

INTRODUZIONE

Confrontarsi con il tema della risurrezione di Gesù, per un cristiano, vuol dire mettere in relazione due realtà incommensurabili: la nostra limitata capacità di comprendere e l'illimitata profondità del mistero di Cristo. Ciononostante, l'idea stessa di rivelazione testimonia che ciò che è impossibile per l'uomo, non lo è per Dio: egli, infatti, ha scelto di farsi conoscere e ci ha mostrato il suo volto nel suo Figlio fatto uomo. Da duemila anni dunque, in special modo da parte dei discepoli di Cristo, benché in dialogo con tutti gli uomini, si sono cercate parole, immagini e idee che permettessero di dire l'indicibile e di rendere ragione di quella fede, speranza e amore di cui tale evento è stato origine.

Una di queste parole, che in tempi recenti ha trovato una certa attenzione, è la parola *incontro*. Essa è stata proposta come possibile immagine di sintesi della rivelazione cristiana: «È legittimo parlare della rivelazione e della fede come di un incontro tra l'uomo e Dio?»¹, si domanda, ad esempio, un recente saggio di teologia fondamentale. Stando al pensiero di Benedetto XVI e, come si vedrà, del suo successore nel ministero petrino, parrebbe proprio di sì: «All'inizio dell'essere cristiano non c'è una decisione etica o una grande idea, bensì l'*incontro* con un avvenimento, con una Persona» (*Deus caritas est*, 1).

La presente ricerca intende occuparsi di questa idea, affrontandola secondo un'angolatura specifica, quella delle manifestazioni pasquali del Signore risorto ai testimoni da lui prescelti; la domanda che intendiamo porci è se le apparizioni di Gesù, per come sono narrate nel Nuovo Testamento, si possano definire degli incontri.

Non si tratta di un quesito puramente teorico, in quanto esso ha un significativo aggancio storiografico con gli studi sulla risurrezione elaborati nella stagione teologica postconciliare. In essi non di rado si adotta proprio la categoria di *incontro* per definire ciò che accade a partire da quella prima mattina dopo il sabato, quando i discepoli,

¹ J. ZAZO RODRÍGUEZ, *El encuentro. Propuesta para una teología fundamental*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2010, 13.

secondo le narrazioni evangeliche, non trovarono più nel sepolcro il corpo del loro maestro crocifisso.

Senza dubbio, l'occuparci principalmente delle manifestazioni pasquali vuole in parte essere un modo per sondare il tema più ampio (la rivelazione come incontro) attraverso un approfondimento specifico (le manifestazioni pasquali come incontro). Per esprimersi altrimenti, l'idea potrebbe essere quella di studiare la risurrezione e le sue manifestazioni come un caso serio della teologia della rivelazione, con il vantaggio di provare a circoscrivere un ambito di riflessione teologica che, in verità, rimane anche in questo modo molto ampio. Ci si troverà infatti ad avere a che fare a con due questioni di grande vastità e portata: la risurrezione sul versante teologico e l'incontro su quello filosofico-fenomenologico. L'intuizione di coglierle nella loro correlazione, dovrebbe favorire un approccio più calibrato e realistico, in quanto ci eviterà di affrontare il luogo teologico della risurrezione *qua talis*, indagandola secondo tutti i suoi molteplici significati. A maggior ragione, poi, data la natura teologica di questo scritto, non sarà necessario farsi carico di tutta la complessità del tema dell'incontro, nelle sue valenze fenomenologiche, filosofiche e relazionali, poiché l'interazione tra i due concetti fungerà da criterio orientativo e limitativo, nella speranza di evitare derive generaliste.

Come si è detto, il punto di partenza è la teologia del Novecento, all'interno della quale l'idea di incontro ha avuto un certo sviluppo, in particolare proprio negli studi sulla risurrezione, fino ad essere ratificata da un non trascurabile uso magisteriale. Questo successo è connotato tuttavia da un'affermazione più di tipo pratico, al punto che la categoria sembra essere stata più accolta e messa in opera, piuttosto che approfondita e definita. Il tentativo di acclararne la pertinenza costituisce un elemento di originalità di questa ricerca non esistendo, nella letteratura teologica, precedenti significativi in tal senso.

Alla voluta circoscrizione del tema, corrisponde anche una logica di identificazione delle aree bibliografiche che si è deciso di sondare, secondo un criterio di ragionevole economia². La letteratura è stata

² Sulla necessità di scelte parziali si esprime con chiarezza uno dei massimi raccoglitori delle indicazioni bibliografiche sulla risurrezione del secolo scorso: «Quando si prende atto di questa realtà [*scil.* dell'importanza del tema della risurrezione] il tema perde il suo aspetto di inchiesta parziale, per acquistare una dimensione così vasta da imporre immediatamente delle limitazioni. La conferma più convincente si ha quando si accosta la bibliografia degli ultimi cento anni sull'argomento» (G. GHIBERTI, *La risurrezione di Gesù*, Paideia, Brescia 1982, 86). Anche Giovanni Moiola, riferendosi già solo alle proposte di Bultmann e dei suoi discepoli nota come la discussione critica sia stata «di una vastità impressionante». (G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1989, 312). Recentemente, M. J. Alter, ha recensito 7000 titoli solo per quanto riguarda la lingua inglese: cfr. M.J. ALTER, *A Thematic Access-*

esplorata principalmente in tre direzioni: le indagini sulle manifestazioni del Risorto, con particolare riguardo al tema tradizionale delle apparizioni; le analisi sul fenomeno umano dell'incontro, non solo secondo una prospettiva teologica; gli studi sulla risurrezione in relazione alla rivelazione. La questione della risurrezione dei morti in generale e i connessi temi escatologici, non sono stati affrontati direttamente, essendo la nostra prospettiva orientata maggiormente alla teologia della rivelazione nel suo momento cristologico.

La connotazione disciplinare della nostra ricerca, situandosi all'interno della teologia fondamentale, gode di quella trasversalità che tale materia presuppone. Essa si avvale infatti dei contributi dell'esegesi, in particolare di quella neotestamentaria, della cristologia, dell'antropologia teologica, della dogmatica e di altre materie ancora; il lavoro storiografico presupposto si determinerà inoltre nelle sue analisi maggiormente in ragione degli argomenti affrontati piuttosto che in conseguenza di delimitazioni cronologiche previe.

Lo studio che presentiamo si articola infine su quattro capitoli: i primi due maggiormente a carattere storiografico, i restanti due di taglio principalmente teologico e teoretico. Questa suddivisione corrisponde a un duplice obiettivo: ricostruire l'emergere della categoria di incontro nella teologia della risurrezione e validare tale categoria nell'uso relativo alle manifestazioni pasquali, nonché, per quel che si potrà inferire indirettamente, anche in altri ambiti del pensiero, teologico e non.

Il primo capitolo si occupa di storiografia teologica generale e intende ricostruire, in particolare nella teologia del Novecento, il rinnovato interesse sulla risurrezione, delineandone lo sviluppo e identificando gli elementi acquisiti, insieme ai non pochi temi ancora aperti.

Il secondo capitolo ha un interesse storiografico specifico: ricostruire, in termini di autori, ragioni e cause, incluse quelle presenti nella filosofia del Novecento, l'emergere della categoria di incontro, in particolare negli studi sulla risurrezione di Gesù. Questo dato si è reso infatti gradualmente manifesto nel dibattito teologico degli ultimi sessant'anni, con qualche interessante ricaduta anche nel magistero ecclesiale.

Il terzo capitolo è di taglio esegetico e teologico. Esso intende verificare la pertinenza della categoria di incontro in relazione ai testi che ci narrano delle manifestazioni pasquali di Gesù risorto, per cercarne poi qualche ulteriore ragione nello sviluppo del pensiero

teologico in merito all'accessibilità, per la conoscenza umana, della rivelazione in Cristo.

Il quarto capitolo intende approfondire il tema dell'incontro, tentando un iniziale allargamento a una visione teologica più ampia, non solo relativa alla risurrezione ma alla natura stessa della rivelazione; esso poi indica alcuni possibili percorsi di dialogo interdisciplinare in cui la categoria di incontro può rivelarsi opportuna.

Nelle conclusioni si proverà infine a identificare quali punti fermi ha permesso di raggiungere il nostro lavoro, in particolare nello studio sulle manifestazioni del Risorto e quali questioni invece rimangono ancora aperte nell'utilizzo dell'idea di incontro in teologia.

Volendo infine dare qualche indicazione formale su ciò che si potrà leggere oltre, iniziamo col ribadire che questa ricerca è dedicata principalmente alla risurrezione di Gesù e non invece alle altre risurrezioni bibliche o al tema generale della risurrezione dei morti. Per questo, quando si parlerà di risurrezione, anche qualora fosse omessa la specificazione, si intenderà prioritariamente la risurrezione di Gesù: i casi di eccezione saranno indicati senza possibile ambiguità³.

Si useranno, per descrivere le manifestazioni del Risorto, una pluralità di termini, consegnatici dall'uso tradizionale: apparizioni, cristofanie, visioni, incontri... Uno degli intenti del presente lavoro è proprio quello di fare un po' di chiarezza sul senso di tali parole, e sui reciproci vantaggi e svantaggi, tuttavia tale fine sarà perseguito attraverso una riflessione analogica e non escludente.

Per la realizzazione di questo studio si sono consultati testi in varie lingue⁴. Nella versione finale si è deciso tuttavia di riportare tutte le citazioni in italiano, avvalendosi, laddove possibile, di valide traduzioni esistenti; la scelta è orientata a favorire una scorrevolezza di lettura, altrimenti continuamente soggetta a continui cambi di espressione. Per la stessa ragione, si è limitato al minimo l'uso di abbreviazioni, rendendo così inutile la compilazione di una lista iniziale e segnalando solo nei pochi luoghi interessati le specifiche

³ Aggiungiamo che, sul dilemma linguistico tra 'risurrezione' e 'resurrezione', ad oggi non esiste uno *standard* ecclesiale consolidato. Nelle versioni italiane dei documenti del Concilio Vaticano II, ad esempio, *Lumen gentium* usa sempre 'resurrezione' mentre in *Gaudium et spes* troviamo sempre 'risurrezione'. Anche nelle spigolature accademiche della linguistica italiana si evidenzia una sostanziale correttezza di entrambe le possibilità, con una preferenza per 'risurrezione'; a tale uso si atterrà il nostro studio. Si confronti G. NENCIONI, *Risposta al quesito del dottor Lello Porreca di Torricella Peligna (Chieti) sulle neoformazioni con prefissi re-, ri-*, «La crusca per voi», 1992, n. 4, 9-10.

⁴ Per la precisione, lingue antiche: ebraico, greco e latino. Lingue moderne, ovviamente oltre a quella dello scrivente: inglese, francese, tedesco, castigliano, catalano, portoghese, polacco.

corrispondenze⁵. Salvo i rari casi indicati in nota, i corsivi e le altre modalità grafiche che si incontreranno nei testi delle citazioni saranno da attribuirsi agli stessi autori.

Nel licenziare questo lavoro, desidero ringraziare i professori Massimo Epis e Franco Manzi che mi hanno seguito quali relatori di questa tesi; il professor Alberto Cozzi che all'inizio mi ha aiutato nell'identificazione dell'argomento e al termine ha partecipato alla fase di discussione e revisione; sua Eccellenza Mons. Mario Delpini, mio arcivescovo, per aver incoraggiato il mio lavoro; sua Eminenza Card. Walter Kasper per averlo arricchito di alcuni suoi ricordi e intuizioni personali; il Prefetto e gli addetti della Biblioteca dell'Università Gregoriana, per l'accesso consentitomi alla preziosa, unica, democratica istituzione da loro curata; Mons. Giuseppe Ghiberti, Mons. Gianantonio Borgognovo e Mons. Giovanni Giavini, con i quali ho potuto personalmente confrontarmi su alcuni aspetti bibliografici specifici; il dottor Sebastian Chalakkal, la cui tesi sulle *post-resurrection appearances* ho potuto consultare per gentile concessione; il personale delle edizioni Glossa. Ringrazio infine i miei familiari e i confratelli nel ministero presso la comunità pastorale Mater Amabilis e Sant'Anna Matrona in Milano, per la loro amicizia e per il supporto indiretto.

Dedico infine quest'opera ad Anna e Antonio, *resurrecturi*, e alle persone che ho incontrato e che incontrerò nel mio cammino.

⁵ Oltre alle consuete abbreviazioni bibliche e a quelle indicate *in loco*, si sono talvolta usate le iniziali per indicare dei documenti magisteriali già citati in forma estesa nel medesimo paragrafo o pagina (ad esempio, *LF* per *Lumen fidei*). Le pochissime altre abbreviazioni presenti nel testo sono di universale utilizzo e dovrebbero risultare di immediata comprensione, come, ad esempio, *ST* per la *Somma Teologica* di san Tommaso o 'cfr.' per 'confronta'.

CAPITOLO PRIMO IL TEMA RISURREZIONE DI GESÙ NELLA TEOLOGIA CONTEMPORANEA

Il tema della risurrezione di Gesù ha conosciuto nell'ultimo secolo un crescente interesse da parte dei pensatori cristiani, tanto da poter essere considerato un elemento non marginale di quel rinnovamento della teologia che ha avuto nel Concilio Vaticano II un punto di svolta fondamentale¹. Già ad un primo spoglio bibliografico delle pubblicazioni degli ultimi cento anni è possibile verificare una progressiva rilevanza dell'argomento.

Giuseppe Ghiberti, nelle indicizzazioni da lui curate nel 1974 e nel 1993 (quest'ultima in collaborazione con Gianantonio Borgonovo)², ha catalogato più di 1400 titoli sulla risurrezione nel periodo tra 1920 e il 1973 e quasi 1500 nel successivo ventennio 1973-1992; l'estensore poteva dunque osservare che, se è vero che ogni età vive a proprio modo il rapporto con il mistero della morte e risurrezione di Cristo, è altrettanto evidente che nella nostra epoca si «segnala un interesse e una passione che si esprimono in una misura – almeno di superficiale quantità – difficilmente riscontrabile in passato»³.

