



Alberto Cozzi

## Ripensare la risurrezione e/o annunciare il Risorto?

*L'attuale teologia della Risurrezione tra istanze di ripensamento del significato culturale ed esigenze di una nuova fondazione della fede e della speranza cristiane*

L'indagine che viene proposta<sup>1</sup> intende studiare la teologia della risurrezione nel duplice ambito della «risurrezione di Cristo» e della «risurrezione dei morti»<sup>2</sup>. La prima operazione è quella di seguire l'elaborazione del discorso nei due ambiti, per tentare di ricostruire le principali coordinate delle argomentazioni e giungere a valutare lo *status quaestionis* attuale<sup>3</sup>. In seconda battuta viene proposto un dialogo critico con le recenti istanze di ripensamento della risurrezione fatte valere da Queiruga, la cui originale riflessione però viene subito «fatta reagire» con l'acuta (ma dimenticata) «filosofia della risurrezione» di J. Guittou<sup>4</sup>. La scelta dei due interlocutori è dettata dalla loro convergenza sul problema di «pensare o ripensare la risurrezione», in modo che dica qualcosa alla mediazione culturale dell'esperienza in cui viviamo. Queiruga parte dalla contestazione dell'isolamento in cui l'annuncio della risurrezione è caduto. Imputa tale situazione alla mediazione concettuale teologica ormai distante dalla cultura in cui si vive e dalla sua immagine del mondo. Cerca perciò di recuperare un'interpretazione della risurrezione di Gesù che la riavvicini a ciò che è condivisibile oggi e comune, pur nella differenza, a religioni e culture<sup>5</sup>.

Anche Guittou parte dalla sfida a «pensare» la risurrezione, constatando come tale mistero non abbia propiziato intuizioni speculative, al pari di altri misteri cristiani:

Il dialogo di san Paolo coi filosofi greci sulla collina dell'Areopago è simbolico. I dotti della Grecia ascoltano Paolo con interesse quando parla della presenza di Dio nel quale «ci muoviamo e siamo»; pare che accettino anche l'idea della ricapitolazione degli esseri in Gesù Cristo. Però quando Paolo parla di una reale risurrezione di Gesù dai morti, essi

---

<sup>1</sup> Si tratta della risistemazione di una relazione tenuta il 29 dicembre 2008 a Roma, nel contesto di un corso di aggiornamento organizzato dall'Associazione Teologica Italiana sulla risurrezione. La versione completa verrà pubblicata negli Atti curati dall'editrice Glossa. L'anticipazione di questa versione abbreviata è possibile per gentile concessione della Segreteria dell'ATI.

<sup>2</sup> Questa distinzione domina indiscussa le voci delle principali enciclopedie e dei dizionari teologici. A titolo d'esempio se ne vedano alcuni tra i più recenti: Y. LACOSTE (ed.), *Dizionario critico di Teologia*, ed. italiana a cura di P. CODA, Borla - Città Nuova, Roma 2005, 1131-1137 («risurrezione dei morti», curata da M. Gilbert e da A. Dartigues); 1137-1142 («risurrezione di Cristo», curata da J. Becker e C. Duquoc); *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg - Basel - Wien - Rom 1993<sup>3</sup>, vol. I, 1177-1191 («Auferstehung Christi»), 1191-1207 («Auferstehung der Toten/des Fleisches»). Diversamente, però, raccolgono in un'unica voce «Risurrezione» i vari aspetti G. BARBAGLIO - G.P. BOFF - S. DIANICH (ed.), *Teologia (dizionario di)*, San Paolo, Cinisello Balsamo 2002, 1291-1311 (una voce ben costruita ed equilibrata di A. Staglianò); P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, Queriniana, Brescia 1990, 891-904.

<sup>3</sup> A questo livello esistono diversi dossier e saggi di spessore che si incaricano di fare il punto della discussione teologica: E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto. Indagine teologico-fondamentale sugli avvenimenti e le origini della fede pasquale*, Cittadella, Assisi 2005; F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1999; H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù: uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1992; M. DENEKEN, *La foi pascale. Rendre compte de la Résurrection de Jésus aujourd'hui*, Cerf, Paris 1997. Per una panoramica da più punti di vista si può vedere il dossier del numero speciale della rivista «La Scuola Cattolica» 1/2 (1993) 3-287; oppure la raccolta degli Atti del Simposio interdisciplinare dell'aprile 1996: S.D. DAVIS - D. KENDALL - G. O'COLLINS (ed.), *La Risurrezione. Un Simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002.

<sup>4</sup> Si veda A.T. QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, EDB, Bologna 2007. Questo lavoro è da leggere sullo sfondo della sua teologia della rivelazione: ID., *La rivelazione di Dio nella realizzazione dell'uomo*, Borla, Roma 1991; si vedano anche ID., *Dialogo delle religioni e autocomprensione cristiana*, EDB, Bologna 2007; ID., *Gesù come il Cristo: nel crocevia delle culture*, Queriniana, Brescia 2008. Sull'altro versante rimandiamo a J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione. Monadologia. Breve trattato di fenomenologia mistica*, Edizioni Paoline, Roma 1981, che però va letto (come suggerisce lo stesso autore) sullo sfondo di ID., *Il problema di Gesù. Diario di un libero pensatore*, Borla, Torino 1964, 161-311; si veda anche ID., *Gesù*, Marietti, Torino 1964.

<sup>5</sup> A.T. QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, 306.

rivolgono ad altro la loro attenzione e interrompono il dialogo per sempre. Questo episodio si rinnovò in Occidente in tutte le Scuole che seguirono quella di Atene.... La risurrezione è sempre caduta nel «punto cieco» della retina pensante. Non si trova un pensatore che l'abbia vista come un alimento dell'intelligenza o che abbia almeno tentato di metterla fra gli alimenti possibili. Essa non è per il pensiero un mistero, poiché il mistero può dare un alimento, una spinta: è un elemento inassimilabile<sup>6</sup>.

La ragione di tale situazione non è però cercata nella concettualizzazione teologica inadeguata o in schemi di pensiero o di ermeneutica superati. Si raccoglie invece la sfida a pensare l'«anastasis» in una concezione nuova della natura e dell'essere, all'altezza del mistero stesso. Si converte il pensiero alla novità della risurrezione, piuttosto che ripensare la risurrezione in base alle possibilità del pensiero.

## 1. *La centralità della risurrezione di Gesù, fondamento della fede*

Raccogliamo da un primo approccio cristologico due affermazioni ricorrenti: la «centralità» della risurrezione quale «fondamento» (pasquale) della fede e la sottolineatura della «complessità dell'evento»

La legittimità di queste due sottolineature, anzi la loro pretesa di cogliere elementi essenziali del dibattito teologico più recente, può forse essere apprezzata tenendo sullo sondo una lucida pagina di M. Deneken<sup>7</sup>.

Ordinando le questioni che emergono dal dibattito secondo alternative espresse in coppie dialettiche, si ottengono le seguenti domande: (1) *Endogena/esogena*: la fede pasquale per alcuni si impone ai discepoli dall'esterno (apparizioni, tomba vuota, rivelazioni), mentre per altri è un fenomeno endogeno, frutto di un processo psicologico complesso (elaborazione di sensi di colpa o di crisi di senso) o di visioni soggettive (rappresentazione di una certezza interiore) o ancora di «ruminazione credente dei fatti». Occorre mantenere da un lato la novità della fede pasquale, che quindi si impone dall'alto/dall'esterno, si fonda su una nuova iniziativa del Risorto, ma dall'altro non è pensabile una totale mancanza di disposizione soggettiva dei discepoli, che del resto dovevano fondare la fede sulla conoscenza previa di Gesù. (2) *Storico/reale*: la questione della natura della risurrezione rimanda da subito al problema della sua storicità, ossia di cosa sia rilevabile nell'ambito dei fenomeni storici. Ne deriva la tensione tra storico e reale, ossia corrispondente ai parametri della percezione ordinaria della realtà. L'elemento storico è la testimonianza dei discepoli e la loro conversione, mentre la realtà della risurrezione dipende dall'oggetto testimoniato e quindi dalla percezione dei testimoni. (3) *Continuità/rottura*. Alcuni insistono sulla crisi radicale della croce e quindi sull'impossibilità per i discepoli di andare avanti senza una nuova iniziativa di Gesù. Altri invece sottolineano la continuità tra venerdì santo e Pasqua in base a ciò che i discepoli avevano appreso da Gesù e quindi in virtù di una relazione che subisce una frattura critica, ma si rigenera per forza propria, scoprendo nelle rappresentazioni religiose dell'ambiente elementi sufficienti per spiegare il destino di Gesù. (4) *Avvenimento per i discepoli/evento di Gesù*. Il Risorto di fatto è presente nel kerigma della Chiesa, per cui la fede pasquale è studiata nella testimonianza dei discepoli. Sarebbe questo, dunque, il «subiectum inhaesionis» della fede pasquale. Ne deriva la tendenza più o meno inconsapevole a fare della risurrezione un avvenimento dei/nei discepoli, perdendo talvolta il senso di un evento che riguarda Gesù stesso, che però resta non attingibile in sé e per sé. (5) *La fede in sé/l'accesso alla fede*. Le domande sul contenuto vero della fede pasquale (cosa significa «risurrezione/glorificazione»?) sembrano spesso in secondo piano, mentre stanno in vista le questioni (di intonazione più apologetica) sull'accesso alla fede ovvero sulla genesi della fede pasquale: come i discepoli sono giunti a tale fede? Quale ne è il fondamento adeguato? Si comprende il disagio di alcuni teologi sistematici, che si vedono sottrarre il mistero centrale della fede dal contesto globale di una cristologia e di una dottrina della salvezza<sup>8</sup>. L'antidoto raccomandato di fronte a simili derive è quello di mantenere l'esperienza della risurrezione all'interno di una sana teologia della Rivelazione. (6) *Origine/genesi/fondamento della fede*. Siamo rimandati alla domanda sul «come» la fede pasquale sia nata nella coscienza dei discepoli. La spiegazione di questa nascita rimanda sempre a tre termini: la relazione con Gesù e l'incontro col Risorto (comunque sia inteso); le rappresentazioni religiose del tempo, che danno forma alla speranza umana di fronte alla morte; la fede nel Dio creatore e salvatore di Israele e delle Scritture. Questi elementi entrano diversamente, nella varie teorie, a spiegare l'origine, il fondamento o la genesi della fede pasquale.

<sup>6</sup> J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione*, 13.

<sup>7</sup> M. DENEKEN, *La foi pascale*, 94-96.

<sup>8</sup> In questa linea si veda il lucido contributo di F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1999, che ravvisa in questa impostazione il permanere della separazione di ragione e fede, dove la fede aspetterebbe passivamente il giudizio di una razionalità neutra, che pretende di giudicare la plausibilità della fede a partire dalla sua genesi storico-critica.

Sono domande che interrogano la risurrezione come fondamento del nostro compimento e centro della nostra fede: lo è come realtà che sopraggiunge dall'esterno o viene dall'interno del movimento della nostra vita? È un'eternità sopraggiunta o aperta dall'intimo del dinamismo che presiede alla nostra esistenza e alla nostra crescita? Da simili problematizzazioni si intuisce la centralità delle due coordinate che offriamo per riprendere il dibattito: come la risurrezione di Gesù fonda la fede e si pone al «centro dell'esperienza credente»? In che senso si tratta di un «evento complesso»? La prima domanda chiede un'indagine sul modo in cui la risurrezione è fondamento e centro della fede: non si tratta di un dato per sé noto e autosufficiente, che ci raggiungerebbe dall'esterno, ma di un avvenimento «tra i tempi», che raggiunge e fonda la nostra libertà, interpellandola in vista di un giudizio di fede capace di cogliere la continuità nella discontinuità, l'identità nella trasformazione. È un'operazione che ridecrive tutto il reale e quindi la nostra esperienza. La seconda considerazione, quella sulla complessità dell'evento, esige di ripensare al senso del compimento del tempo finito in rapporto al suo fondamento eterno. La glorificazione di Gesù non si dà come un fenomeno dell'«al di là» o del «dopo morte», più o meno interessante, ma realizza la pienezza della vita filiale di Gesù nel suo originario riceversi dal Padre, compiendo le promesse, l'alleanza, la vittoria sul male e sulla morte.

### 1.1. *La questione del «centro/fondamento»*

È diventato ormai un ritornello e quasi un obbligo iniziare ogni articolo o saggio sulla risurrezione con l'affermazione che si tratta del centro della fede ovvero del suo fondamento adeguato e quindi della «*conditio sine qua non*» del cristianesimo (1Cor 15,14). Ad essere centrale non è però una generica «risurrezione dei morti», bensì la *risurrezione di Gesù Cristo*<sup>9</sup>.

