

STATUS
QUAESTIONIS

LA RISURREZIONE DI GESÙ TRA STORIA E TRASCENDENZA

Panoramica delle posizioni recenti

MARCO VANZINI

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

RIASSUNTO: L'articolo offre una panoramica degli studi recenti sulla risurrezione, nella prospettiva del rapporto tra evento e mistero e in una cornice epistemologica che correla ricerca storica e riflessione teologica. Si mostra così la realtà singolare della risurrezione di Cristo, evento radicato nella storia ma che, al contempo, la trascende e ne anticipa il compimento escatologico. La prima sezione, relativa alla ricerca storica sulla risurrezione, presenta le principali spiegazioni dei dati neotestamentari, il consenso degli studiosi alle diverse teorie e i principali risultati della ricerca. La seconda sezione affronta questioni di carattere epistemologico circa le possibilità e i limiti della ricerca storica e circa la natura dei giudizi di credibilità e dell'assenso di fede e la conoscenza cui essi danno accesso. Nella terza sezione si considera la dimensione trascendente della risurrezione alla luce dei principali apporti della riflessione teologica recente, da cui emergono il significato cristologico e soteriologico del mistero pasquale di Cristo.

PAROLE CHIAVE: Risurrezione, storicità, credibilità, trascendenza, escatologia, corporeità, cosmo.

ABSTRACT: The article provides an overview of recent studies on the resurrection, in the perspective of the relationship between event and mystery and in an epistemological framework that correlates historical research and theological reflection. The singularity of Christ's resurrection is shown, an event rooted in history but at the same time transcending it and anticipating its eschatological fulfillment. The first section, on historical research on the resurrection, presents the main explanations of the New Testament data, scholarly consensus on the various theories, and the main results of the research. The second section addresses epistemological questions about the possibilities and limitations of historical research and about the nature of credibility judgments and assent of faith and the knowledge to which they give access. The third section considers the transcendent dimension of the resurrection in light of the main contributions of recent theological reflection, from which the christological and soteriological significance of Christ's paschal mystery emerge.

KEYWORDS: Resurrection, historicity, credibility, transcendence, eschatology, corporeality, cosmos.

SOMMARIO: I. *Introduzione*. II. *La dimensione storica della risurrezione di Cristo*. 1. Le principali teorie sulla risurrezione di Gesù e le questioni in gioco. 1.1. Teorie naturalistiche. 1.2. Intermezzo: la questione storico-esegetica. 1.3. Teorie soprannaturali. 2. I risultati principali della ricerca storica. III. *Cenni di epistemologia: la risurrezione tra storia e teologia*. 1. La ricerca storica e le sue possibilità. 1.1. Cosa si può studiare con il metodo storico? 1.2. Che giudizi sono quelli storici? 2. Conoscenza storica, fede e teologia. IV. *La dimensione trascendente della risurrezione*. 1. Il significato cristologico e soteriologico della risurrezione di Gesù. 2. La piena affidabilità e la “concretezza” dell’amore di Dio rivelato nella risurrezione di Gesù. V. *Conclusioni*.

I. INTRODUZIONE

Nell’enciclica *Lumen fidei*, scritta con il contributo di Benedetto XVI, papa Francesco afferma:

Ora, la morte di Cristo svela l’affidabilità totale dell’amore di Dio alla luce della sua Risurrezione. In quanto risorto, Cristo è testimone affidabile, degno di fede (cfr. *Ap* 1,5; *Eb* 2,17), appoggio solido per la nostra fede. «Se Cristo non è risorto, vana è la vostra fede», afferma san Paolo (*1 Cor* 15,17). Se l’amore del Padre non avesse fatto risorgere Gesù dai morti, se non avesse potuto ridare vita al suo corpo, allora non sarebbe un amore pienamente affidabile, capace di illuminare anche le tenebre della morte».¹

Nella risurrezione di Cristo dai morti è davvero in gioco la fede cristiana, perché in essa si svelano al contempo l’affidabilità di Gesù come testimone e l’affidabilità dell’amore del Padre. Un’affidabilità “totale” in quanto l’amore di Dio, già manifestatosi nella disponibilità di Gesù ad affrontare la morte per l’uomo, nella Pasqua si rivela come amore così potente da vincere la stessa morte e da illuminare il destino dell’uomo al di là di essa. Con un inciso significativo, il testo mette in risalto la “concretezza” dell’atto con cui Dio si rivela affidabile nell’evento pasquale: nell’espressione “ridare vita al suo corpo” si percepiscono il realismo e lo spessore storico della risurrezione di Gesù dai morti. In essa l’agire di Dio ha toccato la storia fino a investire la “realtà” del corpo di Gesù, ridandogli vita e trasformandolo. Proprio su tale concretezza dell’agire di Dio si gioca la sfida dell’annuncio cristiano, e con esso della teologia, nei confronti della cultura attuale che, specie nelle sue forme più secolarizzate, «ha perso la percezione di questa presenza concreta di Dio, della sua azione nel mondo».²

¹ FRANCESCO, *Lumen fidei*, 29-VI-2013, n. 17.

² *Ibidem*.

Di fronte a tale sfida, l'enciclica non propone percorsi apologetici o soluzioni teologiche – non è questo il compito del Magistero – ma conferma la convinzione di fede della Chiesa e dei cristiani, i quali «confessano l'amore concreto e potente di Dio, che opera veramente nella storia e ne determina il destino finale, amore che si è fatto incontrabile, che si è rivelato in pienezza nella Passione, Morte e Risurrezione di Cristo».³ La sfida comunque c'è e rimane aperta; provoca la teologia ad elaborare i suoi argomenti per mostrare anche oggi, di fronte alla ragione criticamente e scientificamente attrezzata, la credibilità e il contenuto teologico della risurrezione di Cristo come centro della fede e della speranza cristiana.

Per quanto appena detto, non stupisce il fatto che, negli ultimi decenni, gran parte del dibattito sulla risurrezione si sia concentrato sulla sua storicità, indagata con metodi storico-esegetici in modo analogo a quanto avvenuto nella più ampia ricerca sul Gesù storico.⁴ Ciò che attira particolarmente l'attenzione degli storici è la pretesa della fede di affermare che la risurrezione di Cristo è *evento* avvenuto nello spazio e nel tempo, ma anche in modo singolare *mistero* in quanto, sia nella sua causa⁵ – l'atto di Dio che fa risorgere Gesù dai morti – che nel suo effetto perdurante – l'esistenza risorta e gloriosa del Cristo –, trascende la realtà di questo mondo. Realtà trascendente, meta-storica e, in termini teologici, escatologica, ma anche realtà ancorata alla storia, evento accaduto in questo mondo e che in esso si è reso presente attraverso manifestazioni tanto concrete quanto la scomparsa del corpo morto di Gesù dal sepolcro e gli incontri – apparizioni – del Risorto con numerosi testimoni.

Le domande con cui gli studiosi – credenti e non credenti, sostenitori di un'interpretazione letterale delle narrazioni pasquali dei Vangeli e scettici che propongono teorie alternative – sono numerose e riguardano soprattutto gli aspetti storici della risurrezione: quali siano i fatti che si possono accertare in base alle testimonianze storiche, specialmente del Nuovo Testamento, e quali le evidenze o prove che si possono

³ *Ibidem*.

⁴ Cfr. E. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, Cittadella Editrice, Assisi 2005, 11.

⁵ Cfr. G. O'COLLINS, *Gesù risorto. Un'indagine biblica, storica e teologica sulla risurrezione di Cristo*, Queriniana, Brescia 1989, 215.

addurre. Si tratta, come rileva Castellucci, di un campo di studi assai dinamico, caratterizzato da «un continuo fiorire di ipotesi e contro-ipotesi»,⁶ in cui riconoscere la presenza di opinioni o acquisizioni condivise è arduo, anche se non impossibile. A questa classe di studi è dedicata la prima sezione di questo contributo, in cui cercheremo di individuare un certo numero di autori, pubblicazioni e posizioni di rilievo nel panorama degli studi storico-esegetici sulla risurrezione, e di presentare alcuni risultati di tale ricerca.

La seconda sezione toccherà alcune questioni epistemologiche rilevanti nel dibattito sulla risurrezione. Ci soffermeremo in particolare sulle possibilità e i limiti della ricerca storica e del suo metodo e sul rapporto tra tale ricerca e la riflessione teologica. Osserveremo per questo la natura e i costitutivi dei giudizi di credibilità e dell'assenso di fede e la conoscenza cui essi danno accesso. In tale luce la dimensione di *evento* della risurrezione appare più ampia di quanto la ricerca storica può ricostruire e si apre la possibilità di cogliere nell'evento la dimensione trascendente, il rivelarsi del *mistero*.

Nella terza sezione, dedicata alla dimensione trascendente della risurrezione, noteremo l'evoluzione avvenuta nella riflessione teologica sull'evento pasquale e il suo contenuto di rivelazione, evidenziando alcuni dei principali apporti nella produzione teologica degli ultimi decenni.

II. LA DIMENSIONE STORICA DELLA RISURREZIONE DI CRISTO

Nel suo importante studio biblico, storico e teologico sulla risurrezione, Gerald O'Collins intitola così il capitolo relativo all'analisi storica: "Risurrezione come evento".⁷ È certamente in quanto "evento", infatti, che la risurrezione può essere indagata dal punto di vista storico. L'indagine storica tuttavia, anche a seconda dei criteri e del metodo impiegati, non consente di cogliere in tutti i suoi aspetti un evento accaduto nel passato. Per questo motivo, parlare di "dimensione storica" non equivale a parlare della "dimensione di evento" della risurrezione, e in quale misura la prima sia coestensiva rispetto alla seconda dipende dal significato che

⁶ CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 11.

⁷ O'COLLINS, *Gesù risorto*, 115.

si dà al termine “storica”.⁸ Nel panorama degli studi sulla risurrezione è diffusa da tempo un’accezione scientifica del termine “storico”, nel senso di ciò che può essere ricostruito in base ai criteri della ricerca storiografica. Per questo motivo, nella presente sezione raccoglieremo i risultati degli studi sulla risurrezione di Gesù che intendono mostrarne scientificamente la storicità fornendo prove o evidenze documentali. Lasceremo al momento successivo, come già accennato, un’ulteriore riflessione sul rapporto tra quanto ricostruibile con un’analisi storica e la più ampia dimensione di evento della risurrezione.

Offrire un’immagine d’insieme della produzione recente sul tema della risurrezione di Gesù e della sua storicità non è facile, per la vastità del compito e la molteplicità degli aspetti coinvolti.⁹ Sono numerosi i lavori di rilievo che negli ultimi anni hanno segnato e dato impulso alla ricerca storica e al dibattito sulla risurrezione. Oltre al sempre valido e già menzionato studio di G. O’Collins (1989), vale la pena ricordare le opere di W.L. Craig (1989),¹⁰ M.J. Harris (1990),¹¹ J.D. Crossan (1991),¹²

⁸ N.T. WRIGHT, *Risurrezione*, Claudiana, Torino 2006, 29-32, indica cinque accezioni diverse di “storia” e dell’aggettivo “storico”, da cui dipende fortemente l’approccio a un evento come quello della risurrezione di Cristo e i risultati cui può condurre.

⁹ Per dare un’idea, la recente bibliografia sulla risurrezione di M.J. ALTER, *A Thematic Access-Oriented Bibliography of Jesus’s resurrection*, Wipf and Stock Publishers, Eugene 2020, raccoglie circa 7000 pubblicazioni, solo tra quelle in lingua inglese. Cfr. anche G. GHIBERTI, G. BORGONOVO, *Bibliografia sulla risurrezione di Gesù*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 171-285.

¹⁰ Cfr. W.L. CRAIG, *Assessing the New Testament Evidence for the Historicity of the Resurrection of Jesus*, Edwin Mellen Press, Lewiston 1989; si veda anche IDEM, *Wright and Crossan on the Historicity of the Resurrection of Jesus*, in R.B. STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 139-148.

¹¹ Cfr. M.J. HARRIS, *From grave to glory. Resurrection in the New Testament: Including a response to Norman L. Geisler*, Zondervan, Grand Rapids 1990; si veda anche IDEM, *Raised Immortal. Resurrection and Immortality in the New Testament*, Marshall Morgan & Scott, London 1986.

¹² Cfr. J.D. CROSSAN, *The Historical Jesus. The Life of a Mediterranean Jewish Paesant*, HarperSanFrancisco, San Francisco 1991.

G. Lüdemann (1994),¹³ H. Kessler (1995),¹⁴ F.G. Brambilla (1998),¹⁵ N.T. Wright (2003),¹⁶ M.R. Licona (2010),¹⁷ D.C. Allison (2021),¹⁸ G.R. Habermas (2021).¹⁹ Numerosi sono stati anche i simposi e i progetti editoriali dedicati alla risurrezione di Cristo, in particolare agli aspetti storico-esegetici, a testimonianza dell'interesse del tema.²⁰

Un possibile approccio a una tematica tanto vasta potrebbe essere quello di ripercorrere le tappe della ricerca storica sulla risurrezione, seguendo quelle della più ampia ricerca sul cosiddetto "Gesù storico", individuando gli autori e i paradigmi più significativi.²¹ Un secondo approccio potrebbe essere considerare la posizione di autori di rilievo che si differenziano per il grado di convinzione in merito alla storicità della

¹³ Cfr. G. LÜDEMANN, *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*, Fortress Press, Minneapolis 1994.

¹⁴ Cfr. H. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico, teologico-fondamentale e sistematico*, Queriniana, Brescia 1999. L'opera è stata pubblicata per la prima volta nel 1985 in tedesco e successivamente rivista ed ampliata nel 1995 per confrontarsi con il dibattito scientifico più recente. Noi ci riferiamo all'edizione italiana apparsa nel 1999. Di recente Kessler ha pubblicato *Risurrezione? Il cammino di Gesù, la croce e la fede pasquale*, Queriniana, Brescia 2022, sia per considerare i risultati della ricerca più recente che per esporre la sua visione in modo più accessibile ai non specialisti.

¹⁵ Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Il Crocifisso risorto. Risurrezione di Gesù e fede dei discepoli*, Queriniana, Brescia 1998.

¹⁶ Cfr. WRIGHT, *Risurrezione* [orig. ing. *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis 2003].

¹⁷ Cfr. M.R. LICONA, *The Resurrection of Jesus. A New Historiographical Approach*, InterVarsity Press, Downers Grove 2010.

¹⁸ D.C. ALLISON, *The Resurrection of Jesus. Apologetics, Criticism, History*, T&T Clark, London - New York - Dublin 2021.

¹⁹ Cfr. G.R. HABERMAS, *Risen Indeed. A Historical Investigation into the Resurrection of Jesus*, Lexham Press, Bellingham 2021.

²⁰ Vanno segnalati almeno G. D'Costa (ed.), *Resurrection reconsidered*, Oneworld Publications, Oxford - Rockport 1996; S.T. DAVIS, D. KENDALL, G. O'COLLINS (eds.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, Oxford University Press, Oxford 1997; T. PETERS, J.R. RUSSELL, M. WELKER (eds.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessment*, Eerdmans, Grand Rapids 2002; J.H. CHARLESWORTH et al. (eds.), *Resurrection. The Origin and Future of a Biblical Doctrine*, T&T Clark International, New York 2006; R.B. STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, Fortress Press, Minneapolis 2006.

²¹ Si veda ad esempio CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, Parte prima, 15-187.

risurrezione.²² La via che seguiremo tenta di comporre tra loro i due approcci, mettendo in luce alcune classi di teorie sulla storicità della risurrezione di Gesù e i loro argomenti ed evidenziando al loro interno il pensiero di qualche autore paradigmatico. In questo modo ci centreremo più direttamente sull'evento della risurrezione, oggetto del nostro interesse, e inoltre potremo avvalerci di un notevole studio di insieme realizzato da Gary R. Habermas, che fornisce anche dati quantitativi sul consenso degli studiosi alle diverse teorie.

Nell'Introduzione al suo *Risen Indeed* (2021), Habermas riprende ed atualizza i risultati di un'ampia esplorazione effettuata nei primi anni 2000 sullo stato della ricerca storico-esegetica sulla risurrezione di Gesù, sulle principali ipotesi e teorie formulate e sul consenso che tali teorie riscuotono tra i ricercatori.²³ La prima constatazione che emerge è che la grande maggioranza degli studiosi ammette che dopo la morte di Gesù i suoi discepoli abbiano avuto *esperienze* che essi, perlomeno, hanno creduto essere apparizioni del Signore risorto; questa *convinzione* è stata il principale motivo della loro proclamazione del Vangelo.²⁴ Il vasto con-

²² Presentazioni sintetiche del pensiero di autori rilevanti, non necessariamente distinti in base al criterio indicato, sono offerte da: O'COLLINS, *Gesù risorto*; B.P. PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, «Theological Studies» 61 (2000) 64-106; CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*; P. LARGO DOMINGUEZ, *El cuerpo glorioso de Cristo resucitado*, «Burgense» 47 (2006) 375-442; F.S. MULDER, *The Resurrection of Jesus. Recent Major Figures in the Debate*, ThM. Diss., University of Pretoria, Pretoria 2006; M. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead? Historical and Theological Reflections*, Oxford University Press, Oxford 2019.

²³ G.R. Habermas è filosofo e teologo, noto studioso della risurrezione, con una nutrita serie di pubblicazioni sul tema. La sua prima *survey*, che prendeva in considerazione più di duemila pubblicazioni scientifiche dal 1975 al 2005, si trova in: G.R. HABERMAS, *Resurrection Research from 1975 to the Present: What are the Critical Scholars Saying?*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 3 (2005) 135-153; cfr. anche IDEM, *Mapping the Recent Trend towards the Bodily Resurrection Appearances of Jesus in Light of Other Prominent Critical Positions*, in STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, 78-92; IDEM, *Experiences of the Risen Jesus. The Foundational Historical Issue in the Early Proclamation of the Resurrection*, «Dialog: A Journal of Theology» 45 (2006) 288-297.

²⁴ La stessa constatazione è condivisa da altri autori. Basti menzionare l'opinione di uno studioso scettico sulla realtà della risurrezione, come Bart Ehrman: «What made some of Jesus's followers believe that he had been resurrected? The simple answer is one that is attested in all of our earliest sources: Some followers of Jesus had visions

senso degli studiosi sul fatto che “qualcosa” ha acceso la fede pasquale dei discepoli,²⁵ lascia il posto ad una pluralità di posizioni assai diverse sul modo di spiegare la natura dell’evento. È su questo punto che gli storici si dividono.

Le posizioni differiscono in base all’interpretazione delle fonti storiche sulla risurrezione – in particolare quelle neotestamentarie – e in base alla valutazione delle evidenze che tali fonti forniscono in supporto di una tesi o di un’altra. Le teorie che spiegano il “qualcosa” che costituisce l’evento pasquale in modi diversi dall’interpretazione che la tradizione ecclesiale consegna – Gesù è corporalmente risorto dai morti ed è apparso ai suoi discepoli, lasciando dietro di sé un sepolcro vuoto – e che corrisponde a una lettura dei testi che dà credito sostanzialmente alla loro storicità, sono di diverso genere. Interpretano le fonti neotestamentarie in modo più o meno difforme rispetto al loro tenore letterale e formulano ipotesi sul modo in cui i discepoli sono arrivati alla consapevolezza che Gesù era “risorto”.²⁶

of him alive after his death. This is a historical explanation that can be accepted by believers and unbelievers alike on purely historical grounds. [...] Contrary to what we might think, the Christian religion did not begin with the life and teaching of Jesus. Christianity started out as a belief in Jesus’s Resurrection; if the followers of Jesus had simply adhered to his teaching, they would have remained as one of the sects of Judaism» (B.D. EHRMAN, *How Jesus Became God. Course Guidebook*, The Great Courses, Chantilly 2014, 61).

²⁵ È nota l’affermazione di M. Dibelius secondo cui per i discepoli, scoraggiati dopo la morte di Cristo, «qualcosa deve essere accaduto nel frattempo, che in poco tempo non solo produsse un completo rovesciamento nel loro atteggiamento, ma che li rese anche capaci di impegnarsi in una rinnovata attività e di fondare la comunità cristiana primitiva. Questo “qualcosa” è il nucleo storico della fede pasquale» (M. DIBELIUS, *Jesus*, W. De Gruiter, Berlin 1939 [ricaviamo la citazione da CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 299]).