¹ «Nell'esegesi biblica contemporanea l'importanza del tema è tornata ad imporsi a causa dei molti interessi coinvolti in esso. Apologetica e teologia fondamentale vi sono interessati; il metodo di indagine sui testi neotestamentari si è misurato sui vari passi della risurrezione come su campioni privilegiati; la teologia sistematica ha riscoperto l'importanza della risurrezione di Gesù come fondamento non solo della cristologia ma di ogni riflessione cristiana su Dio; molti tentativi di rinnovamento della teologia e di attualizzazione più coerente del messaggio cristiano hanno individuato nella risurrezione il loro punto di partenza» (G. Ghiberti, *La risurrezione di Gesù*, Paideia, Brescia 1982, 85-86). Già nel 1967, l'allora quarantenne Joseph Ratzinger, scriveva: «Nella teologia il tema della Risurrezione d'un tratto è diventato come ferro arroventato; da qualche tempo affiora alla coscienza con una radicalità nuova la domanda di fondo su cosa, in realtà, si debba intendere con questa parola e su quale pretesa avanzi nei confronti della fede la testimonianza neotestamentaria della Risurrezione di Gesù» (J. RATZINGER, *Recensione di J. Kremer, Das älteste Zeugnis der Auferstehung Christi*, «Theologische Quartalschrift» 147 [1967] 496). L'anno successivo, nel 1968, un anonimo redattore di Herder Korrespondenz iniziava una rassegna bibliografica sulla risurrezione con queste parole: «Da alcuni anni il messaggio della risurrezione di Cristo costituisce il tema cruciale della discussione teologica. In esso inoltre si riflette lo sfondo generale e multiforme della teologia odierna» (*Die Diskussion um die Auferstehung*, «Herder Korrespondenz», 1968, 322).

² G. Ghiberti, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù*, in É. DHANIS (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus*, Libreria Editrice Vaticana, Roma 1970, 643-764; G. Ghiberti – G. Borgonovo, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù (1973-1992)*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 171-287.

³ *Ivi*, 174. La bibliografia è suddivisa in quattro capitoli principali: gli studi generali, quelli a

Il giudizio concorda con quello di Carlo Maria Martini, il quale già nel 1959, presentando la sua *Dissertatio ad Lauream* sulla risurrezione, osservava una recente «moltiplicazione di studi, monografie, articoli e contributi la cui vastità e mole [...] rende difficile anche allo specialista il poterli padroneggiare»; tra le possibili cause di tale interesse, il giovane gesuita segnalava «i rivolgimenti della umanità» che «hanno indotto gli spiriti a scrutare i fondamenti stessi della fede, per ritrovarne la solidità»⁴.

Il fenomeno della ripresa degli studi teologici sulla risurrezione è a maggior ragione sorprendente se si considera, per contrasto, la situazione di tendenziale abbandono nella quale essi versavano nel periodo precedente. Nel tentativo di delineare le principali problematiche relative a questo luogo teologico, non sarà dunque inutile richiamarne, seppur per sommi capi, gli sviluppi storici più immediati; l'esiguità della nostra ricostruzione, necessaria agli equilibri e al fine specifico della presente ricerca⁵, verrà compresa e compensata con la disponibilità sul tema, soprattutto per quanto concerne la modernità e l'epoca contemporanea, di ottimi contributi, quali quelli di O'Collins, Brambilla, Iammarrone, Castellucci e Antonelli⁶.

1. Il rischio dell'oblio: la risurrezione nella teologia dell'epoca moderna

Nella sua monumentale opera sulla risurrezione, N. T. Wright ricordava, non senza accenti di *humor* anglosassone, che lo scetticismo sul mistero centrale della fede cristiana risale a ben prima dell'epoca moderna, anche perché «dire che Gesù è risorto dai morti era un'affermazione altrettanto controversa diciannove secoli orsono di

carattere principalmente esegetico, quelli a carattere teologico fondamentale e quelli di tipo teologico sistematico.

⁴ C. M. MARTINI, *Il Problema storico della risurrezione negli studi recenti*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 1959, V. Il riferimento potrebbe essere alle guerre mondiali e alle catastrofi atomiche di Hiroshima e Nagasaki.

⁵ In quanto «scrivere l'intera storia di ciò che i cristiani hanno fatto o non sono riusciti a fare della risurrezione di Gesù, richiederebbe diversi volumi». (G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 39).

⁶ G. O'COLLINS, *Gesù risorto*; F.G. BRAMBILLA, *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1998; G. IAMMARRONE, *Risurrezione, morte di croce e vita storica di Gesù nella cristologia sistematica contemporanea*, Herder, Roma 2003; E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, Cittadella, Assisi 2005, 17-199; M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, «La Scuola Cattolica» 120 (1992) 5-52.

quanto lo sia oggi. La scoperta che i morti, morti sono, non l'hanno fatta per primi i filosofi dell'illuminismo»⁷.

Quel che è certo è che proprio con i filosofi e i teologi dell'illuminismo la problematicità della risurrezione giunse a una sua chiara radicalizzazione, al punto che Schleiermacher ebbe a teorizzare una sua espunzione dal perimetro della riflessione credente, o quantomeno dalla cristologia: «Gli eventi della risurrezione e dell'ascensione di Cristo, così come la predizione del suo ritorno per il giudizio, non possono essere presentati come veri e propri elementi della dottrina riguardante la sua persona»⁸. Si trattò, dunque, di una logica *a priori* tale da scardinare ogni possibile testimonianza: formulata in altre parole, essa considera inammissibile l'eventualità che un uomo possa risorgere dopo la propria morte, e dunque ritiene necessario interpretare in altro modo ciò che in merito è raccontato nei vangeli o, in alternativa, semplicemente ignorarlo.

Nel pensiero teologico maggiormente legato alla parabola della modernità si è potuta così gradualmente generare una «sottoestimazione e negligenza della risurrezione di Gesù Cristo» che ha avuto un suo riverbero anche «nella predicazione e nella vita cristiana»⁹, dando origine a un vero e proprio disagio; esso, secondo Franco Giulio Brambilla, derivava dal fatto che la riflessione sistematica sulla risurrezione di Gesù languisse

in una situazione di grande frammentazione. L'impressione diffusa era che la teologia della risurrezione fosse solo un corollario, una conferma del valore salvifico della vicenda di Gesù, prevalentemente concentrato, nella tradizione occidentale da Anselmo in poi, sul sacrificio della croce. [...] Anche la catechesi era particolarmente reticente

⁷ N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006, 27. L'osservazione era già stata proposta, con minor *verve*, da Marguerite Shuster: «Né si può dubitare che l'idea di una risurrezione fosse appena più plausibile per gli uomini del primo secolo di quanto lo sia per quelli del ventesimo, tanto tra i seguaci di Gesù (per esempio Tommaso: Gv 20,24-29) quanto tra i pagani (per esempio, gli ateniesi: At 17,32): costoro sapevano altrettanto bene di noi che la vita umana finisce sicuramente, inevitabilmente e irrevocabilmente con la morte» (M. SHUSTER, *La predicazione della risurrezione di Cristo in Agostino, Lutero, Barth e Thielicke*, in S.T. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS (ed.), *La Risurrezione. Un simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 319).

⁸ F.D. SCHLEIERMACHER, *La dottrina della fede II*, Paideia, Brescia 1985, 183.

⁹ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 2010, 12n. Allargando il discorso oltre i confini della scienza teologica, Jean Guitton si esprimeva sulla medesima questione in termini quasi assoluti: «La risurrezione è sempre caduta nel 'punto cieco' della retina pensante. Non si trova un pensatore che l'abbia vista come un alimento per l'intelligenza o che abbia almeno tentato di metterla tra gli alimenti possibili. [...] È un elemento inassimilabile» (J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione*, Edizioni Paoline, Roma 1981, 13).

in proposito e, quando faceva un accenno alla risurrezione di Gesù, era come trattenuta dall'invasione delle questioni che riguardavano la 'storicità' degli eventi dopo il Venerdì santo¹⁰.

Sono note, a tal proposito, le sconsolate considerazioni di Karl Rahner relative ai manuali preconciliari, quali quelli dell'Ott¹¹ e del Solano¹², che dedicavano alla trattazione del mistero centrale della fede cristiana rispettivamente una pagina e mezza e neppure una pagina intera¹³. Secondo O'Collins, questa incuria nasceva dalla volontà di andare «talmente al dettato della preoccupazione di Calcedonia per l'incarnazione»¹⁴ da porre in secondo piano tutto ciò che di tale mistero era considerato una mera conseguenza, risurrezione compresa.

Generalmente il tema della risurrezione interveniva nei trattati e nella pubblicistica teologica quasi solo per via apologetica e controversistica, con esiti non di rado paradossali: «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

¹⁰ F.G. BRAMBILLA, *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1998, 5. Sull'incidenza delle questioni storiche nell'approccio alla risurrezione della teologia moderna, anche di quella apologetica, concorda Erio Castellucci: «La neoscolastica, partendo da precomprensioni opposte, adotta però il medesimo procedimento razionalista degli avversari; e a chi pretende di *dimostrare* l'inconsistenza razionale della risurrezione di Gesù e dell'intero suo apparato storico, risponde con la medesima pretesa di *dimostrare* la verità di questo fatto come il più grande miracolo della storia. [...] Il filo dell'argomentazione apologetica non è difficile da tessere: la resurrezione di Gesù è il più grande miracolo e il massimo adempimento delle profezie; come tale dimostra la divinità di Gesù e la fondatezza della fede cristiana; il ritrovamento della tomba vuota e le apparizioni sono del tutto credibili e provano che Gesù era davvero risorto; su questa base è agevole dimostrare come tutte le ipotesi alternative dei razionalisti siano infondate» (E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 53-54). Giudizi molto simili anche da parte di Claude Geffré: «Si trattava di stabilire la storicità della Resurrezione per fornire una prova della divinità del Cristo e accreditare in tal modo la legittimità del suo messaggio. E dopo che l'apologetica avesse difeso il carattere storico del miracolo della Resurrezione, sembrava che la teologia dogmatica non avesse più nulla da dire intorno al mistero della Resurrezione» (C. GEFFRÉ, *A che punto siamo con la teologia della resurrezione?*, in I. BERTEN [et alii], *La Resurrezione*, Paideia, Brescia 1974, 14). Quanto alle ricadute di questa visione teologica sulla predicazione e sulla catechesi, è Léon-Dufour a informarci sul fatto che, ancora nel 1947, nel *Catéchisme national*, predisposto dalle diocesi francesi, si leggeva che «il più grande miracolo di Gesù Cristo fu quello di aver risuscitato se stesso: questa è la prova che egli è Dio» (P. DE SURGY – M. CARREZ – P. GRELOT, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Cerf, Paris 1969, 153).

¹¹ L. OTT, *Grundriss der katholischen Dogmatik*, Herder, Freiburg 1952.

¹² J. SOLANO, *De Verbo incarnato*, in M. NICOLAU, *Sacrae Theologiae Summa*, BAC, Madrid 1956.

¹³ K. RAHNER, Questioni dogmatiche sulla devozione pasquale, in Id., *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma 1967, 335-358.

¹⁴ G. O'COLLINS, *Gesù Risorto: Un'indagine biblica*, 27.

problematica della risurrezione al 'tipo' dell'evento storico *sic et simpliciter*)¹⁵.

Tale approccio comportava tra l'altro il rischio che questa difesa della storicità della risurrezione conoscesse «un'espansione capace di corrodere la valutazione del suo spessore rivelativo»¹⁶. È infine da notare che tale situazione si è protratta sino ad autori e a tempi molto vicini a noi: basti pensare che le stesse dispense di Bernard Lonergan per il corso di cristologia all'Università Gregoriana, relative agli anni di insegnamento che vanno dal 1953 al 1964, «rivelano la stessa 'ossessione' dell'incarnazione. Si tratta di ben 546 pagine, ma la risurrezione vi compare solo incidentalmente (425-427)»¹⁷.

2. La risurrezione e il rinnovamento degli studi teologici

Il rigoglioso percorso del Novecento teologico ha portato però significative novità anche in merito al pensiero sulla risurrezione. Nella sua ricostruzione storica, Brambilla identifica un primo segnale di ripresa nello studio di Karl Barth sul capitolo quindicesimo della *Prima lettera ai Corinzi*, pubblicato nel 1924¹⁸ mentre Iammarrone rileva che lo stesso autore, già nel suo celebre commento della *Lettera ai Romani* del 1919, aveva parlato della risurrezione come di un evento non meramente apologetico, ma salvifico¹⁹; essa infatti costituisce «la rivelazione, la scoperta di

¹⁵ M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, 11. Antonelli segnala che così, ad esempio, nel manuale del Tanquerey si poteva leggere l'affermazione: «Historice igitur constat Christum vere a mortuis surrexisse» (A.-A. TANQUEREY, *Synopsis theologia dogmaticae fundamentalis. De vera religione, de Ecclesia, de fontibus theologicis*, Desclée, Paris-Roma, 1911, 260). La tesi di P. DE HAES, *La résurrection de Jésus dans l'apologétique des cinquante dernières années*, PUG, Roma 1953, ricca di riferimenti e pubblicata già oltre la soglia della metà del secolo scorso, documenta la pervasività del modello apologetico nelle trattazioni manualistiche della risurrezione, per altro non discostandosi nella sostanza.

¹⁶ M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, 13.

¹⁷ G. O'COLLINS, *Gesù Risorto: Un'indagine biblica*, 27. Gli esempi di diagnosi sulla povertà della teologia della risurrezione in epoca moderna sono numerosi: li troviamo, infatti, in A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione: la differenza cristiana tra religioni e cultura*, EDB, Bologna 2007, 39-41; I. BERTEN (et alii), *La Risurrezione*, 14; A. LÓPEZ AMAT, *Cristo Resuscitato: la segunda fase del misterio de Cristo*, EDICEP, Valencia 1982, 76; M. SERENTHÁ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre: saggio di cristologia*, Elledici, Leumann 1982, 283-292. Non sempre però, nei vari autori, al vigore nella denuncia di inadeguatezza corrisponde una eguale efficacia e validità della *pars construens*.

¹⁸ K. BARTH, *Die Auferstehung der Toten: eine akademische Vorlesung über I. Kor. 15*, Zürich 1924.