Ma in che senso si parla di centro o di fondamento? Come funziona questo «dato iniziale»?

(a) *La domanda va posta con cura*<sup>10</sup>. Come la fede coglie il suo fondamento nella storia? Lo coglie al modo di un avvenimento storico per sé evidente e iniziale, e quindi autosufficiente, oppure lo coglie al modo di una verità teologica al di là della storia, benché in essa significata? L'origine della fede, il suo punto di partenza è solo storico oppure è teologico? Nel secondo caso: la verità teologica è colta in occasione della storia o al di là di essa? L'intuizione che si vuole suggerire è che l'origine, il punto di partenza non è un dato storico per sé evidente o una verità teologica autonoma, occasionata dalla storia, ma trascendente rispetto ad essa. Si tratta insomma di cogliere una continuità nella discontinuità tra due momenti storici, lasciando emergere la verità teologica che in essi si significa e che realizza in essi l'unità nella differenza. La fede non è una lettura ideologica di una verità teologica al di là della storia. Ma non è neppure la ripresa di un dato storico e dei suoi effetti mondani verificabili. La fede si misura con le fratture della storia, con eventi paradossali, in cui coglie una verità che li unisce, dischiudendo una profondità di senso nuova<sup>11</sup>.

Il fondamento della fede pasquale non può essere identificato con un puro e semplice fatto della storia, ritenuto identico con la verità al modo dell'inizio di un processo storico o al modo del luogo di manifestazione di una verità meta-storica (razionale), ma non può neppure essere identificato come una verità al di là della storia o preconstituita rispetto ad essa, e quindi attingibile solo con un atto di fede fondato in se stesso o comunque non riferito alla storia. Esso ha piuttosto la figura dell'identità nella

---

<sup>9</sup> Oltre a G. BOF, *Risurrezione*, in *Nuovo Dizionario di Teologia*, Edizioni Paoline, Cinisello B. 1985, 1307, si veda H. KESSLER, *Risurrezione*, in P. EICHER (ed.), *Enciclopedia Teologica*, 891, che peraltro aveva fatto della riscoperta «centralità» della risurrezione di Gesù una tesi chiave della sua opera *La risurrezione di Gesù: uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*. Sottolinea molto questo elemento, facendone il leitmotiv della cornice della sua indagine (introduzione e conclusione) E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 9-13; 381-388.

<sup>10</sup> La questione del «centro» della fede è peraltro una questione chiave in escatologia, come mostra bene A. NITROLA, *Trattato di escatologia I: spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello B. 2001, 40-56. Occorre distinguere l'idea del centro di scuola cullmaniana (ove il centro è la battaglia decisiva che realizza quel «già» della vittoria che non è pienamente manifestato nel «non ancora» della guerra che va avanti, ma si mostrerà pienamente nella vittoria finale) da quella di Pannenberg (ove il centro è un'anticipazione prolettica della fine, dell'unità di Dio con l'uomo già realizzata nella risurrezione di Gesù) e ancora da quella barthiana o dialettica (in cui il centro è un avvenimento salvifico in cui il Sì di Dio risuona nella storia, cadendo perpendicolarmente dalla sua alterità trascendente).

<sup>11</sup> P. GISEL, *Vérité et histoire. La Théologie dans la modernité*, Beauchesne - Labor et Fides, Paris - Genève 1983.

differenza di storia e verità, *un'identità da cogliere nella discontinuità di due termini storici*, che esige il giudizio del soggetto e quindi la libera decisione di fede per accedere all'evidenza propria della verità che si offre in quell'evento, ma come una traccia unificante e interpellante, nella differenza dei tempi.

(b) Segnaliamo che qui si appunta una *prima critica* di Queiruga, che lamenta l'isolamento di questo dato fondatore come una cosa a sé, che non raggiunge l'esperienza umana e le attese dei soggetti. Tale isolamento rende impensabile la risurrezione e lontano dalle condizioni dell'esperienza il suo contenuto, che di fatto riguarda un Gesù distante, divino e quindi non veramente uomo come noi. La sua sorte non è la nostra e quindi non ci riguarda. In verità la fede nella risurrezione sarebbe frutto di un processo segnato da un lato dall'esperienza della presenza salvifica di Dio in Gesù e dalla reazione allo scandalo della croce, che portava a concludere che Gesù «non poteva essere rimasto prigioniero della morte»; dall'altro propiziato dall'esperienza universale del «presenzialismo dei cari defunti», che può raggiungere una profonda intimità e una forte impressione di realtà<sup>12</sup>. Ne deriva la seguente conclusione: «La risurrezione finalmente fu compresa in tutta la sua forza e intensità: come vita che preserva interamente l'identità personale, nonostante la distruzione del corpo»<sup>13</sup>. Gesù appare come il «catalizzatore» di un processo di scoperta della vita oltre la morte, che realizza la rivelazione come «scoperta di ciò che Dio sta donando da sempre»<sup>14</sup>. Proprio la concentrazione su di sé dell'esperienza del farsi vicino di Dio, la sua autorità nei gesti salvifici e la sua forza personale, fecero scoprire/capire/credere ai discepoli che Gesù non era nella morte, ma vivente in Dio. Come peraltro tutti i defunti. Ne deriva il titolo di «primogenito dei defunti»<sup>15</sup>. Questa consapevolezza del vero senso della risurrezione è possibile solo se si superano gli schemi di una lettura fondamentalista dei testi delle apparizioni pasquali, scoprendo che questa visione è la più naturale e corrispondente a un Dio che crea per amore e quindi non può lasciare i suoi figli al potere della morte.

(c) A una simile obiezione bisognerebbe però contrapporre subito l'*intuizione* di J. Guitton sull'«emergenza originaria» di questo «avvenimento mistico paranormale». «Centralità» significa qui «originarietà» singolare e irriducibile ad altre coordinate. Si dà insomma un «evento fondatore», che può essere comunicato solo mediante un «racconto fondatore», in cui il soggetto si scopre fondato da ciò che sta testimoniando<sup>16</sup>:

Si tratti di un fatto reale o di un'idea soggettiva, questo fatto o questa idea hanno avuto un'emergenza. C'è stato un momento in cui non esistevano; c'è stato un momento in cui sono esistiti. E qui ancora una volta ci troviamo di fronte al problema così difficile dell'origine. Ogni origine è subitanea, e per questo è incomprendibile. La mente umana vorrebbe ridurre questo carattere, cercando degli stati antecedenti, riportando l'origine a una data più lontana. Vorrebbe, per lo meno, che gli elementi anteriori continuassero, che l'essere originale fosse esistito prima di esistere. [...] Abbiamo di fronte un fatto (o un'idea) completamente originale. Nei documenti storici non assistiamo mai a una lenta genesi della risurrezione. Non esisteva; e ora esiste... Chiamerò avvenimento mistico, paranormale, quello che coglie lo storico... Il termine «avvenimento» qui per me ha il significato di emergenza di un essere che precedentemente non esisteva. Chiamo questo avvenimento «mistico» per sottolineare che è gravido di significato e che può avere tutto il suo significato soltanto per una coscienza religiosa. Lo chiamo infine «paranormale» (e non già miracoloso) per lasciar da parte la questione se, per spiegarlo, sia necessario ricorrere ad una causa superiore alla natura<sup>17</sup>.

(d) L'alternativa è chiara e netta. Possiamo tentare di illuminare questa problematica con *due precisazioni* sul funzionamento del centro o fondamento della fede pasquale in cristologia.

1) *Dalla scoperta della distanza dall'origine alla percezione di una distanza nella stessa origine*. Le obiezioni di Queiruga non fanno altro che riprendere la constatazione moderna di una distanza dai testi fondatori

---

<sup>12</sup> A.T. QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, 196; si veda anche 204.

<sup>13</sup> *Ivi*, 193.

<sup>14</sup> *Ivi*, 321.

<sup>15</sup> Si veda la parte in *ivi*, 279-303 e ancora 319-20.

<sup>16</sup> J. GUITTON, *Il problema di Gesù. Diario di un libero pensatore*, 165-171. Sul funzionamento della testimonianza pasquale come racconto fondatore si veda G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Cerf, Paris 1986.

<sup>17</sup> J. GUITTON, *Il problema di Gesù. Diario di un libero pensatore*, 165-166.

del cristianesimo, una distanza che rende il messaggio lontano e inefficace (tra i miracoli, la notizia di miracoli e il significato universale perché razionale rimane un «maledetto largo fossato» incolmabile). Ma tale distanza tra il testo fondatore e l'interprete attuale è già inscritta nello stesso dato originario. Si tratta di una distanza colmata dal giudizio di fede dei primi testimoni, che cerca di cogliere la continuità nella discontinuità, l'unità nella differenza. Tale unità non è semplicemente una possibilità dell'uomo (testimone o interprete/lettore), bensì è frutto della fedeltà di Dio.

Ma la *distanza di cui si prende coscienza è inscritta già nel testo stesso, dall'origine, anzi al cuore dell'origine*. Non si può pensare a un'origine veramente inaugurale, autosufficiente, piena, adeguata a se stessa. *Non si dà un termine dall'inizio solo teologico e per sé sufficiente*. Non si può apprendere il teologico che nell'ambito di un pezzo di realtà data, nella quale esso opera, ma di cui non è prodotto né prolungamento, essendo indeducibile. L'origine si dà nella differenza. *La discontinuità originaria non è tra due spazi (storico e teologico), ma tra due termini differenti di un processo storico*. Questa discontinuità storica rimanda a una discontinuità teologica, rivela una frattura, che lavora al cuore della storia<sup>18</sup>.

L'interrogazione teologica su Gesù riguarda il rapporto tra due figure storiche differenti: la predicazione di Gesù e quella della comunità. La questione di Gesù diviene il *problema della continuità del Vangelo nella discontinuità dei tempi*. Non si può andare oltre la discontinuità di partenza. Il punto di partenza del giudizio di fede e della teologia è dunque discontinuo e plurale. La pluralità è adeguata a una verità che è solidale con la storia e il tempo. Ma ciò significa che *l'origine è giudizio inscritto nella storia* e non la prima causa della storia. Non si dà immediatezza tra storia e verità, eppure la storia è il luogo di accesso alla verità.

2) *Il kerigma tra idealismo kerigmatico e realismo riduttivo*. Se è vero che nell'origine c'è una distanza colmata dal giudizio di fede, il modo di funzionare di tale giudizio va analizzato con cura, perché deve evitare il duplice opposto rischio dell'idealismo kerigmatico, che perde lo spessore reale della vicenda storica di Gesù, e/o del realismo riduttivo, che fa di Gesù una semplice creatura umana gradita a Dio<sup>19</sup>.

Tutta la questione deriva dal fatto che il luogo dell'incontro col mistero di Gesù Cristo non è anzitutto e immediatamente l'identificazione senza riserve di Dio con Gesù, quanto piuttosto il riconoscimento dell'unità nella differenza tra Gesù della storia e Cristo confessato risorto dalla fede. La scoperta di questo scarto tra Gesù e Cristo, inscritto nella stessa confessione di fede originaria, è un'acquisizione irrinunciabile. L'unità tra i due termini può essere pensata equivocamente in uno schema dialettico e quindi come *unità kerigmatica*: il Cristo è la verità divina di Gesù, che ne compie la vicenda terrena come la vita rispetto alla morte, la luce rispetto alle tenebre, la nuova creazione rispetto alla vecchia, la venuta di Dio rispetto al mondo di peccato. In questo schema di pensiero la novità di Cristo dice l'assoluta gratuità del dono di Dio, inatteso e trascendente, ma svuota di significato la storia di Gesù. Il dono di Dio entra nella storia come dilemma che pone un'alternativa radicale, come un salto dalla morte alla vita più che come *mediazione nella storia* di un dono di vita. Questa forma di "idealismo kerigmatico" è stata giustamente sospettata di favorire le illusioni del desiderio umano, che sogna di fuggire dalla condizione finita e contingente in un'altra realtà. Per reazione a quest'impostazione si è ridotta la verità cristologia al significato di Gesù quale rivelatore di un nuovo volto di Dio, che la risurrezione confermerebbe. Nella glorificazione di Cristo si ha la semplice conferma dell'idea di Dio che il Gesù della storia ci ha manifestato, un Dio che accetta la nostra contingente e finita realtà così com'è. La novità della risurrezione non sarebbe allora quella di Dio rispetto al mondo o di un uomo nuovo rispetto al vecchio, ma semplicemente la conferma dell'accettazione della nostra condizione finita da parte di Dio. Siamo scaduti in una forma di *realismo riduttivo*. In questa lettura la mediazione di Gesù è una semplice manifestazione del vero volto di Dio e la risurrezione la conferma di un dono di Dio inscritto nella creazione e privo di novità reale<sup>20</sup>.