²⁶ Come noto, gli sviluppi del metodo storico-critico e degli altri approcci ai testi e alla conoscenza del mondo biblico ai tempi di Gesù, hanno messo in evidenza la distanza esistente tra i fatti della vita di Cristo e le testimonianze offerte dagli autori del Nuovo Testamento. Oggi si accetta comunemente che nel processo che ha portato dalla primitiva tradizione orale su Gesù fino ai Vangeli si distinguano almeno tre tappe: il conferimento di una forma alle tradizioni orali preletterarie, la raccolta delle tradizioni orali in fonti letterarie, la raccolta e la redazione finale di queste fonti. Nel modo di ricostruire tale processo si notano tra gli studiosi divergenze anche profonde e diversi atteggiamenti riguardo all’attendibilità storica e all’interpretazione delle affermazioni

Al prezzo di semplificare un po' le cose, si possono riconoscere alcuni tipi di teorie principali, seguendo la classificazione di Habermas.²⁷ Le *teorie naturalistiche* spiegano l'esperienza pasquale dei discepoli ipotizzando cause naturali alla sua origine. Al loro interno si possono distinguere due tendenze. Una che pone alla base dell'esperienza dei discepoli cause naturali di tipo *interno*, cioè stati soggettivi dei discepoli stessi; una seconda che ipotizza invece cause *esterne*, oggettive, cioè situazioni ed eventi che si sono dati al di fuori della soggettività dei testimoni. Habermas denomina le due tendenze, rispettivamente, *teorie naturalistiche interne* e *teorie naturalistiche esterne*. Le *teorie soprannaturali* spiegano invece il dato storico dell'esperienza pasquale dei discepoli affermando che Gesù è effettivamente risorto dai morti (si tratta dunque di un evento soprannaturale) e che i suoi discepoli sono davvero stati testimoni delle sue apparizioni. Tali teorie si fondano su una diversa valutazione dell'attendibilità delle fonti neotestamentarie e delle evidenze che offrono, rispetto alle teorie naturalistiche. Ciò che caratterizza tutte le posizioni di questo tipo e le distingue dalle teorie naturalistiche è la convinzione che «qualcosa è successo a Gesù e non semplicemente ai suoi seguaci».²⁸ Anche in questo caso, tuttavia, è necessaria una distinzione in due sottogruppi. Infatti, alcuni autori «sottolineando la fede, preferiscono manifestazioni di Gesù "luminose", spesso celesti, che non implicano il corpo fisico di Gesù [...]». Altri, sottolineando maggiormente l'evidenza, ritengono

neotestamentarie sulla risurrezione di Gesù. Per una sintesi utile, cfr. N.T. WRIGHT, *Conoscere Gesù: fede e storia*, in M. BORG, N.T. WRIGHT, *Quale Gesù? Due letture*, Claudiana, Torino 2007, 27-40; CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 41-187. Il riferimento magisteriale più significativo è CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 19-XI-1965, nn. 18-19, in cui si rimanda all'esposizione più dettagliata contenuta nell'Istruzione del PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA PROMOZIONE DEGLI STUDI BIBLICI, *Sancta Mater Ecclesia*, 21-IV-1964.

²⁷ Una diversa suddivisione è proposta da ALLISON, *The Resurrection of Jesus*, 8-22, il quale distingue in nove categorie le teorie sull'origine della fede pasquale. Cfr. anche IDEM, *Jesus's Resurrection: History and Parallels*, «Bulletin for Biblical Research» 32/3 (2022) 270-278. Un'ulteriore classificazione si trova in G. O'COLLINS, *The Resurrection: Nine Recent Approaches*, «Australian eJournal of Theology» 18/1 (2011) 1-18.

²⁸ HABERMAS, *Mapping the Recent Trend*, 82. La traduzione, qui e per tutti i testi in lingua diversa dall'italiano, sarà nostra, se non diversamente indicato.

che Gesù apparve in una forma esterna, corporea».²⁹ Le due diverse posizioni così delineate, possono essere chiamate rispettivamente *teorie soprannaturali interne ed esterne*.

I dati quantitativi che Habermas presenta nei suoi studi mostrano che meno di un quarto degli studiosi considerati sostiene una teoria di tipo naturalistico;³⁰ un piccolo numero dichiara di non propendere per una spiegazione in particolare, mentre i restanti tre quarti dei ricercatori abbracciano qualcuna delle teorie soprannaturali. Le stime specifiche riguardo alle sottoclassi indicano che le teorie naturalistiche interne e quelle esterne o oggettive riscuotono rispettivamente un terzo e due terzi dei consensi tra i sostenitori delle teorie naturalistiche. All'interno delle teorie soprannaturali invece, il rapporto tra le due sottoclassi è di tre a uno in favore delle teorie esterne rispetto a quelle interne. Riguardo all'ultimo dato, il consenso maggiore in favore delle teorie soprannaturali esterne o oggettive si è registrato negli ultimi anni, specialmente per l'apporto di studiosi di area anglosassone e impegnati nella cosiddetta *Third Quest*, la fase attuale della Ricerca su Gesù, più attenta a contestualizzare la sua figura sullo sfondo del giudaismo del tempo, e in genere meno critica e più moderata rispetto alle Ricerche precedenti.³¹

È interessante anche osservare quali sono i principali *trend* individuati da Habermas nella sua esplorazione.³² 1) È in lieve aumento il consenso a spiegazioni naturalistiche della risurrezione, ma la tendenza della nuova generazione di studiosi scettici è di non legarsi a nessuna particolare teoria alternativa. 2) Riguardo alla questione del sepolcro vuoto, almeno i due terzi degli studiosi pensano che vi sia un nucleo di storicità alla base dei racconti.³³ 3) Paolo è ritenuto il testimone più importante delle apparizioni dalla quasi

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ In modo equivalente, afferma che gli studiosi di tendenza “moderata/conservatrice” prevalgono per 3:1 su quelli di tendenza “liberale/scettica”. Cfr. HABERMAS, *Risen Indeed*, 18.

³¹ Cfr. *ibidem*, 9.

³² Si veda, per quanto segue: *ibidem*, 15-21.

³³ Un aumento dei consensi su questo punto è dovuto, secondo Habermas, alla già maggiore attenzione rivolta dagli autori della Terza Ricerca agli usi e alla mentalità giudaica, rispetto ai precedenti studi. In O'COLLINS, *Gesù risorto*, 143, troviamo un notevole elenco di una trentina, fra esegeti e teologi, che «convergono nel mantenere un nucleo di attendibilità storica alle tradizioni del sepolcro vuoto».

totalità degli studiosi, anche scettici, e il credo pre-paolino in 1Cor 15,3-7 è considerato l'argomento testuale più forte in favore delle apparizioni. 4) Molti ritengono che i dati che qui Paolo consegna risalgano alla sua visita a Gerusalemme a Pietro e Giacomo verso il 35-36. Inoltre, altre formule di confessione, specie in *Atti*, hanno acquisito maggior peso come evidenze storiche. 5) La natura delle apparizioni a Paolo, che per la critica del XIX e della prima metà del XX secolo sarebbero state essenzialmente luminose e non-corporee, grazie agli apporti della Terza Ricerca e alla maggior considerazione del *background* giudaico di Paolo, viene oggi considerata da molti studiosi almeno in qualche modo "corporea".³⁴ Habermas rileva che i tre quarti degli studiosi ritiene che per gli autori del Nuovo Testamento le apparizioni hanno avuto una qualche forma corporea ("*some form of bodily appearance*"). Meno di un quarto sostiene invece il concetto di apparizioni di natura gloriosa, non corporea. 6) Vi è ampio consenso, anche tra gli studiosi scettici, sul fatto che la risurrezione sia stata il fondamento di molti aspetti della fede e della pratica cristiana, della primitiva Chiesa come di oggi (per i suoi significati metaforici, secondo gli scettici).

1. *Le principali teorie sulla risurrezione di Gesù e le questioni in gioco*

Possiamo ora entrare più specificamente nel merito delle diverse teorie sulla natura del "qualcosa" che accese la fede pasquale dei discepoli, delle argomentazioni che le sostengono e delle principali questioni in discussione.

1.1. Teorie naturalistiche

Consideriamo innanzitutto le *teorie naturalistiche interne*. Una forte diffusione di tali teorie si è data tra i teologi e gli esegeti nel XIX secolo nell'ambito della critica razionalistica, anche se già il filosofo pagano Celso aveva proposto spiegazioni di questo genere per la risurrezione di Gesù. La principale teoria di questo tipo è quella dell'*allucinazione*, anche nota come teoria della *visione soggettiva* (*subjective vision theory*). Recentemente essa è stata riproposta e rinnovata dal teologo tedesco Gerd

³⁴ Come nota Habermas, anche uno studioso scettico come Crossan ritiene che Paolo fosse convinto della risurrezione di Gesù nei termini di una corporeità trasformata. Cfr. J.D. CROSSAN, *Appendix: Bodily Resurrection Faith*, in STEWART, (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, 175-176.

Lüdemann,³⁵ il quale ne ha approfondito l'*interpretazione psicanalitica* appoggiandosi alle teorie di Freud e Jung. Secondo Lüdemann, le due sole “apparizioni” originarie sarebbero quella a Paolo – spiegata nei termini di una malattia psicosomatica dovuta al senso di colpa per il suo passato di persecutore dei cristiani, una sorta di “complesso di Cristo” esploso nella conversione vissuta come una liberazione – e quella a Pietro – compresa come risultato di una “elaborazione del lutto” accompagnata, come avviene in casi simili, da una visione di Gesù analoga alle visioni di cari defunti – dalle quali sarebbero derivate tutte le altre. Nell'apparizione ai Dodici, come in quella ai cinquecento menzionata da Paolo, Lüdemann è propenso a vedere anche un fenomeno allucinatorio collettivo o un'estasi di massa. I racconti sul sepolcro vuoto e sulle apparizioni sono considerati elaborazioni successive, prive di valore storico, originate da motivi apologetici antidocetisti.³⁶

Posizioni analoghe, nella linea psicanalitica, sono quelle di J. Hick e P.F. Carnley, secondo cui le apparizioni sarebbero spiegabili come visioni di cari defunti o esperienze di pre-morte dei discepoli,³⁷ e quella di M. Goulder, il quale ritiene che i discepoli avrebbero avuto il genere di visioni che accompagna una forte esperienza di conversione, oppure “*collective delusions*”, speciali allucinazioni collettive, nel caso delle apparizioni ai Dodici.³⁸ Le critiche alle tesi di Lüdemann e ad analoghe spiegazioni psicogene dell'esperienza dei discepoli mettono in luce sia i presupposti razionalistici che escludono a priori ogni intervento soprannaturale nella storia, sia la debolezza dell'interpretazione psicanalitica, sia, infine, l'arbitrarietà nella ricostruzione della storia delle tradizioni sottesa alle interpretazioni delle fonti neotestamentarie.³⁹

³⁵ Cfr. G. LÜDEMANN, *The Resurrection of Jesus: History, Experience, Theology*, trans. John Bowden, Fortress Press, Minneapolis 1994.

³⁶ Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 177-182 per una sintesi della posizione di Lüdemann.

³⁷ Cfr. P.F. CARNLEY, *Response to G. O'Collins*, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, 29-40.

³⁸ Cfr. M. GOULDER, *Did Jesus of Nazareth Rise from the Dead?*, in S. BARTON, G. STANTON (eds.), *Resurrection. Essays in Honour of Leslie Houlden*, Society for Promoting Christian Knowledge, London 1994, 58-68; IDEM, *The Baseless Fabric of a Vision*, in D'Costa (ed.), *Resurrection reconsidered*, 48-61.

³⁹ Per una rassegna dei rilievi critici mossi da diversi autori alla posizione di Lüdemann, cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 180-182. Discute analogie e differenze tra le

Ancora nell'ambito di spiegazioni psicogene e soggettive delle apparizioni narrate nel Nuovo Testamento, va menzionata la teoria dell'*illuminazione* proposta da Willy Marxsen e da Rudolph Pesch nei loro primi lavori.⁴⁰ Secondo Marxsen sarebbe stato un processo interiore e soggettivo di Pietro l'origine della convinzione, poi fatta propria da tutti i discepoli, che Gesù era vivo. Per Pesch invece, l'autorità e gli insegnamenti di Gesù prima della sua morte sarebbero stati motivo sufficiente per mantenere viva nei discepoli la fede in lui, superando il trauma della crocifissione.

Si possono includere nella categoria di teorie naturalistiche interne anche quelle che spiegano l'esperienza dei discepoli nei termini di una "situazione di dischiudimento" (*disclosure situation*) favorita dalla particolare condizione psicologica in cui si trovavano e non senza un appoggio nelle Scritture: in tale situazione essi divennero all'improvviso consapevoli che Gesù era stato liberato dalla morte ed esaltato alla destra di Dio. Solo in seguito, tale esperienza sarebbe stata tradotta narrativamente impiegando il modello delle apparizioni.⁴¹ Uno studioso che si definisce agnostico, come Barth Ehrman, senza sbilanciarsi in favore dell'una o dell'altra spiegazione naturalistica, preferisce considerarle nel loro insieme capaci di spiegare "facilmente", senza ricorso al soprannaturale, le esperienze di visione dei seguaci di Gesù.⁴²

esperienze pasquali e le esperienze di lutto, mostrando la difficoltà di spiegare le prime nei termini delle seconde, G. O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology: Toward a New Fundamental Theology*, Oxford University Press, Oxford 2011, 152-154.

⁴⁰ Marxsen modificò in seguito la sua opinione, non mostrandosi più del tutto sicuro di una spiegazione puramente soggettiva delle apparizioni (un'esposizione sintetica e una critica a Marxsen è fornita da O'COLLINS, *Gesù risorto*, 74-79). Lo stesso è avvenuto nel caso di Pesch: cfr. J. GALVIN, *The origin of Faith in the Resurrection of Jesus: Two Recent Perspectives*, «Theological Studies» 49 (1988) 27-35.

⁴¹ Una spiegazione simile, proposta da I.T. Ramsey, è criticata da G. Lohfink come non plausibile storicamente, poiché non rispetta la struttura fondamentale di "visione" presente sia nell'esperienza di Paolo che in quelle dei discepoli. Cfr. G. LOHFINK, *Gesù di Nazaret. Cosa volle – Chi fu*, Queriniana, Brescia 2014, 358-359.

⁴² «At the end of the day, belief in Jesus's resurrection "works" whether the visions were veridical or not. If they were veridical, it was because Jesus was raised from the dead. If they were not veridical, they are easily explained on other grounds. The disciples were bereaved and deeply grieving for their dearest loved one, who had experienced a sudden, unexpected, and particularly violent death. They may have felt guilt about how they

Passando ora alle *teorie naturalistiche esterne*, ci troviamo di fronte ad ipotesi di spiegazione delle apparizioni che postulano eventi, condizioni o situazioni di tipo naturale ed *esterne* alla soggettività dei discepoli. Formulate ai tempi della critica razionalistica, successivamente contestate a causa della loro scarsa capacità di spiegare i dati storici, queste teorie, con alcune varianti, trovano ancora consenso in una parte degli studiosi. Tra di esse si può annoverare la teoria della *morte apparente* di Gesù, o quella dell'*illusione* (errore di percezione in presenza di uno stimolo esterno). Anche le spiegazioni del sorgere delle narrazioni pasquali formulate dalla scuola della *storia delle religioni* – contaminazioni tra l'idea cristiana di risurrezione ed elementi religiosi affini, miti greco-romani, ecc. –⁴³ possono essere considerate in questa classe di teorie, come pure l'ipotesi del *furto doloso* del corpo di Gesù da parte dei discepoli. Quest'ultima teoria ha ormai perso decisamente terreno, essendo incomprendibile la dedizione dei seguaci di Gesù all'annuncio del Vangelo spinto fino al martirio, se basata su una menzogna.⁴⁴

Con Habermas, possiamo includere in questo gruppo anche la posizione di J.D. Crossan. In base agli studi sul contesto storico della Palestina ai tempi di Gesù, Crossan ritiene implausibile la sepoltura del Signore come è narrata nei Vangeli, e pertanto rigetta anche la storicità della tomba vuota e della risurrezione, almeno nel suo senso letterale. Le narrazioni neotestamentarie sul sepolcro sulle apparizioni del Ri-

had behaved toward him, especially in the tense hours immediately before his death. It is not at all unheard of for such people to have an “encounter” with the lost loved one afterward. In fact, such people are more inclined to have just such an encounter. My view is that historians can't “prove” it either way» (B.D. EHRMAN, *How Jesus Became God. The Exaltation of a Jewish Preacher from Galilee*, HarperCollins E-books, 2014).

⁴³ Cfr. O'COLLINS, *Gesù risorto*, 118-120; esamina tali spiegazioni in ottica teologico-fondamentale G. TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, II, Città Nuova, Roma 2015, 334-338.

⁴⁴ Così rileva CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 302. Mostra l'insostenibilità, per mancanza di vero movente, del furto da parte dei discepoli, TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, II, 342-348. Allison ritiene – senza condividerla – che la migliore spiegazione scettica sull'origine della fede pasquale sia quella che combina il furto del cadavere da parte di ladri con una visione da parte di Maria Maddalena, in linea con le sue aspettative escatologiche e con la scoperta della tomba vuota; altre visioni sarebbero seguite, in una sorta di contagio religioso. Cfr. ALLISON, *Jesus's Resurrection: History and Parallels*, 277.

sorto vanno comprese come *funzioni letterarie* create dagli evangelisti per esprimere, mediante la *metafora* della risurrezione, la realtà della perdurante presenza di Gesù con i suoi.⁴⁵ Così lo storico ed esegeta irlandese sintetizza la sua tesi sull'origine e il significato dei racconti di Pasqua:

Riassumendo, queste sono le mie conclusioni: Primo, la storia di Pasqua non riguarda gli eventi di un singolo giorno, ma riflette la lotta dei seguaci di Gesù per dare un senso sia alla sua morte che alla loro perdurante esperienza di ricevere potere da lui [*their continuing experience of empowerment by him*]. Secondo, i racconti del Gesù risorto che appare a diverse persone in realtà non riguardano affatto delle “visioni”, ma sono finzioni letterarie [*literary fictions*] provocate dalle lotte per la leadership nella Chiesa primitiva. Terzo, la risurrezione è una – ma solo una – delle metafore usate per esprimere il senso della perdurante presenza di Gesù con i suoi seguaci ed amici.⁴⁶

Crossan appoggia le sue conclusioni circa i racconti di Pasqua su una ricostruzione delle loro origini che è stata criticata dal punto di vista storico ed esegetico.⁴⁷ Appare poco fondato il motivo delle lotte per l'autorità nella Chiesa come stimolo alla stesura di narrazioni costruite *ad hoc* sulle apparizioni di Gesù. Contestabile è anche l'ipotesi secondo cui Marco, autore del più antico dei Vangeli canonici, avrebbe avuto come *unica fonte* per la stesura dei racconti sulla passione e la risurrezione il cosiddetto Vangelo della Croce (*Cross Gospel*), che Crossan ritiene di identificare come strato più antico – anteriore a tutti i Vangeli – all'interno dell'apocrifo Vangelo di Pietro.⁴⁸

⁴⁵ Cfr. R.B. STEWART, *The Hermeneutics of Resurrection. How N.T. Wright and John Dominic Crossan Read the Resurrection Narratives*, in STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, 58-77.

⁴⁶ J.D. CROSSAN, R.G. WATTS, *Who is Jesus?: Answer to Your Questions about the Historical Jesus*, Westminster John Knox, Louisville 1996, 121.

⁴⁷ Cfr. W.L. CRAIG, *John Dominic Crossan and the Resurrection of Jesus*, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, 249-271. Contiene numerosi appunti critici alle tesi di Crossan anche WRIGHT, *Risurrezione*. È chiaro che l'ermeneutica di Crossan è fortemente caratterizzata in senso politico: la storia della tradizione che egli cerca di ricostruire al di sotto delle narrazioni evangeliche è segnata essenzialmente da lotte per l'affermazione del potere di un gruppo cristiano su un altro.

⁴⁸ Cfr. CRAIG, *John Dominic Crossan and the Resurrection of Jesus*, 250 ss. Per una critica a tale ipotesi e all'antiorità del Vangelo di Pietro rispetto ai sinottici, si veda anche C.L. QUARLES, *The Gospel of Peter. Does It Contain a Precanonical Resurrection Narrative?*, in STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*, 106-120.