¹⁹ G. IAMMARRONE, *Risurrezione, morte di croce e vita storica di Gesù nella cristologia sistematica contemporanea*, 22.

Gesù come il Cristo, l'apparire di Dio e il riconoscimento di Dio in lui»²⁰.

Secondo Pannenberg²¹, tra gli studi immediatamente a lui precedenti, soltanto due opere avevano avuto il merito di cogliere l'importanza fondamentale che la risurrezione di Gesù ebbe nella chiesa delle origini, in particolare per la proclamazione di Cristo da parte dei primi cristiani: il libro di Gerhard Koch²² e quello di Walter Künneth²³. Quest'ultimo, pubblicato nel 1933, contrapponendosi alla visione di Bultmann, giungeva ad affermare che la risurrezione è senza dubbio «il punto cardinale del pensiero cristiano primitivo», tanto da costituire «il punto di Archimede» della teologia: «*extra resurrectionem nulla salus*»²⁴.

È tuttavia opinione diffusa che la vera inversione di tendenza nella teologia della risurrezione avvenne nel 1950, con la pubblicazione, e la successiva traduzione in più lingue, dello studio monografico di Durrwell²⁵; esso «ha rappresentato uno dei primi e più notevoli segni di una sensibilità rinnovata a proposito del tema in questione»²⁶, poiché «alla prospettiva apologetica anteriore alla seconda guerra mondiale si sostituisce una ottica nuova che contempla la risurrezione come mistero di salvezza»²⁷.

Di lì a poco, l'assise conciliare catalizzò le istanze e i tentativi di rinnovamento già intrapresi nei decenni precedenti: il tema della risurrezione si liberò dalle angustie dei manuali e riacquistò uno spessore e un interesse tale da generare il già ricordato rigoglio di pubblicazioni. Ebbero luogo anche alcuni importanti dibattiti pubblici, in particolare in ambito tedesco; ad esempio, quello che sorse intorno alle tesi di Willi Marxsen, proposte poco dopo la conclusione del Concilio Vaticano II²⁸.

²⁰ K. BARTH, *L'epistola ai Romani*, Feltrinelli, Milano 1962, 6.

²¹ W. PANNENBERG, *Cristologia: lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 133.

²² G. KOCH, *Die Auferstehung Jesu Christi*, J.C.B. Mohr, Tübingen 1965.

²³ W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*, C. Kaiser, München 1933.

²⁴ W. KÜNNETH., *Theologie der Auferstehung*, Claudius Verlag, München 1951, 14 e 25.

²⁵ F.-X. DURRWELL, *La Résurrection de Jésus mystère de salut: Étude biblique*, Éditions Xavier Mappus, Lyon 1950.

²⁶ M. SERENTHÀ, *Gesù Cristo ieri, oggi e sempre*, 317n.

²⁷ A. LÓPEZ AMAT, *Cristo Resucitado*, 21. Concorda con questi giudizi Brambilla che indica nell'opera di Durrwell «uno spartiacque importante e un punto di non ritorno», in quanto venne a configurarsi «emblematicamente come il punto di coagulo della nuova coscienza» sulla questione della risurrezione di Gesù. Brambilla non manca di evidenziare che «la sua sintesi si presenta esplicitamente come una proposta di 'teologia biblica'», la quale viveva allora (ma forse ancora oggi) una sua «aliquale acerbità dello statuto». F.G. BRAMBILLA, *Il crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, 163 e n.

²⁸ Si trattò della discussione suscitata dal libro W. MARXSEN, *Die Auferstehung Jesu als historisches und als theologisches Problem*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1964,

Un primo frutto di questo nuovo interesse, che ha certamente beneficiato del rinnovamento degli studi biblici del secolo scorso, sono stati alcuni lavori di sintesi pubblicati a cavaliere del recente passaggio di millennio²⁹. In essi risulta evidente il recupero della ricchezza del luogo teologico della risurrezione, di cui si sono sempre più evidenziate le importanti implicazioni tematiche e le molteplici possibilità di lettura. In questa prospettiva, infatti, si è meglio articolata la questione esegetica, attraverso un'analisi dei generi letterari capace di distinguere le confessioni kerigmatiche dagli inni liturgici e dai racconti di risurrezione; si sono disgiunte le problematiche relative al sepolcro vuoto da quelle concernenti le apparizioni; si è valorizzato, in modo maggiore o minore a seconda delle opinioni, il contributo testimoniale insito nell'esperienza di conversione di san Paolo; si sono approfondite le relazioni con la cristologia, la soteriologia, l'ecclesiologia, l'antropologia e l'escatologia; si è posto il confronto con la mentalità e le culture coeve alla testimonianza apostolica, in particolare con il giudaismo, le religioni antiche e il pensiero greco.

ripresa poi nel volume collettivo di ID. (et alii), *Die Bedeutung der Auferstehungsbotschaft für den Glauben an Jesus Christus*, Gütersloher Verlagshaus G. Mohn, Gütersloh 1968. Lo stesso simposio vaticano del 1970 (il cui comitato organizzatore fu però nominato già nel 1966 e i cui atti verranno pubblicati nel 1974) può forse essere considerato un tentativo di risposta, in ambito cattolico, alle tesi di Marxsen, secondo quanto si intuisce in É. DHANIS (ed.), *Resurrexit. Actes du Symposium international sur la Résurrection de Jésus*, 604n e in accordo a quanto testimonia Raymond Brown, che a tale simposio partecipò: «Le autorità romane non cercarono di condannare le opinioni degli studiosi o di proibire la discussione. Piuttosto si accorsero che, patrocinando una onesta discussione tra gli studiosi, avrebbero potuto incoraggiare gli studiosi stessi ad appoggiare i punti di vista più prudenti e a criticare quelli più pericolosi» (R.E. BROWN, *La concezione verginale e la risurrezione corporea di Gesù*, Queriniana, Brescia 1977, 28-29). Un paio di decenni più tardi, un altro episodio che suscitò una vasta attenzione, arrivando perfino sulle pagine dei quotidiani, fu la discussione dell'opera di G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu: Historie Erfahrung Theologie*, Radius Verlag, Stuttgart 1994, che arrivò a negare ogni correlato reale all'esperienza della risurrezione, provocando così la reazione non solo dei teologi cattolici ma anche di buona parte di quelli protestanti; la vicenda è ben ricostruita in F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*, 122-142.

²⁹ Oltre ai sopra citati libri di Brambilla, Wright, Kessler, O'Collins, Castellucci si potrebbero ricordare, tra i molti, i seguenti: G. GIBERTI, *La Risurrezione di Gesù*; R. SWINBURNE, *The Resurrection of God Incarnate*, Clarendon Press, Oxford 2003; M. DENEKEN, *La foi pascale: rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Cerf, Paris 2002; A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione: la differenza cristiana tra religioni e cultura*, EDB, Bologna 2007. Da menzionare, oltre al convegno tenutosi in Vaticano nel 1970, anche quello, successivo di un trentennio, svoltosi a New York: S.T. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS (ed.), *La Risurrezione. Un simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002. Valutando le pubblicazioni recenti, Salvador Pié-Ninot parla di «sei grandi opere teologico-fondamentali sulla risurrezione», indicando in S. PIÉ-NINOT, *Compendio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 2018, 362n oltre ai tre volumi di Kessler, Deneken e Brambilla, i seguenti: B. SESBOÛÉ, *Pédagogie du Christ: éléments de christologie fondamentale*, Cerf, Paris 1994; F. DURAND, *Le témoignage du Ressuscité: contribution à une théologie fondamentale de l'expérience pascale*, Lessius, Bruxelles 2016; J.-P. TORRELL, *Résurrection de Jésus et résurrection des morts: foi, histoire et théologie*, Cerf, Paris 2012.

Si sono potuti così pubblicare anche studi che affrontassero la questione della risurrezione secondo molteplici prospettive e metodologie: quella esegetica (con la pluralità delle sue linee di indagine)³⁰, quella diacronica della storia della teologia³¹, quella sincronica del confronto col contesto culturale semitico ed ellenistico³²; e ancora quelle che prevedono un approccio sistematico e dogmatico³³, oppure antropologico ed escatologico³⁴, o ancora biologico e cosmologico³⁵.

Guardando a questa pluralità di possibilità e di percorsi, tenderemo ora un quadro d'insieme delle aree di indagine attualmente esplorate dalla ricerca teologica in merito alla risurrezione di Gesù.

3. I temi emergenti

L'obiettivo di questo sopralluogo storiografico non è tanto quello di recensire la totalità delle analisi sul tema, impresa come detto tutt'altro che semplice, quanto piuttosto di offrire un panorama sufficientemente strutturato entro cui collocare l'oggetto specifico della nostra ricerca.

Anche per questa ragione, nel presentare lo stato dell'arte degli studi sulla risurrezione ci muoveremo secondo la direttiva di alcune distinzioni: presenteremo innanzitutto le questioni dal punto di vista dei contenuti, mentre solo in un secondo tempo, e in particolare nel paragrafo quarto (*Le categorie del fondamento*), ci si occuperà dei linguaggi e delle categorie. Con questo non si vuol certo affermare che, nella riflessione sulla risurrezione così come in altri ambiti della ricerca teologica, sia possibile separare nettamente o addirittura svincolare la dimensione dell'esperienza rispetto al linguaggio e alle idee di cui ci si serve per esprimerla: essi andranno colti e interpretati nelle loro correlazioni.

Nel passare in rassegna i temi emergenti negli studi sulla risurrezione si partirà infine dalle questioni più tipiche dell'ambito esegeti-

³⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, Éditions du Seuil, Paris 1971; J. CABA, *Cristo, mia speranza, è risorto: studio esegetico dei «vangelii» pasquali*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1988.

³¹ G. O'COLLINS, *Gesù risorto*; E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*.

³² N.T. WRIGHT, *Risurrezione*.

³³ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*; F. G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto*.

³⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*; M.-É. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte: risurrezione?*, Cittadella, Assisi 2000; E. FALQUE, *Metamorfosi della finitezza: saggio sulla nascita e la risurrezione*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2014.

³⁵ J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione. Monadologia. Breve trattato di fenomenologia mistica*, Paoline, Roma 1981.

co-biblico, per procedere gradualmente verso elementi più legati alla prospettiva teologico-fondamentale.

3.1. *L'apporto dell'esegesi: kerygma e narrazione*

Lo studio del dato neotestamentario in merito agli eventi pasquali ha saputo riferirsi con profitto, nel secolo scorso e nel presente, ai molteplici tentativi e approcci che le varie metodologie hanno via via applicato ad esso: ci riferiamo in particolare al metodo storico-critico, alla *Formgeschichte*, all'analisi strutturale e narrativa, alla *Wirkungsgeschichte* e ad altri ancora.

Come ha sancito il documento magisteriale su *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, nell'orientarsi tra tali molteplici scuole e modalità, all'esegeta contemporaneo non è chiesto di operare delle scelte escludenti, per esempio adottando unicamente un approccio diacronico o uno sincronico³⁶, né tantomeno di estenuarsi in indagini puntuali che rischiano di essere come «un corso d'acqua che si perde nelle sabbie di un'analisi ipercritica»; serve piuttosto provare a «contribuire a una trasmissione più autentica del contenuto della Scrittura ispirata», restando «in stretta connessione col rinnovamento delle altre discipline teologiche e col lavoro pastorale di attualizzazione e di inculturazione della Parola di Dio»³⁷.

È interessante notare che, con più di vent'anni d'anticipo rispetto al documento pontificio, un orientamento di fondo simile si poteva già riscontrare nell'opera sulla risurrezione di Xavier Léon-Dufour, dove egli si esprimeva in questi termini:

Diverse piste si aprono alla nostra indagine. Si tratta sempre di ascoltare i testi, ma si può considerarli fin dall'inizio nella loro stesura finale oppure nella loro genesi. Un'analisi di tipo strutturale si limiterebbe al testo come si presenta oggi, diffidando di ogni tentativo di costruire una storia della tradizione. D'altro lato, una analisi che si limitasse a stabilire le fonti senza sfociare nell'esame diretto dei diversi testi attuali sarebbe deludente e non potrebbe condurre a una lettura gustosa dei racconti evangelici³⁸.

³⁶ «Un altro tratto caratteristico di questa sintesi è il suo equilibrio e la sua moderazione. Nella sua interpretazione della Bibbia essa sa armonizzare la diacronia e la sincronia riconoscendo che entrambe si completano e sono indispensabili per far emergere tutta la verità del testo e per venire incontro alle legittime esigenze del lettore moderno» (GIOVANNI PAOLO II, *Discorso sull'interpretazione della Bibbia nella Chiesa*, 23 aprile 1993, 14).

³⁷ PONTIFICIA COMMISSIO BIBLICA, *L'interpretazione della Bibbia nella Chiesa: discorso di Sua Santità Giovanni Paolo II e documento della Pontificia Commissione Biblica*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1993, Conclusioni.

³⁸ X. LÉON-DUFOUR, *Risurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, Edizioni Paoline, Cinisello

Il percorso proposto dall'esegeta gesuita era in effetti partito da uno studio dell'evoluzione del linguaggio della risurrezione che non intendeva eludere la difficile domanda sulle successive stratificazioni, pur senza far coincidere immediatamente i giudizi di antichità con quelli di valore. Da questo punto di vista, a parere di Léon-Dufour, occorre infatti aver subito ben presente il fatto che «i racconti evangelici non sono né l'unica, né la prima espressione del mistero pasquale»³⁹ attestataci dal Nuovo Testamento. La proclamazione della risurrezione di Gesù, come oggi «innumerevoli ricerche esegetiche e storiche»⁴⁰ confermano, si è infatti presentata fin dall'origine come un elemento essenziale e costitutivo della predicazione ecclesiale delle origini: «Non è mai esistito un cristianesimo primitivo che abbia affermato come primo messaggio 'amiamoci gli uni gli altri', 'siamo fratelli', 'Dio è Padre di tutti', ecc. Dal messaggio 'Gesù è veramente risorto' derivano tutti gli altri»⁴¹.