Tra questi due estremi occorre recuperare l'unità di Gesù Cristo come "unità differenziata": la risurrezione indica una novità reale del Cristo rispetto al Gesù storico, ma una novità che è anticipata nei segni storici del Gesù prepasquale. C'è continuità nella novità. La risurrezione compie la novità del Regno che Gesù anticipava nei suoi gesti salvifici. Ne deriva che il "sovvertimento" realizzato dall'avvenimento pasquale deve essere inscritto nell'azione prepasquale di Gesù.

---

<sup>18</sup> Per queste notazioni si veda di nuovo P. GISEL, *Vérité et histoire. La Théologie dans la modernité*, 39-132; 425-498, le cui intuizioni sono riprese sinteticamente in A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, Cittadella editrice, Assisi 2007, 48-51.

<sup>19</sup> Su questa problematica si veda CH. DUQUOC, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, Labor et Fides, Genève 1984.

<sup>20</sup> A. COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 189-192.

## 1.2. La «complessità dell'evento»

Soprattutto attraverso l'approccio terminologico (e più ampiamente linguistico) alla testimonianza pasquale si cerca di rilevare la «complessità» del fenomeno «risurrezione», irriducibile alla «rivivificazione di un cadavere» e al ritorno di Gesù alla precedente condizione terrena.

(a) La consapevolezza della complessità dell'evento che chiamiamo «risurrezione» è un dato acquisito della ricerca teologica<sup>21</sup>. Lo si verifica a livello del vocabolario che esprime la glorificazione di Gesù.

Non c'è bisogno di riprendere tutta l'analisi del linguaggio sulla risurrezione. Basti in questa sede richiamare le diverse forme espressive di tale evento. Nelle diverse formule della testimonianza apostolica (omologie, kerigma, inni, racconti pasquali) si parla di «risurrezione» (*anastasis/egheiro*), «glorificazione» (radice *doxa/kabod*) «esaltazione» (*hypsos*), spesso legati al titolo «kyrios», «ritorno alla vita» (*zōē; zōo*). Tali vocaboli rimandano a schemi o modelli storico-salvifici (a due stadi o tre stadi, escatologici o protologici), che cercano di afferrare in Gesù glorificato la logica dell'agire divino nella storia della rivelazione proprio grazie al suo compimento inatteso<sup>22</sup>.

Ma la complessità dell'evento emerge anche in relazione al suo funzionamento paradossale o almeno contrastato: la risurrezione è l'esito di una «lotta», è la vittoria sulla morte, il superamento di una crisi radicale e come tale un nuovo inizio. È difficile immaginare la «fede degli apostoli» dopo la croce senza questa ripresa dell'iniziativa da parte del Gesù glorificato:

Gesù aveva legato l'avvento del Regno e la presenza del Dio che ama incondizionatamente alla propria comparsa personale, li aveva simbolicamente realizzati e aveva promesso il loro compimento. Tutto ciò sembrò essere divenuto illusorio con la sua morte. In questa radicale messa in discussione la presenza annunciata e la fedeltà promessa di Dio potevano essere considerate realizzate solo mediante l'esperienza del Gesù *resuscitato*. Detto in termini ancora più radicali: dopo la morte *di Gesù* non si può continuare a credere nella sua importanza e nel suo messaggio *senza di lui* (senza la sua nuova presentazione e presenza), con una ragione sufficiente. [...] Nella discontinuità della croce (che non riguarda solo la fede dei discepoli, ma Gesù stesso, il suo rapporto con Dio e Dio stesso) quel messaggio avrebbe perso la propria identità... Solo il Crocifisso in qualità di Risorto poteva (e può) mantener viva la fede in lui<sup>23</sup>.

(b) Anche a questo livello Queiruga fa valere l'istanza di ripensare la mediazione culturale e quindi linguistica della testimonianza della risurrezione: non esistono altre categorie, percorsi e modi per esprimere ciò che è successo a Gesù? L'esigenza di Queiruga attinge da subito il livello ermeneutico: c'è una pluralità di rappresentazioni della vita oltre la morte. Ciò però significa solo che non possiamo interpretare «alla lettera» le affermazioni sulla risurrezione (quasi si trattasse di un miracolo di rivivificazione di un cadavere che poi si fa vedere con prove empiriche), ma dobbiamo coglierne il vero senso a livello di un processo di scoperta.

(c) Ma una simile proposta corre il rischio di perdere la singolarità della risurrezione di Gesù in qualcosa di universale «al di là di Cristo». Detto con un efficace slogan, che lo stesso Queiruga raccoglie da J.D. Crossan: «Emmaus non è mai accaduta, perché Emmaus sta sempre accadendo».

La radice delle perplessità rimanda a una sorta di *ingenuità ermeneutica*: si può dissociare la formulazione linguistica dal contenuto espresso? Tra le possibili reazioni a questo tipo di considerazioni valgono come sintomatiche del disagio le domande di F. Schüssler-Fiorenza:

Mi sembra che lo stesso valga per il linguaggio metaforico sulla risurrezione di Gesù. Un tentativo di usare un vocabolario diverso per evitare di fraintendere la risurrezione corre il rischio di non affermare qualcosa di più, anzi qualcosa di meno, sulla realtà di Gesù risorto. È necessario usare le stesse metafore basilari usate dalla comunità cristiana primitiva? C'è una tendenza tra alcuni teologi cattolici a riprendere un concetto che era prevalente durante il

<sup>21</sup> Si veda A. GESCHÉ, *Dio per pensare: il Cristo*, San Paolo, Cinisello B. 2003, 143-218.

<sup>22</sup> Per una lettura dei diversi linguaggi, che tiene insieme sia gli schemi o modelli cristologici retrostanti che i titoli cristologici, resta insuperata l'opera di G. SEGALLA, *La cristologia del Nuovo Testamento*, Paideia, Brescia 1985.

<sup>23</sup> H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 220-221.

modernismo: e precisamente l'interscambiabilità dei concetti per esprimere la stessa realtà... Una 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 insostituibili<sup>24</sup>.

Questo tipo di reazioni mostra i nervi scoperti di una problematica, inaugurata con la modernità, che continua a dominare indisturbata il dibattito sulla risurrezione e che rimanda alla distanza tra forma dell'esperienza antica (mitologica, miracolistica, soprannaturalista) e forma moderna (scientifica, razionale, immanentista e quindi preclusa a interventi divini dall'esterno): oggi non si parla più dell'agire di Dio, ma dell'agire dell'uomo in relazione con Dio. Non interessa ciò che Dio fa o può fare, ma ciò che l'uomo può fare in base alla sua relazione con Dio<sup>25</sup>. Ne deriva una forte tensione nella comprensione della risurrezione.

Distinguiamo due livelli del problema. Quello ermeneutico può essere espresso con alcune notazioni di K. Rahner: «Non è mai possibile in nessun caso, neppure in quello delle asserzioni escatologiche, pensare di potersi liberare dal modo di asserzione figurato della Scrittura, per passare in un campo nel quale si può ammirare la cosa direttamente in sé e per sé, abbandonando ogni figura, ogni mezzo espressivo che indica solo indirettamente la cosa, ogni allusione puramente parziale e incompleta»<sup>26</sup>. Non è possibile distinguere nettamente tra cosa e immagine, esperienza e sua rappresentazione, perché comunque resta vero che anche mediante un concetto si può arrivare a conoscere solo mediante la «*conversio ad phantasma*» (*Summa Theologiae* I, q. 84, a. 7). Ma ci permettiamo di precisare, chiedendo scusa del possibile equivoco: il «*phantasma*» a cui si deve sempre convertire la rappresentazione concettuale per dire la risurrezione è precisamente Gesù risorto, il Glorificato, la cui corporeità trasfigurata non è altro dai gesti e dalle parole del Nazareno, abitati dalla forza sanante del Regno.

Più delicato è il livello «culturale» del problema, che ritorna diversamente in vari autori. Lo stesso H. Kessler, a varie riprese, lo deve rivisitare nella sua opera monumentale e sistematica. Si tratta del conflitto tra una lettura fondamentalista o letterale della testimonianza pasquale e una progressista e moderna, ma talvolta anche razionalista e comunque più attenta alla nuova visione del mondo. Kessler propone di superare i vicoli ciechi creati dalle due letture. Il problema, però, è che la «*via media*» che propone appare difficilmente credibile e assolutamente non convincente<sup>27</sup>.

Ciò che fa problema in questo schema di pensiero è il rapporto tra l'esperienza originaria e la sua rappresentazione o mediazione culturale. L'obiezione è che la mediazione culturale mitologica antica non riesce più a far parlare l'esperienza originaria per l'uomo d'oggi. Ma in che modo e in quale misura si può separare tra esperienza e sua rappresentazione? L'impressione è che, in generale, si tenda a sottovalutare l'influsso dell'oggetto di tale esperienza e la sua normatività nella mediazione culturale interpretativa. Si tratta veramente di un involucro troppo mitico e troppo miracolistico, da sostituire nel nuovo paradigma culturale? Ma soprattutto: tale involucro antico non è determinato dalla singolare esperienza con Gesù? È sintomatico il fatto che l'esclusione dei miracoli rimette in discussione il senso realistico della risurrezione e non riesce a comprendere cosa sia successo durante il ministero di Gesù: l'araldo del Regno ha o non ha operato prodigi nei quali si rendeva presente la vicinanza sanante di Dio (Lc 7,22)? Ha fatto percepire o no la forza salvifica del Dio che viene fino a sconfiggere peccato, malattia e morte?

---

<sup>24</sup> S.D. DAVIS – D. KENDALL – G. O'COLLINS (ed), *La Risurrezione. Un Simposio interdisciplinare sulla risurrezione di Gesù*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2002, 253.

<sup>25</sup> Ripete spesso tale frase, riprendendola dalla penna di G. van der Leeuw, H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù: uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, 405.434.

<sup>26</sup> K. RAHNER, *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Edizioni Paoline, Roma 1969, 437.

<sup>27</sup> *Ivi*, 459.

(d) Nella riflessione di area francese il funzionamento paradossale della Pasqua è messo a tema in relazione alla dinamica dell'«assenza/presenza» del corpo risorto, che rimanda alla comunità (Emmaus)<sup>28</sup>. Le apparizioni sono «traccia di un'assenza» in quanto significano l'inafferrabilità di Gesù nel suo fondamento radicale. Gesù non può essere afferrato/posseduto nella sua verità ultima, ma può solo essere accolto, ricevuto nel suo donarsi/essere donato dal Padre. In questo ambito di considerazioni si muove anche A. Gesché quando invita a pensare alla risurrezione come «traccia di un'Alterità inafferrabile e indisponibile proprio nel suo farsi presente». Il Risorto è il segno di un'assenza, la cifra di un rimando trascendente, da rispettare:

Chiamerei avvenimento di rivelazione l'inaugurazione di uno spazio e l'arrivo di un tempo in cui si scopre una realtà invisibile nascosta nel visibile<sup>29</sup>.

Ma subito corregge la possibile deriva nell'indeterminatezza, grazie al riferimento diretto a Gesù:

Ciò di cui gli apostoli finiscono per fare l'esperienza è che il visibile che essi hanno conosciuto (gli atti e le parole di Gesù e, in modo particolare, la sua morte sulla croce) racchiudeva nascosto un senso e additava un significato ultimo e che ora essi scoprono. «Adesso i nostri occhi hanno visto»... Tutto ciò che di Gesù gli Apostoli avevano conosciuto e capito... di colpo adesso apre loro tutto il suo senso. «Allora videro». Tutti i passi in cui si dice che alla risurrezione i testimoni videro il Signore (Gv 20,25) alludono a questo accesso, finalmente offerto, alla pienezza e al dispiegamento del senso. «Fino ad allora, infatti, non avevano ancora capito» (si veda Gv 20,9), ma adesso i loro occhi si aprono... La vita pubblica e la croce costituiscono storicamente la visibilità, la rivelabilità del Cristo. La risurrezione ne è la rivelazione<sup>30</sup>.

La vita di Gesù costituisce una sorta di «pre-comprensione» necessaria alle rivelazioni pasquali. L'avvenimento della risurrezione di Gesù sfugge alla presa dello storico e rimane per noi inaccessibile. Resta un avvenimento «con dei contorni propri e che non si riduce a qualcos'altro». Eppure tale evento irraggiungibile va considerato in analogia con ciò che accadde nelle rivelazioni dell'Antico Testamento e nel rimando alla vita di Gesù.