1.2. Intermezzo: la questione storico-esegetica

L'ermeneutica storica di Crossan è un esempio particolarmente significativo e radicale di una tendenza ampia e variegata che afferma l'esistenza di un forte divario tra l'esperienza reale dei discepoli e il modo in cui essa viene consegnata nel Nuovo Testamento. In questa tendenza figurano sia autori scettici nei confronti della risurrezione, sia studiosi credenti e convinti che Gesù sia risorto, ma secondo una modalità non corrispondente a quanto i testi, dei Vangeli in particolare, sembrano affermare.⁴⁹

Tra i primi, ad esempio, Markus Borg, rifacendosi in parte a Crossan, distingue nei Vangeli parti di *storia ricordata* e parti di *storia metaforizzata* e ritiene non storicamente attendibili i racconti di apparizione.⁵⁰ Elementi non storici sarebbero frutto della riflessione e dell'elaborazione immaginativa dei primi cristiani, durante il processo che ha portato alla stesura dei Vangeli. Sallie McFague, in modo analogo a Crossan, ritiene che ciò che accadde realmente nell'esperienza pasquale dei discepoli fu la presa di coscienza che la presenza di Gesù continuava e che essi erano investiti di potere (*empowerment*) da lui.⁵¹ Le diverse concezioni naturalistiche e "revisioniste"⁵² della risurrezione hanno in comune precisamente il fatto di poggiare su un forte sospetto storico-esegetico nei confronti delle fonti neotestamentarie.

Senza condividere un simile scetticismo circa la realtà della risurrezione, teologi credenti come Andrés Torres Queiruga e Hans Kessler, svolgono tuttavia una critica simile alle narrazioni pasquali. Per Torres Queiruga si tratterebbe di costruzioni teologiche, rappresentazioni con funzione esplicativa, illustrativa della realtà della nuova esistenza di

⁴⁹ Molto interessante l'analisi di alcune delle posizioni critiche in merito all'attendibilità storica dei Vangeli sulla risurrezione svolta da W.P. ALSTON, *Biblical Criticism and the Resurrection*, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, 148-183.

⁵⁰ Cfr. M. BORG, *Vedere Gesù: fonti, lenti e metodo*, in BORG, WRIGHT, *Quale Gesù? Due letture*, 16.

⁵¹ Cfr. S. MCFAGUE, *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*, Fortress Press, Philadelphia 1987.

⁵² Così denomina, criticandole, le tesi di McFague e di Hick, O'COLLINS, *The Resurrection. The State of the Questions*, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, 5-28.

Gesù, da non intendere nel loro significato letterale:⁵³ anzi, «il prendere alla lettera queste narrazioni non corrisponde all'intuizione più genuina dei testi biblici». ⁵⁴ Analogamente, secondo Kessler, la ricostruzione della tradizione sottostante le narrazioni dei Vangeli conduce alla conclusione che queste sarebbero narrazioni simbolico-descrittive che mettono in scena il dato protocristiano essenziale, espresso nella confessione “egli apparve” (1Cor 15,3-5,7).⁵⁵ In realtà, sostiene Kessler, «i grandi vangeli non vogliono descrivere cosa accadde esattamente nella Pasqua di allora (nell'anno 30); piuttosto, vogliono dare risposte a interrogativi-chiave esistenziali delle comunità credenti o desiderose di credere della loro epoca». ⁵⁶ Pertanto «né i racconti evangelici delle apparizioni vanno concepiti come “descrizioni” realistiche della comparsa antropomorfa di un essere celeste sulla terra, né è da essi possibile retroconcludere al modo delle esperienze pasquali originarie». ⁵⁷

Esiste ovviamente l'intera gamma di posizioni in merito all'interpretazione delle fonti neotestamentarie, dalle più critiche a quelle convinte della loro sostanziale attendibilità storica, fino ai sostenitori di un'interpretazione quasi letterale. Si può dire che, nell'ambito della ricerca sulla risurrezione, le difficoltà e le divergenze di posizione circa

⁵³ Nel suo libro *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Trotta, Madrid 2003, Torres Queiruga sostiene la realtà della risurrezione negandole però, in base alla propria visione teologica e alle attuali conoscenze scientifiche, qualunque carattere fisico e sottraendola perciò ad ogni esperienza empirica. Le narrazioni pasquali sono, a suo parere, l'unico modo nel quale gli uomini di quell'epoca potevano rappresentarsi la realtà della risurrezione, data la sua totale trascendenza. Per un commento alla posizione di Torres Queiruga, cfr. LARGO DOMINGUEZ, *El cuerpo glorioso de Cristo resucitado*, 398-410.

⁵⁴ Lettera di A. Torres Queiruga a Massimo Borghesi, pubblicata sulla rivista «30 Giorni» 1 (2008) 104-105.

⁵⁵ H. KESSLER, *Risurrezione?*, 113.

⁵⁶ *Ibidem*, 114. Kessler sostiene la realtà della risurrezione, negando però la storicità dei racconti del sepolcro e intendendo le apparizioni come fatti intrapsichici causati da Dio, analogamente a Lohfink cui si ispira. Ritorniamo su questo punto più avanti.

⁵⁷ KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 210. Ciò non impedisce comunque a Kessler di rintracciare nei racconti delle apparizioni elementi essenziali che gettano luce sull'annuncio pasquale. Si tratta di alcuni motivi dominanti: quello della *conferma* della risurrezione di Gesù; il motivo dell'*incarico* affidato ai discepoli dal Signore; il motivo del *riconoscimento*; e infine il motivo del *dubbio* e della *prova d'identità*. Cfr. *ibidem*, 115-120.

la corretta ermeneutica delle fonti neotestamentarie, proprie degli studi sul Gesù storico, si accentuano, anche data la peculiarità dell'evento oggetto di indagine e del suo valore apologetico e teologico.⁵⁸

Su una posizione storico-esegetica decisamente diversa rispetto agli autori poc'anzi menzionati si attestano numerosi recenti contributi sulla risurrezione, come quelli di O'Collins, Harris, Brambilla, Wright, Habermas e altri, i quali riconoscono una sostanziale attendibilità storica alle fonti neotestamentarie. N.T. Wright, autore di un consistente argomento in favore della storicità della risurrezione, non usa riguardi nel criticare il metodo «proposto normalmente in alcune cerchie di studiosi di Gesù» consistente nello «scomporre il materiale nei vari componenti, da testare poi in base a certe regole. Solo dopo aver fatto ciò si può ricostruire il puzzle di quanto si è scoperto e vedere a quale genere di quadro coerente può dare luogo».⁵⁹ Egli fa notare che l'efficacia del metodo storico-critico è spesso inficiata dall'impiego di ipotesi non verificate e di argomentazioni insufficienti – talvolta espressione dei presupposti e delle opinioni personali dell'autore – circa l'autenticità e il significato del materiale evangelico.⁶⁰ Secondo Castellucci una comprensione corretta del processo di tradizione, a partire dall'annuncio kerygmatico frutto degli “incontri” pasquali con il Risorto, attraverso la formazione e il consolidamento di due linee – gerosolimitana e galilaica – di tradizione con caratteri propri, fino alla redazione finale, porta a riconoscere un nucleo storico originario e ad escludere che vi sia stata alcuna “leggen-

⁵⁸ «No trail of historical research has been more zealously trodden over than this, or with more disparate results» (E.C. HOSKYNs, F.N. DAVEY, *Crucifixion-Resurrection. The Pattern of the Theology and Ethics of the New Testament*, SPCK, London 1981, 280).

⁵⁹ BORG, WRIGHT, *Quale Gesù?*, 35. È sufficiente esaminare qualche esempio di ricostruzione della tradizione per rendersi conto della verità dell'affermazione di Wright circa il numero di ipotesi formulate in assenza di solide evidenze. Un difetto metodologico del genere spiega anche la divergenza delle conclusioni dei critici su molti e importanti aspetti del dibattito esegetico.

⁶⁰ Cfr. anche ALSTON, *Biblical Criticism and the Resurrection*, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, 181. Molto decisa è anche la critica di Craig A. Evans a modi di procedere non sempre scientifici nell'ambito della ricerca storica su Gesù, nel libro intitolato *Fabricating Jesus. How Modern Scholars Distort the Gospel*, Inter-Varsity Press, Nottingham 2007. Il libro, sebbene non sia un'opera per specialisti, ha ricevuto notevole attenzione in ambito scientifico, considerando anche il prestigio dell'autore come esegeta del Nuovo Testamento.

da ufficiale” sulla risurrezione. Le differenze nei racconti di apparizione – in parte dovute alla diversità originaria, cronologica e geografica delle apparizioni stesse e in parte al processo di tradizione – pongono difficoltà allo storico, ma corrispondono alla complessità propria della trasmissione viva di un messaggio nella storia.⁶¹

Un autore come Dale Allison, certamente non sospettabile di ingenuità nella critica storico-esegetica, rileva la scarsa plausibilità di un’ipotesi assai diffusa, secondo cui le prime essenziali confessioni di fede – del tipo: “È risorto” o “È apparso a Cefa e poi ai Dodici” – fossero inizialmente l’unica modalità dell’annuncio, mentre solo più tardi si sarebbero formate le storie e le tradizioni narrative confluite nei Vangeli. Ciò non avrebbe certamente soddisfatto il comprensibile desiderio dei primi seguaci di Gesù di saperne di più sulla sua sorte e sul significato di simili confessioni di fede.⁶² Se Allison, come riteniamo, è nel giusto, occorrerebbe anche domandarsi come si sia originato l’enorme scarto tra ciò che le fonti affermano sugli incontri del Risorto con i testimoni e il messaggio che, secondo gli studiosi più critici, quelle fonti intenderebbero veicolare. Se il tempo tra l’evento pasquale e la redazione finale dei Vangeli è stato “colmato” da una predicazione non costituita solo da confessioni essenziali ma anche da racconti degli avvenimenti, diviene difficile pensare a un’elaborazione teologica tardiva, capace di trasfigurare sostanzialmente la realtà dei fatti per trasporla in quelle che Crossan ed altri chiamano “finzioni letterarie”.

Vale la pena a tal proposito menzionare, sebbene non si riferisca direttamente agli studi sulla risurrezione, la posizione espressa in tempi recenti da un altro grande esegeta anglosassone, James D.G. Dunn, riguardo al problema della ricerca storica su Gesù e all’attendibilità della tradizione su di lui.⁶³ Dunn muove una critica di fondo alla prassi con-

⁶¹ Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 348-354.

⁶² «It is, to my mind, wholly implausible that early Christians would have been content with bare assertions devoid of concrete illustration or vivid detail. Were there no story-tellers until Matthew, Mark, Luke, and John showed up? First Corinthians 15:3-8 is skeletal, a bare-bones outline. It begs for more. How did Christ die, and why? Who buried him, and why? And in what way exactly did Jesus “appear” to people? Did such questions not interest anybody?» (ALLISON, *The Resurrection of Jesus*, 41).

⁶³ Il pensiero dell’autore è esposto ampiamente in J.D.G. DUNN, *Christianity in the Making*, vol. 1, *Jesus Remembered*, Eerdmans, Grand Rapids 2003, ma sintetizzato, per gli

solidata di ricostruire il processo di tradizione solo in base ad un *modello letterario*, come se tale processo fosse consistito essenzialmente nel copiare o editare documenti scritti, trascurando il fatto che, come ormai ampiamente riconosciuto, il primo periodo di formazione e trasmissione delle tradizioni su Gesù è stato in gran parte *orale*. Ciò ha conseguenze sull'affidabilità di ricostruzioni della storia della tradizione che ipotizzano uno sviluppo continuo – strato su strato – e sul modo di interpretare le differenze tra passi paralleli dei Vangeli. Con le parole di Dunn, l'esistenza di «*variazione nella tradizione, di per sé, non indica contraddizione né denota una manipolazione editoriale*. La variazione è semplicemente il marchio della tradizione orale, del modo di funzionare della tradizione orale». ⁶⁴

Non meno forte della critica all'impiego esclusivo del modello letterario e non meno importante è l'affermazione di Dunn secondo cui la *fede* ha impregnato *da sempre* il ricordo di Gesù come conseguenza dell'*impatto* suscitato da lui sui discepoli. Tale impatto spinse ben presto i discepoli a parlare tra loro e con altri delle sue azioni e dei suoi insegnamenti, facendo nascere le prime tradizioni su Gesù, in forma orale, già durante il periodo pre-pasquale. ⁶⁵ La fede, nell'ottica di Dunn, non deve perciò essere rimossa come qualcosa di non originario dalla tradizione, come voleva Bultmann. Piuttosto, così come è, la tradizione attesta l'*impatto* provocato dalla personalità e dall'azione di Gesù: il *Gesù reale*, pertanto, non deve necessariamente essere *diverso* da quello dei Vangeli, come buona parte della ricerca storica ha dato sovente per scontato. ⁶⁶

La nuova prospettiva che l'analisi di Dunn getta sulla storicità delle testimonianze neotestamentarie corrobora ciò che per altra via autori come René Latourelle avevano riscontrato. Nella sua opera ancora significativa, *A Gesù attraverso i Vangeli*, Latourelle mostra che, mediante l'uso della critica letteraria e dei criteri di storicità, si può riconoscere

aspetti che ci interessano maggiormente, nel suo più recente libro: *A New Perspective on Jesus. What the Quest for the Historical Jesus Missed*, SPCK, London 2005.

⁶⁴ DUNN, *A New Perspective on Jesus*, 123 (corsivo dell'originale).

⁶⁵ Cfr. *ibidem*, 25-28. È utile ricordare anche il lavoro di R. BAUCKHAM, *Jesus and the Eyewitnesses. The Gospels as Eyewitness Testimony*, Eerdmans, Grand Rapids 2017², sull'influenza dei testimoni oculari della vita di Gesù nella composizione dei Vangeli. Cfr. l'ottima sintesi e il commento di LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 66-81.

⁶⁶ Cfr. DUNN, *A New Perspective on Jesus*, 22, 29.

una *continuità* di tradizione che collega Gesù e i Vangeli attraverso la comunità dei discepoli e attraverso l'evento decisivo della risurrezione. Una continuità che si riconosce, tra l'altro, nell'importanza che la tradizione primitiva assegna al ruolo degli *apostoli* come testimoni e all'idea di *paradosis* come ricezione e trasmissione fedele di quanto ricevuto riguardo a Gesù.⁶⁷ Alla luce dei lavori di numerosi studiosi, la conclusione di Latourelle è che, pur mantenendo un approccio di critica moderata, il materiale riconosciuto come autentico giunge a ricoprire praticamente l'intero vangelo.⁶⁸ A tal proposito, va detto che lo studio critico del Nuovo Testamento mediante criteri storici di autenticità, sebbene meno applicato di un tempo, mantiene ancora un notevole interesse.⁶⁹

Quanto detto è sufficiente a mostrare che il "cantiere" del dibattito storico-esegetico sul Nuovo Testamento e in particolare sulla risurrezione rimane aperto e manifesta grande vitalità. Numerosi e rilevanti contributi indicano che non si può con troppa facilità svuotare di valore storico le testimonianze dei Vangeli; d'altra parte, nella prospettiva storica, è corretto non dare nulla per scontato e gli strumenti dell'analisi storico-critica, insieme agli altri approcci alle fonti su Gesù e sulla Chiesa delle origini, vanno impiegati con rigore e consapevolezza delle loro potenzialità e dei loro limiti.

1.3. Teorie soprannaturali

Esaminiamo ora le teorie che interpretano i dati storici affermando, in diversi modi, che a Pasqua qualcosa di straordinario è successo a Gesù, e di questo i discepoli sono stati resi testimoni. Si tratta anche in questo

⁶⁷ Anche F. Lambiasi si sofferma sulle caratteristiche peculiari della prima comunità cristiana che la rendevano soggetto di una trasmissione autentica e credibile: in particolare, il fatto di essere una comunità di discepoli che sono al contempo apostoli e testimoni-martiri. Cfr. F. LAMBIASI, *Vangeli*, in G. TANZELLA-NITTI, A. STRUMIA (a cura di), *Dizionario Interdisciplinare di Scienza e Fede*, II, Urbaniana University Press - Città Nuova, Roma 2002, 1489.

⁶⁸ Cfr. R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli: storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1982, 268; IDEM, *Storicità dei vangeli*, in R. LATOURELLE, R. FISICHELLA (a cura di), *Dizionario di Teologia Fondamentale*, Cittadella, Assisi 1990, 1405-1431.

⁶⁹ HABERMAS, *Risen Indeed*, 26-28 lo include tra i principali ambiti di ricerca sulla storicità del Nuovo Testamento. Cfr. R.H. STEIN, *Gospels and Tradition. Studies on Redaction Criticism in the Gospels and Acts*, Baker, Grand Rapids 1991, 158-185.

caso di una classe molto ampia di spiegazioni, che si possono suddividere in due sottogruppi in base al concetto di “risurrezione”. In quelle che Habermas chiama *teorie soprannaturali “interne”*, le apparizioni sono considerate opera di Dio e dello stesso Gesù risorto (di qui il carattere “soprannaturale”) il quale avrebbe manifestato il fatto che era vivo e la sua condizione glorificata, in assenza però di una percezione sensoriale esterna (di qui il carattere “interno” di tali esperienze).⁷⁰ Riprendendo R.H. Fuller, Habermas le caratterizza come esperienze visionarie (*visionary experiences*) di luce, unite ad una comunicazione di significato.⁷¹ In generale, a questo modo di concepire le apparizioni si accompagna una determinata idea di risurrezione: Gesù è risorto, ma non in forma corporea. Ciò vale soprattutto per gli autori di questo insieme che non considerano storici i racconti del sepolcro vuoto.

Un esempio significativo è la posizione di H. Kessler, che impiega la categoria di *incontro* con un altro (*ab extra*) per designare l’esperienza che accese la fede pasquale dei discepoli. Essi hanno ricevuto un’«(auto)manifestazione del Crocifisso elevato, quindi una nuova esperienza di Dio mediantesi attraverso l’umanità risorta di Gesù»,⁷² in assenza di alcuna percezione sensibile oggettivabile. Non si tratta però di una visione nel senso puramente psicologico del termine, poiché l’iniziativa dell’incontro e il peculiare modo di farsi “vedere” dipendono dal Risorto. Siamo davanti ad un’azione di Dio mediata dalle capacità di immaginazione psicogene dei discepoli, che richiede una loro disponibilità o apertura.⁷³ Rispetto alla posizione espressa nella sua opera principale sulla risurrezione nel 1985, in tempi recenti Kessler ha raffinato la sua spiegazione circa i fenomeni di apparizione. Se inizialmente rigettava decisamente la categoria di “visione” in quanto non si ravvisano elementi estatici

⁷⁰ Queste teorie si possono definire anche “soggettive”, in quanto l’esperienza del Risorto non ha carattere di evento oggettivo-esterno, bensì interiore. Trattandosi però di visioni non semplicemente ascrivibili all’immaginazione o alla soggettività dei discepoli, bensì prodotte da Dio, vengono denominate talvolta “visioni oggettive”, per distinguerle rispetto alle teorie naturalistiche che impiegano il concetto, del tutto diverso, di “visione soggettiva”.

⁷¹ Cfr. HABERMAS, *Mapping the Recent Trend*, 88. Il riferimento è a R.H. FULLER, *The Formation of the Resurrection Narratives*, Fortress Press, Minneapolis 1980.

⁷² KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 130.

⁷³ Cfr. *Risurrezione?*, 130-135.

nelle testimonianze evangeliche, più tardi si è allineato alla posizione di G. Lohfink, secondo cui «le esperienze pasquali dei discepoli possono essere realmente e veramente considerate, *dal punto di vista teologico*, come apparizioni del Risorto, in cui Dio ha rivelato con potenza in tutta la sua gloria il proprio Figlio (*Gal 1,16*), mentre *dal punto di vista psicologico* possono essere considerate nello stesso tempo come visioni, in cui la forza immaginativa dei discepoli ha costituito la contemplazione del Risorto».⁷⁴ Tra interpretazione dei testi e concezione della risurrezione da parte di Kessler esiste un legame stretto. La sua comprensione della risurrezione contiene l'idea di corporeità e rigetta una visione puramente spiritualistica; al tempo stesso però la corporeità è privata di ogni dimensione materiale o fisica, per quanto trasformata. Ne segue che anche ogni possibile via di accesso empirico-storico alla realtà della risurrezione è impedita.⁷⁵

Rispetto a Kessler, concede ancor meno all'oggettività delle esperienze pasquali E. Schillebeeckx. Secondo il teologo belga, Gesù è ontologicamente risorto e non solo “nei discepoli”, come sostenevano Bultmann e Marxsen. Ma, con Bultmann e Marxsen, Schillebeeckx ritiene che nessuna percezione dovuta alle loro facoltà naturali sia stata coinvolta. Egli vuole superare ogni razionalismo ed “empiricismo”, come sarebbe il pensare che i discepoli possano aver visto il Risorto, senza avere prima “gli occhi della fede”. L'esperienza dei discepoli è essenzialmente esperienza di fede in cui sperimentano la “nuova presenza” di Gesù già *prima* delle cosiddette apparizioni.⁷⁶ Queste richiedono di avere già la fede e perciò, secondo Schillebeeckx, non sono storicamente documentabili. Egli elabora un'articolata spiegazione del processo di con-

⁷⁴ LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 360-361 (corsivo dell'originale). Kessler vi si riferisce nel suo *Risurrezione?*, 130-131.