Secondo Andrés Torres Queiruga, «esiste praticamente unanimità nel considerare»⁴² la formula 'Dio risuscitò Gesù dai morti', presente, con lievi varianti, in *Rm* 10,9; *I Cor* 6,14; 15,15⁴³, quale nucleo più antico della tradizione relativa al *kerygma* pasquale⁴⁴. Tale espressio-

Balsamo 1987, 21.

³⁹ *Ivi*, 27.

⁴⁰ Sono parole di E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 242; egli tuttavia non dimentica anche «alcune voci dissenzienti tra gli studiosi» (*Ivi*).

⁴¹ C.M. MARTINI, *Ultime ricerche sulla Risurrezione di Cristo*, «Rassegna di teologia» 15 (1974) 51. Concorda su questa affermazione, tra gli altri, N.T. WRIGHT: «Il cristianesimo delle origini è stato, fin nel suo nucleo centrale, un movimento 'di risurrezione', che collocava tale speranza al centro e non alla periferia della propria visione» (N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, 680).

⁴² A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, 49.

⁴³ Un elenco ancora più esteso di riferimenti neotestamentari in merito a questa formula si trova in H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 97. *Ivi*, Kessler segnala che tra i primi a occuparsi di questa espressione, considerandola più originaria, o quantomeno più antica, della professione di fede di *I Cor* 15,3-5, vi fu W. KRÄMER, *Christos Kyrios Gottessohn: Untersuchungen zu Gebrauch und Bedeutung der christologischen Bezeichnungen bei Paulus und den vorpaulinischen Gemeinden*, Zwingli, Zürich 1963, 16-24. Sempre Kessler, *ivi*, segnala anche «l'eccellente analisi» di P. HOFFMANN, *Auferstehung Jesu Christi*, in *Teologische Realenzyklopädie*, vol. 4, de Gruyter, Berlin-New York 1979, 478-490. Kessler infine associa questa prima confessione kerigmatica all'altrettanto antica invocazione aramaica 'Maranatha!'. Il parallelo è dato dall'arcaicità dell'espressione più che dal riferimento alla risurrezione; in effetti, il tema dell'invocazione sembra innanzitutto quello dell'esaltazione e dell'attribuzione a Gesù delle prerogative e della potestà divina: «Nell'invocazione *Maranatha* assistiamo al passaggio alla cristologia diretta, anzi forse cogliamo in essa la cristologia diretta più antica» (H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 100).

⁴⁴ Secondo Castellucci, che si rifà, nella sua analisi, a quanto proposto da S. VIDAL, *La risurrezione di Gesù nelle lettere di Paolo: analisi delle tradizioni*, Cittadella, Assisi 1985, 15-130, ancora più antica sarebbe la forma partecipiale 'Colui che ha risuscitato lui/Gesù dai morti' di *Rm* 4,24; 8,11a.b; *2 Cor* 4,14; *Gal* 1,1; *Col* 2,12. Essa si presenterebbe come una variazione di una *berakà* quale quella che si incontra in *Rm* 4,17 o in *2 Cor* 1,9; si tratterebbe dunque

ne è caratterizzata da una forte centralità teologica (Dio come soggetto) e da una cristologia ancora implicita (nessun titolo è associato al nome di Gesù)⁴⁵; un'altra caratteristica è l'uso del verbo all'aoristo, un tempo che indica una azione ben determinata avvenuta nel passato. Quanto al vocabolo utilizzato, il più delle volte si tratta di ἐγείρω, a cui si alterna ἀνίστημι⁴⁶; come è noto, a questa dualità si aggiungerà presto un ulteriore plesso di immagini e termini, i quali nel loro insieme, anche solo considerando i testi canonici, vennero a costituire un «polisemico vocabolario anastasiologico», nel quale «una molteplicità e una pluriformità terminologica avvolge e esprime una ricca polisemia teologica»⁴⁷. Nel linguaggio innico e liturgico si introdurranno infatti le immagini dell'esaltazione (o glorificazione), dell'innalzamento, della vivificazione⁴⁸, mentre in quello catechetico

di una formula giudaica cristianizzata, tanto da far pensare a un'origine palestinese e da far proporre, come identificativo geografico dell'espressione, quello di *kerygma gerosolimitano*. Interessante il raffronto con la formula giudaizzante Θεοῦ τοῦ ζῶσποιοῦντος τοῦς νεκροῦς di Romani 4,17: rispetto ad esso il kerygma gerosolimitano si caratterizzerebbe per «tre particolarità. Il verbo non è più, come nella sua versione giudaica, il generico *zoopoieio*, ma il più specifico *egheiro*. Il tempo grammaticale non è più il participio presente ma il participio aoristo: *Ho egheiras*: [...] non è più quindi un principio generale o l'oggetto di una semplice speranza futura, ma il racconto di un 'fatto' capitato nella storia, un episodio puntuale, inciso nello scorrere degli eventi. Infine al participio è permesso quasi sempre l'articolo *Ho*, in modo che *Ho egheiras* risulta un'autentica definizione di Dio, del Dio cristiano» (E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 258). La questione delle formule kerigmatiche dei primi cristiani è trattata anche in V. FUSCO, *Le prime comunità cristiane: tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1997, in particolare nel capitolo *Id.*, *L'annuncio del Risorto. La tradizione kerigmatica pasquale*, *ivi*, 47-122.

⁴⁵ La tesi, proposta da H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 97-99, è contestata da G. LORUSSO, *Risurrezione: la testimonianza dei Vangeli e delle Lettere paoline*, EDB, Bologna 2018, 44-45, che si appoggia, nelle sue argomentazioni a E. MARANGI, *La risurrezione di Gesù come «Locus theologicus»: una proposta teologico-fondamentale e sistematica in dialogo con H. Kessler, G. O'Collins, J. Moltmann e J. Sobrino*, Pontificia Universitas Gregoriana, Roma 2010, 30-32 e a N. CIOLA, *Gesù Cristo Figlio di Dio*, EDB, Bologna 2017, 397; l'accusa è quella di trascurare le espressioni in cui i verbi della risurrezione sono usati all'attivo (*ITs* 4,14; *Mc* 8,31; *Gv* 20,9) e di male interpretare il senso e l'uso del passivo teologico nelle altre formule.

⁴⁶ A. RODRIGUEZ CARMONA, *Origen de las fórmulas neotestamentarias de resurrección con anistánoi y egeirein*, «Estudios eclesiásticos» 55 (1980) 27-58.

⁴⁷ S. SABUGAL, *Anástasis: resucitó y resucitaremos*, Biblioteca de autores cristianos, Madrid 1993, 70-72.

⁴⁸ Léon-Dufour propone due schemi mentali originari per il linguaggio anastasiologico delle origini: lo schema R (risurrezione) e lo schema E (esaltazione). X. LÉON-DUFOUR, *Resurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, 70-74. Gli esempi più citati di questo secondo schema sono per l'esaltazione/glorificazione *Gv* 17; *Fil* 2,6-11; *1 Tm* 3,16; *At*, 2,33; 5,31; per l'innalzamento/sessione alla destra del Padre *Gv* 3,14; 12,32.34; *Mc* 14,62; *Rm* 1,3-4; 8,34; *Ef* 2,20; *1 Pt* 3,22; *Eb* 1,3; 13,20.21; per la vivificazione *Lc* 24,5.23 *Gv* 14,19; *At* 1,3; 25,19; *Rm* 6,4.10; 14,8-9; 2 *Cor* 5,15; 13,4; *Gal* 2,20 e altri ancora, reperibili ad esempio in E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 244-245. La bipartizione di Léon-Dufour ha innescato un dibattito su quale dei due schemi sia da considerarsi il più antico; l'opinione più diffusa tra gli esegeti (priorità dello schema R) è così espressa da R. Schnackenburg: «Sicuramente la

e testimoniale le formule si arricchiranno di successive specificazioni, che andranno a comporre quella παράδοσις prepaolina così ben attestata in *1 Cor 15*: in essa, infatti, troviamo il riferimento alla morte (per crocifissione, a causa dei nostri peccati e per la nostra salvezza), alla sepoltura, la menzione dei tre giorni (e il relativo riferimento alle scritture), l'automanifestazione del Risorto (ὄφθη) a Pietro e agli apostoli (e ad altri testimoni).

Per esprimere il nostro modo di entrare in contatto con l'evento, si faranno poi strada termini come quelli di «'apparizione', 'rivelazione', 'essere raggiunto', 'essere afferrato', 'ri-conoscere', 'incontrare'»⁴⁹, mentre come alternativa al più usuale 'vedere' si proporrà anche «manifestarsi (*Gv 21,1.14, fMc 16,9.12*), rendersi manifesto (*At 10,40*), presentarsi (*At 1,3*), venire e stare in mezzo (*Gv 20,19.26*), avvicinarsi (*Mt 28,17*), andare incontro (*Mt 28,9*), mangiare e bere insieme (*At 1,4; 10,41*)»⁵⁰.

Giustamente Ghiberti, riferendosi a questo insieme di confessioni di fede, di acclamazioni e inni parla di *tradizioni preletterarie*; in esse non si evidenzia ancora una «preoccupazione dimostrativa del fatto», anche se l'assenza della tematizzazione di un tale interesse «non lascia concludere per l'assenza dell'interesse stesso [...] né tantomeno per un valore secondario delle testimonianze»⁵¹.

Da questo punto di partenza, sufficientemente acclarato, si possono in realtà seguire diversi schemi nello studio del discorso neotestamentario sulla risurrezione: ad esempio, quello proposto da Ghiberti, tendenzialmente più diacronico, che porta a identificare prima le affermazioni prepaoline, poi quelle immediatamente successive, riconducibili più direttamente alla teologia di Paolo, per giungere in seguito ai racconti evangelici (nella loro progressione) e infine all'Apocalisse e alle lettere apostoliche⁵²; un altro modello, proposto

risurrezione poté già molto presto venire considerata anche come esaltazione; però che l'esaltazione (di Gesù prima umiliato) fosse una espressione di fede precedente e originaria rispetto a quella della risurrezione, non si può dimostrare ed è poco probabile» (R. SCHNACKENBURG, *Zur Aussageweise 'Jesus ist (von den Toten) auferstanden'*, «Biblische Zeitschrift» 13 [1969] 8-9). Un elenco di autori concordi con Schnackenburg si trova in E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 254 nota 33.

⁴⁹ F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto: Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, 19.

⁵⁰ X. LÉON-DUFOUR, *Resurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, 78n.

⁵¹ G. Ghiberti, *La risurrezione di Gesù*, 35. L'autore segnala lo studio di J. SCHMITT, *Résurrection de Jésus dans le kérigme, la tradition, la catéchèse*, «Dictionnaire de la Bible, Supplément» 10 (1985) 487-582, come uno dei più globali fino ad allora proposti sul tema.

⁵² G. Ghiberti, *La risurrezione di Gesù*, 34-49. Ghiberti ammette la difficoltà, secondo questa prospettiva, derivante dalla non definita cronologia dell'epistolario paolino e delle lettere apostoliche; allo stesso modo non del tutto evidente risulterebbe la collocazione temporale dei discorsi missionari del libro degli *Atti*.

tra gli altri da Kessler, analizza invece in modo più sincronico i testi, a partire dalla forma attuale e dal genere letterario, distinguendo le confessioni di fede e gli inni liturgici dalle narrazioni e dai racconti. In questi ultimi, andranno poi riconosciute tutte le diversità che tali testi possono presentare: rispetto alla tipologia della narrazione occorre infatti distinguere i racconti di annuncio della risurrezione (da parte degli angeli), rispetto a quelli relativi al rinvenimento del sepolcro aperto/vuoto o a quelli che descrivono le apparizioni del Risorto. Quanto al contenuto e al fine, invece, le narrazioni evangeliche si caratterizzano per alcune attenzioni dominanti: la conferma (anche corporea) della risurrezione, il conferimento di una missione apostolica ai discepoli, il riconoscimento (talvolta reciproco) tra il Risorto e i suoi testimoni, il chiarimento del dubbio sull'identità di Gesù⁵³.

Volendo ora concentrare la nostra attenzione sui racconti evangelici, ci pare che, in questo caso, il metodo storico-critico riveli tutti i suoi limiti e le sue difficoltà. Poche, infatti, sono le informazioni che otteniamo da esso. Tra di esse vi è certamente la priorità del primo finale di Marco, sia sul piano temporale che su quello delle fonti: tale pericope non smette tuttavia di sorprendere il lettore e l'interprete per la sua enigmaticità. Oltre a ciò, se è evidente una certa dipendenza di Matteo e di Luca da Marco, è altrettanto chiaro che essa si rivela di minor peso rispetto a quanto gli evangelisti hanno rielaborato nella propria attività redazionale. Anche solo dai grezzi dati statistici, si evince che Matteo ha usato solo 33 parole delle 138 di Marco, e Luca addirittura solo 16⁵⁴. Com'è ovvio, il discorso si complica ulteriormente se si considerano anche i racconti di Giovanni (nonché il *Vangelo di Pietro*⁵⁵).

Ci pare dunque condivisibile l'opinione di N. T. Wright in merito ai (pochi) tentativi di identificazione delle tradizioni che potrebbe-

⁵³ H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 104-120.

⁵⁴ N. T. WRIGHT, *Risurrezione*, 682-683. Nel suo consueto, brioso stile, in merito alla dipendenza di Luca da Marco, l'esegeta inglese si esprime in questi termini: «Se Luca ha 'usato' Marco, dobbiamo ammettere che lo ha fatto con grande libertà, o forse che aveva a fianco un'altra fonte a cui ha dato una preferenza quasi esclusiva. Oppure, in questo caso, 'usare' significa che gli aveva rotolo di Marco sul suo scrittoio, ma era talmente abituato a raccontare la storia a modo proprio, che egli ha dato un'occhiata, ha pensato di poter farne a meno, poi lo ha spinto da un lato e ha continuato senza più farvi riferimento» (*Ibidem*).

