematica l'identificazione del Risorto come il crocifisso. L'affidarsi responsabile a quel «farsi vedere» coincideva quindi con la custodia-conversione di quella memoria, operata dal *novum* stesso di Gesù crocifisso, ovvero dalla comunione di lui con il Padre, che è dire dallo Spirito.

Il «farsi vedere» del Risorto come il crocifisso è la rivelazione del *novum* divino. Non poteva pro-muovere la fede se non liberando dall'ambiguità lo scarto tra la simbolicità («troppo alta») della croce e l'attitudine ermeneutica dei discepoli; se non ri-svelando quello scarto («mostrò le piaghe...») non quale prodotto della precarietà del segno della dedizione, ma quale indice radicale dell'indigenza dell'ermeneutica dei discepoli a fronte di una fedeltà nel dire la verità di Dio, quella della dedizione assoluta, che meritava il *novum* dell'Alleanza. Ma, perché quello scarto fosse luogo della salvezza e non della condanna, luogo della alterità buona e della prossimità divina e non di una cattiva e minacciosa arbitrarietà trascendente e perché *così* quello scarto fosse riconoscibile e accolto, l'«umano» che propiziò lo scarto doveva essere elevato dalla morte; e il *novum* di quell'«umano» doveva «farsi vedere» a favore del riconoscimento della fede, pena l'estenuarsi dell'ermeneutica dei discepoli dentro

(56) È il senso delle affermazioni di Rahner, orientate a ritrovare la connessione intrinseca della fede alla risurrezione, superando la divaricazione tra il fatto e la confessione del suo senso proprio: «[...] se la risurrezione di Gesù è la permanenza valida della sua persona e della sua causa e se questa persona-causa non indica la permanenza di un uomo qualsiasi e della sua storia, bensì indica la *vittoriosità* della sua pretesa di essere il mediatore assoluto della salvezza, allora la *fede* nella risurrezione è un momento intrinseco di questa stessa risurrezione e non la presa di conoscenza di un dato di fatto che per sua natura potrebbe sussistere altrettanto bene senza questa presa di conoscenza» (*Corso fondamentale sulla fede*, 346).

i vicoli della disperazione o dell'illusione fundamentalmente idolatrica (...riprendere l'opera di Gesù).

4.6. All'interno di questo inquadramento del tema della risurrezione di Gesù la teologia fondamentale dovrà ancora dedicarsi ad un duplice lavoro esplicativo. La ricerca intorno al nodo «dinamica genetica-fondamento» della fede pasquale consegue le garanzie della ragionevolezza dell'annuncio pasquale e della fede ecclesiale che su di esso si istituisce: garanzie che coprono indissolubilmente l'ambito della teoria fondamentale del rapporto «rivelazione-fede» e l'ambito della lettura delle fonti neotestamentarie. Su questo disegno si deve procedere a ricamare, senza timore di ricadere in analisi anacronistiche, il discorso sui frutti e sulle tracce di cui la credibilità dell'annuncio pasquale concretamente si nutre.

Anzitutto, l'annuncio «Gesù è risorto», fondato sulla *fides oculata* nel Risorto come il crocifisso, va apprezzato nella sua credibilità per i frutti storicamente verificabili di cui risulta dotato. Senza reduplicare il discorso fondamentale sulla Chiesa, segno dello Spirito del Risorto, ci si dovrebbe soffermare a rammentare la nuova comprensione delle Scritture cui l'esperienza pasquale abilita, riscoprendo sul cardine dell'evento pasquale di Gesù l'articolata unitarietà del Testamento di Israele e della sua «novità», e a sottolineare l'improvviso insorgere della coscienza missionaria nei discepoli, rimarcandone la discontinuità rispetto alla missione prepasquale sia quanto al contenuto dell'annuncio sia quanto alla forma della missione che ora diventa quella della dedizione secondo lo Spirito anche per i discepoli. In questa sede andrà poi reistruito, al di là di ogni nostalgica esasperazione storicistica, il riferimento alla traccia del sepolcro vuoto.

Inoltre, lo si è visto, la testimonianza evangelica rilancia la dinamica costitutiva della fede, condensata sulla polarità «Gesù è risorto» – «Il Risorto è Gesù»; l'ineliminabile reciprocità delle due affermazioni urge un ulteriore avanzamento della teologia fondamentale verso un accettabile espletamento del suo compito. Si tratta di recuperare i termini di quella singolarità di Gesù e dell'esperienza di lui quali furono riconosciuti e ricordati nella fede-predicazione post-pasquale, nella misura in cui furono ritenuti obiettivamente decisivi in ordine alla custodia della fede e all'annuncio di essa. Poiché non poteva essere annoverato tra le ragionevoli determinazioni della coscienza l'affidamento ad una «novità» indiscreta, magicamente e inattendibilmente affacciata sullo scenario della storia, il *novum* della Pasqua va preservato come *novum* di quel Gesù che «passò sanando e beneficiando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo», «accreditato da Dio per mezzo di mi-

racoli, prodigi e segni», «che fu consegnato a voi», che «voi avete inchiodato sulla croce per mano di empi» (At 10,38; 2,22s). «[...] se l'incontro con il Risorto fu ritenuto plausibile (condizione senza la quale non avrebbe potuto essere creduto) è perché la singolarità del personaggio Gesù incontrato prima della Pasqua era tale da orientare molto seriamente alla convinzione che egli potesse essere il Messia» (57).