⁷⁵ Cfr. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 123. Si ha l'impressione, leggendo le argomentazioni di Kessler, che sia difficile distinguere quanto è un risultato della sua analisi storico-esegetica da ciò che è presupposto nei termini di una certa visione del mondo e di una determinata concezione teologica della risurrezione. Un analogo discorso vale per Lohfink e per il suo impiego onnicomprensivo della categoria dell'attesa escatologica dei discepoli come chiave esplicativa di tutti gli eventi pasquali e della loro trasposizione in forma letteraria. Cfr. LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 358-373.

⁷⁶ Cfr. SCHILLEBEECKX, *Jesus. An Experiment in Christology*, Crossroad, New York 1979, 644-647.

versione mediante il quale i discepoli sarebbero giunti alla fede prima di “vedere” il Risorto. Un simile processo sarebbe avvenuto mediante la progressiva presa di coscienza del significato della vita di Gesù nella sua totalità, compresa la sua morte. Tale percorso interiore sarebbe culminato nella persuasione che Dio ha rivendicato Gesù e lo ha intronizzato come Signore, Messia, Figlio di Dio. Allora, prima Pietro e poi gli altri avrebbero “visto” Gesù come risorto, nella nuova luce donata loro dalla fede. Il fatto che le narrazioni dei Vangeli raccontino qualcosa assai di diverso da un simile processo interiore è spiegabile, secondo Schillebeeckx, in quanto sono state composte molto più tardi, nell’ambito di una Chiesa già assestata e confermata nella fede.⁷⁷

La teoria di Schillebeeckx è un esempio emblematico di una disgiunzione tra risurrezione e apparizioni che riguarda un numero considerevole di autori i quali considerano la prima come “presupposto” della fede dei discepoli – una fede fondata, però, non sulla risurrezione come evento, ma sulla comprensione piena del senso della vita terrena di Gesù – e le seconde come espressioni di quella fede.⁷⁸ Come nota Castellucci, in questo modo la realtà della risurrezione è sottratta completamente alla storia e le apparizioni, nella migliore delle ipotesi, sono ridotte a «debole ragione *de facto* della fede pasquale, quando però *de iure* non hanno alcuna funzione, essendo tutto il peso posto sulla vita terrena di Gesù».⁷⁹

Dale C. Allison, autore del recente *The Resurrection of Jesus: Apologetics, Criticism, History* (2021),⁸⁰ analogamente a Schillebeeckx, valorizza molto le aspettative pre-pasquali dei discepoli come possibile aggancio per l’origine della fede nella risurrezione. Ma invece di limitarsi ad una simile spiegazione riduzionistica, sostiene che la fede pasquale sia sorta

⁷⁷ Cfr. *ibidem*, 382-387. Per una sintesi e un commento alla posizione di Schillebeeckx, cfr. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 31-40; una valutazione critica notevole è quella di WRIGHT, *Risurrezione*, 809-815.

⁷⁸ In questa linea si collocano, oltre a Schillebeeckx, autori come W. Marxsen, R. Pesch, H. Verweien e altri. Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 339-340.

⁷⁹ *Ibidem*, 364 (corsivo dell’originale).

⁸⁰ In precedenza aveva pubblicato numerosi contributi sulla risurrezione, tra cui: *Resurrecting Jesus. The Earliest Christian Tradition and Its Interpreters*, T&T Clark International, New York 2005; *Constructing Jesus. Memory, Imagination and History*, Baker Academic, Grand Rapids 2010.

per un insieme di tre elementi combinati insieme: oltre alle aspettative pre-pasquali sulla risurrezione (plasmate in base al *background* giudaico dei discepoli e a ciò di cui Gesù stesso aveva parlato), sono stati necessari gli “incontri” (apparizioni) con Gesù dopo la sua morte, e la storia del sepolcro vuoto. In particolare, il linguaggio di “risurrezione” usato dai discepoli deriverebbe molto dalle attese escatologiche pre-pasquali; ma il riconoscimento che la risurrezione finale era cominciata in Gesù sarebbe stato motivato dagli incontri pasquali – che Allison intende come esperienze di carattere visionario (simili a quelle di defunti) – e dalle notizie relative al sepolcro vuoto.⁸¹ Tuttavia, per il biblista statunitense, tanto l’esatta natura delle visioni e della percezione della corporeità del Risorto, quanto l’effettivo ritrovamento del sepolcro vuoto sono conclusioni notevolmente incerte dal punto di vista storico.⁸²

Dirigiamo ora lo sguardo a quelle che Habermas definisce *teorie soprannaturali “esterne”* o “oggettive”. Si tratta delle proposte che spiegano le esperienze pasquali come eventi che non si danno solo nell’interiorità dei discepoli, ma possiedono una realtà esterna ed oggettiva: Gesù, risorto dai morti corporalmente, è apparso in qualche modo in forma corporea ai suoi discepoli. Qui non si dà quel disaccoppiamento tra apparizioni e risurrezione che abbiamo notato poc’anzi: la comprensione della risurrezione dipende dall’esperienza avvenuta nelle apparizioni e testimoniata nelle fonti neotestamentarie.

In queste proposte, il corpo di Cristo è reale, sebbene in una nuova condizione per cui può essere designato come *spirituale*, secondo la terminologia paolina. Con parole di Habermas, «il Gesù risorto presentava sia una continuità corporea (*bodily continuity*), comprese delle qualità che potevano essere osservate e forse anche toccate, sia una discontinuità trasformata (*transformed discontinuity*). Perciò l’apparizione di Gesù fu molto di più che una visione di luce dal cielo».⁸³

Nel 2005 Habermas individuava una forte crescita di consenso in-

⁸¹ Cfr. l’articolo di ALLISON, *Jesus’s Resurrection: History and Parallels*, in cui l’autore offre una sintesi del suo libro più recente sulla risurrezione. Si veda in particolare 273. Per un commento critico alla posizione di Allison, cfr. LICONA, *The Resurrection of Jesus*, 623-641; LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 40-47.

⁸² Cfr. ALLISON, *Resurrecting Jesus*, 320-325.

⁸³ HABERMAS, *Mapping the Recent Trend*, 88.

torno a questa posizione negli ultimi anni. Nel suo recente studio del 2021 tale dato viene confermato. Tra gli studiosi della risurrezione che si collocano su questa linea si trovano G. O'Collins, M.J. Harris, W.L. Craig, S.T. Davis, G.R. Habermas, così come gran parte degli autori che hanno contribuito al volume *Resurrection* di Peters, Russell e Welker i quali, pur manifestando opinioni diversificate, concordano nel sostenere la corporeità di Gesù risorto.⁸⁴ Dalla sua uscita nel 2003, costituisce un indubbio punto di riferimento l'opera di N.T. Wright, *The resurrection of the Son of God*, su cui ci soffermeremo a breve.

La distinzione forse maggiore tra le diverse posizioni riguarda la modalità del "vedere" il Risorto nelle apparizioni e, corrispondentemente, la natura della sua corporeità. S.T. Davis distingue tre modi fondamentali di intendere l'esperienza del vedere: *visione normale* (nel soggetto si attua il normale processo di percezione visiva, e l'oggetto della percezione è reale, esterno al soggetto, ed ha caratteristiche tali per cui può essere visto attraverso la normale facoltà visiva), *visione soggettiva* (il soggetto afferma di vedere un oggetto, ma questo non è reale: un esempio è l'allucinazione), *visione oggettiva* o *visione assistita dalla grazia* (il soggetto vede un oggetto che altri non possono vedere per il fatto che, sebbene reale e oggettivamente presente, l'oggetto non può essere visto con la visione normale, ma solo da chi ha ricevuto da Dio la capacità di vederlo).⁸⁵ Davis è convinto che «il Gesù risorto era un corpo fisico che era oggettivamente presente ai testimoni nello spazio e nel tempo, e che di conseguenza egli fu visto nel senso normale di questa parola».⁸⁶

Quella di O'Collins è un esempio di una posizione diversa, secondo cui la visione dei discepoli sarebbe stata una *visione assistita dalla grazia*: dotato di una corporeità in cui la materia è stata elevata ad una condizione al di sopra di ciò che si può sperimentare in questo mondo (e tantomeno manipolare o trattare alla stregua di un qualsiasi oggetto),

⁸⁴ Cfr. PETERS, RUSSELL, WELKER (eds.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessment*.

⁸⁵ Cfr. S.T. DAVIS, 'Seeing' the Risen Jesus, in DAVIS, KENDALL, O'COLLINS (eds.), *The Resurrection*, 126-128.

⁸⁶ *Ibidem*, 146. Davis spiega che tale è la sensazione che si ricava dai racconti delle apparizioni se letti nel loro senso ovvio (cfr. *ibidem*, 129-130); e tale è anche la lettura tradizionale della Chiesa di questi testi (cfr. *ibidem*, 142-144), fin dalle prime testimonianze dei Padri.

Cristo diviene visibile e sperimentabile solo a coloro che sono «dotati di facoltà di percezione». ⁸⁷ O'Collins è preoccupato di mettere in guardia contro l'errore di considerare la corporeità di Cristo risorto come un "comune oggetto di questo mondo", sottoponibile ad ogni tipo di manipolazione fisica.

Analogamente, Castellucci avverte circa la necessità di riconoscere che il mostrarsi del Risorto è un evento "escatologico" e come tale non può essere racchiuso in uno schema di tipo razionalistico. ⁸⁸ Critica in tal senso la spiegazione troppo "oggettivistica" di Davis e cerca una via intermedia tra le spiegazioni "soggettivistiche" e quelle "oggettivistiche" delle apparizioni. La categoria di *incontro*, che trova il consenso di diversi teologi, sembra adatta ad esprimere al contempo l'iniziativa del Risorto nel mostrarsi davvero, dal di fuori rispetto alla soggettività dei discepoli, e l'apporto che questa soggettività ha dovuto prestare, nel disporsi ad accogliere la manifestazione del Signore. ⁸⁹ A nostro parere Castellucci si spinge troppo in là nell'affermare che per vedere il Risorto occorresse addirittura la fede o almeno la disponibilità a credere. ⁹⁰ La sua posizione su questo punto ci consente di mettere in luce una mancanza di chiarezza presente in numerosi autori, che possiamo mettere a fuoco seguendo l'argomentazione di Castellucci. In accordo con Schmaus, egli ritiene che nell'esperienza delle apparizioni fosse necessaria una componente soggettiva di fede da parte dei testimoni: «Anche delle apparizioni del Risorto, come di tutti i miracoli di Gesù, bisogna dire che possono essere percepite solo da coloro che sono disposti a credere, mentre rimangono sconosciute a coloro che si chiudono nella incred-

⁸⁷ O'COLLINS, *Gesù risorto*, 139.

⁸⁸ Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 357-358. L'autore si richiama in questo giudizio a L. Scheffczyk e ritiene assai felice la sintesi di P. SEQUERI, *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996, 202, che definisce "oggettività simbolica" la peculiare forma di evidenza offerta dal Risorto ai suoi testimoni. Anche O'COLLINS, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1993, 176, definisce le apparizioni "visioni escatologiche" o anche "cristofanie".

⁸⁹ Castellucci si richiama tra gli altri a H.U. von Balthasar nell'impiego della categoria di *incontro*. E precisa che si tratta di un incontro "asimmetrico", in cui l'iniziativa è tutta dalla parte del Risorto. Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 365-367.

⁹⁰ Cfr. *ibidem*, 374.

lità».⁹¹ Ma ciò che qui intende Schmaus, e con lui Castellucci, è che tale disposizione è necessaria perché l'incontro e il ri-conoscimento di Gesù da parte dei suoi possa avvenire, e così la disposizione a credere si sviluppi in fede piena.⁹² Infatti, dal momento che «le apparizioni sono *incontri* che esigono reciproco riconoscimento, allora possono “accadere” solo tra persone disposte a scambiarsi qualcosa, a costruire assieme un rapporto».⁹³

Questa osservazione è del tutto condivisibile se si intende che il Risorto abbia voluto manifestarsi ai suoi e non ad altri perché intenzionato non ad ottenere una vittoria o una rivincita sui propri avversari, ma a portare a maturazione i suoi discepoli nella fede e nell'amore verso di lui e verso il Padre.⁹⁴ Essa viene però impiegata da Castellucci per criticare una interpretazione definita globalmente “oggettivistica” delle apparizioni, tipica dell'apologetica neoscolastica. A parte la necessaria distinzione che andrebbe fatta tra le diverse posizioni di tipo oggettivistico, è indebito sostenere che senza la fede o una chiara disponibilità a credere, il Risorto non sarebbe stato visibile né percepibile.

La fede è profondamente implicata nelle apparizioni, ma non in quanto necessaria per avere esperienza sensibile del Risorto. Gli “occhi della fede” sono quella capacità ulteriore (donata per grazia), rispetto alla percezione e all'esperienza sensibile, che consente di riconoscere in essa la dimensione trascendente dell'evento.⁹⁵ Ma la fede presuppone normalmente e interpreta l'esperienza, non la fonda. Essa, dunque, è da vedere piuttosto come un frutto che matura *in e grazie a* quell'esperienza, fino a consentire a Tommaso di confessare come Signore e Dio colui che era stato crocifisso e che ora vede davanti a sé (cfr. Gv 20,28).

⁹¹ M. SCHMAUS, *Dogmatica cattolica*, II, Marietti, Torino 1970³, 315.

⁹² Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 374.

⁹³ *Ibidem*.

⁹⁴ L'apparire di Gesù ai suoi può essere quindi compreso nella luce della sua risposta all'apostolo Giuda, nell'ultima cena: «Gli disse Giuda, non l'iscariota: “Signore, come è accaduto che devi manifestarti a noi, e non al mondo?”. Gli rispose Gesù: “Se uno mi ama, osserverà la mia parola, e il Padre mio lo amerà e noi verremo a lui e prenderemo dimora presso di lui» (Gv 14,22).

⁹⁵ Su questo punto torneremo più avanti, facendo riferimento alla concezione di Pierre Rousselot sugli “occhi della fede”.

Possiamo affermare con von Balthasar, citato dallo stesso Castellucci, che negli incontri pasquali «la conversione spinge i discepoli per la prima volta alla *confessione della divinità del Risorto*», ossia che solo la loro fede giunta a pienezza può riconoscere il mistero trascendente della Persona divina di Gesù.⁹⁶

Scartare, come fanno O'Collins e Castellucci, come razionalistica un'interpretazione dei racconti di apparizione secondo cui Gesù si sarebbe reso corporalmente presente e visibile anche attraverso il normale senso della vista – pur nell'intento condivisibile di sottolineare il carattere escatologico, di “nuova creazione”, della condizione del Risorto – significa rigettare non solo gli eccessi di certe comprensioni neoscolastiche, ma anche il sentire di gran parte della tradizione ecclesiale. E, a ben vedere, affermare che la corporeità del Risorto non possa essere o rendersi sperimentabile in questo mondo, metterebbe dei limiti a ciò che il Signore può o non può fare, più che innalzarne la dignità. Perché non ritenere piuttosto che nella sua condizione gloriosa il Risorto sia così “signore” sulla sua corporeità e sulle leggi di questo mondo – che è “suo” non meno ma più che nella precedente condizione terrena – da potersi manifestare ai suoi, rendendosi non solo visibile, ma anche agendo, parlando, abbracciando, stando a tavola, se vuole?⁹⁷ Questa è precisamente la consapevolezza che consegnano i racconti evangelici, in cui è chiaro che, proprio in virtù della sua corporeità che si rende *tangibile* per loro, Gesù può farsi sentire così “vicino” ai discepoli. È una vicinanza di cui essi avevano un profondo e comprensibile bisogno. Per questo, dopo l'esitazione iniziale, viene la gioia, la pace che solo la consapevolezza della compagnia di Gesù può dare: «Detto questo, mostrò loro le mani e il costato. E i discepoli gioirono al vedere il Signore» (Gv 20,20).⁹⁸

⁹⁶ CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 371 (corsivo dell'originale). La citazione è di H.U. VON BALTHASAR, *Il cammino verso il Padre (pasqua)*, in J. FEINER, M. LÖHRER (edd.) *Mysterium Salutis*, VI, Queriniana, Brescia 1971, 360.

⁹⁷ Come nota Wright commentando l'episodio di Emmaus, «quando l'ospite straniero a tavola scompare improvvisamente, lascia dietro di sé del pane spezzato» (WRIGHT, *Risurrezione*, 760). In questa, come in altre apparizioni, non si può catalogare il fatto solo come una eventuale “visione”, poiché Luca parla di una presenza fisica, che ha lasciato tracce reali – pane spezzato – non solo nel cuore dei due discepoli.

⁹⁸ Luca, da parte sua, scrive che «poiché per la grande gioia ancora non credevano ed erano stupefatti, disse: “Avete qui qualche cosa da mangiare?”» (Lc 24,41). Quasi tutti

Con queste considerazioni ci siamo allontanati un po' dall'analisi prettamente storica, sconfinando già nell'ambito teologico. Ritorniamo alla storia, per offrire una breve presentazione di uno dei contributi più significativi e di riconosciuto valore, che si colloca chiaramente nella categoria delle *teorie soprannaturali esterne* e che in qualche modo ne sintetizza gli argomenti migliori. L'opera di N.T. Wright sulla risurrezione, cui già abbiamo fatto qualche cenno, comprende elementi tra i più interessanti della valutazione storico-critica delle fonti neotestamentarie, mettendoli armonicamente in relazione con una concezione di risurrezione in linea con quanto la tradizione cristiana consegna.⁹⁹ Per ragioni di sintesi, riportiamo la sua posizione espressa in *The Resurrection of the Son of God*, come da lui stesso sintetizzata nel contributo *The Resurrection. Historical Event or Theological Explanation? A Dialogue*.¹⁰⁰

Il suo argomento storico in favore della risurrezione consiste essenzialmente in due osservazioni e in una conclusione. *In primo luogo*, grazie ad un esteso esame delle principali fonti bibliche ed extra-bibliche, Wright nota che la fede cristiana nella risurrezione è stata una «mutazione dall'interno

i racconti di apparizioni sono impregnati di questa gioia, conseguenza della presenza e della compagnia del Signore risorto. Cfr. Lc 24,32; Gv 20,16-18; 21,7.

⁹⁹ Diversi contributi sul libro *Risurrezione* di Wright appaiono in STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*. Cfr. anche: M. WELKER, *Article review: Wright on the Resurrection*, «Scottish Journal of Theology» 60 (2007) 458-475; G. VAN DEN BRINK, *How to speak with intellectual and theological decency on the resurrection of Christ? A comparison of Swinburne and Wright*, «Scottish Journal of Theology» 61 (2008) 408-419. Tra le reazioni critiche al libro di Wright vi sono: J.G. CROSSLEY, *Against the Historical Plausibility of the Empty Tomb and the Bodily Resurrection of Jesus: A Response to N.T. Wright*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 3 (2005) 171-186; M. GOULDER, *Jesus' Resurrection and Christian Origins: A Response to N.T. Wright*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 3 (2005) 187-195. Per la risposta di Wright a queste critiche, cfr. N.T. WRIGHT, *Resurrecting Old Arguments: Responding to Four Essays*, «Journal for the Study of the Historical Jesus» 3 (2005) 209-231.

¹⁰⁰ N.T. WRIGHT, *The Resurrection. Historical Event or Theological Explanation? A Dialogue*, in STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N.T. Wright in Dialogue*, 16-23. Cfr. nello stesso volume l'articolo di W.L. CRAIG che analizza l'argomento di Wright in dettaglio: W.L. CRAIG, *Wright and Crossan on the Historicity of the Resurrection of Jesus*, 139-148. Una buona sintesi della posizione di Wright si trova in LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 47-57.

del giudaismo»,¹⁰¹ con sei caratteristiche che la distinguono nettamente dalla sua radice giudaica (cfr. 18-19)¹⁰². Il sorgere di questa profonda mutazione richiede una spiegazione storica. *In secondo luogo*, Wright osserva che una spiegazione storica è necessaria anche per le peculiari narrazioni pasquali dei Vangeli, nelle quali si descrive la Pasqua in termini di un sepolcro trovato vuoto e di molteplici apparizioni del Risorto ai suoi discepoli, in cui i tratti fisici della corporeità di Gesù si mescolano a manifestazioni di un carattere non ordinario, *transfisico*. Wright sostiene che tali narrazioni non sono artefatti posteriori, prodotti tardivi creati dalla comunità cristiana, bensì testimonianze molto primitive, «sebbene siano stati modellati e redatti dagli evangelisti nella loro composizione»¹⁰³. Per giungere a questa affermazione, egli non si basa tanto sulla ricostruzione di una storia della tradizione delle narrazioni pasquali che richiederebbe, a suo parere, troppe ipotesi a priori, bensì sul fatto che tali narrazioni possiedono alcune caratteristiche – ne individua quattro presenti in ognuno dei Vangeli –, che ne dimostrano l'an-

¹⁰¹ WRIGHT, *The Resurrection. Historical Event or Theological Explanation?*, 18.