⁵⁵ Non sono mancati autori che, in contrasto con la tesi maggioritaria di una dipendenza del *Vangelo di Pietro* dai canonici, ipotizzano in esso vestigia di una narrazione sulla passione, morte e risurrezione che sarebbe addirittura antecedente a Marco, risalendo agli anni 40 del primo secolo. La tesi è proposta da J. D. CROSSAN, *The Birth of Christianity: Discovering what Happened in the Years Immediately after the Execution of Jesus*, T & T Clark, Edinburgh 1999, che rielabora considerazioni presenti in H. KOESTER, *Introduction to the New Testament*, De Gruyter, Berlin-New York 1995.

ro essere indicate come fonti indipendenti e previe nello sviluppo cronologico di quanto contenuto nei sinottici⁵⁶. Egli, riscontrando lo scarso consenso ottenuto, chiosa:

Nel caso dei racconti sulla risurrezione non possiamo servirci di teorie che ipotizzano unità letterarie esistenti prima che i vangeli assumessero la loro forma attuale, come modo per indagare sul misterioso intervallo che intercorre tra Gesù e gli evangelisti. Se vogliamo scrutare nell'oscurità del tunnel, possiamo farlo soltanto servendoci della luce che proviene dalle sue due estremità. Nel tunnel stesso non c'è nessuna luce che illumini ciò che c'è al di là⁵⁷.

Se si vuole dunque giungere a quella «lettura gustosa dei racconti evangelici» già auspicata da Léon-Dufour, non resta che ampliare gli strumenti esegetici e indagare i testi anche secondo le prospettive redazionali proprie di ciascun autore sacro, spesso influenzato dai concreti contesti ecclesiali, culturali e sociali a cui essi appartenevano e ai quali si rivolgevano.

3.2. *Lo studio del contesto: ebraismo, ellenismo, comunità ecclesiali*

L'analisi storica del contesto culturale nel quale ebbe origine l'esperienza cristiana e furono elaborati i suoi documenti fondativi, ci offre oggi, grazie al lavoro di molti studiosi, informazioni non trascurabili nell'approccio ai testi evangelici; esse riguardano sia la vicenda prepasquale di Gesù (e del gruppo dei discepoli che visse con lui nell'ultima parte della sua vita), sia la situazione della prima comunità che si radunò immediatamente dopo la Pasqua. In particolare, in relazione a questo secondo ambito, le questioni alle quali gli esegeti hanno provato a rispondere si potrebbero formulare in questo modo: qual era il destino atteso dopo la morte, secondo le varie correnti dell'ebraismo intertestamentario? A quali forme narrative bibliche si ispirano i racconti degli incontri con gli angeli e con il Risorto? I miti ellenistici che circolavano ampiamente nel primo secolo in tutto il bacino mediterraneo influenzarono l'interpretazione e la descrizione degli eventi pasquali? E ancora: a quale contesto vitale delle prime comunità ecclesiali (liturgia, catechesi anagogica *ad intra*, annuncio kerigmatico *ad extra*...) sono legati i testi evangelici sulla risurre-

⁵⁶ Gli studi citati da Wright sono: J.E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition: A History-of-Tradition Analysis*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2007; R.H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Fortress Press, Philadelphia 1980; G. LÜDEMANN, *Die Auferstehung Jesu: Historie Erfahrung Theologie*.

⁵⁷ N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, 684.

zione? È possibile che il loro aspetto attuale sia stato condizionato dalle incipienti questioni teologiche (o cristologiche) poste dai primi gruppi scismatici?⁵⁸

Come nello studio attraverso il metodo storico-critico, anche in questo caso occorrerà una grande prudenza nel cercare risposte a queste domande. Sarà opportuno rifuggire da affermazioni troppo pretenziose o definitive, anche perché nell'affrontare i racconti sulla risurrezione dei sinottici e di Giovanni, si ha l'impressione di trovarsi di fronte ad un *unicum*, in particolare se raffrontati agli altri scritti neotestamentari: «Sembra che ci sia uno scollamento fra i ricordi molto specifici delle tradizioni evangeliche e i cenni molto ridotti delle altre fonti»⁵⁹. Inoltre, se i testi evangelici sulla risurrezione «a un certo livello sono semplici, brevi e chiari, ad altri livelli essi appaiono complessi e imbarazzanti», tanto che «studiare questi racconti con attenzione comporta quasi tutti i problemi che si incontrano nello studio di altre narrazioni evangeliche, con in più, per buona misura, altre complicazioni particolari»⁶⁰.

Non stupisce dunque che su questi temi gli esegeti e gli studiosi abbiano espresso tesi e suggestioni molto varie, talvolta giungendo a conclusioni opposte rispetto a un medesimo aspetto⁶¹. Per fare un

⁵⁸ È impossibile dar conto in questa sede della letteratura esegetica e critica connessa con queste domande. Solo a titolo evocativo ricordiamo M. CARREZ, *La risurrezione nella cultura greca e nella cultura giudaica*, in I. BERTEN (et alii), *La Risurrezione*, 47-59; E.P. SANDERS, *Gesù e il giudaismo*, Marietti, Genova 1992; ID., *Il giudaismo: fede e prassi (63 a.C. - 66 d.C.)*, Morcelliana, Brescia 1999; S. E. PORTER, *Resurrection, the Greeks and the New Testament*, in ID. (et alii), *Resurrection*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1999, 52-81; U.B. MÜLLER, *L'origine della fede nella risurrezione di Gesù. Aspetti e condizioni storiche*, Cittadella editrice, Assisi 2001; G.W.E. NICKELSBURG, *Resurrection, Immortality, and Eternal Life in Intertestamental Judaism*, Harvard University Press, Cambridge (MA) - London 1972; É. PUECH, *La croyance des Esséniens en la vie future: immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le Judaïsme ancien*, Gabalda, Paris 1993; K. BERGER, *Die Auferstehung des Propheten und die Erhöhung des Menschensohnes: Traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur Deutung des Geschickes Jesu in frühchristlichen Texten*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1976; G. STEMBERGER, *Der Leib der Auferstehung: Studien zur Anthropologie und Eschatologie des palästinischen Judentums im neutestamentlichen Zeitalter ca. 170 v. Cr. -100 n. Chr.*, Biblical Institute Press, Rome 1972; P. GRELOT, *La résurrection de Jésus et son arrière-plan biblique et juif*, in P. DE SURGY - M. CARREZ - P. GRELOT, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Cerf, Paris 1969, 17-53; H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 31-95; J. NEUSNER - A.J. AVERY-PECK - B. CHILTON (ed.), *Judaism in Late Antiquity 4: Death, Life-after-Death, Resurrection and the World-to-come in the Judaisms of Antiquity*, E.J. Brill, Leiden - New York 2000.

⁵⁹ G. GHIRIBI, *La risurrezione di Gesù*, 41.

⁶⁰ N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, 679.

⁶¹ Non che questo sia un evento raro nel campo dello studio della Sacra Scrittura. Una battuta attribuita al cardinal Martini, narra che quando egli riceveva degli ospiti nel suo studio, a chi gli domandasse se avesse davvero letto tutti i volumi che componevano la sua imponente libreria personale, a carattere prevalentemente esegetico, egli rispondeva che ciò non era strettamente

esempio, basti confrontare l'opinione di Torres Queiruga in merito all'impatto che i testi dei vangeli ebbero sui primi lettori con quanto scrive N.T. Wright. Queste le parole dello studioso galiziano:

Come intendevano le narrazioni pasquali le persone dei primi secoli, quando, in generale, le ascoltavano nella liturgia e nella catechesi o quando, in casi eccezionali, le leggevano per conto loro? Non sembra azzardato rispondere che, secondo tutti gli indizi, le prendevano alla lettera, perché l'ambiente culturale era perfettamente disponibile per questa comprensione delle manifestazioni del divino nella vita umana. Le stesse discrepanze nei testi - tanto evidenti *dopo* i progressi della critica biblica - passavano inosservate a una lettura spontanea e cordiale, molto lontana dalle attuali preoccupazioni. Apparizioni di defunti e glorificazione di morti importanti, divinità che muoiono e resuscitano... facevano parte dell'ambiente religioso dell'epoca⁶².

Al contrario, Wright parla invece di una vera e propria sorpresa per quanto riguarda i racconti evangelici della risurrezione, anche perché l'immagine di Gesù risorto è ben diversa da quella che ci si poteva attendere se esse si fossero sviluppate a partire dai canoni e dai modelli allora disponibili, specialmente nella tradizione biblica veterotestamentaria; in tal caso, infatti, avremmo dovuto aspettarci che

i racconti della resurrezione rispecchiassero il tipo di cose che dicevano i brani preferiti che nell'Antico Testamento parlavano appunto di 'risurrezione'. Ma non è così. Per cominciare, in questi racconti Gesù non è mai presentato come un essere celeste, raggiante e luminoso. [...] Le visioni di Gesù e gli incontri con lui non somigliano affatto alle visioni celesti o alle visioni di un personaggio circondato da una luce accecante o da un abbagliante splendore, come ci si potrebbe aspettare⁶³.

necessario, in quanto molte pubblicazioni spesso contengono tesi opposte rispetto a quelle di altre e non di rado sono state scritte appositamente per confutare l'opera corrispondente; dunque, per conoscere tutti gli argomenti, non serve leggere tutto ciò che viene scritto ma è sufficiente leggerne una metà.

⁶² A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, 57.

⁶³ N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, 699. In generale Wright, pur dedicando larga parte della sua opera a ricostruire il contesto culturale del giudaismo veterotestamentario e delle prime comunità cristiane, è molto attento a evidenziare e preservare l'unicità dell'evento della risurrezione di Gesù e l'originalità delle sue narrazioni. Oltre al carattere sorprendente dell'assenza della luce accecante o della luminosità abbagliante (presenti invece nell'esperienza di Paolo sulla via di Damasco), egli ricorda altri tre elementi inattesi nei racconti evangelici sulla risurrezione: l'assenza di riferimenti alle Sacre Scritture, l'assenza di un discorso escatologico sulla vita dopo la morte e sulla speranza dei cristiani, la strana presenza delle donne nelle narrazioni. Wright, in sintesi, fa propria l'affermazione di Stephen C. Barton, laddove egli afferma che «la credenza nella risurrezione ha preceduto tutte le interpretazioni di essa» (S.C. BARTON – G. N.

Volendo radicalizzare la nostra analisi, ci pare di poter affermare che il tema della narrazione degli eventi successivi alla morte e alla sepoltura di Gesù presenta un duplice ordine di indagine; un primo è di tipo categoriale, storiografico e quasi filologico, un secondo invece ha caratteristiche principalmente metodologiche e quasi trascendentali. Il primo approccio chiede di precisare il vocabolario anastasiologico del Nuovo Testamento, domandandosi contestualmente quali idee/esperienze e contenuti culturali stavano dietro le parole e i linguaggi usati per dire la risurrezione. Nel far questo, sono sicuramente elementi di grande aiuto gli studi sul giudaismo intertestamentario e le sue varie correnti (farisei, sadducei, esseni...), sull'ellenismo e i suoi miti, sull'evoluzione delle prime comunità cristiane anche in relazione all'attività redazionale degli evangelisti. Non si deve poi dimenticare che tale lavoro di comprensione riguarda un tema e un linguaggio che fin da subito destò interrogativi in chi li udiva: «Ed essi tennero fra loro la cosa, chiedendosi che cosa volesse dire risorgere dai morti» (Mc 9,10).

Oltre a questa linea di approfondimento, esiste tuttavia anche un'altra questione, che sembra attenerne maggiormente alla teologia fondamentale, alla teologia biblica e forse anche all'ermeneutica *qua talis*: essa si domanda quale sia il rapporto tra il nostro linguaggio, sempre limitato in quanto umano, e le verità di fede, tra cui certamente ed eminentemente anche la risurrezione, che sono invece misteri strutturalmente eccedenti, infiniti. Posto poi che tale rapporto non può che darsi in termini dinamici, ossia come un tentativo costante (benché ultimamente impossibile, per la natura vitale delle parole) di una *adaequatio*, la domanda è come non cadere in un equivoco estrinsecismo («l'ingorgo del nominalismo» secondo Castellucci⁶⁴), che associ senza un reale legame qualsiasi significante a qualsiasi significato.

Si tratta di un tema di grande attualità, nel contesto di un cristianesimo, e più in generale di una cultura, che si confronta sempre più ordinariamente e intensamente con una pluralità di espressioni e di tradizioni. È una sfida e un invito all'azione che la Chiesa ha identificato già da tempo, a partire da quella chiamata al rinnovamento del

STANTON, *Resurrection: Essays in Honour of Leslie Houlden*, SPCK, London 1994, 114). L'esegeta anglicano giunge al punto di mettere in discussione anche tesi largamente diffuse quale quella dell'interpretazione antidocetica dei pasti con il Risorto o dell'invito al contatto fisico proposto a Tommaso. *Ivi*, 700-701. Su questo concorda anche Lorusso: «È inimmaginabile che Luca abbia composto dei racconti antidoceti, con un Risorto più 'corporeo' per poi passare a un Gesù che appare e scompare, viene e non viene riconosciuto, e che alla fine ascende al cielo» (G. LORUSSO, *Risurrezione*, 65). La questione è trattata, con esplicito riferimento all'antidocetismo e con uno sguardo allargato anche alla prima patristica, in J.D. ATKINS, *The Doubt of the Apostles and the Resurrection Faith of the Early Church*, Mohr Siebeck, Tübingen 2019.

⁶⁴ E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 255.

linguaggio teologico (ma potremmo dire dell'espressione dell'esperienza credente *tout court*) che fu sancita magistralmente dall'allocuzione *Gaudet Mater Ecclesia* di Giovanni XXIII.

Nell'iniziare a prender posizione su questo tema, che costituisce uno degli elementi strutturali della nostra ricerca, ci sembra giusto tener conto di un importante criterio euristico che orienti la nostra ricerca di categorie adeguate a dire la risurrezione di Gesù. Ci riferiamo alla consapevolezza che non tutte le esperienze o i concetti umani sono ugualmente adatti a esprimere un mistero così grande; inoltre occorre considerare che esiste una 'storia' della narrazione della risurrezione che non si può facilmente mettere da parte, neppure per un auspicato adeguamento al nostro tempo. In caso contrario, il nostro agire si potrebbe configurare come una operazione superficiale, dettata ultimamente da una logica storicista. Il rischio, insomma, è quello di assumere un modello caratterizzato da una sorta di «*ingenuità ermeneutica*» che accetti di «dissociare la formulazione linguistica dal contenuto espresso»⁶⁵. È una prospettiva respinta, tra gli altri, da Kessler⁶⁶, da Castellucci⁶⁷ e ben descritta da Francis Schüssler Fio- renza, con il quale ci sembra di poter concordare.