4.7. La focalizzazione teologico-fondamentale del tema della risurrezione di Gesù cominciava là dove si dipanava il nodo del rapporto tra la fede della *traditio* ecclesiale e la sua origine, confessata nell'evento pasquale. A questo rapporto bisogna alludere in conclusione, quasi riprendendo la spinosa questione dei discepoli «di seconda mano»; del resto, della *fede ecclesiale* si intendeva fornire la giustificazione critica. Non potendo superare i limiti del cenno allusivo soltanto abbozziamo questo epilogo sulla filigrana dell'inno-professione di 1 Cor 15,3-8. La coscienza credente, che riconosce-accoglie oggi il crocifisso Risorto ha a disposizione l'annuncio di quel deposito trasmesso dai discepoli che testimoniano Gesù risorto perché lo hanno visto. Più precisamente, avvalorando suggestivamente, ma non ingiustificatamente, la solennità della tradizione riportata da Paolo in 1 Cor 15, si hanno a disposizione due aoristi («morì» e «si fece vedere») che rinviano ad un perfetto («è stato risuscitato»), indisponibile se non nella fede: e, nella fede, disponibile solo nel modo della speranza che attende il compimento e, indisgiungibilmente, nel modo della carità che a quel compimento attende. La fede termina a quella *res* che nelle due azioni puntuali del «morire» e del «farsi vedere» si annuncia quale *novum* degno di fede. Eventi puntuali, il «morire» e il «farsi vedere», reperibili, pur in modo non omogeneo, sul piano della storia; testimonianze, non certo simmetriche, del *novum* di Gesù. Anzi, proprio in quanto la visione della morte di Gesù in termini di fedeltà divina è tutta derivata dalla visione del Risorto come il crocifisso, la testimonianza che custodisce la rivelazione-salvezza di Dio è la testimonianza che «si è fatto vedere quel Gesù che era morto crocifisso». Solo attraverso la mediazione di questa duplice testimonianza oculare, storicamente situata, viene individuato e trasmesso l'oggetto e il fondamento della fede: il «perfetto» della risurrezione di Gesù, ovvero l'assoluto partecipabile di quel Gesù visto, udito, toccato. Nella mediazione insostituibile di quei due aoristi di cui si racconta la storia la rivelazione dispone alla fede, e questo allontana lo spettro dell'estrinsecismo. La cura nel distinguere la qualità

(57) CITRINI, *La singolarità di Cristo*, 719.

epistemologica del vedere il «morire» e del vedere l'«apparire» del Risorto protegge dalla tentazione ricorrente dello storicismo.

La fedeltà alla memoria di quei due aoristi consente l'accoglienza attuale del «vivente per sempre»: non nella presuntuosa ripetizione mimetica del «morire» del maestro, né nell'entusiastica e frettolosa visione di una improbabile gloria; ma nella memoria operata dal *novum* di Gesù, che è dire dalla comunione di lui con il Padre, che inventa le condizioni della partecipazione reale alla sua novità. Parliamo di quella memoria credente che si realizza nell'offerta sacramentale del *novum* di colui che morì crocifisso, in una comunione che si istituisce realmente con il Cristo glorioso e non con una iperbolica reminiscenza di lui. L'accoglienza del *novum* di Gesù è possibile unicamente per la partecipazione nell'Eucaristia alla sua morte; nell'Eucaristia e in ogni azione che sia dichiaratamente o pseudonimamente dall'Eucaristia informata. La comunione con Cristo non si dà in una stravagante e fantasiosa partecipazione alla sua risurrezione, ma nella condivisione, per grazia, della sua passione, nell'annuncio del suo «morire». E la mediazione sacramentale dell'*aoristo del «morire»* di Gesù, gravida dell'annuncio ininterrotto di quella vicenda salvifica, proprio in quanto memoria «spirituale» che inserisce incoattivamente, nella forma della carità, nel *perfetto della risurrezione*, nel *novum* della comunione di Gesù con il Padre, di questo *novum* riapre continuamente l'attesa: l'attesa di una partecipazione al *perfetto della risurrezione* del crocifisso che perfezioni per chi crede e ...per chi non crede l'*aoristo del «farsi vedere»* del Risorto: nella visione che non conoscerà più l'anticipazione della fede.

Ben poco fonderebbe una teologia fondamentale che disattendesse questa dinamica che racchiude *in nuce* tutta la ragionevolezza della fede cristiana. Senza l'ancoramento alla gloria attuale e partecipata di Gesù e senza la custodia della sua accessibilità sacramentale, la «nostra» religione sarebbe la quintessenza dell'abbruttimento della coscienza, il caso più clamoroso del perpetuarsi di una tanto sinuosa quanto deprecabile illusione.

MARIO ANTONELLI

Seminario Arcivescovile – Saronno

3 settembre 1992