¹⁰² Cfr. *ibidem*, 18-19. Wright insiste sul fatto che secondo la concezione giudaica la risurrezione dei morti non era immaginabile se non in termini corporei, fisici. Tuttavia, su altri importanti aspetti le posizioni erano diverse. Queste, in sintesi, le *mutazioni* della fede cristiana rispetto alla sua radice giudaica, secondo Wright: 1) La fede cristiana si presenta molto meno indeterminata, più precisa e compatta riguardo ai diversi aspetti della dottrina della risurrezione e dell'aldilà, 2) in particolare riguardo alla forma del corpo dei risorti. 3) La risurrezione si colloca al centro della fede cristiana, mentre nel giudaismo era un tema piuttosto periferico. 4) Assai significativo è il fatto che la visione cristiana scinda in *due tempi* la risurrezione, vista invece dagli ebrei come un evento unico: essa è già avvenuta per Cristo, e solo alla fine coinvolgerà tutti gli uomini. 5) Cambiano anche i significati metaforici di risurrezione, rispetto a quelli della tradizione giudaica. 6) Infine, «nessuno si aspettava che il Messia dovesse essere risuscitato dai morti, per la semplice ragione che nessuno nel Giudaismo di quel tempo si aspettava un Messia che sarebbe morto» (19). In un intervento del 2007, *Can a Scientist Believe in the Resurrection?* in N.T. WRIGHT, *Surprised by Scripture. Engaging Contemporary Issues*, HarperCollins, New York 2014, 41-63, viene indicato un ulteriore aspetto di mutazione, di cui Wright è grato a Crossan, ossia il fatto che i cristiani hanno avuto inizialmente una visione "collaborativa" dell'escatologia, sentendosi cioè chiamati a partecipare e ad anticipare l'avvento della risurrezione finale.

¹⁰³ WRIGHT, *The Resurrection. Historical Event or Theological Explanation?*, 20. In modo analogo, K. BERGER, *Gesù*, Queriniana, Brescia 2006, 599, sostiene che i racconti evangelici sono certamente posteriori a Paolo nella loro redazione finale, «ma questo non dice nulla sull'antichità delle tradizioni rielaborate in essi».

ticità:¹⁰⁴ 1) le narrazioni della risurrezione nei Vangeli sono sorprendentemente prive di citazioni, echi o allusioni alle Scritture; 2) attribuiscono un posto di primo piano alle donne, che non troveremo in Paolo quando scriverà la prima lettera ai Corinzi; 3) non vi si parla della speranza futura dei cristiani, come faranno quasi tutti i successivi testi cristiani sulla risurrezione e lo stesso Paolo, segno che non raccolgono elaborazioni teologiche sviluppatesi in seguito; 4) tutti e quattro i Vangeli presentano un ritratto di Gesù assai *strano* (*odd*). Egli non è descritto né come un morto (*corpse*) risuscitato, tornato ad una vita come la precedente, né come un essere che brilla come una stella (secondo l'immagine dei giusti in Dn 12), né come un fantasma o uno spirito non corporeo, e neppure possiede semplicemente lo stesso corpo che possedeva prima. Ogni storia unisce la descrizione di aspetti fisici del Gesù risorto (spezzare il pane, mangiare del pesce, invitare a toccarlo, ecc.) a manifestazioni non ordinarie (apparire e scomparire a porte chiuse, non essere immediatamente riconosciuto, entrare infine «nello spazio di Dio, cioè in cielo»). A conclusione della sua analisi Wright afferma: «Nessuna di queste quattro caratteristiche può essere spiegata, come io ho sostenuto, se le storie sono nate tardi, anche negli anni 50, per non parlare degli anni 70, 80, o 90, come alcuni continuano a sostenere».¹⁰⁵

Ebbene, i due fatti storici suddetti – la radicale mutazione all'interno del giudaismo costituita dalla fede cristiana nella risurrezione e l'esistenza delle storie di Pasqua nei Vangeli, con le *stranezze* e le altre caratteristiche che ne dimostrano l'antichità – si spiegano adeguatamente, secondo Wright, solo ammettendo la realtà storica della tomba vuota e delle apparizioni di Gesù a più testimoni. Questa è la *conclusione* cui il suo argomento storico conduce. Wright riconosce che i giudizi storici sono sempre probabili e vi è la possibilità che siano sbagliati. Il suo lavoro mostra però in modo convincente che la risurrezione – Gesù realmente è risorto dai morti con un nuovo tipo (*kind*) di corpo fisico – è la “migliore spiegazione storica” dei dati che abbiamo.¹⁰⁶

¹⁰⁴ Cfr. WRIGHT, *The Resurrection. Historical Event or Theological Explanation?*, 21.

¹⁰⁵ Non è facile rendere la forma inglese della frase: «None of these four features can be explained, I've argued, if the stories are late in origin, even as the fifties, let alone as the seventies, eighties, or nineties, as some have persisted in arguing» (WRIGHT, *The Resurrection. Historical Event or Theological Explanation?*, 21).

¹⁰⁶ Cfr. WRIGHT, *Can a Scientist Believe in the Resurrection?*, 57. Levering ritiene che l'evi-

Riguardo alla concezione della risurrezione e del suo carattere corporeo, Wright sostiene che la dottrina di Paolo sul corpo risorto non sia in contrasto con le testimonianze evangeliche e la *fisicità* delle loro descrizioni.¹⁰⁷ Paolo è per Wright il più antico testimone della tradizione che riflette sulla risurrezione di Cristo e ne elabora una visione teologica, ma la sua analisi coincide con i dati su Gesù che troviamo, ancora non elaborati, proprio nelle narrazioni evangeliche.¹⁰⁸ Sono dunque le tradizioni alla base delle narrazioni evangeliche, la cui antichità Wright ritiene di aver dimostrato con gli argomenti su esposti, il dato primitivo in cui è contenuto ciò che i discepoli e la Chiesa delle origini sapevano essere accaduto a Pasqua. Questa è in estrema sintesi la visione di Wright, in cui si combinano la fiducia, storicamente fondata, nella sostanziale attendibilità dei racconti dei Vangeli, con un'interpretazione che non vede la dottrina di Paolo in alternativa rispetto ad essi, bensì come un passo – certamente di enorme valore – di un coerente sviluppo teologico.

A conclusione di questa disamina delle teorie soprannaturali esterne occorre accennare alla caratterizzazione della corporeità del Risorto che esse presentano, dato che è proprio questo l'elemento che le distingue dalle teorie interne, nelle quali la condizione corporea di Gesù non è considerata o non è ritenuta oggetto di esperienza nelle apparizioni.

Nel suo libro *From grave to glory*, M.J. Harris identifica due classi di affermazioni, che designa come “materialistiche” (*materialistic statements*) e “non-materialistiche” (*nonmaterialistic statements*), ricavabili dai racconti dei Vangeli e degli Atti degli Apostoli.¹⁰⁹ Si tratta di passi ben noti e frequentemente utilizzati anche da altri autori per mettere in luce le contrastanti caratteristiche delle narrazioni pasquali. Ciò che differisce

denza sostanziale individuata da Wright permetta davvero di dire che la risurrezione di Gesù è la “*best historical explanation*” delle testimonianze evangeliche. Cfr. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 59.

¹⁰⁷ Questa è anche la posizione, variamente motivata, degli studiosi che sostengono spiegazioni soprannaturali esterne, come O'Collins, Habermas, Harris, Craig, Davis, ecc.

¹⁰⁸ Cfr. WRIGHT, *Risurrezione*, 764; l'autore qui si riferisce specificamente al confronto tra Paolo e la narrazione di Luca, ma dopo aver affermato il sostanziale accordo di quest'ultimo con gli altri evangelisti.

¹⁰⁹ Cfr. HARRIS, *From grave to glory*, 140-141 e 372-373.

è la terminologia impiegata dagli autori per designare la capacità del Risorto e della sua corporeità, da un lato di entrare nel mondo e di interagire in modo normale, *fisico*, con le persone e con le cose, dall'altro di trascendere le leggi fisiche. Harris, ad esempio, distingue tra uno stato *ordinario* del Gesù risorto, che sarebbe *invisibile, non-fisico*, non fatto di carne (*nonfleshy*), e lo stato che egli assumeva nelle apparizioni, *visibile, fisico, incarnato (fleshy)*. Wright impiega il vocabolo *transfisicità* o *fisicità trasformata* per esprimere la singolare condizione corporea del Risorto. Si riscontra un'incertezza circa il significato dei principali termini impiegati, in particolare dell'attributo "materiale" (e quindi di "materia") e di "fisico", che manifesta la difficoltà di trovarsi di fronte al mistero della condizione del Risorto. Non è questo il luogo per una riflessione approfondita, ma un suggerimento può essere quello di utilizzare l'aggettivo "fisico" per designare ciò che è internamente regolato e interagisce con il resto dei corpi secondo le leggi che governano il mondo attualmente. L'attributo "materiale" dovrebbe invece, filosoficamente, indicare il fatto che la cosa in questione non sia una realtà puramente spirituale, ma sia co-costituita da un altro principio insieme a quello formale, la materia appunto. Si potrebbe così parlare di un corpo come quello glorioso di Cristo che, essendo "materiale" in quanto corpo, ma animato da un principio superiore rispetto a quello naturale, sia in grado di agire e interagire in questo mondo sia in modo "fisico", sia in modo radicalmente diverso, poiché non *soggetto* alle leggi naturali, ma dotato di "signoria" nei loro confronti. Riguardo al principio spirituale che informa il corpo e la materia in modo superiore, gli autori concordano nel riconoscere, con san Paolo, l'azione dello Spirito che eleva e perfeziona lo spirito umano. Con le parole di O'Collins: «la risurrezione comporterà la completa personalizzazione e spiritualizzazione della materia, non la sua abolizione. Mediante lo Spirito Santo, lo spirito umano avrà completa signoria sulla materia. Il corpo esprimerà e servirà con chiarezza lo spirito glorificato degli esseri umani».¹¹⁰

¹¹⁰ O'COLLINS, *Gesù risorto*, 209. Diversi autori affermano un rapporto analogo a quello espresso da O'Collins tra l'azione divina dello Spirito e lo spirito umano che ne viene vivificato e perfezionato. Cfr. J. CABA, *Resucitó Cristo, mi esperanza*, BAC, Madrid 1986, 328-331; HARRIS, *From grave to glory*, 402-404; W.L. CRAIG, *The Bodily Resurrection of Jesus*, in R.T. FRANCE, D. WENHAM (eds.), *Gospel Perspectives. Studies of History and Tradition in the Four Gospels*, I, JSOT Press, Sheffield 1980, 58-59; G.R. HABERMAS, M.R. LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*,

2. *I risultati principali della ricerca storica*

Possiamo tentare ora una sintesi delle principali acquisizioni che la ricerca storica sulla risurrezione ha ottenuto in modo sufficientemente condiviso, al di là della varietà di posizioni e ipotesi che si riscontrano su numerosi aspetti.

Habermas stesso, noto per il suo approccio dei “*minimal facts*”, fornisce un elenco dei fatti accettati come storici virtualmente da tutti gli studiosi, anche scettici, in base alle evidenze a loro sostegno:¹¹¹ 1) la morte per crocifissione di Gesù; 2) le esperienze vissute dai discepoli, che li portarono a ritenere di avere avuto apparizioni di Gesù risorto; 3) il fatto che questi dati presenti nei Vangeli iniziarono a essere insegnati prestissimo, entro il primo anno dalla morte di Gesù o i successivi uno o due anni; 4) la trasformazione dei discepoli a causa di tali eventi, al punto da accettare di morire per proclamare il messaggio della risurrezione; 5) il fatto che due persone, inizialmente non-credenti, Giacomo fratello del Signore e 6) Saulo, persecutore della Chiesa, siano diventati credenti dopo aver avuto esperienze che ritennero apparizioni di Gesù risorto. Molto forte e solida, secondo Habermas, è inoltre la possibilità di rigettare, sulla base di questi fatti, le spiegazioni alternative naturalistiche.¹¹²

Analogamente, M.R. Licona, che al termine del suo corposo studio storico riduce a tre i fatti essenzialmente accettati da tutti, mostra che, anche in questo modo, l'unica ipotesi consistente con tali fatti è quella della risurrezione, mentre sono da rigettare le teorie alternative di tipo naturalistico. I tre fatti che costituiscono il “*bedrock*” su cui valutare ogni possibile ipotesi sono, secondo Licona: 1) la morte in croce di Gesù; 2)

Kregel, Grand Rapids 2004, 161-162; WELKER, *Article review: Wright on the Resurrection*, 461; J. ARRAJ, *The Bodily Resurrection of Jesus*, Inner Growth Books and Videos, Chilouquin 2007, 88; B. RIGAUX, *Dio l'ha risuscitato*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo 1976, 491.

¹¹¹ Cfr. HABERMAS, *Risen Indeed*, 22-23.

¹¹² Habermas cita a sostegno di questa tesi le opere di Licona, Wright e Craig, ma altre se ne potrebbero aggiungere tra gli autori che sostengono teorie soprannaturali, come O'Collins, Harris, Levering, ecc. Habermas rileva anche il fatto che nella nuova generazione di studiosi scettici riguardo alla risurrezione, quasi nessuno sostiene una determinata teoria naturalistica, limitandosi ad assumere una posizione critica verso la spiegazione soprannaturale. Ciò probabilmente a causa della difficoltà di fornire evidenze solide a favore di una concreta teoria alternativa. Cfr. HABERMAS, *Risen Indeed*, 16-17.

il fatto che i discepoli hanno avuto esperienze che li hanno portati a credere e proclamare che Gesù è risorto ed è apparso loro; 3) la conversione, dopo pochi anni, di Paolo in seguito a un'esperienza da lui interpretata come un'apparizione *post-mortem* di Gesù.¹¹³ Altri dati contenuti nelle fonti neotestamentarie non sono semplicemente da scartare, ma hanno meno evidenze a sostegno e quindi gradi inferiori di probabilità di essere attendibili.¹¹⁴

Se guardiamo alle principali tematiche che sono oggetto di dibattito storico-esegetico, troviamo al primo posto le *apparizioni* e al secondo il ritrovamento del *sepolcro vuoto*. Si tratta delle due questioni più immediatamente legate al tipo di esperienza dei discepoli e alla realtà dell'evento pasquale, ed è il nucleo che il Nuovo Testamento presenta come costitutivo del "qualcosa" che ha motivato l'annuncio della risurrezione di Cristo.

Riguardo alle *apparizioni*, appaiono indubbiamente forti i motivi a sfavore delle spiegazioni alternative. Le teorie *psicogenetiche* (dissonanza cognitiva, esperienze *near-death*, senso di colpa, esperienze di lutto, visione di cari defunti, ecc.) ipotizzano fenomeni che non sono in grado di spiegare le esperienze di apparizione come plausibilmente ricostruibili in base alle fonti: le differenze sono troppo grandi.¹¹⁵ In generale, le teorie che ricorrono a dinamismi puramente *interiori* e soggettivi (processo di conversione, teorie *esegetiche*,¹¹⁶ teoria dell'illuminazione) incontrano

¹¹³ Nel libro scritto precedentemente con Habermas, Licona considerava tra i fatti principali accettati da tutti anche la conversione di Giacomo e la tomba vuota, che successivamente ha collocato tra i fatti di second'ordine. Cfr. HABERMAS, LICONA, *The Case for the Resurrection of Jesus*, 75.

¹¹⁴ B.C.F. SHAW, *Philosophy of History, Historical Jesus Studies, and Miracles. Three Roadblocks to Resurrection Research*, PhD diss., Liberty University 2020, raccoglie le liste di dati accettati come storici dagli studiosi riguardo all'intera vita di Gesù.

¹¹⁵ Sviluppa molto bene questo aspetto O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 151-154; IDEM, *Easter Appearances and Bereavement Experiences*, «Irish Theological Quarterly» 76 (2011) 224-237. Cfr. anche R.H. GUNDRY, *Trimming the Debate*, in P. COPAN, R.K. TACELLI (eds.), *Jesus' Resurrection. Fact or Figment? A Debate Between William Lane Craig and Gerd Lüdemann*, InterVarsity Press, Downers Grove 2000; WRIGHT, *Risurrezione*, 804-809, LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 29-61.

¹¹⁶ Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 300 ss. Si tratta delle spiegazioni basate sulla reinterpretazione delle aspettative messianiche ed escatologiche da parte dei discepoli, come sostengono in vario modo Crossan, Schillebeeckx, Verweien e altri.

la difficoltà di spiegare il radicale cambiamento nei discepoli, dopo lo scandalo della Croce.¹¹⁷ In base a queste teorie, come per le precedenti, è difficile inoltre spiegare il formarsi delle narrazioni pasquali con la loro specificità e in particolare il linguaggio di “risurrezione”, impiegato in tutte le testimonianze del Nuovo Testamento. Il giudizio di O’Collins in merito è assai deciso:

Il Nuovo Testamento ha usato una varietà di linguaggi per riferirsi a ciò che era successo a Gesù stesso: formule kerigmatiche e confessionali (es. *1Cor* 15,3-5), inni (es. *Fil* 2,6-11), narrazioni pasquali (i capitoli conclusivi dei Vangeli e *At* 1,1-11), un nuovo attributo per Dio (es. *Gal* 1,1), discorsi missionari (es. il discorso di Pietro in Atti), argomenti di riflessione teologica (es. *1Cor* 15,12-57), e il linguaggio della giustizia (*vindication*) celeste (es. *Mc* 14,62). Come Stephen Davis ha sottolineato, ogni teoria revisionista che prenda tutto questo variegato linguaggio come riferito solo ai cambiamenti nei discepoli rende gli scrittori del NT o degli “ottusi comunicatori”, incapaci di esprimere il messaggio che intendevano trasmettere, o degli “ingannevoli comunicatori”, che hanno nascosto intenzionalmente il loro messaggio dietro le parole che hanno usato.¹¹⁸

Tra i motivi a sostegno della spiegazione tradizionale delle apparizioni – ossia che Gesù è davvero corporalmente risorto e si è manifestato ai discepoli in incontri di singolare realismo – si possono annoverare tra i più solidi (anche perché capaci di smentire le teorie alternative più forti, quelle che combinano spiegazioni esegetiche e psicologiche) i seguenti: 1) il linguaggio di risurrezione impiegato unanimemente (sebbene non esclusivamente) per designare l’evento pasquale. L’Antico Testamento offriva molte possibilità, eppure il Nuovo Testamento impiega il concetto di risurrezione, nonostante la profonda revisione della concezione escatologica giudaica che tale impiego comportava. Come sottolinea Wright, nessuno si aspettava una risurrezione *intra-historiam*, tantomeno la morte del Messia; e le aspettative messianiche ed apocalittiche non si erano certo realizzate in Gesù secondo quanto la mentalità giudaica

¹¹⁷ Tali teorie non sono in grado di superare quello che Castellucci denomina il criterio o “vaglio della Croce”. Non riescono, cioè, a giustificare adeguatamente il cambiamento dei discepoli tra il Venerdì santo e la Pasqua, da scoraggiati e delusi ad annunciatori convinti della risurrezione. Cfr. *ibidem*, 298-311.

¹¹⁸ G. O’COLLINS, *The Resurrection: The State of the Questions*, in DAVIS, KENDALL, O’COLLINS (eds.), *The Resurrection. An Interdisciplinary Symposium on the Resurrection of Jesus*, 8. La citazione di Davis è presa da: S.T. DAVIS, *Risen Indeed: Making Sense of the Resurrection*, SPCK, London 1993, 40.

ca si attendeva.¹¹⁹ Non va neppure dimenticato che descrivere l'esaltazione e glorificazione del loro Maestro nei termini di una risurrezione corporea, con il realismo che caratterizza l'annuncio dei discepoli, non era vantaggioso né di fronte agli ebrei data la loro idea di risurrezione alla fine della storia, né di fronte ai pagani ai quali era familiare l'idea dell'immortalità dell'anima ma non certo di una ripresa del corpo dopo la morte.¹²⁰ Riguardo a questo aspetto, il dato del sepolcro vuoto concorre a rafforzare l'evidenza. 2) È forte il consenso degli studiosi sul valore della testimonianza personale di Paolo, e sull'importanza del credo pre-paolino in 1Cor 15,3-7, sia per l'antichità riconosciuta che per la testimonianza circa le apparizioni. 3) Come sostiene Wright, è assai plausibile che anche le narrazioni dei Vangeli contengano tradizioni originarie risalenti ai primi tempi dopo la Pasqua e che, con molta meno probabilità di quanto si pensasse, siano il frutto di un processo altamente creativo e funzionale a scopi teologici o apologetici. Le loro affermazioni meritano quindi un'attenta considerazione.