(d) In questa direzione è interessante il nesso indagato da H. Weder tra il significato delle parabole (intese quali anticipazioni dello spirito di Gesù che porta a linguaggio l'evento del farsi vicino sanante di Dio, cioè il Regno, dischiudendo possibilità nuove in cui il reale è come ridescritto e trasfigurato) e la risurrezione:

Che la vicinanza del regno di Dio, affermata dalle parabole di Gesù e commentata dal suo comportamento, esiste veramente, può fondarlo unicamente il fatto che Dio è veramente venuto nel mondo. E che Dio è veramente venuto nel mondo nella parola e nell'azione di Gesù può dimostrarlo unicamente l'evento della risurrezione del Crocifisso da parte di Dio. La metafora fondamentale «Gesù è il Cristo», resa possibile da questo avvenimento, è pertanto il criterio di verità anche delle parabole di Gesù<sup>31</sup>.

Ne deriva che il cuore della lettura delle parabole consiste proprio nel riattivarne il processo metaforico di ri-descrizione della realtà (di Gesù e del mondo) a partire dal farsi vicino di Dio che trasforma tutto. Solo in relazione a tale processo metaforico di trasformazione si coglie la portata della risurrezione ovvero del corpo trasfigurato di Gesù, sul quale si scrive l'evidenza del Regno.

La mediazione linguistica della corporeità del Risorto rimanda non a interpretazioni culturali generali dell'esperienza umana, ma all'esperienza dei discepoli col Gesù storico e in particolare alla loro percezione della forza di trasformazione/trasfigurazione che abitava l'agire e il predicare di Gesù. Insomma, rimanda a ciò che viene definito il «Regno», che significa precisamente la «profondità teologica» dell'agire di Gesù:

---

<sup>28</sup> Le ricadute di questo funzionamento della risurrezione sulla comprensione dei sacramenti sono ampiamente illustrate da M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, LDC, Leumann-Torino 1988; ID., *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Leumann-Torino 1990.

<sup>29</sup> A. GESCHÉ, *Dio per pensare: il Cristo*, 176.

<sup>30</sup> *Ivi*, 176-178.

<sup>31</sup> H. WEDER, *Metafore del Regno. Le parabole di Gesù: ricostruzione e interpretazione*, Paideia, Brescia 1991, 106-107.



La metafora stabilisce delle relazioni che non trovano giustificazione nel reale, perché lo superano. Contro il reale essa mette in campo la forza del possibile, ma servendosi del reale stesso. In tal senso, la metafora è un'anticipazione dello spirito nella quale lo spirito anticipa il reale col coraggio del possibile e mediante questa anticipazioni determina la sua storia. È per questo che la «ridescrizione della realtà» ottenuta dalla metafora ha un effetto di apertura: genera nuove esperienze e diventa così un fattore di trasformazione storica. Considerata in questo contesto la parabola appare come una anticipazione dello spirito di Gesù. Nelle sue parabole Gesù anticipa il mondo in direzione del regno di Dio. La vicinanza della *basileia* al mondo, messa in atto dalle parabole, è un'anticipazione che va al di là della realtà già data, facendo appello alle risorse del possibile: quel possibile che divenne «realtà» solo con la risurrezione di Gesù. Anche sotto questo aspetto, ancora una volta appare chiaro che la risurrezione del Crocifisso non poté non avere conseguenze per le parabole<sup>32</sup>.

### *Una prima conclusione*

Al cuore delle domande poste sul funzionamento del centro/fondamento della fede pasquale e nella percezione della complessità dell'evento, c'è la questione della continuità nella discontinuità, del legame nella trasformazione. Tale continuità non è colta come un ritorno alla vita di prima o come una verità eterna significata in occasione di Gesù o ancora come una prima mossa per sé evidente e autosufficiente, da ricostruire con indagini storiografiche rigorose ed empiricamente plausibili. È piuttosto affermata in un giudizio di fede che ha assunto il punto di vista della libertà di Gesù (ovvero del suo sentire/«*phronein*»: Fil 2,5-6; Rm 12,3). La continuità rimanda al mistero del Figlio, un legame col fondamento (l'Abbà suo) che realizza la pienezza del tempo perché in esso si esprime compiutamente. Ma tale legame non può essere afferrato se non si entra nel tempo del Figlio che è Gesù, se non si narra, alla luce della sua glorificazione al di là della morte, tutta la sua vicenda nella prospettiva del suo compimento, che quindi non toglie quel tempo ma ne dice la verità. La continuità nella discontinuità è precisamente il fondamento eterno del tempo finito di Gesù, ovvero la verità del Figlio tra noi. Gesù realizza nella storia il suo riceversi dal Padre, che compie l'alleanza e il senso della creazione.

Dunque l'esito di questo primo percorso «cristologico» ci permette di mettere in evidenza il funzionamento della fede nel Risorto. Lo facciamo rilevando tre aspetti.

Anzitutto la fede nel Risorto funziona come il riconoscimento del tempo di Gesù di Nazaret nel suo fondamento radicale, ossia nel suo riceversi dal Padre, nel quale si realizza la vicinanza escatologica di Dio, il venire definitivo e sanante di Dio (Regno). È interessante la spiegazione che Giovanni ci offre, nell'episodio dell'incontro tra Gesù risorto e la Maddalena, della ragione per cui il Gesù che «appare», appena è riconosciuto, scompare. Il «*noli me tangere*» di Gesù significa che non si deve riavere Gesù dai ricordi e dall'esperienza di prima, ma lo si deve ricevere ora dalla sua relazione col Padre suo. Dunque, il corpo del Risorto da custodire è precisamente il tempo finito/salvato di Gesù nel suo fondamento ultimo e originario: il Padre che l'ha inviato e donato. Ne deriva che la testimonianza apostolica non è interessata a «descrivere il Risorto», nel senso di evidenziarne la nuova condizione di esistenza. È invece preoccupata di raccontare il corpo e il tempo di Gesù (i suoi gesti e le sue parole dalla Galilea fino al dono di sé alla Cena e in croce) a partire dal suo vero e ultimo fondamento, che lo identifica come il Figlio tra noi, in una condizione di umiliazione/condiscendenza/solidarietà, rispetto alla gloria che gli spetterebbe. In tal senso il Risorto suscita nei discepoli lo sguardo sul tempo definitivo e trasfigurato, sulla pienezza del tempo finito che percepisce in qualche modo il suo derivare originario e pieno dal fondamento. Ciò permette di cogliere due aspetti ulteriori.

La risurrezione di Gesù ha la forma di una vittoria sul male e la morte inflitta dagli avversari. È il carattere agonico della risurrezione. Quando appare il rapporto del tempo finito col suo fondamento, nella percezione della pienezza del dono originario di vita e bene che Dio come Padre vuole concedere ai suoi figli, emerge anche come tale comunicazione originaria di vita da parte del fondamento si realizzi da subito sotto il segno del perdono, della giustificazione. Detto altrimenti: Dio continua a rinnovare il suo dono, la sua comunicazione di vita a partire dalla sua fedeltà e quindi dalla sua pienezza e non limitandosi alle nostre resistenze o risposte inadeguate. Rinnovando così il suo dono, Dio ci permette di

---

<sup>32</sup> *Ivi*, 114-116.

guarire il male e di vincere il peccato e la morte. Il problema è di capire in quale tipo di relazioni possiamo ospitare un simile dono, un rapporto di questo genere col fondamento, in tutta la sua portata e forza. In effetti Gesù ci chiede uno stile di vita comunitaria capace di «accendere il perdono tra fratelli», ovvero di vivere un «amore e una giustizia più grandi». Altrimenti si ricade nella logica di vita di coloro che non hanno alcuna percezione del fondamento eterno del tempo finito<sup>33</sup>.

Da quanto detto segue che l'evento della risurrezione di Gesù fa della *sua vita* la «misura» del riceversi del tempo finito dal fondamento. Tale misura è in qualche modo «smisurata», nel senso che offre e chiede una generosità che non calcola, non risparmia, ma con prudenza riorganizza continuamente la fiducia nella sovrabbondanza dell'amore di Dio che ci trasfigura «a partire dalla sua pienezza» ovvero a immagine del Figlio «di gloria in gloria» o «grazia su grazia» (2Cor 3,18; Gv 1,16). Gesù Risorto è costituito, nella sua condizione di vittoria sul male e di «pienezza di vita», quale segno certo di speranza per fondare il nostro affidamento al fondamento di tutto, cioè al Padre. Il rapporto tra tempo finito e fondamento va colto in una logica dinamica, non statica, ossia come cammino di apertura ad un dono sempre più grande di Dio, che si articola nel tempo degli uomini come processo di trasformazione/trasfigurazione. In questa prospettiva si comprende il problema della misura e l'importanza della sua rivelazione cristologia. In Gesù troviamo la misura secondo la quale la libertà creata riceve il comunicarsi del suo fondamento eterno e giunge alla sua pienezza. Abbiamo la misura e la logica secondo cui nell'agire che le è proprio, la libertà finita si dispone ad accogliere ciò che Dio intende donarle. La risurrezione non è una «generica comunicazione di vita o esistenza» da parte di un indeterminato Creatore, proprio perché non abbiamo altra misura e determinazione di tale dono che non sia Gesù Cristo e il suo rapporto col Padre. È questo il luogo di percezione del fondamento e della misura del suo dono originario e quindi pieno. Ormai la fiducia nella provvidenza del Creatore, così come l'attesa della compimento delle promesse dell'Alleanza fedele sono determinati dal riferimento al Figlio e dalla sua relazione al Padre. Il dono più grande è proprio lo Spirito che introduce in tale legame e fa percepire la creazione e l'alleanza a partire dal loro vero fondamento, nel quale il tempo finito è salvato e portato a pienezza.

Il tempo finito accede, attraverso la risurrezione di Gesù, alla sua pienezza, ossia al dono originario, alla comunicazione di esistenza e vita che proviene dal fondamento eterno. L'eterno non annulla il tempo finito, né si giustappone ad esso (come qualcosa di ulteriore ed estrinseco, sopraggiunto dall'esterno e in qualche modo imposto), ma lo accoglie nel suo grembo (nello spazio del Logos), riconsegnandogli la sua pienezza e così portandolo a compimento. Tale riconsegna della vita in pienezza è esperienza di perdono, di vittoria sul male e come tale è una spinta trasfigurante. Possiamo dire che nel Risorto non abbiamo accesso tanto all'eterno divino, quanto piuttosto al tempo trasfigurato del Risorto, alla pienezza del tempo finito colto ormai nel suo riceversi originario dal fondamento. In questo senso, come purificazione che perdona e rinnova/intensifica il dono e come rivelazione della misura secondo cui accogliere il dono originario di Dio, la risurrezione di Gesù svela ciò che semplicemente e da sempre Dio intende donare. Siamo rimandati al rapporto col Creatore, determinato però radicalmente dalla relazione del Figlio col Padre suo.

Alla luce di queste chiarificazioni sulla testimonianza resa alla risurrezione di Gesù è possibile porsi altre domande, insieme curiose e radicali: che fine ha fatto il «corpo morto» di Gesù? È stato «assorbito nella nuova condizione» oppure è scomparso, annichilito, ovvero è stato trasformato? Per quanto strana, una simile domanda merita una pur veloce attenzione, proprio perché offre un punto di forza alle argomentazioni di Queiruga, quando lamenta l'isolamento, la separazione o l'allontanamento della risurrezione di Gesù rispetto al nostro destino: di fatto, mentre attendiamo la risurrezione come quella di Gesù, il nostro corpo rimane nella terra e si decompone, mentre di quello di Gesù non sappiamo che fine abbia fatto. Non sarebbe allora meglio «riavvicinare» il corpo di Gesù alla nostra esperienza, e dichiararlo «presente nel sepolcro» anche se Gesù vive ormai della vita di Dio? In tal senso il corpo è abbandonato nella sua materialità inerte di cadavere che si disfa e la personalità individuale e irripetibile del Figlio Gesù è glorificata in una nuova condizione. Tale visione si

---

<sup>33</sup> Si comprende da queste notazioni come sia da escludere ogni esaltazione della finitezza, come condizione dell'uomo in cui si gioca la sua verità. La verità è una comunicazione di essere e di vita del fondamento incondizionata e senza misura. Come questa possa diventare tempo trasfigurato piuttosto che scambio basato sull'utile, in una logica di guadagno/perdita, è precisamente la sfida della testimonianza della speranza cristiana.