C'è una tendenza tra alcuni teologi cattolici a riprendere un concetto che era prevalente durante il modernismo: e precisamente l'interscambiabilità dei concetti per esprimere la stessa realtà... Una

⁶⁵ Questa è una delle critiche riferite alla posizione di Queiruga che si leggono in A. COZZI, *Ripensare la risurrezione e/o annunciare il Risorto*, «Teologia», 34/2 (2009) 195-196.

⁶⁶ «Poiché l'evento particolare della risurrezione di Gesù è unico, noi dipendiamo permanentemente dall'interpretazione originaria ('ispirata') che esso si è dato nei primi testimoni mediante le 'apparizioni' del Risorto. L'evento e la realtà della Pasqua sono da allora in poi indissolubilmente legati a questa interpretazione – data nelle metafore menzionate, che si interpretano reciprocamente l'un l'altra –. [...] Noi non possiamo sostituire arbitrariamente questa interpretazione originaria ('ispirata') della realtà della Pasqua; essa è per noi vincolante. Dobbiamo certo tradurla e precisarla, ma questo è un processo infinito, che deve sempre cominciare dalle metafore originarie e sempre ad esse tornare» (H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 261).

⁶⁷ «Chi, sulla linea della teoria dell'*Interpretament* di Marxsen (come ad es. Hick e Knitter), relativizza a tal punto il messaggio della resurrezione/esaltazione da ipotizzare questa intercambiabilità, adotta una teoria del linguaggio già problematica dal punto di vista filosofico ed inaccettabile da quello teologico. La concezione estrinsecista del linguaggio infatti, che lo ritiene puro e semplice strumento convenzionale senza alcuna intrinseca connessione a ciò che intende esprimere, appare piuttosto controversa e datata. [...] Teologicamente, poi, il linguaggio attraverso il quale è stata trasmessa la rivelazione costitutiva, quello delle Scritture, resta un passaggio insuperabile e insostituibile per la sua comprensione; le necessarie traduzioni nelle diverse lingue e le attualizzazioni terminologiche non soppiantano mai il testo originale, ma lo rendono accessibile a tutti. I contenuti della fede rimangono quindi impregnati del linguaggio nel quale sono stati trasmessi, portando intrinsecamente una 'storia' che non si può mettere da parte per sostituirla con altre categorie ritenute più adeguate» (E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 255).

simile posizione si avvicina all'inadeguato presupposto linguistico secondo cui il significato di una parola consiste nel suo referente, così che parole diverse hanno un significato identico se si riferiscono alla stessa cosa. Ma il significato e l'uso del vocabolario sono molto più intrecciati di quanto postuli una visione di questo tipo. Cambiamenti di vocabolario implicano necessariamente cambiamenti di significato. In più, noi non abbiamo alcun accesso al referente, la risurrezione di Gesù, che sia indipendente dalle metafore del Nuovo Testamento. Di conseguenza, le metafore del Nuovo Testamento sono metafore insostituibili⁶⁸.

Volendo ulteriormente precisare il senso di tale criterio, crediamo che esso vada inteso non come un'esclusione *a priori* di eventuali nuove proposte, o di tipologie di esse, ma piuttosto come un criterio di valore *a posteriori*, che riconosce la loro pertinenza anche nella capacità di illuminare le metafore originarie, interagendo con esse e accrescendone la comprensione. Si fatica invece a comprendere il valore di talune proposte che prevedono l'abbandono previo di un linguaggio (secondo Boismard, per certi aspetti, anche della stessa parola 'risurrezione'⁶⁹) o di concetti⁷⁰ la cui assenza, nella riflessione credente, è difficile non considerare una perdita e una fonte di confusione.

3.3. Il ruolo dell'apostolo Paolo

Come già ricordato, i racconti evangelici, seppur centrali nella testimonianza sulla risurrezione, non costituiscono l'unica referenza in merito offertaci dal Nuovo Testamento: ad essi bisogna aggiungere le testimonianze lucane degli *Atti*⁷¹, quella giovannea dell'*Apocalisse*⁷²,

⁶⁸ F. SCHÜSSLER FIORENZA, *The Resurrection of Jesus and Roman Catholic Fundamental Theology*, in S.T. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS, *La Risurrezione*, 253. Parole simili si leggono in W. KÜNNETH, *Theologie der Auferstehung*, 55, secondo cui, in merito al linguaggio adatto a esprimere la risurrezione, «la decisione della scelta dei concetti e dei moduli espressivi appropriati [...] fu presa già dagli apostoli e dagli evangelisti»

⁶⁹ M.-É. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte*, 152-153.

⁷⁰ «Nel processo di ripensamento c'è anche l'alternativa estrema di cambiare, con il contenuto del concetto, la sua stessa *denominazione*. È, ad esempio, quello che propongono Hansjürgen Verweyen, che afferma che la risurrezione costituisce oggi una 'metafora pericolosa', e cioè una specie di 'tradimento semantico', e Marie-Émile Boismard, convinto che questa parola, 'strettamente parlando, attualmente non vale più'. Per principio non si può negare questa possibilità, ma, nel caso concreto della risurrezione, credo sia più fecondo conservare la parola rinnovando il concetto» (A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, 22).

⁷¹ Ad esempio, nei discorsi missionari e in quelli di Paolo: *At* 1,1-14; 2,22-36 4,1-2; 10,40-43; 13,30-33; 17,30-31; 23,6; 24,20-21; 25,18-19; 26,6-8; 26,22-23.

⁷² Molto significativa è la visione del primo capitolo e in particolare l'autopresentazione dei

alcuni riferimenti in *Ebrei*⁷³ e nelle lettere cattoliche⁷⁴ e poi, certamente, in ciò che leggiamo nelle lettere di Paolo.

Occorre subito notare che l'attestazione paolina in merito alla risurrezione si presenta strutturata su livelli differenti e secondo molteplici aspetti, tra i quali è opportuno saper distinguere. Si può infatti parlare di Paolo come del testimone privilegiato della tradizione protoecclesiale sulla risurrezione, lo si può considerare come il primo teologo che tratti di tale evento, oppure ancora come un destinatario diretto di una visione/apparizione del Risorto.

Analizziamo in specifico questi tre profili: quanto al primo, in conseguenza di quanto abbiamo già visto trattando delle formule kermigamiche, possiamo dire che Paolo è un testimone fondamentale della *parádosis* a lui antecedente (benché egli non sia l'unico; basti pensare a Luca, con i discorsi missionari degli *Atti* e il finale dell'episodio di Emmaus). Si può dire che non c'è trattato sulla risurrezione che non si occupi del capitolo quindicesimo della *Lettera ai Corinzi*, quale punto di partenza per ricostruire l'origine pasquale della fede nei primi cristiani; da questo punto di vista, la parola di Paolo è sostanzialmente imprescindibile.

Nella seconda prospettiva bisogna poi considerare che Paolo ha sviluppato anche in proprio il tema della risurrezione, facendone un argomento che, seppur con significative varianti e applicazioni, «occupa un posto centrale nelle sue epistole»⁷⁵. La bibliografia sull'esegesi paolina conosce già numerosi tentativi di ricostruzione e di valutazione dei tratti salienti della sua anastasiologia⁷⁶. In essi, un primo dato riscontrabile è la «visione assai varia»⁷⁷, la «libertà quantomai significativa»⁷⁸ e il «po-

versetti *Ap* 1,17-18; il tema della risurrezione si trova poi esplicitamente anche in 20,4-6.

⁷³ In particolare nella benedizione finale di *Eb* 13,20-21.

⁷⁴ Soprattutto in connessione con il tema della *parusia*, come in *2Pt* 3,5-13; *1Gv* 1,28-3,3; anche, come tema proprio, in *1Pt* 1,3-9 e 3,18-22.

⁷⁵ S. SABUGAL, *Anástasis: resucitó y resucitaremos*, 630.

⁷⁶ Affrontano tale studio, tra gli altri, D.M. STANLEY, *Christ's Resurrection in Pauline Soteriology*, Pontificum Institutum Biblicum, Romae 1961; M. CARREZ, *L'herméneutique paulinienne de la Résurrection* in P. DE SURGY – M. CARREZ – P. GRELOT, *La Résurrection du Christ et l'exégèse moderne*, Cerf, Paris 1969, 53-73; S. SABUGAL, *Anástasis*, 629-670; G. LORUSSO, *Risurrezione*, 93-159; N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, 251-466.

⁷⁷ *Ivi*, 323.

⁷⁸ X. LÉON-DUFOUR, *Resurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, 95. «L'avvenimento stesso è detto in termini che manifestano la libertà fondamentale di Paolo davanti alla formula tradizionale. Si legge, è vero, nell'elenco di *1Cor* 15: 'Si è fatto vedere anche a me', ma non appena Paolo parla spontaneamente, il modo di esprimersi che gli viene sotto la penna è un altro. Se usa l'espressione ricevuta dalla tradizione, la capovolge e ne diventa soggetto attivo: 'Io ho visto Gesù nostro Signore'. Negli altri testi, egli si esprime con vocaboli inediti: ora 'rivelare', ora 'essere raggiunto in corsa' ('essere afferrato'), ora, infine, 'conoscere'. Questa libertà è quanto mai significativa e invita a sottrarsi alla schiavitù della lettera, e a non attenersi più a

licromo vocabolario risurrezionale»⁷⁹ con cui Paolo parla degli eventi pasquali; e questo non solo direttamente, ma anche secondo un uso «comune nell'ebraismo per parlare della futura restaurazione di Israele», ossia in modo indiretto e quale «fortissima metafora [...] per indicare eventi concreti, fisici, del vivere cristiano, specialmente il battesimo e la santità»⁸⁰.

Non sorprende tuttavia che tale ricchezza di riferimenti non abbia sempre generato negli studiosi valutazioni concordi; ad esempio, «spesso si afferma, o semplicemente si suppone, che Paolo abbia sostenuto quella che in termini moderni si chiamerebbe una visione 'spirituale' della risurrezione»⁸¹. Chi sostiene questa tesi rilegge in modo conseguente anche l'evento che fondò la fede stessa del fariseo di Tarso, ossia la conversione sulla via di Damasco. Così Peter Carnley ritiene che «la spiegazione di Paolo sulla natura della fede e della speranza è fatta regolarmente risalire non a un'esperienza di visione di una qualche specie di Gesù corporeo, bensì alla continua presenza dello spirito di Cristo»⁸². Secondo tale interpretazione, Paolo, influenzato in questo dal pensiero ellenistico, avrebbe fatto proprio uno schema antropologico dualistico che sarebbe risultato funzionale anche a immaginare la situazione dello stato intermedio, cioè quello di quei cristiani morti prima del ritorno del Signore nella *parusia*.

Non pochi commentatori, in verità, rifiutano questa spiegazione, considerandola debole anche nei suoi presupposti generali:

una sola espressione – 'farsi vedere, apparire' – per designare le apparizioni» (*Ibidem*). Nei racconti evangelici, anche Maria di Magdala abbandona il passivo teologico e agli apostoli annuncia: «Ho visto il Signore» (*Gv* 20,18).

⁷⁹ S. SABUGAL, *Anástasis*, 672.

⁸⁰ N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, 323 e 436.

⁸¹ G. LORUSSO, *Risurrezione*, 93.

⁸² P. CARNLEY, *The Structure of Resurrection Belief*, Clarendon Press, Oxford 1987, 249. Tesi simili sono espresse anche in M.-É. BOISMARD, *La nostra vittoria sulla morte*, 59-62: «Ecco allora come Paolo concepisce la risurrezione dell'umanità. [...] In un futuro relativamente prossimo sorgerà un essere completamente trasformato per effetto di Cristo, 'soffio vivificante'. Egli non sarà più formato di 'polvere', non sarà più 'terroso', ma formato di una sostanza celeste, incorruttibile, come trasformato in luce (la gloria)»; «questa concezione del futuro celeste dell'umanità non era estranea al pensiero ebraico» come si può riscontrare, secondo Boismard, nel quarto libro dei *Maccabei* 17,5. Dunque egli conclude che, secondo la lettura di *1 Cor* 15,51-54, «il regno escatologico avviene in cielo dove gravitano gli astri che, secondo una concezione assai corrente in quell'epoca, erano considerati come esseri viventi» (*Ivi*, 59 e 62). Secondo Wright invece, proprio il superamento delle immagini celesti della risurrezione è uno dei tratti salienti della discontinuità del discorso sulla risurrezione cristiano e paolino rispetto alla precedente mentalità ebraica: «Non si dice né a proposito del Gesù risorto, né dei credenti risuscitati (come lo saranno in avvenire), che risplenderanno come stelle. [...] L'uso del vocabolo 'gloria' come termine tecnico per indicare non tanto la luminosità visibile, quanto piuttosto l'onore, il prestigio [...] deriva anch'esso dai testi ebraici, ma va molto più lontano» (N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, 325-326).

Non dovremmo immaginare che il dualismo ontologico, tra ciò che gli occidentali moderni almeno da Cartesio in poi considerano 'fisico' e 'spirituale' o 'materiale' e 'non-materiale', significasse granché per gli ascoltatori di Paolo. La maggior parte dei filosofi pagani di quel periodo, che credevano nell'esistenza delle anime, immaginava che esse, come i corpi, fossero composte di materia, seppure di particelle più sottili⁸³.