Per quanto riguarda il *sepolcro vuoto*, il dibattito esegetico vede posizioni anche assai diverse sull'origine della tradizione alla base dei racconti evangelici: secondo alcuni autori la tradizione è originaria quanto quella sulle apparizioni, per altri le storie del sepolcro sarebbero creazioni tardive a scopo apologetico.¹²¹ Nonostante questo, come già accennato in precedenza, la maggioranza degli studiosi (i due terzi, secondo Habermas) ritiene storico il fatto, con uno spostamento forte di

¹¹⁹ In tal senso non appare convincente una posizione come quella di Crossan o di Lohfink, che assegnano all'attesa escatologica dei discepoli un ruolo troppo decisivo nel plasmare la loro comprensione del destino di Gesù e la loro scelta del linguaggio di risurrezione. Cfr. LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 361 ss.; CROSSAN, *Opening statement*, 24-25 e *Bodily-Resurrection Faith*, 174-175, in STEWART (ed.), *The Resurrection of Jesus. John Dominic Crossan and N. T. Wright in Dialogue*.

¹²⁰ Cfr. CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 350.

¹²¹ Lidija Novakovic riassume le diverse posizioni e ritiene che le tradizioni sulle apparizioni e sul sepolcro vuoto (cui riconosce storicità) siano state originariamente indipendenti e unite insieme solo all'epoca della redazione dei Vangeli, verso l'anno 80. Cfr. L. NOVAKOVIC, *Jesus' Resurrection and Historiography*, in J.H. CHARLESWORTH, B. RHEA (eds.), *Jesus Research. New Methodologies and Perceptions*, Eerdmans, Grand Rapids 2014, 931. Secondo l'autrice, la fede nella risurrezione di Gesù dai morti sarebbe stata generata essenzialmente dalle apparizioni.

consenso avvenuto specialmente nell'ambito della Terza Ricerca.¹²² Tra le evidenze più forti in sostegno, va ricordato il fatto che la tradizione del sepolcro trova spazio in tutte le fonti del Nuovo Testamento,¹²³ e che il ruolo di prime testimoni viene unanimemente riconosciuto alle donne.¹²⁴ Ad ogni modo, sebbene si possano considerare relativamente indipendenti, le tradizioni delle apparizioni e del sepolcro vuoto stanno in un rapporto reciproco stretto: le prime sono la possibile spiegazione della scomparsa del corpo di Gesù dalla tomba, e come tali sono state interpretate dalla primitiva cristianità; il sepolcro vuoto d'altra parte contribuisce ad un'interpretazione del tutto concreta circa la natura corporea delle apparizioni, come indicato già nell'annuncio dell'angelo alle donne: «È risorto, non è qui. Ecco il luogo dove l'avevano deposto» (Mc 16,6). In queste parole sembrano coincidere due soggetti, il Risorto ed il suo corpo deposto nel sepolcro: il suo corpo non giace più qui, egli stesso non è più qui dove l'avevano deposto, poiché è risorto. L'assenza del corpo, nelle parole dell'angelo, è nucleo costitutivo del mistero della risurrezione di Cristo, poiché tale assenza è motivata dalla sua risurrezione. Non occorre insistere sul fatto, da tutti riconosciuto, che tale assenza potrebbe essere dovuta ad altri motivi. Ma è questa la spiegazione data alle donne e, come osserva Schlier, «per colui che ode l'annuncio: "È risorto" e vi crede, l'accento al sepolcro vuoto deve significare che la vittoria, che è stata riportata sulla morte, è una vittoria totale, deve significare che il morto è risorto corporalmente».¹²⁵

È tempo di concludere questa sezione sulla dimensione storica della risurrezione. Ci sembra che si possa ben sintetizzare quanto emerso con le parole di uno studioso assai misurato nei suoi giudizi storici e non incline ad affermazioni trionfalistiche, Dale C. Allison:

¹²² All'interno della vasta bibliografia, sono particolarmente utili le analisi della questione in HARRIS, *From grave to glory*, 107-122; WRIGHT, *Risurrezione*, specialmente 791-808; DAVIS, *Risen Indeed. Making Sense of the Resurrection*, c. 4.

¹²³ Cfr. G. GHIBERTI, *La risurrezione di Gesù*, Paideia, Brescia 1982, 144.

¹²⁴ Lo sottolinea NOVAKOVIC, *Jesus' Resurrection and Historiography*, 929.

¹²⁵ SCHLIER, *Il mistero pasquale e La passione secondo Marco*, Jaca Book, Milano 1991, 148. Come scrive C.A. EVANS, *Mark 8:27-16:20*, in *World Biblical Commentary*, Thomas Nelson Publishers, Nashville 2001, 531: «The subsequent appearances of the risen Christ made it clear that these women were not mistaken. The empty tomb, in turn, made it clear that the appearances of Christ should be understood in terms of resurrection».

Il cristianesimo primitivo ci offre un corpo scomparso, oltre a visioni di diversi individui, ad apparizioni collettive, al senso della presenza di un morto, e alla visione di conversione di almeno un *outsider* ostile (Paolo). Nell'insieme, si tratta di una straordinaria confluenza di eventi e di testimonianze. Se esiste un parallelo valido e sostanziale a una simile serie, non l'ho ancora trovato.¹²⁶

III. CENNI DI EPISTEMOLOGIA: LA RISURREZIONE TRA STORIA E TEOLOGIA

Non intendiamo entrare approfonditamente in questioni di epistemologia riguardo al tema della risurrezione di Gesù, ma è necessario svolgere almeno alcune considerazioni sulle potenzialità della ricerca storiografica e il rapporto tra i suoi risultati e la riflessione teologica. Da ciò deriva anche una adeguata comprensione del nesso tra dimensione storica e dimensione trascendente dell'evento pasquale.

1. *La ricerca storica e le sue possibilità*

Nel suo ampio e profondo studio storiografico intitolato *The Resurrection of Jesus* (2010), M.R. Licona rileva una mancanza di chiarezza metodologica nel panorama generale della ricerca sul Gesù storico, che si accentua ancor più sul tema della risurrezione.¹²⁷ Anche N.T. Wright mette in guardia sui diversi sensi di "storia" e i fraintendimenti che ne derivano nella ricerca storica su Gesù e sulla risurrezione in particolare.¹²⁸ Particolarmente significativa è la distinzione tra il considerare "storico" ciò che è avvenuto in un determinato tempo e luogo, anche se non possiamo dimostrare che sia realmente accaduto e il dire che è "storico" solo ciò che è dimostrabile o conoscibile mediante il metodo storiografico, in base a prove e criteri di storicità. Licona, dopo aver osservato che le definizioni stesse di "storia" e di "storiografia" non sono condivise da tutti gli studiosi, propone una semplice definizione di *storia* come l'insieme degli eventi del passato che sono oggetto di studio, e di *storiografia* come la riflessione su questioni di filosofia della storia e sul metodo storico.¹²⁹ Sono in effetti molte le domande sul metodo, le possibilità e i limiti della ricerca storica, che si fanno particolarmente severe

¹²⁶ ALLISON, *Jesus's Resurrection: History and Parallels*, 277.

¹²⁷ Cfr. LICONA, *The Resurrection of Jesus, Introduction*, 17-22; 620.

¹²⁸ Cfr. WRIGHT, *Risurrezione*, 29-32.

¹²⁹ Cfr. LICONA, *The Resurrection of Jesus*, 30-31.

nell'ambito degli studi sulla risurrezione. Cosa si intende per “evento storico”? Come si può ricostruire la storia? Quali criteri vanno adottati? E che tipo di giudizi sono quelli storici? A quale certezza si può arrivare? È utile soffermarci in particolare su due questioni che in qualche modo riassumono le altre: *cosa si può studiare con il metodo storico e che tipo di giudizi sono quelli storici*. In un secondo momento ci occuperemo dell'integrazione tra conoscenza storica e riflessione teologica.

1.1. Cosa si può studiare con il metodo storico?

Come nota la studiosa del Nuovo Testamento L. Novakovic, la storiografia moderna ha ampiamente accolto i principi di E. Troeltsch,¹³⁰ in base ai quali un evento come la risurrezione di Gesù rimarrebbe *ipso facto* escluso dall'ambito di indagine della ricerca storica. Esso infatti sfugge alla legge della correlazione e dell'analogia tra gli eventi, postulata dallo storico e teologo tedesco.¹³¹ Particolarmente critico è il carattere eccezionalmente “inusuale” dell'evento pasquale – se inteso secondo una concezione non riduttiva – rispetto ad ogni altro accadimento storico, in quanto implica un superamento delle leggi di natura che non si dà neppure negli altri miracoli attribuiti a Gesù, poiché si tratterebbe qui di un evento escatologico.¹³² In tal senso, oltre all'impossibilità di stabilire un'analogia con altri fatti, diverrebbe praticamente proibitivo l'onere della prova a carico di chi volesse sostenere la storicità della risurrezione, secondo la nota affermazione di Hume per cui, per attestare un

¹³⁰ Cfr. E. TROELTSCH, *Historical and Dogmatic Method in Theology*, in G.W. DAWES (ed.), *The Historical Jesus Quest*, Deo Publishing, Leiderdorp 1999, 29-53. In particolare, i postulati di *analogia* e di *correlazione* tra gli eventi storici significano che «noi vediamo che ogni cosa è condizionata da tutte le altre in modo tale che non esiste un punto all'interno della storia che si situi al di là [*beyond*] di questo coinvolgimento correlativo [*correlative involvement*] e di questa mutua influenza» (33).

¹³¹ Cfr. NOVAKOVIC, *Jesus' Resurrection and Historiography*, 910-912.

¹³² Novakovic riporta la distinzione di Sarah Coakley tra evento “inusuale” ed evento “inusuale che implica la violazione delle leggi scientifiche” (cfr. *ibidem*, 912), come è la risurrezione di Gesù. Coakley su questo punto corregge Pannenberg, il quale non sembra evidenziare altrettanto bene l'unicità dell'evento pasquale, che sfugge ad ogni analogia. Cfr. S. COAKLEY, *Is the Resurrection a 'Historical' Event?: Some Muddles and Mysteries*, in P. AVIS (ed.), *The Resurrection of Jesus Christ*, Darton, Longman & Todd, London 1993, 90. A noi sembra più adeguato parlare di “superamento” che di “violazione” (*violation*) o “contrasto” (*contradiction*) rispetto alle leggi della natura.

miracolo occorrerebbe una testimonianza di un genere tale che l'affermazione della sua falsità risulti ancor più miracolosa.¹³³

L'applicazione di simili criteri – con la visione del mondo e della possibile azione di Dio in esso che è sottesa – è stata assai diffusa nel campo degli studi sul Gesù storico, specie nelle sue prime fasi, quelle della *Old Quest* razionalistica e liberale, con un apice nell'esegesi esistenziale e demitizzante di Bultmann.¹³⁴ Le critiche all'applicazione di simili postulati di storicità e alla conseguente esclusione della risurrezione dal novero degli eventi “storici” sono state però numerose e consistenti. Una fra tutte, quella di Pannenberg, il quale fa notare che «se la storiografia non prende dogmaticamente come punto di avvio un concetto ristretto di realtà secondo il quale “i morti non risorgono”, non è chiaro perché la storiografia non potrebbe in linea di principio parlare della risurrezione di Gesù come della spiegazione più solida di avvenimenti come le esperienze delle apparizioni vissute dai discepoli e la scoperta della tomba vuota».¹³⁵ A ben vedere, sostiene Pannenberg, la ragione storica può accettare l'affermazione della risurrezione di Gesù come fatto storico a patto che il concetto di “storia” ammetta uno spazio per Dio nella realtà del processo storico.¹³⁶ Analogamente, Wright critica un certo positivismo storico, e afferma che «si deve ammettere che si sono prodotti certi eventi a cui non abbiamo un accesso diretto, ma che sono

¹³³ Cfr. NOVAKOVIC, 912, nota 8, con riferimento a D. HUME, *Of Miracles*. Cfr. anche W. PANNENBERG, *History and the Reality of the Resurrection*, in D'COSTA (ed.), *Resurrection reconsidered*, 62-63; WRIGHT, *Risurrezione*, 34; O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 149.

¹³⁴ Come nota M. Bockmuehl, ancora lungo tutto il XX secolo, molti studi sul Gesù storico hanno trascurato la risurrezione perché ritenuta problematica, assegnando la questione all'ambito della sola fede o della teologia. Cfr. M. BOCKMUEHL, *Resurrection*, in IDEM (ed.), *Cambridge Companion to Jesus*, Cambridge University Press, Cambridge 2001, 103.

¹³⁵ W. PANNENBERG, *Jesus – God and Man*, Westminster Press, Philadelphia 1974, 109; cfr. IDEM, *History and the Reality of the Resurrection*, in D'COSTA (ed.), *Resurrection reconsidered*, 71.

¹³⁶ Cfr. *ibidem*. Cfr. anche W. PANNENBERG, *Cristologia. Lineamenti fondamentali*, Morcelliana, Brescia 1974, 49-134 per un'esposizione più completa del pensiero di Pannenberg, il quale ritiene la risurrezione un avvenimento storico (databile con approssimazione e localizzabile), sebbene *sui generis* in quanto non connesso causalmente agli altri avvenimenti nel modo abituale, e perciò in parte sottratto alla ricerca storica.

i necessari postulati di cose a cui invece abbiamo accesso». ¹³⁷ O'Collins mette in guardia verso il possibile abuso dell'impiego dell'analogia la quale, correttamente intesa, non impedisce affatto di riconoscere il "nuovo", l'inusuale o anche ciò che è unico nel corso della storia. ¹³⁸ Lohfink, in apertura del suo libro su Gesù di Nazaret, come biblista e storico certamente non ingenuo, afferma che «quando però i biblisti misurano Gesù solo in base alle loro idee preconette, in quanto sanno in partenza che cosa "è storicamente possibile" e che cosa "non è storicamente possibile", superano i loro confini». ¹³⁹

L'elaborazione più rigorosa di un metodo storico per l'approccio alla risurrezione di Gesù è probabilmente quella di Licona, frutto di un dialogo serrato con esponenti e principi della storiografia generale. ¹⁴⁰ Con un'analisi delle possibili fonti (cristiane e non) sulla risurrezione, Licona stabilisce la base di fatti storicamente accertati che, come detto in precedenza, limita a tre: la morte in croce di Gesù; il fatto che i discepoli hanno avuto esperienze che li hanno portati a credere e proclamare che è risorto e che è apparso loro; la conversione, dopo pochi anni, di Paolo in seguito a un'esperienza da lui interpretata come un'apparizione *post-mortem* di Gesù. Su questa base di fatti (*bedrock*) egli esamina le principali ipotesi esplicative dell'esperienza pasquale dei discepoli, tra cui la *Resurrection Hypothesis*, applicando cinque criteri, stabiliti secondo la migliore metodologia storica. ¹⁴¹ La sua definizione dell'"ipotesi della risurrezione" consiste nell'affermazione che Gesù è apparso a un certo numero di persone in una modalità almeno di "visione oggettiva" (nel senso di visione interiore, senza percezione fisica, ma causata da Dio) o anche di "visione ordinaria", presentandosi ai discepoli nel suo corpo

¹³⁷ WRIGHT, *Risurrezione*, 33. Un'estesa presentazione del suo approccio ermeneutico alle fonti storiche si trova in N.T. WRIGHT, *Jesus and the Victory of God*, Fortress Press, Minneapolis 1996.

¹³⁸ Cfr. O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 152.

¹³⁹ LOHFINK, *Gesù di Nazaret*, 5.

¹⁴⁰ Cfr. LICONA, *The Resurrection of Jesus*, 612-622 per una sintesi del suo esteso lavoro.

¹⁴¹ Tali criteri sono: 1) portata esplicativa [*explanatory scope*]; 2) capacità esplicativa [*explanatory power*]; 3) plausibilità; 4) meno *ad hoc*; 5) illuminazione [*illumination*]. Cfr. *ibidem*, 109-111.

risorto (*bodily*).¹⁴² L'esito dell'analisi di Licona è che *solo l'ipotesi della risurrezione è capace di soddisfare tutti e cinque i criteri di storicità, lasciando a grande distanza tutte le spiegazioni alternative*, la migliore delle quali ne soddisfa uno solo.¹⁴³

I risultati di Licona sono notevoli. Oltre al deciso supporto che forniscono all'ipotesi della risurrezione come la miglior spiegazione storica dei fatti di cui abbiamo conoscenza sicura, essi costituiscono una seria obiezione (se non una smentita) nei confronti dei criteri di storicità à la Troeltsch quando applicati alla storia di Gesù e all'evento della risurrezione. Insieme al lavoro di Licona, quello degli storici e biblisti che egli stesso indica come i migliori assertori della *Resurrection Hypothesis* (Allison, Craig, Habermas, Wright), come pure di altri che abbiamo menzionato in precedenza, dimostra che, nell'attuale stagione di studi sulla risurrezione i principi di Troeltsch e di Hume non sono considerati come un limite effettivo alla ricerca storica – se non da un numero ristretto di studiosi scettici – ma piuttosto come un avviso di prudenza nell'accettare come storiche, senza le dovute verifiche, testimonianze su un evento straordinario come la Pasqua di Gesù.

1.2. Che giudizi sono quelli storici?

Su questo punto, la convinzione comune è che la scienza storica possa formulare giudizi su ciò che è avvenuto nel passato, ai quali è associata una probabilità più o meno alta di essere veri. Una certezza assoluta, analoga alla certezza “fisica”, alla piena evidenza che possediamo quando siamo direttamente testimoni di un evento, è praticamente irraggiungibile. Non va dimenticato, inoltre, che lo storico formula i suoi giudizi anche in base al proprio *orizzonte* di comprensione (determinato da esperienza, conoscenza, educazione, cultura, credenza, visione del mondo, ecc.) e ciò influenza in diversi modi la sua valutazione delle evidenze e l'impiego dei criteri di storicità.¹⁴⁴

¹⁴² Cfr. *ibidem*, 583. La definizione corrisponde, come si può facilmente verificare, alle spiegazioni che Habermas chiama *soprannaturali*, interne ed esterne.

¹⁴³ Cfr. *ibidem*, 618-619.

¹⁴⁴ Cfr. *ibidem*, 38 ss. Discute ampiamente le differenze di orizzonte tra gli studiosi e la possibilità di ricomporle con un metodo adeguato, B.J.F LONERGAN, *Metodo in teologia* [1972], Città Nuova, Roma 2022 (si vedano in particolare le 279-283 del capitolo “La storia e gli storici” e i capitoli “Dialettica” e “Fondamenti”).

Di fatto, gli studiosi formulano i propri giudizi di storicità su una scala che va da estremamente improbabile a molto probabile.¹⁴⁵ Licon, esprimendo un parere assai condiviso, riconosce che, anche quando si afferma qualcosa come “storicamente certo”, occorre tenere presente che «a causa dell’incertezza della conoscenza in generale e di quella storica in particolare, la richiesta di “prova incontrovertibile” è sia impossibile da soddisfare che irragionevole».¹⁴⁶ In questo senso la pretesa di alcuni tentativi apologetici del passato, in cui si desiderava “dimostrare” con prove storiche il fatto della risurrezione di Gesù, raggiungendo una certezza incontrovertibile in merito – ai fini di fondare adeguatamente l’atto di fede nella dottrina insegnata da Gesù – appare eccessiva.¹⁴⁷

Rimane valido invece, sebbene attualmente piuttosto trascurato, l’apporto di motivi ed evidenze a favore della storicità della risurrezione ulteriori rispetto alla sola critica delle fonti scritte neotestamentarie, come era tipico dell’apologetica classica. Adeguatamente aggiornati, tali motivi – si pensi alle evidenze circa l’affidabilità degli apostoli e dei discepoli come testimoni, al significato dello spostamento del giorno del culto cristiano dal sabato alla domenica, alla forza di diffusione del messaggio cristiano che postula una causa adeguata, ecc – possono ancora esercitare una funzione importante.¹⁴⁸ In generale, tali elementi supportano una valutazione dell’insieme della testimonianza cristiana

¹⁴⁵ LICON, *The Resurrection of Jesus*, 120 ss., offre numerosi esempi delle scale di valutazione impiegate da diversi ricercatori.

¹⁴⁶ Cfr. *ibidem*, 122.

¹⁴⁷ Levering espone e commenta la posizione di un noto esponente dell’apologetica neoscolastica, Joseph Fenton, il cui tentativo, come quello di altri autori del tempo, era di mostrare che si può raggiungere la “certezza morale” (quella “fisica” è propria dei testimoni oculari), ossia senza alcun possibile dubbio, della risurrezione su base storica. Il problema di Fenton è, oltre a una certa sottovalutazione delle possibili critiche, il fatto di sovrastimare la portata dei giudizi di storicità. Cfr. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 145, 152.