raccomanderebbe tanto più se si ammette che la continuità tra la condizione mortale e quella glorificata è garantita dall'immortalità dell'anima, che in quel corpo ha costruito la sua identità, ma rimane irriducibile a quel pezzo di materia caduca e in continua evoluzione, in cui si è formata al modo di un «io». Una simile visione è accettabile? Non ripropone uno strano dualismo antropologico o un certo «estrinsecismo» tra la nostra condizione mortale e l'intervento di Dio, che sta al di là, oltre il corpo e le sue condizioni, e quindi oltre la nostra storia? Rispetto a una simile esigenza è possibile recuperare il vero senso della «condizione singolare» di Gesù: non si tratta tanto di un «trattamento speciale» a lui riservato perché Figlio di Dio, un'eccezione che lo isolerebbe rispetto alla condizione di tutti gli altri uomini, facendone un'eccezione che non ci aiuta a leggere la nostra condizione. Questo modo di intendere la singolarità di Gesù come «continua eccezione all'umano comune» varrebbe proprio nella misura in cui la risurrezione è un avvenimento che sopraggiunge dall'esterno alla vita di un uomo mortale e cambia le carte in tavola, facendo «cose totalmente nuove e inattese». Ma questo carattere di «sorpresa arbitraria e inattesa» – a nostro avviso – non corrisponde alla percezione della risurrezione di Gesù di cui diceva Pietro che «non era possibile che la morte lo tenesse in suo potere» (At 2,24). Tale impossibilità è connessa a una certa percezione e narrazione della sua vita, della sua umanità storicamente sperimentata: colui nel quale Dio sanava e salvava il suo popolo, ci ha permesso l'intuizione di quel legame speciale e quindi singolare col fondamento di tutto, in base al quale si è giunti al giudizio di fede sull'impossibilità che in lui la morte avesse l'ultima parola. Il destino del Risorto è singolare proprio perché si dà come realizzazione storica anticipata, e quindi come segno per noi, dell'esito di questo legame singolare di Dio con l'uomo, fondato su quello del Padre col Figlio. Tale legame era esperienza di vittoria sul male e il peccato (Regno), fino alla vittoria sulla morte (Risurrezione). È l'intuizione di un processo di trasfigurazione che animava la vita di Gesù, i suoi gesti e le sue parole, offrendo *una prima percezione del corpo glorificato* che vince la morte «il terzo giorno». Alla luce di tale avvenimento compiuto diventa possibile ai discepoli raccontare il «corpo di Gesù» nella prospettiva di questo trasfigurante farsi vicino di Dio come Padre. La singolarità della risurrezione di Gesù rimanda dunque alla sua condizione umana, in cui si realizza un dono di Dio radicale, che manifesta tutta la sua forza contro l'inevitabilità del male e della morte, diventando un principio di trasfigurazione che cambia le regole della nostra esperienza ordinaria. Il destino del corpo di Gesù è spiegabile solo a partire da questa condizione singolare di mediatore definitivo e insuperabile, perché «smisurato e radicale», del dono di Dio, anzi del venire di Dio che trasforma la realtà. Tanto più si percepisce tale trasformazione e vittoria intra-storica, tanto più sensata e plausibile ci appare la testimonianza sulla risurrezione di Gesù.

§ 2. *Le tensioni inscritte nella speranza cristiana sul definitivo dell'uomo e della storia: risurrezione della carne e/o immortalità dell'anima – fine della storia e/o compimento?*

Il contenuto teologico della speranza cristiana non è un oggetto pacifico a cui corrisponda una rappresentazione univoca. Il suo referente è la glorificazione di Cristo e la certezza del suo ritorno per il compimento definitivo. Ma rimane una sfida per la teologia di ogni epoca indagare come pensare questo dato<sup>34</sup>.

2.1. *La risurrezione dei morti nel contesto del discorso escatologico*

La riflessione sulla «risurrezione dei morti» è caratterizzata da spinte di rinnovamento e revisione che rimandano al cantiere aperto dell'«escatologia»<sup>35</sup>. Raccogliamo attorno a tre istanze tale processo di revisione.

<sup>34</sup> Siamo consapevoli della complessità ermeneutica e teologica del «discorso escatologico», che può indicare un discorso sulle realtà ultime (l'al di là in Dio), un discorso sul futuro (della promessa di Dio e del suo compimento finale) o ancora un discorso sul definitivo (dell'uomo e del cosmo) o infine una dimensione di tutto il discorso teologico. Le considerazioni che seguono tengono forse troppo indistinto il livello del discorso, ma vogliono restare ancorate all'escatologico personale (l'*eschatos* anziché l'*eschaton*) che è Gesù glorificato. Si veda G. MOIOLI, *L'escatologia cristiana. Proposta sistematica*, Glossa, Milano 1994.

<sup>35</sup> Indicazioni preziose in questa direzione si possono trovare in moltissime opere di valore. Segnaliamo solo M. BORDONI – N. CIOLA, *Gesù nostra speranza. Saggio di escatologia in prospettiva trinitaria*, EDB, Bologna 2000; A. NITROLA, *Trattato di escatologia. 1. Spunti per un pensare escatologico*, San Paolo, Cinisello B. 2001. Per una panoramica si veda G. CANOBBIO – M. FINI, *L'escatologia contemporanea*, Edizioni Messaggero, Padova 1994.

(a) *La de-cosmologizzazione dell'escatologia e la riscoperta di Cristo quale «eschaton personale».* La certezza ritrovata che «il nostro cielo» è Cristo glorificato e non un luogo in cui Dio ci accoglierebbe nell'al-di-là, mentre l'unico vero «eschaton» è l'irruzione definitiva di Dio e quindi la nuova unità con Lui, più che un «al di là» indeterminato, deve ancora maturare tutte le sue virtualità<sup>36</sup>. In questo processo di maturazione sorge la domanda se non vi sia una certa tentazione di «fuga veloce nel teologico», ossia di rimando affrettato all'«immagine/intuizione/idea» dell'incontro con Dio. Se però è Cristo glorificato il luogo del nostro riposo in Dio, *come* tale luogo va immaginato? In che senso il Glorificato vive ormai un'«esistenza divina» o «in Dio»? La condizione glorificata è «Dio stesso»/il «divino di Gesù» oppure il suo corpo glorioso? Ma in questo caso siamo nell'eternità oppure in un «tempo trasfigurato»?

Nella «temporalità glorificata» si deve realizzare una continuità che rimanda all'origine non al modo di un'essenza al di là della storia, ma al modo di un evento che compie il processo storico-salvifico, permettendo di cogliere l'essenziale proprio nella sua piena attuazione. Se questo è vero vengono in primo piano il ruolo e la condizione del Mediatore definitivo, in cui questa storia si compie. Una teologia del compimento della storia della salvezza è chiamata a cogliere in Lui la tensione tra storia ed essenza, tempo ed eternità. È in questa prospettiva che sarebbe utile raccogliere il contributo di J. Mouroux e H.U. von Balthasar sul valore strategico della temporalità di Cristo nelle varie fasi della sua esistenza. Questi teologi pongono al centro l'uno il «punto eternizzato dell'anima di Gesù» e l'altro la nozione strategica di «*überzeit*» del Risorto, in cui l'eternità si inserisce nel tempo senza annullarlo, ma dandogli una nuova consistenza (o misura), come nei Quaranta giorni prima dell'Ascensione. Queste intuizioni mettono in luce come nel mediatore definitivo che è Gesù non si accede all'eterno in occasione del tempo, ma l'eternità si inserisce nella storia attraverso le fasi di una temporalità rigenerata, misurata sulla missione, ossia sul riceversi nell'abbandono totale del Figlio rispetto al Padre. In questo «tempo eternizzato o *überzeit*» non si incontra un eterno al di là del tempo o un'essenza al di là della storia, bensì un tempo reale animato-fondato dall'eterno riceversi del Figlio dal Padre nella fasi della missione. Ciò implica un *ordo*, una scansione di fasi e tempi e quindi una durata reale verso il compimento, in cui si concentra tutto il senso del processo storico-salvifico, che non può mai essere saltato o eluso<sup>37</sup>.

(b) *La de-platonizzazione dell'escatologia.* Connessa alla prima operazione appare la seconda trasformazione dell'immaginazione del compimento. Non si tratta di una separazione dal corpo che permette finalmente una piena realizzazione della dimensione spirituale e immortale dell'esistenza (anima separata). Il problema però non è immediatamente quello dell'immortalità dell'anima contrapposta alla risurrezione dai morti. Autorevoli interventi magisteriali e teologici hanno mostrato in modo convincente l'apparenza e l'equivocità dell'alternativa<sup>38</sup>. La questione è quella dello schema più o meno platonico nell'immaginare il rapporto tra archetipo e immagine, originario e temporale, pienezza divina e avvenimento (o segno) storico. Lo schema platonico del rapporto non riesce a cogliere il dramma storico-salvifico inscritto nella testimonianza biblica<sup>39</sup>.

In questo contesto ci sembra riuscita l'acuta notazione sul funzionamento della metafora della risurrezione come «vittoria» sul male e sulla morte: non ci può essere «risurrezione nella morte» perché la risurrezione è *vittoria sulla* morte e quindi suo superamento<sup>40</sup>. Ma questo implica che ci può essere una pacifica consegna dell'uomo alla sua anima immortale? Non c'è disparità di argomentazione? Anche qui è sufficiente pensare all'anima immortale come forma

---

<sup>36</sup> Sono ancora suggestive le considerazioni di K. RAHNER, *Principi teologici di ermeneutica delle asserzioni escatologiche*, in *Saggi sui sacramenti e sull'escatologia*, Edizioni Paoline, Roma 1965, 399-440.

<sup>37</sup> H.U. VON BALTHASAR, *Teologia della storia*, Morcelliana, Brescia 1969, 63-70; J. MOUROUX, *Le mystère du Temps*, éditions Montaigne, Aubier 1962, 100-167.

<sup>38</sup> Si veda il documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Alcune questioni attuali riguardanti l'escatologia*, in *La Civiltà Cattolica* 143 (1992) 458-494.

<sup>39</sup> Interessanti spunti problematizzanti su questo si possono trovare in H.U. VON BALTHASAR, *Il Tutto nel frammento*, Milano, Jaca Book, 1990, 15-54. Si vedano anche le considerazioni di R. SCHAEFFLER, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1980, 26-53 sulla diversa lettura platonica (immagine e archetipo) o storico-salvifica (avvenimento e origine) del senso delle Scritture.

<sup>40</sup> La Scrittura non conoscerebbe l'idea di una «risurrezione nella morte», anzi la respingerebbe (2Tm 2,18), mentre conosce chiaramente un «essere presso il Signore» tra la morte e la risurrezione (Fil 1,23).

antropologica della relazione con Dio e quindi della fedeltà di Dio all'uomo finito e mortale<sup>41</sup>? Del resto, come pensare la condizione dell'anima separata?

È evidente che la problematica si illumina se è assunta non immediatamente in un preteso «ritorno alle Scritture» (e all'antropologia unitaria) contro le contaminazioni filosofiche successive (antropologia dualista), bensì se si cerca di cogliere le dimensioni reali del compimento dell'uomo in Cristo e quindi del «definitivo del tempo salvato». Che la libertà non possa entrare nel suo compimento attraverso una riduzione alla dimensione spirituale di un'anima giustapposta alla corporeità appare immediatamente plausibile e sensato.

(c) *La de-privatizzazione del compimento dell'uomo e la domanda sulla fine della storia.* Tante domande sullo «stato intermedio» rimandano diversamente al suo nesso con lo sviluppo storico e il suo compimento/fine. Si comprendono le seguenti domande: l'anima nell'al di là non ha alcun rapporto con il processo storico-salvifico della realtà terrena? L'eternità fa semplicemente uscire dal tempo e dai suoi processi, mettendo in contatto direttamente col compimento finale? Di fronte a simili questioni è interessante l'intuizione di Rahner secondo cui l'anima del defunto non diventa a-cosmica, bensì universale e cosmica: essa rimane coordinata al mondo materiale, ma non nell'organizzazione unificante di un organismo corporeo, bensì in quello di una coordinazione a questo mondo come tale e come intero<sup>42</sup>. Ma l'estraneità del cosmo infinito al destino del singolo uomo e quindi l'indifferenza del processo evolutivo nella sua totalità anonima rispetto alla sorte di una sua particella infinitamente piccola qual è l'uomo, non cambia oggi le carte in tavola, rendendo problematica una simile visione?

(e) Le implicazioni teoriche che stanno dietro a queste revisioni del discorso escatologico sono raccolte da S. Ubbiali nel contesto di una rilettura del contributo di H.U. von Balthasar:

L'oggetto dell'analisi viene a coincidere con l'interrogativo a proposito di «come un accoglimento dell'essere finito e spazio-temporale nell'assoluto possa essere in genere pensato o pensabile». A chiamare in causa la formula dell'interrogativo è la struttura della determinazione positiva dell'evento cristologico: ciò che da essa viene implicato impone e caratterizza l'orizzonte entro cui si deve iscrivere la comprensione del significato della risurrezione nei confronti dell'esistenza qualificata dalla dimensione temporale. Pertanto i termini del problema rimandano alla costruzione di una risposta teologica che consenta di poter escludere sia l'errore dell'assorbimento panteistico dell'uomo in Dio sia l'errore della reciproca giustapposizione<sup>43</sup>.