Secondo questa diversa interpretazione, il legame più forte, nel pensiero di Paolo, resterebbe non tanto quello con l'ellenismo, quanto quello con l'ebraismo; da quest'ultimo egli riprenderebbe il tema della risurrezione attraverso una nuova terminologia capace di articolare, in modo più ampio, l'unico contenuto della parola ebraica **בשר** (*bâsâr*), 'carne', 'corpo'. Ci riferiamo alla distinzione tra **σάρξ** e **σῶμα**, introdotta anche come strumento per dire la continuità e la discontinuità tra la vita presente terrena e la vita futura; insieme alla coppia **ψυχή** e **πνεῦμα**, essa viene a costituire a un'antropologia articolata⁸⁴ che ha nell'affermazione di *I Cor* 15,44, relativa proprio allo snodo della risurrezione, uno dei suoi vertici più alti: «È seminato corpo animale (**σῶμα ψυχικόν**), risorge corpo spirituale (**σῶμα πνευματικόν**)»⁸⁵. È questo un aspetto ben colto e ben espresso da Xavier Léon-Dufour:

«Egli trasformerà il nostro corpo di miseria conformandolo al suo corpo di Gloria» (*Fil* 3,21). Per comprendere questa prima affermazione, è necessario ricordare che la parola 'corpo' (*sōma*) non può qui significare soltanto il corpo-materia: essa designa la persona umana nella sua espressione di sé (cf. *I Cor* 6,12-20). Si potrebbe parafrasare: «La nostra persona miserabile quaggiù, sarà trasformata venendo conformata alla persona gloriosa di Cristo». Oppure, con le parole stesse di Paolo: «Anche se l'uomo esteriore cade in rovina, l'uomo interiore si rinnova di giorno in giorno». [...] L'uomo tutto intero è rinnovato nelle regioni più profonde del suo essere: «Quel che è mortale sarà assorbito dalla vita» (*2 Cor* 5,4)⁸⁶.

C'è infine una terza ragione per cui Paolo è legato al tema della risurrezione: si tratta del fatto che Paolo si presenta, ed è così presen-

⁸³ *Ivi*, 372.

⁸⁴ Cfr. G.H. VAN KOOTEN, *Paul's anthropology in Context: the Image of God, Assimilation to God and tripartite Man in ancient Judaism, ancient Philosophy and early Christianity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008; G. BOF, *Una antropologia cristiana nelle Lettere di san Paolo*, Morcelliana, Brescia 1976.

⁸⁵ L'italiano è quello della traduzione CEI 2008, che accentua forse eccessivamente verso il basso il significato di **σῶμα ψυχικόν**.

⁸⁶ X. LÉON-DUFOUR, *Resurrezione di Gesù e messaggio pasquale*, 276-277.

tato anche da Luca negli *Atti*, come il protagonista e il destinatario di una esperienza di visione/apparizione/incontro con Gesù risorto.

Stiamo ovviamente parlando dell'esperienza accaduta sulla via di Damasco, che in realtà è da Paolo stesso, nelle sue lettere, più allusa che narrata (e cionondimeno chiaramente presupposta); ci riferiamo in particolare in *1 Cor* 9,1-3, *1 Cor* 15,3-11, *2 Cor* 4,1-10, *Gal* 1,11-17, *Fil* 3,8-14. Essa è invece raccontata in ben tre versioni nel secondo libro lucano (*At* 9,3-19; 22,6-21; 26,12-21). Studiando questa duplice narrazione ci si inoltra qui in un tema molto ampio e abbondantemente discusso nella bibliografia paolina. Le domande a cui gli esperti hanno cercato di rispondere riguardano il rapporto tra gli accenni personali delle lettere e i racconti lucani⁸⁷, la relazione tra la visione sulla via di Damasco e le apparizioni narrate nei vangeli e infine il senso dell'autointerpretazione che Paolo dà della sua esperienza, quando egli la pone in successione alla *parádoxis* prepaolina di *1 Cor* 15, indicandola però come 'ultima di tutte' (ἔσχατον δὲ πάντων) e paragonandosi 'a un aborto/a un prematuro' (ἐκτρώματι)⁸⁸.

Senza poter affrontare, in questa sede, la complessità di questi argomenti e limitandoci per ora a indicare ciò che maggiormente attiene all'oggetto del nostro studio, potremmo dire che ci sono alcune ragioni che differenziano l'esperienza di Paolo rispetto a quelle narrate nei vangeli⁸⁹, e altre, al contrario, che parrebbero permettere un parallelo.

Per quanto riguarda le differenze, all'esperienza di Paolo sembrano mancare alcuni elementi chiave degli incontri con il Risorto riportati nei vangeli: la conoscenza previa di Gesù, che sceglie di manifestarsi unicamente ai suoi discepoli; il tema della corporeità del Risorto, che in Paolo si sostanzia solo di una non meglio precisata visione e che in Luca è forse addirittura negata, nell'esito folgorante

⁸⁷ Su questo tema, l'opinione maggioritaria tra gli studiosi, rintracciabile in primis in G. LOHFINK, *La conversione di san Paolo*, Paideia, Brescia 1969, 65-71, è espressa, senza mezzi termini, in questo modo da Kessler: «La concezione paolina vera e propria dell'esperienza di Damasco non è reperibile nella descrizione lucana» (H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 141).

⁸⁸ Secondo Eugen Biser, le espressioni di Paolo a commento della sua esperienza di visione, dettate da una forma di autoconsapevolezza del proprio limite che affiora anche in altre parti del suo epistolario, avrebbero nuociuto all'accoglienza della testimonianza paolina: «Da quel momento grava su di lui una pressione che mira a toglierlo dal gruppo dei testimoni oculari e di fede e a relegarlo tra il gruppo subordinato dei visionari e missionari cristiani» (E. BISER, *Paolo. L'ultimo testimone della risurrezione. Risposte per oggi*, Morcelliana, Brescia 1984, 26).

⁸⁹ A parere di Benedetto XVI «c'è una differenza chiara tra l'apparizione del Risorto a Paolo descritta negli Atti degli Apostoli, da una parte, e i racconti degli evangelisti circa gli incontri degli apostoli e delle donne con il Signore vivo, dall'altra». BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Seconda parte, Dall'ingresso in Gerusalemme fino alla Risurrezione*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 2011, 293.

dell'evento⁹⁰; infine, la stessa distanza che Paolo sembrerebbe porre tra la sua esperienza, come quella di un prematuro/aborto, e quella degli apostoli e degli altri discepoli.

Qualche parallelo si potrà invece tentare in merito alla paradossalità dell'esperienza percettiva (il vedere che genera cecità) e alla sinestesia che sembrerebbe presupposta, almeno secondo il racconto di Luca, nell'evento accaduto sulla strada per Damasco (l'ascolto della luce che parla). Considerando poi l'«ultimo» di *I Cor 15,8* non come «il definitivo», o come il sigillo di una serie, ma come «quello che viene dopo», in termini di tempo, rispetto ad altri già raccontati⁹¹, si aprirebbe infine la possibilità per una più ampia idea di manifestazione del Risorto. Secondo un'intuizione espressa da Guardini, Paolo non sarebbe così un privilegiato, ma uno che crede, pensa e parla partendo da una situazione uguale alla nostra e perciò *a priori* più comprensibile, rispetto a quanto narrato nei vangeli: «Chi ci schiude la via per penetrare nel mondo del Nuovo Testamento non sono né i Sinottici, né Giovanni, ma Paolo. [...] E se qualcuno afferma di comprendere il Nuovo Testamento senza far ricorso a Paolo, è da temersi che non sia riuscito ancora a comprendere molto della figura di Cristo»⁹².

C'è poi un ultimo aspetto, legato al tema della nostra ricerca, che ci fa guardare con interesse alla testimonianza paolina sulla risurrezione: ci riferiamo alla presenza in *Filippesi 3,12* del linguaggio dell'esser raggiunto, avvicinato, preso dal Risorto: ὃ καὶ κατελήφθην ὑπὸ Χριστοῦ, «anch'io sono stato conquistato/raggiunto/preso da Cristo». Seppur nella sua marginalità, questa espressione ci sembra sconfinare in regioni semantiche non lontane dal quelle dell'incontro: ἰδοὺ Ἰησοῦς ὑπήντησεν αὐταῖς («Ed ecco, Gesù venne

⁹⁰ Non sono mancati, anzi «sono legione», secondo G. O'COLLINS, *La risurrezione: il punto sulle questioni aperte*, in S.T. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS (ed.), *La risurrezione*, 27, i tentativi di ricondurre l'esperienza di Damasco nei canoni di un'ordinaria esperienza mistica. In questo senso, ad esempio, si orienta la tesi di C.G. KOSANKE, *Encounters with the Risen Jesus in Luke-Acts*, Pontificia Universitas Gregoriana. Facultas theologiae, Roma 1993.

⁹¹ Secondo quanto segnalato, ad esempio, da Léon-Dufour, che tuttavia considera questa ipotesi interpretativa come meno comune: «Questa espressione può avere due sensi: 'l'ultimo della lista' e 'l'ultimo in assoluto'. Se, come d'abitudine, si adotta quest'ultimo senso, Paolo vorrà intendere che, con la sua, le apparizioni sono cessate» (X. LÉON-DUFOUR, *L'apparition du Ressuscité à Paul*, in É. DHANIS, *Resurrexit*, 278-279). Poco più oltre però è lo stesso esegeta gesuita ad affermare che a lui pare che «una questione resti aperta: se si ammette che l'apparizione a Paolo sia 'anormale' (*scil.* interpretando in questo senso ἐκτόμαρτι), laddove posta in relazione alle altre, bisogna necessariamente dichiarare anche che essa sia 'l'ultima'? L'espressione ἔσχατον δὲ πάντων è sufficiente per affermare ciò? [...] Certo c'è qualche cosa di unico nelle apparizioni propriamente dette, ma dobbiamo limitare la capacità di manifestarsi del Risorto a ciò che ha avuto luogo in un tempo privilegiato?» (*Ivi*, 280).

⁹² R. GUARDINI, *La figura di Gesù Cristo nel nuovo testamento*, Morcelliana, Brescia 1964, 31-32.

loro incontro», Mt 28,9). Per tali ragioni, su questi aspetti della testimonianza paolina occorrerà ritornare.

3.4. I segni della risurrezione e i testimoni: il sepolcro vuoto, gli annunci, le apparizioni

Occupandoci della qualità dei testimoni (di Paolo e degli evangelisti soprattutto), nonché del contesto culturale e del genere letterario dei testi, non ci siamo ancora addentrati definitivamente verso la *res* della risurrezione, né tantomeno abbiamo affrontato direttamente le sue attestazioni evangeliche. È quanto ci accingiamo a fare ora, ben consapevoli che in questa presentazione, in modo ancor più marcato rispetto a quanto già esposto, sarà possibile proporre solo una veloce rassegna, indicizzata in modo funzionale allo sviluppo della nostra ricerca.

Il primo dato evidente che raccogliamo dai vangeli è che tutte e quattro le narrazioni canoniche si concludono con i racconti della risurrezione di Gesù. Un secondo aspetto, altrettanto manifesto, è che, in quest'ultima sezione, gli autori si esprimono con una ricchezza di prospettive e una varietà di linguaggi significativa, soprattutto se confrontata con l'andamento molto più parallelo, almeno nei sinottici, delle parti immediatamente precedenti, quelle relative alla Pasqua, all'arresto e alla morte di Gesù. È questa una caratteristica rimarcata da numerosi commentatori e da essi variamente interpretata. Alexander Wedderburn, ad esempio, nota il fatto che, non appena si superi il tornante di *Marco* 16,8, da cui sia Matteo che Luca chiaramente dipendono, i due vangeli posteriori «divergono in maniera netta»⁹³. Torres Queiruga, secondo il suo approccio tendenzialmente massimalista, parla più in generale di «differenze inconciliabili, non diciamo della teologia dei vangeli, ma perfino dei dati più ovvi e concreti»⁹⁴. In effetti, per quanto non siano mancati tentativi di ricomporre questa pluralità⁹⁵, soprattutto nella letteratura apologetica e non senza qualche deriva concordista, ci sembra realistico, su questo tema, riproporre il giudizio di Jacob Kremer, quando nota che «se i testi vengono presi come notizie protocollari, le loro esposizioni

⁹³ «Diverge so sharply». A.J.M. WEDDERBURN, *Beyond Resurrection*, SCM Press, London 1999, 70. Wedderburn trae da questa considerazione una ragione a favore della «correttezza dell'opinione che Marco originariamente finisse con 16,8» (*Ibidem*).

⁹⁴ A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, 43.

⁹⁵ Recentemente, tra i tentativi di delineare una ricostruzione storica degli eventi pasquali, si segnalano quelli di H. VON CAMPENHAUSEN, *Der Ablauf der Osterereignisse und das leere, Winter*, Heidelberg 1966 e di G. LOHFINK, *Der Ablauf der Osterereignisse und die Anfänge der Urgemeinde*, «Theologische Quartalschrift» 160 (1980) 162-176.

non possono armonizzarsi»⁹⁶. Essi andranno dunque presi come testimonianze di fede, innanzitutto secondo le prospettive specifiche di ciascun evangelista.

Negli studi sulla risurrezione tuttavia, vari autori hanno proposto delle schematizzazioni delle narrazioni evangeliche, al fine di fare ordine in una così rigogliosa pluralità⁹⁷. Elaborando ulteriormente tali tentativi e con l'unico intento di strutturare l'esame del dato evangelico nella prospettiva del presente studio, proponiamo da parte nostra una possibile ripartizione in quattro tipologie. Con questo non si intende entrare nella questione dello sviluppo storico e filologico dei racconti⁹⁸, quanto piuttosto raggrupparli per analogie tematiche;

⁹⁶ J. KREMER, *Die Auferstehung Jesu Christi*, in W. KERN – H.J. POTTMAYER – M. SECKLER, *Handbuch der Fundamentaltheologie*, Herder, Freiburg i.B. – Basel 1985, vol. 2, 186. In modo simile, anche Kessler: «Qui, allestire una sinossi è pressoché impossibile» (H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 114).