¹⁴⁸ Considera alcuni di questi aspetti come parte di una apologetica ancor oggi efficace, O’COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 156-159. Molto ampia la trattazione, nell’ambito di una teologia della credibilità, di TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, II, c. V: “La verità della risurrezione di Gesù Cristo, fra fede e storia”. Cfr. anche WRIGHT, *Risurrezione*: interessanti le considerazioni alle 669-675 sulla domenica come “giorno del Signore” e su altri aspetti della visione del mondo dei primi cristiani.

come affidabile e una comprensione del contenuto del suo annuncio nei termini della risurrezione corporea di Gesù dai morti.

2. *Conoscenza storica, fede e teologia*

Castellucci riassume in modo equilibrato il modo in cui la ricerca storica è stata impiegata nell'ambito della teologia negli ultimi decenni:

Possiamo indicare le grandi traiettorie percorse dall'attuale ricerca: non solo gli esegeti ma anche i teologi fanno uso – o almeno considerano i risultati – del metodo storico-critico, prima generalmente rifiutato *in toto*; sono oggi più evidenti i limiti e le competenze della ricerca storica, utilizzata sia fuori che dentro la teologia, avendo quella perduto (quasi del tutto) la pretesa esclusiva dell'oggettività e neutralità, e quindi anche della possibilità di “dimostrare” vero o falso qualche aspetto della dottrina cristiana; anche in conseguenza di tale ridimensionamento è ora meno pressante la verifica del grado di storicità degli eventi legati alla risurrezione, ed è maggiore invece l'attenzione legata ai significati teologici racchiusi nelle fonti neotestamentarie e legate inestricabilmente ai “fatti”. Questo complesso di acquisizioni, rispettivamente di carattere metodologico, epistemologico ed ermeneutico, ha favorito l'abbandono senza rimpianti (o quasi) dell'apologetica neoscolastica e l'assunzione di prospettive meno pretenziose (non si tratta più di “dimostrare” o “provare” con la ragione) e più globali (non ci si esaurisce nell'indagine del “fatto”) nella considerazione teologico-fondamentale della risurrezione di Gesù.¹⁴⁹

Riconoscere le potenzialità e i limiti della ricerca storica comporta per la teologia una ricomprensione del ruolo di tale ricerca soprattutto nell'ambito dell'apologetica, come rileva Castellucci. Non implica invece, di per sé, ridurre la portata dell'annuncio cristiano e la sua comprensione teologico-sistemica a quanto stabilito grazie alla ricerca storica. Nel caso della risurrezione di Gesù, ciò significa che non sono i “*minimal facts*” o il più o meno corposo “nucleo storico” accertabile al più alto grado di probabilità, gli unici dati per la riflessione teologica, né tantomeno ad essi si riduce il contenuto della fede cristiana sulla risurrezione. Queste sono le evidenze più spendibili in un discorso apologetico, ma non possono da sole legittimare o delegittimare l'atto di fede e la dottrina cristiana.¹⁵⁰ Non è forse un caso che la teologia della risurrezione di

¹⁴⁹ CASTELLUCCI, *Davvero il Signore è risorto*, 24.

¹⁵⁰ Cfr. *ibidem*, 37-40. L'evidenza storica può piuttosto offrire «motivi di credibilità e ragionevolezza (non delle “dimostrazioni”), oppure, in direzione opposta, dei motivi di purificazione (non delle “confutazioni”») della dottrina (*ibidem*). Ossia, può da un

Cristo, specie in ambito cattolico, abbia conosciuto un rinnovamento e un deciso ampliamento proprio nella stagione del fiorire degli studi biblici intorno, alla metà del Novecento, passando da questione di (quasi) esclusiva competenza dell'apologetica a tema di rilievo, se non centrale, nella riflessione teologico-sistemica sul mistero di Cristo, come pure nell'escatologia.¹⁵¹

La teologia infatti ha uno statuto epistemologico diverso rispetto alla storia: in essa ha un ruolo determinante la fede, tanto nella sua dimensione soggettiva (*fides qua*) di abito conoscitivo, quanto nella sua dimensione oggettiva (*fides quae*) di insieme dei contenuti rivelati da Dio. Ciò significa che la teologia ha per fonte e oggetto della propria riflessione l'intera «Parola di Dio contenuta nella Scrittura ispirata e trasmessa dalla Tradizione viva della Chiesa».¹⁵² In altre parole, la testimonianza complessiva della Scrittura compresa nella Tradizione della Chiesa appare, agli «occhi della fede», come materiale valido per una riflessione teologica su ogni aspetto della Rivelazione e della dottrina cristiana, e dunque anche sulla risurrezione di Cristo. Anche aspetti che sfuggono alla presa della «certezza» storica, appartenenti alla dimensione propriamente trascendente della risurrezione – il mistero che si rivela nell'evento – si dischiudono agli occhi della fede. Le questioni di epistemologia teologica hanno il loro spazio privilegiato nell'ambito della teologia fondamentale. A noi qui interessa segnalare alcune linee di riflessione sviluppate da parte di autori che si sono occupati della risurrezione in anni recenti. In particolare, esaminiamo l'apporto che una *teologia dell'atto di fede che consideri il ruolo dell'amore* e una *effettiva valorizzazione della Tradizione* come fonte – insieme alla Scrittura – per la teologia, possono offrire alla teologia della risurrezione.

Matthew Levering, nel suo *Did Jesus Rise from the Dead?* (2019), riprende il pensiero di Pierre Rousselot e di Bernard Lonergan circa il ruolo dell'amore – suscitato dalla grazia nel cuore del credente – nello stabilire il

lato aiutare a purificare la fede e la teologia da interpretazioni ingenuie e poco accorte; dall'altro mostrare la «*plausibilità*» di un'interpretazione teologica.

¹⁵¹ Cfr. M. ANTONELLI, *La risurrezione di Gesù nell'itinerario della teologia fondamentale*, «La Scuola cattolica» 121 (1993) 5-17.

¹⁵² CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, Istruzione *Donum veritatis*, 24-V-1990, n. 6; cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 18-XI-1965, nn. 9-10.

nesso tra l'evidenza storica, il giudizio di credibilità e l'assenso di fede. Rimprovera tuttavia a Rousselot una mancanza di chiarezza, quando fa coincidere il giudizio di credibilità con l'atto di fede. Con ciò, Levering sembra attribuire a Rousselot l'idea che un giudizio storico sulla risurrezione di Gesù sia possibile solo grazie alla fede. In realtà, per Rousselot è la "certezza" che è raggiungibile solo grazie all'aiuto soprannaturale. Egli non negherebbe, a nostro parere, che si possa riconoscere come "migliore spiegazione possibile" dei dati storici la risurrezione di Gesù dai morti, come propone Levering, ma chiarirebbe che un simile giudizio non comporta la certezza propria della fede, ossia la certezza sulla presenza e l'agire di Dio in Gesù e nella sua risurrezione. È una certezza di questo tipo quella che Rousselot, con ragione, ritiene possibile solo grazie all'aiuto soprannaturale, ossia "agli occhi della fede", che sono gli occhi dell'amore soprannaturale suscitato dalla grazia.¹⁵³

Un notevole contributo ad un'epistemologia teologica centrata sul ruolo dell'amore suscitato dalla grazia nel cuore dell'uomo è quello di Bernard Lonergan. Collocata al centro del metodo teologico, quasi come chiave di volta, la conversione religiosa suscitata dall'amore infuso nel cuore da Dio – accompagnata da una conversione intellettuale e morale – è la condizione che consente al teologo di formulare giudizi di fatto e di valore autentici, e di riconoscere nella parola consegnata nella Scrittura e nella Tradizione della Chiesa il modo in cui la Parola stessa di Dio ci raggiunge nella storia.¹⁵⁴ A Lonergan si riferisce indirettamente N.T. Wright nel precisare i propri principi metodologici in ambito

¹⁵³ Cfr. P. ROUSSELOT, *Gli occhi della fede* [1910], Jaca Book, Milano 1977. Oltre al commento di Levering, si possono consultare utilmente: A. BELLANDI, "Les Yeux de la foi" di Pierre Rousselot. Un'opera da rileggere, ancora attuale, «Vivens Homo» 6/2 (1995) 279-313; A.V. FABRIZIANI, *L'epistemologia di "Les yeux de la foi", tra induzione scientifica e ruolo cognitivo dell'"amore"*, «Gregorianum» 96/4 (2015) 749-769.

¹⁵⁴ Cfr. LONERGAN, *Metodo in teologia*, c. 4: "La religione". Lonergan ovviamente dedica nel suo metodo grande attenzione al processo di ricerca, di interpretazione e analisi storica e al discernimento che sono necessari per una corretta comprensione della Scrittura e delle dottrine insegnate dalla Chiesa. Utili approfondimenti sul pensiero di Lonergan in merito sono: G.S. WORGUL JR., *Lonergan's Theology of Revelation: Personalistic or Propositional?*, «Bijdragen: International Journal for Philosophy» 36/1 (1975) 78-94; C. JACOBS-VANDEGEER, *Sanctifying Grace in a "Methodical Theology"*, «Theological Studies» 68 (2007) 52-76.

storico.¹⁵⁵ Convinto che la fede cristiana non sia affatto “cieca credenza che rigetta la storia”, ma che occorrono gli occhi della fede per accogliere “pienamente” la storicità della risurrezione di Gesù, Wright stesso si appella a una “epistemologia dell’amore”.¹⁵⁶

Levering approfondisce ulteriormente la relazione tra evidenza storica e fede mostrando, grazie alla riflessione di teologi come Joseph Ratzinger e Hans Urs von Balthasar, come un *atteggiamento contemplativo* caratterizzato dall’amore consenta di percepire le opere di Dio e la loro logica agapica. In particolare von Balthasar, ispirandosi a Rousselot, sostiene che la verità dell’annuncio cristiano possa essere percepita davvero quando si contempla nella sua pienezza l’amore radicale rivelato in Cristo.¹⁵⁷ Estendendo lo sguardo, è possibile in realtà notare che esiste un rapporto reciproco tra l’annuncio della risurrezione e l’intera Rivelazione divina che ha in Cristo il suo compimento. Come fa notare Tanzella-Nitti: «A ben vedere, e con un significativo guadagno ermeneutico, tutta la logica del compimento della Rivelazione *in Cristo* ammette di essere estesa con continuità *al Cristo in quanto Risorto*, contribuendo così ad illuminare la credibilità della Parola, perché Parola compiuta»¹⁵⁸.

¹⁵⁵ Wright fa proprie alcune posizioni di Ben Meyer, il quale si ispira a Lonergan e alla sua comprensione della storia critica e del valore della conversione. Cfr. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 142.

¹⁵⁶ Cfr. soprattutto il suo saggio *Can a Scientist Believe in the Resurrection?*, in cui, richiamandosi a Lonergan spiega che per cogliere la risurrezione nella sua realtà di inizio di un nuovo mondo, inaugurato da Gesù risorto, occorrono una conoscenza e un coinvolgimento personale caratterizzati dall’amore – *agape* nel senso giovanneo –. In tal senso afferma che l’amore è “la più profonda forma di conoscenza” e che la fede in Gesù risorto dai morti “trascende ma include” ciò che chiamiamo storia e ciò che chiamiamo scienza. In termini analoghi si esprime ALLISON, *The Resurrection of Jesus*, 365: «as the beatitude has it: the pure in heart see God. That is an epistemological statement, and it implies that we require more than critical study if we are to find what may lie beyond historical finitude».

¹⁵⁷ Cfr. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 170. Il riferimento è rispettivamente a H.U. VON BALTHASAR, *Solo l’amore è credibile* (1963) e a J. RATZINGER-BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret* (2007-2012). Per un approfondimento sul ruolo dell’amore nella conoscenza di fede, con riferimento al pensiero di Ratzinger, cfr. anche M. VANZINI, *L’esperienza dell’amore di Dio nell’atto di fede*, «Forum. Supplement to Acta Philosophica» 4 (2018) 59-80.

¹⁵⁸ TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità in contesto scientifico*, II, 358.

La risurrezione di Gesù si rivela dunque chiave di volta dell'edificio della Rivelazione, evento che assicura la stabilità e la coerenza di tutta la costruzione. Ma è vero, al tempo stesso, che l'interpretazione profonda, teologale, dell'evento della risurrezione, è possibile solo grazie alle Scritture, ossia grazie all'intera Rivelazione. È certo, infatti, che «i discepoli vedevano la credibilità della Risurrezione con “gli occhi della loro fede ebraica”. Ancorare la Risurrezione all'intero distendersi storico-concettuale della Rivelazione supera l'ambiguità dell'interrogativo se sia la Risurrezione a conferire definitiva credibilità a tutta la Rivelazione o se sia la Rivelazione, nel suo insieme, a rendere credibile la Risurrezione. La domanda, così riteniamo, è in fondo mal posta, perché i due poli si illuminano a vicenda».¹⁵⁹ In sintesi, si può affermare che la risurrezione è compimento e segno di credibilità della Rivelazione, ma non sarebbe pienamente comprensibile senza quest'ultima.

Levering, insieme ad altri studiosi, mette in luce anche l'importanza di una conoscenza “partecipativa” nell'approccio teologico alla risurrezione, come complemento dell'analisi storica. Si tratta di una partecipazione alla fede e alla conoscenza ecclesiale, di cui evidenzia specialmente due aspetti: la conoscenza che la Chiesa custodisce e trasmette attraverso la Scrittura – che mette in contatto con l'esperienza degli apostoli e dei testimoni del Risorto – e attraverso la mediazione liturgico-sacramentale.¹⁶⁰ Ma a ben vedere è l'intera Tradizione della Chiesa il “luogo” appropriato per la riflessione teologica – secondo uno dei principi fondamentali dell'interpretazione cattolica della Sacra Scrittura –¹⁶¹ in quanto essa è spazio di dialogo della Sposa di Cristo con lo Spirito che la guida alla verità tutta intera (cfr. Gv 16,13).¹⁶²

¹⁵⁹ *Ibidem*, 359.

¹⁶⁰ Cfr. LEVERING, *Did Jesus Rise from the Dead?*, 5-7, 10, e l'intero c. 2: “Remembrance of the Risen Jesus”. Levering si appoggia in particolare, oltre che sul lavoro di Baukham sui testimoni alla base dei Vangeli (*Jesus and the Eyewitnesses*), sulle riflessioni di Ratzinger in merito alla liturgia, e su quelle di L.T. Johnson circa il concetto di *anamnēsis* (*remembrance*) di Lc 22,19 in cui si esprime la perdurante presenza di Gesù con i suoi.

¹⁶¹ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 18-XI-1965, n. 12.

¹⁶² Cfr. *ibidem*, n. 8.

Una considerazione più ampia e profonda della Tradizione sarebbe certo auspicabile negli studi sulla risurrezione. Tra gli aspetti più evidenti emersi in un'analisi dei principali contributi teologici sulla risurrezione svolta pochi anni fa, vi è in effetti la relativa scarsità di riferimenti significativi alla Tradizione della Chiesa. In particolare si nota «la mancanza di un vero dialogo, profondo e fecondo, tra teologia ed indicazioni magisteriali. Ma anche il confronto costruttivo con la dottrina dei Padri e degli autori ecclesiastici è piuttosto limitata».¹⁶³ Meriterebbe attenzione, tra le altre cose, la grande continuità nel modo in cui i testi del Nuovo Testamento sono stati recepiti e letti dalla prima patristica fino all'epoca moderna, la fiducia assegnata ai Vangeli dal punto di vista storico – sebbene non siano mai passate inosservate le discrepanze tra le diverse narrazioni – e la concezione della risurrezione di Cristo dai morti, che scaturisce da una lettura dei testi nel loro senso ovvio. In ogni caso, riteniamo che una maggiore attenzione della teologia nei confronti della Tradizione sarebbe auspicabile non solo per evitare che in alcuni punti la riflessione teologica approdi – come talvolta accade – a risultati difficilmente compatibili con la coscienza ecclesiale della fede, ma anche per valorizzare un prezioso patrimonio di riflessione filosofica e teologica.¹⁶⁴

Nella luce della fede e grazie all'ampiezza di conoscenza cui ha accesso nella Tradizione della Chiesa, la teologia può guardare alla risurrezione di Cristo valorizzando tutto lo sforzo della ricerca storica, ma andando ben al di là di essa nella sua percezione dell'*evento*. Diviene inoltre chiaro che non solo ciò che del mistero si manifesta nell'evento – la novità dell'esistenza risorta di Gesù e della sua signoria sullo spazio e sulle leggi del mondo, manifestata in alcuni degli aspetti documentati nelle testimonianze evangeliche – è accessibile alla fede e alla ragione teologica, ma anche quanto consegnato da Gesù e dallo Spirito¹⁶⁵ ai

¹⁶³ M. VANZINI, *Il corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente*, «Annales Theologici» 26 (2012) 218. Sulla necessità di una miglior comprensione del pensiero teologico classico su concetti fondamentali come *anima*, *tempo* ed *eternità*, ha richiamato l'attenzione Joseph Ratzinger in *Escatologia* (cfr. l'edizione inglese: J. RATZINGER, *Eschatology: Death and Eternal Life*, The Catholic University of America Press, Washington 1988, Appendice II).

¹⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁶⁵ Cfr. CONCILIO VATICANO II, *Dei Verbum*, 18-XI-1965, n. 7.

suoi testimoni come conoscenza del *mistero nella sua piena trascendenza*. Di tale dimensione del mistero, di cui fanno parte l'identità divina di Gesù come Messia, Figlio di Dio e Signore e il valore escatologico della sua risurrezione, ci possiamo occupare ora.

IV. LA DIMENSIONE TRASCENDENTE DELLA RISURREZIONE

Come accennato poc'anzi, la vitalità degli studi storico-biblici sulla figura di Gesù ha contribuito, insieme ad altri fattori di rinnovamento teologico, a originare un nuovo sguardo sulla risurrezione e un suo ricollocamento nell'ambito della teologia.¹⁶⁶ Centrale nell'annuncio dei primi cristiani, divenuto tema secondario nella teologia medievale e assegnato essenzialmente all'apologetica in quella moderna – come segno supremo dell'autorità divina di Gesù e motivo di credibilità della rivelazione da lui compiuta –, a partire dalla prima metà del Novecento il tema della risurrezione ha visto ampliarsi la sua considerazione e il suo spazio nella teologia fondamentale e nella dogmatica, con la riscoperta della ricchezza del suo contenuto di rivelazione e quindi della sua dimensione di mistero, di trascendenza. O'Collins esprime lucidamente il nuovo assetto che la trattazione della risurrezione di Cristo ha assunto in ambito teologico-fondamentale:

Una volta concluso il compito “apologetico” di fornire un'argomentazione ragionevole in favore della risurrezione di Gesù, i teologi fondamentali dovrebbero proseguire illustrando come tale risurrezione abbia incarnato [*embodied*] la pienezza dell'autorivelazione divina. Che cosa ha rivelato e rivela la risurrezione di Gesù crocifisso su di lui, su Dio, sugli esseri umani e sul loro mondo?¹⁶⁷

Vediamo dunque quali sono gli aspetti più significativi della risurrezione come momento (culminante) della rivelazione divina, messi in luce nella teologia recente. Ci limiteremo necessariamente a quanto può illuminare meglio il rapporto tra dimensione storica e trascendente, tra evento e mistero della risurrezione di Gesù.

¹⁶⁶ Pionieristica, in ambito cattolico, l'opera di F.X. DURRWELL, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Editions Xavier Mappus, Paris 1950, seguita, come vedremo, da molti dei principali teologi. Per una sintetica storia del rinnovamento teologico sulla risurrezione, cfr. A. LÓPEZ AMAT, *Cristo resucitado. La segunda fase del misterio de Cristo*, Edicep, Valencia 1982.

¹⁶⁷ O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 159.