Un simile compito è svolto solo se si riesce a pensare come l'eternità dell'uomo sia il principio fondativo e non la negazione della libertà finita. La soluzione di Balthasar è cristologica e trinitaria. È cristologica perché «la vita e la morte di Gesù non si compiono sulla base di un'interruzione del suo tempo eterno e al di fuori di esso, ma, appunto, soltanto al suo interno». Dunque Gesù in quanto Figlio realizza una temporalità che è fondata in ogni istante dal suo riceversi dal Padre. Non la sospende per «avere futuro», ma la attua pienamente. Alla luce di questa dinamica strutturale occorre pensare al compimento nella risurrezione, che non funziona dunque come un togliimento della «sospensione del tempo eterno» per far irrompere l'eternità del Figlio, al di là della morte. La risurrezione «rende eterno» *il tempo del Figlio che è Gesù*, manifestandone pienamente il fondamento ultimo. Siamo rimandati alla condizione di possibilità di tutto questo, ossia alla differenza personale e trinitaria intradivina. È trinitaria in quanto la chiarificazione dell'ambiguità inscritta nel tempo della libertà finita è possibile solo per la dimensione trinitaria del tempo di Cristo:

Relativamente al problema del tempo finito, si riesce a penetrare in profondità soltanto con l'evento trinitario, nel quale Dio Padre concede (*einräumt*) al Figlio ed entrambi concedono (*einräumen*) allo Spirito Santo la possibilità di essere lo

<sup>41</sup> In questo senso si muove J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella editrice, Assisi 2008: si tratta di una ristampa curata da S. Ubbiali, in cui si trova anche, in appendice, la Dichiarazione della Congregazione della Dottrina della Fede del 1979 su tutta la problematica dell'immortalità dell'anima, la risurrezione dei morti e la risurrezione «nella morte».

<sup>42</sup> K. RAHNER, *Sulla teologia della morte. Con una digressione sul martirio*, Queriniana, Brescia 1965. Questo tipo di considerazioni rimandano a intuizioni di Teilhard de Chardin, come lucidamente annota J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, 191-194. Noi riprenderemo questa intuizione in relazione alle riflessioni di J. Guittou.

<sup>43</sup> S. UBBIALI, *La risurrezione dei morti. L'assolutezza del tempo finito*, «La Scuola Cattolica» 1-2/121 (1993) 164-165.

stesso Dio, e questo concedere spazio (*Raum*) per l'altro è insieme un eterno maturare, far diventare un dato di fatto, farsi evento, il cui verificarsi è eterno presente (*Gegen-wart*). Con ciò questo presente si fa evento solamente in quanto il Padre si rivolge sempre al Figlio ed il Figlio al Padre, in quanto hanno dunque un futuro presente (*eine gegenwärtige Zukunft*). Tale futuro non è semplicemente rimandato ad un domani in cui sarà presente, ma è un continuo essere-già-semprè-stato: infatti esso non deve più cercare la sua dimora a partire da qualcosa di estraneo, ma lo possiede già sempre nella sua libera proprietà<sup>44</sup>.

Queste considerazioni permettono di recuperare la portata e il senso dell'esigenza di unità di corpo/anima, tempo/eterno, finito/infinito nel pensiero del «definitivo dell'uomo in Dio». Il compimento dell'uomo non può riguardare una sua parte e dimensione, né si riduce a un al di là estraneo e ulteriore rispetto alla temporalità finita dell'uomo mortale. La prospettiva migliore per pensare al compimento sarà quella del definitivo della libertà e quindi dell'atto con cui l'uomo si auto-determina rispetto alla trascendenza. Dove la trascendenza è proprio il luogo dell'attuazione della libertà, nell'inseparabilità di soggetto e fondamento. Qui si coglie il destinarsi del fondamento all'atto della libertà come possibilità radicale della sua auto-determinazione definitiva:

In questo modo la considerazione a riguardo della risurrezione consente alla riflessione teologica di non smarrire l'insieme degli elementi strutturalmente decisivi della considerazione antropologica. Nell'indicare le qualità proprie della definitiva partecipazione al compimento resta chiarito il fatto che l'essenza della verità non sia da intendere come l'universalità sovratemporale e che l'essenza dell'anima sia meno che mai da rappresentare come l'elemento antropologico in sé permanente rispetto al mutamento del mondo empirico<sup>45</sup>.

Il compimento dell'uomo non è pensato come un «al di là della storia», bensì come il definitivo della (sua) storia in Dio. Il compimento dell'uomo in Dio è il definitivo della sua libertà storica, intesa come auto-determinazione fondata e resa possibile dallo stesso dono di Dio.

### *Un seconda conclusione*

Ciò che va tenuto di simili problematiche e della loro radice teorica è l'idea della risurrezione come «definitivo del tempo finito». Attraverso la morte, il discepolo di Gesù sa di entrare in modo nuovo nel «definitivo del tempo finito», ossia nella pienezza del riceversi della creatura dalla comunicazione di essere e di vita che viene dal suo fondamento divino. Tale incontro prima di aggiungere qualcosa, realizza la verità della comunicazione dal punto di vista del donarsi del fondamento: così la libertà finita si accorge di tutto ciò che Dio le stava donando, da sempre, e fa la verità sulle sue resistenze, distorsioni, limitazioni (male, peccato), che hanno bloccato il dono divino e l'hanno reso «complice della morte» e del suo veleno (giudizio).

Il giudizio su ciò che si è vissuto non può avere la forma di una sentenza estrinseca alla libertà del singolo. Piuttosto si deve pensare che il giudizio su ciò che si è vissuto sia possibile solo laddove la libertà giunge alla pienezza di fronte al suo fondamento, ovvero alla compiuta percezione di ciò che le era stato donato e quindi alla consapevolezza del fondamento adeguato del suo tempo finito. In tal senso la pienezza diventa un attributo del rapporto nuovo tra tempo finito e suo fondamento eterno. Stupisce in senso positivo il *De novissimis* di L. Billot proprio perché inizia con una tesi sulla morte intesa come luogo di accesso alla definitività del tempo vissuto, contro Origene e altre forme di relativizzazione del rapporto tra la morte e il termine dell'esercizio della libertà<sup>46</sup>. Sorprende però in senso negativo che tale definitività appaia come la fissazione dell'argilla plasmata dalla libertà nella sua forma finale al modo di una realtà posta una volta per tutte, pro o contro Dio e pro o contro i fratelli. Tale fissazione appare da subito violenta, autoritaria, estrinseca. Ci si deve chiedere invece se non sia meglio l'immaginazione di una definitività legata al fatto che la libertà finita ottiene la percezione della pienezza dei doni che il fondamento andava facendo e si scopre capace di un'autodeterminazione definitiva che, a partire dalla pienezza della comunicazione del fondamento, dischiude un futuro

---

<sup>44</sup> *Ivi*, 166-167.

<sup>45</sup> *Ivi*, 168.

<sup>46</sup> Si veda L. BILLOT, *Quaestiones de Novissimis*, Aedes Universitatis Gregorianae, Roma 1946, 7- 38.

assoluto in Dio. È all'interno di tale atto che la libertà finita scopre le ambiguità e gli errori commessi e attualizza su di sé il giudizio divino non come valutazione esteriore, ma come esperienza senza ambiguità del dono originario pieno e senza pentimenti. La libertà è giudicata laddove è posta di fronte al suo fondamento in pienezza e qui può auto-determinarsi definitivamente e così venir purificata dalle ferite e giustificata per il bene che ha custodito e diffuso. È chiaro che tale auto-determinazione definitiva non potrà che raccogliere ciò che è stato seminato nella vita, la logica dell'esistenza che li sboccia nella sua definitività.

Attraverso la morte dunque il singolo giunge al definitivo non come fissazione immobile della sua esistenza, ma come percezione della pienezza del dono traboccante di Dio, che ha fondato da subito e «sempre da capo» la sua esistenza e la sua libertà. Così l'uomo è reso capace di auto-determinarsi a partire dal dono incondizionato del fondamento, piuttosto che a partire dalla storia dei suoi errori o delle resistenze e cattiverie dei fratelli, che ne hanno accompagnato l'esistenza. Tale percezione del tempo finito nel suo fondamento eterno, che porta a pienezza la vita in Dio (ricevuta dal comunicarsi originario e sorgivo di Dio stesso), mentre fa la verità sulle autodeterminazioni deficitarie della libertà finita, la porta al suo compimento mediante un «perdono» che trasforma e rinnova (a meno che la libertà non si sia chiusa in maniera tale al comunicarsi del fondamento, da restare nelle sue limitazioni, impedendo alla luce dell'amore divino di sanare e rifondare).

In questo esercizio di «immaginazione pasquale» della fine, intesa come compimento e pienezza della vita del singolo, è evidente che rimane una dimensione di attesa: attesa che il male fatto e i compromessi con logiche di odio o violenza o paura portino i loro frutti nel tempo e nella materia che continua nel suo sviluppo storico, attesa che quell'intreccio di male o minor bene che ha condizionato la risposta del singolo ai doni di Dio sia sciolto dalle sue ambiguità ed emerga la responsabilità dell'uno e dell'altro, ma anche le opportunità inattese di bene o riuscita di sé (dal momento che Dio non ci dà un male se non in vista di un bene maggiore). Tale attesa rimanda al giudizio finale, quando Dio potrà far vedere le dimensioni della sua comunicazione di vita in pienezza, rispetto alla totalità del tempo finito. Tale misura mantiene nel riferimento a Cristo la sua verità e quindi il suo criterio. Letto così, l'al di là è il tempo del definitivo, piuttosto che del sopraggiungere dall'esterno di qualcosa di nuovo. Certo, la possibilità per la libertà finita di auto-determinarsi a partire dal dono originario di Dio, più che dalle sue limitate e erranee risposte, implica che si dischiuda per la creatura limitata la possibilità di un futuro assoluto e quindi nuovo. E questo sarà meraviglia e stupore senza termine. Ma la «prima mossa», se così possiamo dire, è l'accesso al definitivo della libertà nel suo fondamento eterno, colto in pienezza. Questa è la forma del compimento, che implica risanamento e cicatrizzazione di tante ferite (nella forma della purificazione o della trasformazione che compie) e quindi vittoria in noi del male inscritto nella storia. Proprio la scoperta di questa pienezza spinge a desiderare con tutto il creato la piena accoglienza nella storia (che procede al di là della morte del singolo) del comunicarsi originario e fondante della vita che Dio va donando e quindi genera l'attesa del compimento come fine che apra al futuro assoluto, finalmente fondato sul dono di Dio incondizionato piuttosto che sulle fragili risposte umane.

Si noti che il nostro esercizio di «immaginazione pasquale» non è frutto arbitrario di una qualche fantasiosa e creativa elucubrazione teologica. Si tratta piuttosto del funzionamento cristologico della fede nel Risorto<sup>47</sup>. I discepoli che incontrano Gesù dopo Pasqua sembrano meno preoccupati di descrivere la nuova condizione del Risorto, quanto piuttosto di raccontare la sua vicenda a partire dal fondamento eterno che in essa si andava comunicando, ossia il Padre. Il tempo finito di Gesù nel suo fondamento eterno appare, nella pienezza della vita risorta, come il tempo trasfigurato del Figlio tra noi. La risurrezione di Gesù non ha un corpo che non sia quello del Nazareno e la testimonianza dei discepoli si preoccupa di «ripartire dalla Galilea», descrivendo da capo tutta la vicenda di Gesù dal punto di vista del suo vero e ultimo fondamento. Si intuisce che in questa prospettiva non basta pensare la risurrezione in un «al di là» indeterminato. In questa narrazione di Gesù, del suo tempo finito

---

<sup>47</sup> Sarebbe interessante confrontare queste considerazioni con le intuizioni su come il rimando a Cristo componga in equilibrio e ridimensioni alcune tensioni e paradossi nel pensiero del compimento dell'uomo, espresse da R. SCHAEFFLER, *Die christliche Hoffnungsbotschaft im Kontext menschlicher Todesauffassungen*, in A. GERHARDS (ed), *Die grössere Hoffnung der Christen. Eschatologische Vorstellungen im Wandel*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1990, 13-27.