⁹⁷ Uno schema classico è quello bipartito, che distingue i racconti sul sepolcro vuoto da quelli delle apparizioni; esso è sotteso agli ultimi capitoli della seconda parte dello studio di E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, ossia il capitolo IV, *Il sepolcro vuoto/aperto come segno negativo: 'Non è qui'*, 313-337, e il capitolo V, *Le apparizioni come segno positivo: 'Abbiamo visto il Signore!'*, 339-378. Torres Queiruga, invece, dopo aver distinto la tradizione delle formule da quella narrativa, articola quest'ultima in racconti di apparizioni, racconti del sepolcro vuoto e testi allusivi, come quelli relativi alla cristologia parusiaca o del *Maranathà* (cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, 51-52). Torres Queiruga riprende anche la distinzione, nei racconti di apparizione, tra apparizioni di mandato e apparizioni di riconoscimento, secondo quanto proposto da M. ALBERTZ, *Zur Formgeschichte der Auferstehungsberichte*, «Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft» 21 (1922) 259-269. Anche Kessler differenzia tra formule e racconti e specifica poi questi ultimi in base ai motivi dominanti che li caratterizzano: la conferma della risurrezione, comune a tutti i racconti, e altri più specifici quali il conferimento di un incarico, il motivo del riconoscimento e della risoluzione dei dubbi di identità. (cfr. H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 114-120). Dodd, più semplicemente, divide i «racconti concisi» dai «racconti circostanziati» (cfr. C. H. DODD, *More New Testament Studies*, Manchester University Press, Manchester 1968, 102-133). Rossé distingue invece, nei i racconti di apparizione, tra quelli personali (ai discepoli di Emmaus, alle donne, a Maria di Magdala) e le apparizioni «di carattere ufficiale (agli Undici), che di solito hanno un carattere fondativo». G. ROSSÉ, *La risurrezione di Gesù*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2016, 64. A fronte di una tale varietà di proposte ci sembra condivisibile l'osservazione di sintesi di Kenan Osborne: «In tutto ciò risulta evidente che ogni tentativo di classificazione dei racconti di apparizione contiene una certa dose di arbitrarietà. Il Nuovo Testamento chiaramente non ci presenta le apparizioni secondo un unico modello; anzi, una identità di schema non è reperibile neppure nei singoli autori. Il materiale ad essi precedente è stato adattato dai vari autori a seconda dei loro propri intenti» (K.B. OSBORNE, *The Resurrection of Jesus: New Considerations for its Theological Interpretation*, Paulist Press, New York - Mahwah 1997, 137).

⁹⁸ Su questo tema si confrontano, su versanti opposti, le tesi di M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Mohr, Tübingen 1961 e di J.E. ALSUP, *The Post-Resurrection Appearance Stories of the Gospel Tradition*; il primo, con il quale concordano U. WILCKENS, *Auferstehung: das biblische Auferstehungszeugnis historisch untersucht und erklärt*, Kreuz, Berlin - Stuttgart 1970 e P. HOFFMANN, *Auferstehung Jesu Christi*, sostiene che i racconti delle apparizioni in Matteo, Luca e Giovanni inscenano e sviluppano il dato già preesistente e veicolato nelle confessioni protoecclesiali (come *1 Cor 15*); secondo Alsup, al contrario, fatta eccezione per *Mt 28,9-10* e forse anche per *Gv 20,14-18*, i racconti evangelici di apparizione costituirebbero fin dall'inizio, nella loro formulazione preredazionale, un filone indipendente

nondimeno, anche così sarà necessario riservare il quarto punto a quelle pericopi che presentano spiccate caratteristiche di singolarità, le quali con maggiore difficoltà possono essere accostate ad altri testi.

3.4.1. Le visite al sepolcro.

I racconti delle visite al sepolcro rivestono una innegabile importanza all'interno dei vangeli della risurrezione. Innanzitutto per la chiara solidità della tradizione, attestata da tutti i vangeli canonici; inoltre perché essi, insieme all'angelifania contestuale, costituiscono la totalità di quanto si legge nel finale originale di Marco⁹⁹, che secondo l'opinione largamente maggioritaria è la pericope evangelica più antica sulla risurrezione¹⁰⁰.

Vi è poi una primarietà anche sul piano narrativo-temporale, in quanto dopo la cesura forzata dell'interruzione sabbatica, la storia riprende per tutti i vangeli con la visita al sepolcro all'alba (o poco prima di essa in Gv 20,1) del primo giorno della settimana. Le protagoniste dell'azione sono le donne (identificate dai vangeli in modo non omogeneo¹⁰¹) alle quali, secondo Luca e Giovanni si affiancano, in un secondo momento, Pietro e il discepolo amato. Che la prima testimonianza della risurrezione sia stata affidata a chi, secondo il diritto giudaico, non aveva possibilità di fungere da testimone, è cosa che non smette di interrogare¹⁰², proponendoci un'incongruenza che meglio si accorda con la conservazione di un dato storico piuttosto

costituitosi accanto alla tradizione delle formule kerigmatiche e del sepolcro vuoto.

⁹⁹ Diamo per scontata la distinzione, di tradizione molto antica, tra Mc 16,1-8 e i versetti immediatamente seguenti. Da qui in poi, quando ci si riferirà alla testimonianza marcana sulla risurrezione, si intenderà esclusivamente il testo di 16,1-8 (e eventualmente ciò che la precede); quando invece si introdurranno considerazioni su 16,9-20, si intenderà analizzare un'altra tradizione, la cosiddetta *Finale lunga*, che si cercherà di connotare il più chiaramente possibile.

¹⁰⁰ Abbiamo già ricordato sopra, alla nota 55, l'originale, ma poco accolta, tesi di una tradizione precedente a Marco, rintracciabile nel *Vangelo di Pietro*: il cosiddetto *Vangelo della Croce*.

¹⁰¹ La questione è analizzata in R. BAUCKHAM, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, T & T Clark, London 2002, 258-277.

¹⁰² Le regole sulla testimonianza processuale di Dt 19, 15-20 parlano chiaramente dell'ammissibilità di soli testimoni uomini. Quello delle donne era un caso standard di inidoneità «in ragione della leggerezza e della temerarietà del loro sesso» (FLAVIO GIUSEPPE, *Antichità giudaiche*, 4.8.15 [209]). Gli apostoli stessi e le figure maschili dei racconti di risurrezione sembrano in parte condividere questo preconcetto: «Nella risurrezione è stata eletta una donna, peccatrice in un altro tempo, a dare la notizia che il Signore è risorto. È curioso: gli apostoli non credono alle donne: 'Andremo poi al sepolcro a vedere come sono le cose...? Quelli di Emmaus dicono questa frase: 'Qualcuna delle nostre donne sono venute dicendo che non c'era il corpo, che era risorto, che c'erano degli angeli...' Manca che finisca il pensiero di questi due: 'Ma vai tu a credere alle donne...'» (FRANCESCO, *Volte dei Vangeli*, trasmissione in occasione della Pasqua di risurrezione, 17 aprile 2022, Rai 1, min. 18.00).

che con l'elaborazione di un racconto devoto o apologetico¹⁰³; secondo una tesi diffusa, l'incapacità giuridica delle donne potrebbe motivare il fatto della loro esclusione dalle tradizioni prepaoline e, in particolare, dagli elenchi dei testimoni della risurrezione, quale quello di *1 Cor 15*¹⁰⁴.

Riguarda infine questo insieme di testi anche una discussione che pare risalire, stando a *Mt 28,11-15*, fino all'epoca apostolica: quella relativa alla verità storica e al valore, per la generazione alla fede, dell'assenza del corpo del Signore dal sepolcro¹⁰⁵. Bultmann, ad esempio, già quasi un secolo fa considerava questo racconto come un'aggiunta tardiva, frutto di un'invenzione a fini apologetici (difendere la realtà della risurrezione) o culturali (porre l'attenzione sulla tomba di Gesù a Gerusalemme)¹⁰⁶.

Negli autori più recenti è possibile ravvisare un'ampia gamma di valutazioni, soprattutto in merito alla fecondità del tema in relazione al sorgere della fede: si va dalla totale alterità e insignificanza (Torres Queiruga¹⁰⁷), alla non necessarietà (Kessler¹⁰⁸), o ancora alla non suf-

¹⁰³ Suggestiva a questo proposito la tesi recentemente proposta che identifica proprio nella necessità di identificazione di un corpo una delle rare occasioni in cui la testimonianza femminile era accolta, in ragione della loro maggiore intimità fisica con i bambini e i gli adulti rispetto a quanto gli uomini stessi avessero tra di loro. Paradigmatico, a tale proposito, è l'episodio del riconoscimento di Ulisse da parte della nutrice Euriclea nell'*Odissea*. Cfr. H. W. BASSER – M. B. COHEN, *The Gospel of Matthew and Judaic Traditions*, Brill, Leiden-Boston 2015, 709.

¹⁰⁴ Così ipotizza, ad esempio, E. SCHWEIZER, *Resurrection - Fact or Illusion?*, «Horizons in Biblical Theology» 1 (1979) 147.

¹⁰⁵ Presentano il tema, nelle sue linee generali, G. ROSSÉ, *La risurrezione di Gesù*, 49-58 e E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 313-337.

¹⁰⁶ R. K. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1964, 311-312. Anche secondo Hans Küng è «pressoché inconfutabile la tesi secondo cui i racconti della tomba [...] rappresenterebbero sviluppi leggendarî del messaggio della risurrezione» (H. KÜNG, *Essere cristiani*, Mondadori, Milano 1976, 409, corsivo dell'autore). Uno degli argomenti chiave di coloro che sostengono una posteriorità del racconto sul sepolcro vuoto rispetto al *kerygma* originario è l'assenza di un riferimento alla tomba vuota (mentre invece è menzionata la sepoltura) nella confessione prepaolina di *1 Cor 15*. La questione della continuità o discontinuità tra le espressioni paoline e quelle dei vangeli è trattata in J. WARE, *The Resurrection of Jesus in the Pre-Pauline Formula of 1 Cor 15.3-5*, «New Testament Studies» 60/4 (2014) 475-498. L'autore, che giunge alla conclusione di una reciproca implicazione tra formule kerygmatiche e racconti narrativi, propone un'interessante osservazione: egli evidenzia, a partire dai testi lucani (vangelo e Atti) e dalle formule di professione di fede dei primi due secoli, la coesistenza originaria nella chiesa primitiva tra un modello narrativo, che prevede il riferimento alla tomba vuota, e un modello confessante, che invece lo omette. La tesi di uno sviluppo successivo non avrebbe dunque fondamento storico (cfr. *ivi*, 481-484).

¹⁰⁷ Secondo Torres Queiruga sarebbe meglio omettere la questione del sepolcro e dei tre giorni, perché «senza il sepolcro vuoto non scompare solo una stranezza, ma tutto recupera un realismo coerente». (cfr. A. TORRES QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione*, 200-205; citazione 204).

¹⁰⁸ Kessler afferma che quella del sepolcro vuoto (o pieno) è una questione che, allo stato attuale delle conoscenze, sarebbe meglio lasciare irrisolta: «Sotto il profilo sistematico due argomentazioni sono inammissibili e da evitare: (1) non bisogna postulare storicamente il se-

ficienza per via della sua ambiguità (Léon-Dufour¹⁰⁹). Il Catechismo della Chiesa Cattolica¹¹⁰ parla del sepolcro vuoto come del «*primum elementum quod invenitur*» il quale, prosegue il testo, di per sé non costituisce un «*argumentum directum*» in relazione alla verità della risurrezione ma comunque resta un «*signum essenziale*». Poco oltre, nel testo si ricorda anche il caso del discepolo amato di cui, nel quarto vangelo, si dice che una volta entrato nel sepolcro, dopo aver notato le bende abbandonate e il sudario piegato, «vide e credette» (Gv 20,8), secondo un tema minore che torna anche in Luca 24,12.

3.4.2. Le angelofanie e le cristofanie alla tomba.

I racconti della visita alla tomba da parte delle donne sono caratterizzati dall'apparizione di un angelo (o di più angeli¹¹¹) che annunziano la risurrezione del Signore; in Marco e in Matteo, essi rivelano inoltre alle donne l'intenzione del Risorto di manifestarsi agli apostoli e affidano ad esse il compito di convocarli, con Pietro, in Galilea.

Nella manifestazione dei messaggeri celesti, e in particolare nelle parole che riecheggiano il *kerygma* pasquale¹¹², i racconti relativi alla tomba hanno il loro *climax* e ci permettono di identificare «il fondamento interpretativo della narrazione»¹¹³. Anche in questo caso c'è un protagonismo (o forse, meglio, un deuteragonismo) prioritario da parte delle donne: esso è quasi esclusivo, in quanto conosce solo l'eccezione delle guardie di Mt 28,4. In verità, gli evangelisti deline-

polcro vuoto sulla base di predecisioni filosofiche o ideologiche; (2) non bisogna similmente porre a priori in dubbio la possibilità del sepolcro vuoto sulla base di predecisioni del genere» (H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 104-111; citazione 110n).

¹⁰⁹ Léon-Dufour ritiene un pericolo da evitare l'affermazione: «È risorto, dato che non è qui». I primi cristiani non hanno stabilito alcun nesso intrinseco tra la tomba vuota e la fede nel Cristo vivente. [...] Il sepolcro vuoto non è un fondamento, nemmeno secondario, della fede nella risurrezione» (X. LÉON-DUFOUR, *Résurrection de Jésus et message pascal*, 311-314; citazione 312).

¹¹⁰ Cfr. GIOVANNI PAOLO II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria editrice vaticana, Città del Vaticano 1997, n. 640.

¹¹¹ Ciascun evangelista caratterizza in modo proprio i protagonisti delle angelofanie alla tomba: Marco ci parla di un *νεανίσκον περιβεβλημένον στολήν λευκήν*; secondo Matteo si tratta di un *ἄγγελος κυρίου καταβάς ἐξ οὐρανοῦ*; Luca e Giovanni raddoppiano i soggetti, che diventano rispettivamente *ἄνδρες δύο ἐν ἑσθῆτι ἀστραπτούσῃ* e *δύο ἄγγελοι ἐν λευκοῖς καθεζομένους*.

¹¹² In particolare «L'antitesi 'crocifisso-risorto' ricorda il *kerygma* dei discorsi di Pietro in Atti, che contrappongono l'agire umano a quello divino» (R. PESCH, *Il Vangelo di Marco*, Paideia, Brescia 1980, vol. II, 776).

¹¹³ *Ivi*. Henk Bloem, studiando i racconti di risurrezione in Matteo, individua nell'annuncio dell'angelo dei versetti 5-7 «il centro compositivo e intrinseco» dell'intera pericope 27,57-28,20. (H. BLOEM, *Die Ostererzählung des Matthäus: Aufbau und Aussage von Mt 27,57-28,20*, Pontificium Institutum Biblicum - Facultas biblica, Zeist 1987, 59).