(non sospeso) in cui si realizza la relazione col Padre nella sua originarietà e pienezza, l'uomo accede al senso e alla misura di ciò che Dio vuole donare, ponendo in essere le creature. Tale pienezza implica però da subito la scoperta delle limitazioni, delle resistenze della creatura e quindi la percezione forte del male, inteso come rifiuto del vero dono di Dio. Il compimento ha la forma della «vittoria di Cristo in noi», più che quella di una certa sopravvivenza nell'al di là, nonostante e dopo i fallimenti della vita. Questa immaginazione del compimento sarebbe infatti estrinseca e non rispettosa del tempo finito e neppure del dono di Dio. Tale vittoria di Cristo riceve però proprio dall'affidamento del Figlio al Padre la sua misura vera e adeguata. Non si può allora immaginare tale comunicazione in relazione a un atto creatore universale e generico, che non sia qualificato dalla relazione del Padre al Figlio suo. In Cristo siamo creati, ci muoviamo ed esistiamo, se è vero che Gesù Glorificato è ciò per cui e in cui sussistono tutte le cose (Col 1,15-20).

## 2.2. Due istanze dall'ambito dell'antropologia teologica

Da questa intuizione sul «tempo trasfigurato» del Figlio, che dà senso al discorso escatologico cogliendone le vere dimensioni, derivano almeno due implicazioni a livello antropologico: si tratta della ricaduta di questo tempo trasfigurato, ovvero di questa pienezza a cui introduce il Risorto, sull'esperienza umana attuale e in particolare sull'idea del corpo trasfigurato. L'elemento che ricorre nelle due istanze è una sorta di invito a non pensare la risurrezione basandosi su vaghe intuizioni o desideri riguardo all'«al di là» o su una qualche «sopravvivenza oltre la morte». Si rischia così di immaginare l'«oltre morte» a partire da un'idea non convertita dell'uomo e del suo destino oppure di rappresentarsi l'«al di là» a partire dalle possibilità dell'uomo piuttosto che in base al dono di Dio. L'annuncio del Risorto ha invece ricadute sull'«al di qua», sul tempo che ci è dato, di cui coglie dinamiche di trasfigurazione che aprono a un'immaginazione trasformante dell'al di là con Dio.

### 2.2.1. Una carenza di «immaginazione pasquale» o un deficit di esperienza?

La prima domanda riguarda le implicazioni della fede nel Risorto per l'esperienza attuale. Se è vero che non si tratta di un fenomeno che capita all'uomo dall'esterno, quasi come un «di più di vita e di senso» che cade in un «al di là» inafferrabile, ma piuttosto di qualcosa che matura dall'interno dell'umana esperienza, la quale giunge alla pienezza del suo riceversi dal fondamento eterno e quindi accede al definitivo, quali ricadute si possono immaginare per la nostra esperienza attuale?

(a) Una certa crisi di senso dell'annuncio pasquale e la fatica a pensare al compimento in Cristo può essere imputata a una sorta di perdita di «immaginazione pasquale»<sup>48</sup>:

L'immaginazione pasquale è particolarmente cruciale per la Chiesa di oggi, se essa vuole parlare in modo significativo al mondo moderno. Data la distanza enorme che ci separa dalle asserzioni bibliche e dal contesto socioculturale entro il quale esse sono state formulate in origine, non basta "adattare" semplicemente il contenuto del Nuovo Testamento alla nostra società e cultura contemporanea. Ciò di cui c'è bisogno è niente meno che una reinterpretazione creativa del cristianesimo stesso<sup>49</sup>.

«Immaginare» significa la capacità di cogliere il reale alla luce del possibile, dischiudendo dimensioni nuove e inattese dell'esperienza: «Se l'immaginazione umana è la nostra facoltà di andare "oltre" quello che chiamiamo realtà, vale a dire oltre quello che finora appariva come reale e possibile, l'immaginazione di fede dei cristiani apre possibilità senza precedenti di re-interpretazione e, quindi, nuove possibilità di esistenza»<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Si veda sinteticamente R. COTE, *Cristologia e immaginazione pasquale*, «Concilium» 1 (1997) 117-128, che rimanda alle riflessioni originali sul tema di S.M. SCHNEIDERS, *The Revelatory Text. Interpreting the New Testament as Sacred Scripture*, San Francisco 1991; più in breve S.M. SCHNEIDERS, *The Paschal Imagination*, «Theological Studies» 43 (1982) 52-68.

<sup>49</sup> R. COTE, *Cristologia e immaginazione pasquale*, 126.

<sup>50</sup> *Ivi*, 124-125.



(b) Ma secondo Queiruga bisognerebbe verificare se tale immaginazione pasquale è all'altezza del nuovo paradigma culturale oppure è ancora legato all'interpretazione letterale/mitica e miracolistica dei testi. La vera difficoltà attuale infatti starebbe meno in un deficit di esperienza e quindi di linguaggio<sup>51</sup>. La vera sfida non è l'esperienza, quanto piuttosto l'immaginazione legata a un modello o paradigma teologico e culturale che è venuto meno e come tale rende impensabile la risurrezione, anche nella sua qualità di buona notizia. Occorre recuperare la fede nella risurrezione nel suo rimando all'esperienza comune di un'attesa di vita «oltre la morte» o ancora all'esperienza di una certa «presenza dei cari defunti», che permette un certo contatto con loro. Si tratta insomma di esperienze che ci proiettano nell'«al di là». Ma questo è veramente l'unico ambito in cui elaborare un'esperienza della risurrezione?

(c) Nella tradizione cristiana vi sono altri ambiti per elaborare l'intuizione di qualcosa come una risurrezione. Raccogliamo le implicazioni della fede nella risurrezione intesa come trasfigurazione o «trasfigurabilità del corpo finito», presenti in S. Natoli<sup>52</sup>.

Il tratto di singolarità che caratterizza il cristianesimo, inteso qui nel suo complesso, vale a dire come credenza, pensiero e tradizione, è dato dal fatto che in esso la confutazione della carne è direttamente implicata con la glorificazione del corpo e la carne può essere così fortemente confutata solo in quanto il corpo è glorificato... Nel cristianesimo il corpo, in quanto bene creaturale, non può non essere apprezzato, ma non è davvero amato: al contrario è amato in quanto redimibile: glorificato. Se le cose stanno così non è difficile comprendere come nella tradizione cristiana il corpo sia stato tanto facilmente rimosso, oltrepassato: oppure sublimato, spiritualizzato, trasfigurato. Nonostante la bontà della creazione non siamo stati fatti per questo mondo: o per lo meno, e più esattamente, per il mondo "così com'è". Quanto qui si è detto dà ragione del come e del perché nella storia cristiana sia risultato improbabile, o comunque non consueto, poter amare il corpo così com'è. Al contrario, molto spesso si ama il corpo per altro o meglio in vista di quel che dovrà essere, di quel che noi stessi diverremo<sup>53</sup>.

Queste notazioni, per quanto da precisare, hanno il merito indubbio di spostare il problema dalla secca e sterile alternativa tra carne e spirito, terra e cielo, reale e ideale. Ciò che colgono di positivo della speranza cristiana è il fatto che il corpo trasfigurato o risorto non rimanda a una negazione (della carne mortale, della terra, della storia), bensì, al contrario, si fonda su di *un'affermazione incondizionata che non può accontentarsi di ciò che è provvisorio né tanto meno di compromessi col male*:

Il cristiano pretende l'assoluto. Lo spirito di rinuncia, che indubbiamente è uno dei tratti peculiari del cristianesimo, non coincide affatto con un malsano spirito di negazione, ma, al contrario, scaturisce da una voglia incondizionata di affermazione. Il cristianesimo non denigra il mondo, vuole il meglio: si radica nella pretesa di una gioia infinita, di una vita *sine termino*... E' vero, quel che il mondo offre è bello, ma è caduco. Tuttavia, quand'anche fosse durevole, sarebbe sempre troppo poco per soddisfare il desiderio di infinito insito nell'uomo<sup>54</sup>.

L'attesa della risurrezione raccoglie l'incondizionato che abita il desiderio dell'uomo e rimanda a una promessa fondata sulla fedeltà di Dio. Non ha quindi a che fare con un «malsano spirito di negazione» ma al contrario con un desiderio positivo e incondizionato di vita.

Questo primo percorso antropologico invita a pensare alla risurrezione a partire da un'immaginazione pasquale convertita e rinnovata dall'annuncio della risurrezione di Cristo. Tale immaginazione deve raccogliere quei desideri di «trasfigurazione del corpo», di «incondizionatezza del volere» e di pienezza, che abitano il cuore dell'uomo in questo tempo. Rimandano quindi a un tipo di *esperienza di trasformazione*, proporzionata all'incontro con la promessa di Dio in Cristo e non solo

---

<sup>51</sup> Di fatto A.T. QUEIRUGA, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, 150, si mostra sospettoso e prudente di fronte al concetto di esperienza, che è un termine abusato ed equivoco, mentre alle pagine 103-115; 120-125; 153-154 e 317, sostiene che una presunta esperienza empirica e fattuale di una realtà trascendente come la risurrezione non è pensabile. Sarebbe come pretendere di fare esperienza empirica di Dio. Ci può essere un'esperienza reale, ma non empirica. È il caso della risurrezione.

<sup>52</sup> Su questo tema si vedano le riflessioni di S. UBBIALI, *La risurrezione dei morti. L'assolutezza del tempo finito*, «La Scuola Cattolica» 1-2/121 (1993) 135-170.

<sup>53</sup> S. NATOLI, *La felicità. Saggio di teoria degli affetti*, Feltrinelli, Milano 1994, 228-229.

<sup>54</sup> *Ivi*, 247-248.

commisurata sulle possibilità umane. Non si può pensare alla risurrezione a partire da un'esperienza non convertita, non trasfigurata dalla forza dell'annuncio del Risorto. Né, tanto meno, basata solo su desideri indeterminati riguardo al destino «oltre la morte» dei propri cari.

### 2.2.2. *Come pensare a un «corpo risorto»?*

Alla luce di queste poche intuizioni sull'immaginazione pasquale e sull'esperienza del Risorto cosa possiamo dire del corpo che entra nella pienezza della vita risorta e quindi nella definitività del tempo? Le immagini di Paolo sul seme che diventa pianta attraverso una forma di morte non dicono molto, in concreto, ma rimandano a un qualche processo di trasformazione, il cui referente e la cui misura vanno cercati, ancora una volta, nella risurrezione di Cristo. Possiamo dire qualcosa di più a partire dalle rinnovate considerazioni sul corpo in sé, in relazione al tempo o al cosmo o all'evoluzione? Raccogliamo dalla letteratura due piste di ricerca: una più attenta alla complessità del corpo vissuto e l'altra al nesso corpo-materia in una nuova visione evolutiva del reale.

(a) Sarebbe interessante sviluppare alcune intuizioni di A. Vergote sulla distinzione tra corpo organico/libidinale, corpo psichico e corpo trasfigurato<sup>55</sup>. Oltre al riferimento al «corpo trasfigurato» dei risorti, interessa della distinzione la sottolineatura della complessità del corpo psichico, che si colloca tra due ordini: quello della vita, con le sue pulsioni, e quello del linguaggio. Si crea una sorta di sdoppiamento delle polarità: quella di corpo organico e corpo psichico e quella di corpo psichico e corpo simbolico. Questa complessità impone l'avvertenza a non ragionare sulla risurrezione (a livello antropologico) ponendo semplicemente il problema del corpo/materia o del corpo/vita, ma ampliando la considerazione al corpo psichico, che struttura l'identità in una determinata organizzazione delle pulsioni, all'interno di un certo contesto simbolico/linguistico. È questa individualità corporea complessa che giunge al compimento nella risurrezione, non una qualche organizzazione anonima della materia. Più analiticamente: il corpo psichico vive sulla frontiera tra l'essere («io sono il mio corpo») e l'aver («io ho un corpo»). La distinzione è stabilita precisamente dal salto dall'ordine fisico e vitale a quello simbolico e linguistico. Solo l'«io» del soggetto può, nell'atto di parola, identificarsi col corpo che è ed esprimersi nel corpo che ha. Ma questo corpo psichico, l'io del soggetto, ha una sua logica di funzionamento che la psicologia va scoprendo. Ne deriva la seguente notazione conclusiva:

Così bisogna tenere conto di tre linguaggi sul corpo: il linguaggio del corpo obiettivo (la macchina corporea), il linguaggio psicologico (il corpo vissuto) e il linguaggio ontologico (il corpo come «carne»). A questi tre discorsi sul corpo bisognerebbe aggiungere quello che tiene il messaggio cristiano. Poiché l'Eucaristia come assimilazione del corpo di Cristo e l'annuncio della risurrezione comportano l'idea originale di un corpo trasfigurato dalla gloria divina. Compito del teologo potrebbe essere quello di valutare in che misura i diversi linguaggi umani sul corpo preparano una certa intelligenza del discorso cristiano... Più si approfondisce la realtà del corpo, della vita o della coscienza e più ci si convince della loro natura definitivamente enigmatica e più si trova ridicolo il razionalismo stretto che ritiene assurda l'idea della risurrezione<sup>56</sup>.

Da queste considerazioni, solo abbozzate, possiamo raccogliere due stimoli: il primo è di verificare quale corpo è immaginato quando si pensa alla risurrezione, dal momento che cambia molto l'immaginazione pasquale a seconda del livello del discorso sul corpo (organico, psichico o simbolico); la seconda riguarda l'intuizione finale, solo allusa in tono sarcastico antirazionalista, sulla necessità di tenere uniti i vari aspetti dell'«enigma corpo» per percepire la plausibilità dell'idea di una risurrezione. Ciò significa che la risurrezione non è tanto più credibile quanto più si cerca di andare «oltre il corpo» e quindi «oltre il limite creaturale», bensì quanto più si impara ad abitare il corpo, cogliendone la complessità d'esperienza.

---

<sup>55</sup> Si veda A. VERGOTE, *Le Corps. Pensée contemporaine et catégories biblique*, «Revue Théologique de Louvain» 2/10 (1979) 159-175.

<sup>56</sup> *Ivi*, 169.

(b) Ad un altro livello di considerazione è utile raccogliere alcune intuizioni di J. Guitton sul nesso tra corpo e materia<sup>57</sup>. Non solo l'idea di corpo, ma anche il rapporto uomo/materia è più complesso di quanto il senso comune (spesso animato da razionalismi e dualismi) lascia intuire. È bene allora problematizzare tali luoghi comuni per tenere aperte le dimensioni della speranza cristiana proprio su questo terreno. Data la ricchezza di intuizioni, procediamo per flash successivi. Partiamo raccogliendo tre prospettive nuove sul corpo in sé, in relazione al cosmo e nel processo evolutivo della realtà:

*Dal concetto di corpo al corpo trasfigurabile.* Cos'è un corpo? [...] L'artista tira fuori dai corpi un elemento che non è propriamente materiale e che, d'altra parte, non è astratto o puramente spirituale, ma che ci fa pensare a quella che sarebbe la sublimazione del corpo in un altro modo di esistenza... L'operazione dell'arte apre vedute su quello che potrebbe essere un corpo risuscitato. Se si separano le due funzioni del corpo, di cui una è organica e l'altra è già spirituale, si può concepire che, se un giorno il cosmo cessasse di esistere, se un giorno il mio corpo si disorganizzasse e si distribuisse in un altro modo, esso potrebbe restare (a condizione che una potenza ricreatrice si opponga al suo dissolvimento) un linguaggio nuovo per il mio io: un mediatore della comunicazione delle coscienze.

*Corpo e cosmo.* Per diritto, la percezione si dovrebbe estendere al cosmo tutto intero. In ogni istante io dovrei poter percepire il tutto. Eppure il mio organo di percezione offre una prospettiva limitata sulla realtà e il corpo funziona come organo di percezione per riduzione. Si può allora immaginare una nuova organizzazione del corpo risorto a cui è affidata la totalità del cosmo in un rapporto nuovo tra l'io e la materia in cui vive. Non c'è più un cosmo che «mi avvilluppa», ma il rapporto tra microcosmo e macrocosmo si inverte.

*Le dimensioni dell'evoluzione.* Il divenire inteso come evoluzione globale dell'essere intero è stato pensato fino ad ora in modo orizzontale, come un divenire storico, lineare, come progresso nel tempo. Ma forse a questo divenire orizzontale si sovrappone o si accorda un «sopravvenire» verticale presentito da molti pensatori come Plotino nell'antichità e Leibniz, Maine de Biran, Lachelier e Blondel nei tempi moderni. I pensatori citati suppongono che l'essere non debba solo vedersi secondo le fasi e le tappe della sua evoluzione, ma anche secondo i livelli, gli strati, le tappe e gli stadi del suo sviluppo intimo, delle sue mutazioni e trasmutazioni ascendenti. Nell'uomo vi sono tre livelli di esistenza: il corpo, l'anima (il pensiero, lo psichismo) e lo spirito (presentimento dell'eterno, vita pneumatica). Esistono quindi tre modi di essere: l'io somatizzato, cosmizzato; l'io della riflessione o della coscienza e l'io della vita spirituale sperimentata in una vita che è insieme interiore e superiore. Questo io interiore e superiore non è pienamente consegnato a sé nelle attuali condizioni dell'esperienza e solo a volte percepisce se stesso. Si trovano qui le intuizioni di grandi artisti e mistici<sup>58</sup>.

Tenendo sullo sfondo queste tre intuizioni, si possono riprendere i risultati delle ricerche su alcuni fenomeni e processi riguardo al «corpo nella morte». Si tratta di fenomeni che possono far intuire qualcosa del dinamismo della risurrezione. Anzitutto alcuni fenomeni registrati dalla «tanatologia» (lo studio dell'azione della vita nei cadaveri), in cui si nota come asceti che hanno ridotto in sé le funzioni vitali a favore di funzioni volitive e intellettive, solitamente assopite nella vita ordinaria, fino ad accentuare capacità di concentrazione e attenzione inusuali, presentano ricadute sulla stessa condizione del cadavere dopo la morte (incorruttibilità, luminescenza, profumi). In secondo luogo andrebbero studiate le conseguenze di esperienze mistiche o ascetiche nell'ambito della «agiologia», in cui emerge un ciclo interiore di progresso dello spirito che è opposto al ciclo progressivo e orizzontale della vita biologica, così che ogni mortificazione spirituale appare a un altro livello come vivificazione e intensificazione dell'esperienza (nella memoria, percezione, profetismo). Infine può aiutare l'analisi analogica di altre esperienze: il risveglio dal sonno e l'illuminazione improvvisa, il risveglio della natura dopo l'inverno, le mutazioni di alcune specie di insetti che, in situazioni critiche, si trasformano in forme nuove di esistenza. Tali esperienze di metamorfosi possono dare l'intuizione che la morte non è la fine, ma il luogo di una trasformazione che apre al nuovo e forse proprio a quella dimensione verticale che «sopravviene all'evoluzione orizzontale»<sup>59</sup>. Tutti questi indizi ci portano nella direzione dell'ipotesi di un mutamento sostanziale dell'uomo, una specie di *salto evolutivo* che aprirebbe a una condizione nuova, che può essere immaginata proprio a partire dai fenomeni indicati:

---

<sup>57</sup> J. GUITTON, *Filosofia della risurrezione. Monadologia. Breve trattato di fenomenologia mistica*, 11-51.

<sup>58</sup> *Ivi*, 16-25.

<sup>59</sup> *Ivi*, 26-35.

L'*anastasis* di Gesù di Nazareth... ci obbliga, infatti, a considerare l'iper-tesi di uno statuto definitivo e superevolutivo dell'uomo e anche della natura. Siamo obbligati a elevarci al di sopra della natura, del movimento, del numero, dello spazio e del tempo, persino al di sopra dell'umanità «somatizzata» e anche «psichizzata» o «noetizzata». Faremo dunque in modo che il problema dell'*anastasis* si apra in un problema più semplice ancora: quello della relazione tra la parte e il tutto, sia per la conoscenza e sia per l'azione<sup>60</sup>.

L'intuizione ricorda quanto diceva Rahner: la morte non porta a un'anima a-cosmizzata, bensì a una nuova relazione dell'io con la totalità del cosmo. Guitton lo dice a modo suo, partendo dalla sproporzione tra l'*homo sapiens*, che abbraccia con la sua conoscenza la totalità di ciò che è, e l'*homo faber*, che invece riesce a modificare solo porzioni inconsistenti della totalità (in tal senso parla di sproporzione tra l'*homo hominatus*, avviluppato nella totalità, e *homo hominans*, che abbraccia il tutto come linguaggio del suo io). Non siamo ancora ciò che ci sentiamo chiamati a divenire. Solo un «salto evolutivo qualitativo» potrebbe cambiare questi rapporti e in questa mutazione sostanziale si realizzerebbe il passaggio dalla noosfera alla pneumatosfera. Tale salto raccoglierebbe quell'inversione evolutiva che si mostra nei processi ascetici, ma ad un livello cosmico: come l'aumento dell'entropia si accompagna a un progresso dell'informazione, secondo un'analoga legge di compensazione, il degradarsi della materia si accompagna a un'intensificazione dello spirito, a una ricomposizione nella dimensione spirituale che «sopravviene» nel processo evolutivo al modo di un'altra dimensione. Così si riesce a pensare l'*anastasis* in modo genetico, come ontogenesi di un nuovo statuto dell'essere<sup>61</sup>.

Questo secondo percorso antropologico sul «corpo» ha messo in luce come sia proprio il «mistero della corporeità e la sua ricchezza» (lo splendore del corpo, una relazione nuova col cosmo e la materia) a chiedere di attivare un'immaginazione pasquale che sia all'altezza delle attese inscritte nella nostra esperienza corporea. In particolare, l'ascolto delle dinamiche evolutive inscritte nel rapporto tra corpo e cosmo apre all'attesa di un destino di trasformazione o addirittura di «salto evolutivo», che esige un radicale ripensamento della condizione dell'uomo nell'«al di là». Ci attende qualcosa di nuovo, che deve essere all'altezza delle dinamiche evolutive inscritte nell'«al di qua».

### *Un terza conclusione*

Quest'ultimo percorso «antropologico» conferma che è impossibile o comunque inopportuno immaginare la risurrezione solo proiettandosi nell'«al di là», in una «vita oltre la morte». Occorre piuttosto tenere in vista la sfida dell'esperienza della forza di risurrezione all'interno del processo storico/salvifico e addirittura cosmico/evolutivo dell'esperienza umana della realtà. Proprio quelle esperienze in cui l'uomo si scopre rimandato, nella sua vicenda concreta, ad un compimento (trascendente) fondato su un dono che matura e apre la vita all'eterno, anziché chiuderla su di sé, proprio tali esperienze diventano nostalgia e intuizione, da leggere alla luce dell'annuncio della risurrezione di Gesù. In questa direzione le istanze teologiche che abbiamo raccolto sembrano richiamare il valore pedagogico di volgere lo sguardo verso una totalità più vasta (storica e cosmica) in cui siamo immersi e che «ci porta», superandoci da ogni parte, verso un compimento inimmaginabile eppure desiderabile. Non si tratta di un «futuro estraneo» che «ci capita o sopravviene» da fuori, bensì di un dinamismo immanente, inscritto nelle leggi di sviluppo e crescita della vita, all'interno di orizzonti più vasti delle coordinate dell'esperienza empirica immediata del singolo (interessanti in tal senso le notazioni di Guitton su un processo nel quale «sopravviene» un'identità, un essere irriducibile ai criteri immediati dell'esperienza dell'utile o della logica del guadagno/perdita: si tratta di una dimensione dell'essere che si intensifica anche quando diminuiscono le energie vitali o certi processi biologici, come in alcune esperienze ascetiche). A questo livello il presente è aperto a un «oltre» che non è mai un indeterminato «al di là», da aspettare solo dopo la morte, ma è un'ulteriorità che rimanda alle nostre radici nel mistero del Figlio e che ha ultimamente una «misura» cristologica: «Quale grande amore ci ha dato il Padre per essere chiamati figli di Dio, e lo siamo realmente! La ragione per cui il mondo non ci

---

<sup>60</sup> *Ivi*, 37-38.

<sup>61</sup> *Ivi*, 49-51.

conosce è perché non ha conosciuto Lui. Carissimi, noi fin d'ora siamo figli di Dio, ma ciò che saremo non è stato ancora rivelato. Sappiamo però che quando egli si sarà manifestato, noi saremo simili a lui, perché lo vedremo così come egli è» (1Gv 3,1-2; si veda anche Col 3,3-4 ove la nostra vita è nascosta con Cristo in Dio e quando Cristo, nostra vita, si sarà manifestato, anche la nostra vita sarà manifestata per ciò che è). La morte e il suo «al di là» vanno lette alla luce di questa pienezza cristologia, la cui realizzazione perfetta è la glorificazione di Gesù. Non viceversa. Altrimenti si perde il senso del compimento in Cristo della definitiva relazione del finito col fondamento nella sua mediazione ultima e insuperabile, perché originaria.

*Sommario:*

*Il saggio intende riproporre la «singolarità della risurrezione di Gesù», pensandola come evento escatologico che compie il «definitivo del tempo finito». Tale visione, oltre a recuperare il senso del discorso escatologico e la portata antropologica della fede nel Risorto, intende superare le false alternative che recenti proposte di teologia della risurrezione hanno messo in campo: isolamento della risurrezione di Gesù fino all'inconcepibilità che ne perde il valore salvifico ovvero reinterpretazione della risurrezione come un «esistere nell'al di là», senza ricadute «miracolistiche» nella storia? Speranza in un «al di là» della morte o avvenimento reale con impatto storico? In queste alternative è in gioco il centro e fondamento della fede in Cristo, che deve essere pensato con cura.*