1. Il significato cristologico e soteriologico della risurrezione di Gesù

L'aspetto forse maggiormente sottolineato è *l'unità fondamentale del mistero pasquale di croce e risurrezione*.¹⁶⁸ Quanto abbiamo visto a proposito della dimensione storica della risurrezione, permette comunque di rigettare l'interpretazione bultmanniana che vorrebbe far "coincidere" i due momenti del mistero pasquale, vedendo nella risurrezione null'altro che "l'evento della fede" che comprende la croce come avvenimento di salvezza. Per la grande maggioranza degli autori, la risurrezione è *azione* nuova e reale di Dio, di carattere escatologico in quanto anticipo della "nuova creazione", unica nel suo genere e non comparabile ad altri miracoli.¹⁶⁹ In tale prospettiva, la risurrezione non è riducibile alla semplice *approvazione* di Dio nei confronti di Gesù, o ad un *significato colto dai discepoli* nella persona e nel ministero terreno di Gesù – finanche nella sua morte di croce. Senza negarne del tutto il valore, si deve riconoscere perciò l'insufficienza, anche dal punto di vista teologico, di tesi come quelle di Bultmann o Marxsen e delle teorie psicologico-esegetiche come spiegazioni adeguate della fede pasquale.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Basti ricordare come Rahner, ad esempio, concepisca la risurrezione «in Gesù, come il termine perfetto e perfezionante della morte, ed entrambi i momenti dell'avvenimento-uno si condizionano e si interpretano mutuamente» (K. RAHNER, *Auferstehung Christi*, in *Lexikon für Theologie und Kirche*, 1 [1957] 1039). La stessa idea si ritrova, con sfumature diverse, nel pensiero dei principali teologi, soprattutto a partire dalla metà del XX secolo. Il punto è che, nella loro distinzione, i due eventi fanno parte di uno stesso movimento di comunicazione di Sé – di Amore – che Dio compie nei confronti dell'uomo, come lascia intendere *Lumen fidei* nel passaggio citato in apertura di questo contributo: *lo stesso amore di Dio* è all'opera nei due momenti – croce e risurrezione – dell'unico mistero pasquale. Tale visione "corregge" l'eccessiva centratura della teologia moderna sul valore redentivo della morte di Gesù, lasciando in secondo piano la sua risurrezione.

¹⁶⁹ Sarebbe impossibile menzionare tutti i protagonisti del rinnovamento della teologia della risurrezione. Tra coloro che si sono dedicati in modo specifico al tema o hanno fornito apporti riconosciuti come significativi nel dibattito teologico recente, abbiamo considerato: K. Barth, R. Bultmann, F.X. Durrwell, K. Rahner, H.U. von Balthasar, H. Kessler, W. Kasper, J. Moltmann, J. Ratzinger, M. Bordoni, G. O'Collins, M.J. Harris, N.T. Wright. Ad alcuni abbiamo già fatto ampio riferimento in precedenza.

¹⁷⁰ Degna di nota è la posizione di K. Barth, che con R. Bultmann polemizza. Egli vede la risurrezione come momento per eccellenza della rivelazione, in quanto parola di Dio che è "altra" rispetto a ogni parola umana. Azione "nuova" di Dio anche

Tenendo presente che i due momenti del mistero pasquale si illuminano reciprocamente, si può specificare il significato teologico più proprio della risurrezione.¹⁷¹ Gli autori mettono in luce aspetti diversi del mistero, ma nelle loro posizioni si possono in generale distinguere le due fondamentali dimensioni della Pasqua: quella *crisologica* – la risurrezione come azione di Dio in Gesù, nella sua persona: la risurrezione “per Gesù” – e quella *soteriologica* – gli effetti presenti e futuri della Risurrezione sugli uomini e sul mondo: il “per noi” della risurrezione – fondata sulla prima.

I principali aspetti della *valenza crisologica* che la fede discerne nella risurrezione di Gesù, sono ben sintetizzati da G. O’Collins in *Rethinking Fundamental Theology*.¹⁷² Per ciò che concerne la persona e il ministero terreno di Gesù, la sua risurrezione, in quanto atto di Dio, comporta l’approvazione divina (*vindication*) e la piena rivelazione dell’effettiva autorità di Cristo riguardo al regno, al giudizio e alla salvezza degli uomini.¹⁷³ La risurrezione è inoltre all’origine della confessione cristiana della divinità di Gesù stesso, nella sua relazione unica con il Padre.¹⁷⁴ La

rispetto agli altri Suoi interventi nella vita di Gesù, poiché in essa manca qualunque componente umana: è azione esclusiva di Dio. “Nuova”, infine, rispetto all’evento della croce, di cui non è il semplice risvolto noetico. Cfr. l’ottima esposizione del pensiero di Barth sulla risurrezione in F.G. BRAMBILLA, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, «La Scuola Cattolica» 121 (1993) 61-77.

¹⁷¹ Sviluppa molto bene una riflessione sistematica sul significato della risurrezione in riferimento alla croce di Gesù, A. DUCAY, *Riportare il mondo al Padre. Corso di Soteriologia Cristiana*, Edusc, Roma 2016, 225-232.

¹⁷² Cfr. O’COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 160-162.

¹⁷³ Nelle categorie di Barth, la risurrezione dichiara la fedeltà del Padre nei confronti di Gesù, rivelando l’amore che è l’originaria elezione, da tutta l’eternità, del Figlio incarnato; e al contempo dichiara la fedeltà del Padre come Creatore e Signore che riconcilia l’uomo e le cose nel Figlio, nel disegno originariamente tracciato in lui e in lui rinnovato. Cfr. BRAMBILLA, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, 71.

¹⁷⁴ Alla luce della Pasqua e grazie allo Spirito, il passato, i detti e i fatti di Gesù – la sua rivelazione crisologica –, vengono colti nella loro portata e inizia quel processo di comprensione della verità tutta intera che porta a riconoscere la dignità divina di Cristo: «Nessuno semplicemente uomo avrebbe potuto salire così in alto da essere collocato alla destra di Dio nei cieli. Solo chi era già Figlio di Dio, per natura, poteva, disceso dal cielo, risalire a tale condizione di gloria». M. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, II, Herder – PUL, Roma 1982-1986, 578.

divinità del Risorto viene espressa specialmente, nel Nuovo Testamento, con il linguaggio dell'esaltazione, che attinge anche alle categorie e alle promesse dell'Antico Testamento (si pensi al Sal 110 o alla profezia sul Figlio dell'uomo pronunciata da Gesù di fronte al sinedrio, in Mc 14,62).¹⁷⁵ Ma si deve riconoscere che è la risurrezione che illumina la "pienezza della divinità" che si trova in Gesù (cfr. Col 1,19) e, come nota O'Collins, le stesse storie pasquali dei Vangeli mostrano che la divina signoria di Gesù viene colta dai discepoli nella sua condizione umana ora trasformata e glorificata in modo definitivo.¹⁷⁶ Non è un caso che, proprio guardando il suo corpo trasfigurato, Tommaso possa penetrare, nella fede, il mistero trascendente della Persona di Gesù, confessandolo come Dio e Signore (cfr. Gv 20,28). Analogamente, Matteo e Luca mostrano i discepoli nell'atto di adorare il Signore (Mt 28,9.17; Lc 24,52). In altri termini, «da sua risurrezione lo rivela come il Signore glorioso che merita adorazione»: collocato ora alla destra del Padre, è possibile riconoscere in Gesù il Figlio e il Signore che da sempre condivide con Lui la gloria e il potere creatore sull'intero universo.¹⁷⁷

È importante notare come *la dimensione trascendente della risurrezione nel suo aspetto cristologico* – l'umanità di Gesù trasformata nella potenza dello Spirito, resa idonea alla gloria celeste e ad esercitare il potere propriamente divino che condivide con il Padre (cfr. Rm 1,4) – sia *in parte manifestata "nell'evento"*, ossia nella storia intesa come ciò che accade nel mondo, nell'insieme delle relazioni che costituiscono questo mondo. Nella sua corporeità glorificata il Risorto "entra" nel mondo e vi può agire come nel "suo" mondo, ma senza esservi sottomesso, bensì con quella signoria che lascia intuire il potere divino che ora lo caratterizza. E ciò che è manifestato "nell'evento" – la somma libertà e signoria di Gesù rispetto alle condizioni fisiche, spazio-temporali di questo mondo – è segno della realtà superiore e trascendente che il Risorto è nella sua

¹⁷⁵ Le categorie di risurrezione ed esaltazione sono evidentemente distinte. La seconda esprime più chiaramente la glorificazione e la sovranità di Gesù, stabilita nell'ascensione. Ma come nota HARRIS, *Raised Immortal*, 85: «La risurrezione proclama che Cristo vive e vive per sempre, l'esaltazione che Cristo regna e regna per sempre [...]. Sono due idee inseparabili e intimamente legate». Cfr. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, II, 574-576.

¹⁷⁶ Cfr. O'COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 161-162.

¹⁷⁷ *Ibidem*, 162, in cui si trovano anche i riferimenti scritturistici principali.

persona; è “indizio”, diremmo con Rousselot, che gli occhi della fede possono cogliere e che il pensiero teologico può esprimere con immagini e analogie.

Altri aspetti della dimensione trascendente della risurrezione non sono indicati direttamente nell’evento pasquale, ma da quello stesso sguardo di fede che si lascia illuminare dallo Spirito e istruire dalla Parola di Dio possono essere compresi ed espressi, come parte integrante del significato della risurrezione. È così, in particolare, per il suo *significato soteriologico*, che il Nuovo Testamento annuncia come contenuto fondamentale della speranza cristiana.¹⁷⁸ La risurrezione di Gesù dai morti non è stata intesa solo come un *sì* detto dal Padre a Gesù: essa è anche un *sì* rivolto, in Cristo, ad ogni uomo e al mondo. In questo *sì* giace il significato salvifico della risurrezione, compreso in vario modo ma unanimemente da tutti i teologi.

Secondo von Balthasar, la vicenda umana, storica, in cui Gesù si è caricato del peccato degli uomini, è stata *trasfigurata* dall’azione dello Spirito (questo è il senso dell’espressione “corpo spirituale” del Risorto) e perciò può ora dischiudere – mediante lo stesso Spirito – anche la nostra libertà finita e peccatrice all’obbedienza al Padre.¹⁷⁹ W. Kasper afferma che «nella risurrezione e glorificazione di Gesù, Dio ha assunto l’essere di Gesù per gli altri [...]. In Gesù e per mezzo di lui l’amore di

¹⁷⁸ Basti menzionare l’intero capitolo di 1Cor 15 sulla risurrezione dei morti in Cristo, o la trionfante affermazione paolina in Fil 3,21: «La nostra cittadinanza infatti è nei cieli e di là aspettiamo come salvatore il Signore Gesù Cristo, il quale trasfigurerà il nostro misero corpo per conformarlo al suo corpo glorioso, in virtù del potere che egli ha di sottomettere a sé tutte le cose». Come nota DUCAY, *Ripartire il mondo al Padre*, 217, «gli apostoli sono stati scelti da Dio anche per questo: perché penetrino il significato soteriologico della risurrezione e diano di essa un’interpretazione che possa divenire normativa per la Chiesa di tutti i tempi».

¹⁷⁹ Il Crocifisso risorto, spiega von Balthasar, ci rende partecipi del suo dramma e ci offre: la sua con-figliolanza al Padre, mediante lo Spirito (che è Spirito del Risorto); la giustificazione della nostra libertà finita, nel duplice aspetto di liberazione dalla potenza del peccato e divinizzazione. Ricaviamo questa sintesi da BRAMBILLA, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*, 103-114; F.X. DURRWELL, *La risurrezione di Gesù, mistero di salvezza. Teologia biblica della risurrezione*, Città Nuova, Roma 1993, 95, giunge ad affermare, forzando l’interpretazione di testi come Eb 5,7-9, che Gesù vive in se stesso il dramma della redenzione fino al punto di dover implorare la “propria redenzione” dal Padre, in una completa sottomissione.

Dio ora è rivolto definitivamente a tutti gli uomini». ¹⁸⁰ Analogamente, H. Kessler sottolinea che Dio si definisce definitivamente come il Dio di Gesù Cristo, la cui bontà preveniente perdona i peccatori e dona la vita all'uomo, che non potrebbe attendersi che la morte. ¹⁸¹ J. Moltmann vede, nella vittoria di Cristo sulla *morte della natura*, l'aprirsi della speranza nella risurrezione – intesa come vittoria sulla morte naturale, fisica, di ogni creatura mortale – per l'uomo e per l'intero cosmo. ¹⁸² Nella risurrezione, J. Ratzinger vede il compimento del desiderio dell'uomo di un *dialogo* con Dio – verità e amore – da cui solamente può ricevere la pienezza della vita, la *vita eterna*. ¹⁸³ Il corpo del Risorto è, per M. Bordoni, il compimento del “Corpo filiale crocifisso”, del “*Corpo dato*” per noi: così la risurrezione è il compimento della “proesistenza” di Gesù – e in lui di Dio – a favore degli uomini; nella Parusia il Risorto ci comunicherà non solo un'esistenza nuova, ma anche la sua vita di relazione filiale con il Padre. ¹⁸⁴ O'Collins mette in luce l'amore di Dio come la forza all'origine della risurrezione di Gesù: esso si manifesta come volontà di prendere e trasformare l'uomo e il mondo fin nella sua materialità – come indicato potentemente dal sepolcro vuoto – con la sua storia di peccato e di sofferenza. ¹⁸⁵

Questi accenni sono un saggio della convinzione teologica condivisa che possiamo così formulare: nella risurrezione di Cristo si esprime la decisione definitiva di Dio nei confronti dell'uomo e della creazione, la conferma del suo amore e della sua fedeltà all'alleanza, poiché viene inaugurata nel Risorto la realtà della nuova umanità redenta e, con essa, della nuova creazione. La risurrezione di Gesù è pertanto *anticipazione*

¹⁸⁰ W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1981, 213.

¹⁸¹ Cfr. KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 281.

¹⁸² Moltmann, che sostiene con forza il carattere corporeo della risurrezione, spiega che Cristo non ha trionfato solo sulla violenza di coloro che lo hanno messo a morte, cioè sulla «morte storica», ma ha vinto anche sulla «morte tragica della natura». J. MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo. Cristologia in dimensioni messianiche*, Queriniana, Brescia 1991, 287.

¹⁸³ Si veda specialmente RATZINGER, *Eschatology. Death and Eternal Life*. Per un approfondimento del pensiero di Ratzinger sulla risurrezione, cfr. VANZINI, *Il corpo risorto di Gesù Cristo nel dibattito teologico recente*, 179-189.

¹⁸⁴ Cfr. BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 605-617.

¹⁸⁵ Cfr. O'COLLINS, *Gesù oggi. Linee fondamentali di cristologia*, 190.

escatologica: è grazie ad essa che, nella visione cristiana, si “cristologizza” la speranza destinata a compiersi alla fine dei tempi.¹⁸⁶

Un’espressione particolarmente felice di Hans Kessler circa il significato soteriologico della risurrezione di Gesù in quanto *risurrezione corporea* ci introduce in un ultimo aspetto che vogliamo considerare, per la sua grande valenza antropologica e cosmologica. Afferma Kessler: «l’uomo portato a compimento e salvo non è sganciato dal complesso della comunità, della storia e di tutte le creature, ma viceversa ha acquisito un nuovo rapporto e una più profonda unione con esse. Solo così tutto l’uomo ha un futuro e può essere come mai prima completamente se stesso, essere l’immagine e la somiglianza di Dio. E così l’intenzione del Dio creatore raggiunge il suo fine. La risurrezione del corpo è perciò espressione della fedeltà di Dio verso la sua creazione».¹⁸⁷

2. *La piena affidabilità e la “concretezza” dell’amore di Dio rivelato nella risurrezione di Gesù*

L’idea espressa da Kessler e condivisa da molti autori è che nel carattere corporeo della risurrezione di Gesù si manifesti l’intenzione salvifica di Dio che investe “tutto l’uomo”, ogni aspetto della sua vita e della sua storia, una storia di relazioni con gli altri e con il mondo. O’Collins propone in tal senso di intendere la corporeità della risurrezione come frutto dell’atto con cui Dio «porta a una personale vita nuova tutta la *storia incarnata* di ogni singola persona morta».¹⁸⁸ A differenza di Kessler, però, O’Collins afferma chiaramente che i risorti possiederanno un corpo dotato di una dimensione *materiale*, oltre che di una dimensione spirituale. E connette la dimensione materiale implicata dalla corporeità umana, con quella del cosmo. L’una richiama l’altra, dal momento che «se la nostra risurrezione dovesse portarci del

¹⁸⁶ Cfr. KASPER, *Gesù il Cristo*, 213. L’effetto della Risurrezione, tuttavia, si fa *già* sentire in coloro che accolgono Cristo nella fede. Tale presenza del Signore risorto nella storia e nei credenti, nella vita della Chiesa e in particolare nella sua Liturgia, è relazionata in vario modo da diversi autori con la sua corporeità glorificata, capace ormai di superare le barriere di spazio e di tempo.

¹⁸⁷ KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 305.

¹⁸⁸ O’COLLINS, *Gesù risorto*, 213.

tutto fuori da ogni specie di ambiente materiale, risulterebbe difficile capire come possa esserci una risurrezione corporea per noi, esseri umani».¹⁸⁹

Nell'affermazione del coinvolgimento della materia nella trasformazione escatologica di cui la risurrezione è anticipo e promessa, tocchiamo uno dei punti più delicati circa la portata salvifica della Pasqua di Cristo. Alcuni autori, come Kessler e Kasper, manifestano grande retrosia ad ammettere la presenza della materia, sebbene trasformata, nel mondo della risurrezione, nonostante la loro convinzione che risurrezione di Gesù, in quanto corporea, esprima definitivamente la *fedeltà* di Dio verso l'alleanza stipulata con gli uomini e verso l'intera creazione.¹⁹⁰ Ma non si vede come si possa parlare con fondamento di corporeità, e ancor più di cosmo, escludendo qualsiasi dimensione materiale.¹⁹¹ Ma oltre ad un'esigenza di carattere metafisico, è la comprensione – fondata sulla risurrezione corporea di Cristo – della salvezza come opera di Dio che abbraccia *tutto* l'uomo e il suo mondo, a portare decisamente verso l'affermazione del coinvolgimento della materia nella trasformazione escatologica. Con le parole di Ratzinger:

Gesù [...] risorge, prima che cominci la corruzione. [...] La risurrezione di Gesù ci dice che [...] la morte non appartiene per principio e irrevocabilmente alla struttura del creato, della materia. [...] la fede nella risurrezione di Gesù è una confessione dell'esistenza reale di Dio, della sua creazione, del sì incondizionato con cui egli guarda alla creazione, alla materia. La parola di Dio arriva veramente fino all'interno del corpo, il suo potere non termina al margine della materia: abbraccia tutto, e perciò il sostegno di questa parola raggiunge con ogni certezza anche la materia, l'intimità del corpo, e lì si constata la sua efficacia.¹⁹²

¹⁸⁹ *Ibidem*, 178; cfr. 208-216. In termini analoghi si esprime BORDONI, *Gesù di Nazaret, Signore e Cristo*, III, 583: «alla dimensione della corporeità umana è legata la dimensione cosmica della stessa salvezza dell'uomo».

¹⁹⁰ Cfr. KASPER, *Gesù il Cristo*, 214; KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo*, 305. In termini di *fedeltà* di Dio alla sua creazione si esprime anche il testo della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Problemi attuali di escatologia*, 16-XI-1991, n. 472.

¹⁹¹ J. RATZINGER, *Escatologia. Morte e vita eterna*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, 123, pone in questi termini la questione, chiedendosi «con quale diritto si possa parlare ancora di “corporeità” quando si nega esplicitamente ogni rapporto con la materia».

¹⁹² J. RATZINGER, *El Dios de los cristianos. Meditaciones*, Sígueme, Salamanca 2005, 96-104. Non siamo a conoscenza dell'edizione in italiano, perciò citiamo traducendo dal-

Solo se giunge fino a questo punto, si potrebbe dire, *l'amore di Dio si manifesta davvero onnipotente e totalmente affidabile nella sua "concretezza"*: esso non salva l'uomo e il cosmo dalla corruzione eliminando la materia, ma colmando anche questa della forza vivificante dello Spirito del Risorto.¹⁹³

Certamente la questione della materialità della corporeità umana e del cosmo nella nuova creazione pone domande tra le più serie.¹⁹⁴ Al non facile compito per l'antropologia teologica e per l'escatologia di pensare in modo sensato la *corporeità dei risorti*, si aggiunge la domanda sul ruolo della materialità nella definizione dell'identità tra corpo terreno e corpo futuro.¹⁹⁵ Mentre per quanto riguarda la *trasformazione del cosmo*, ci si interroga sulle sue condizioni di possibilità e su quale continuità, nella discontinuità, si possa ipotizzare fra l'universo e le sue leggi nella

lo spagnolo. Notiamo che, come anche O'Collins, Ratzinger vede nella risurrezione di Gesù dai morti – dallo stato di morte in cui giaceva nel sepolcro – un segno che la potenza divina raggiunge il corpo anche nella sua dimensione materiale.

¹⁹³ Cfr. Rm 8,11.20-23.

¹⁹⁴ La via percorsa da autori che tendono a negare la presenza della materia nella condizione escatologica, è quella di ricondurre il cosmo all'uomo, in una interiorizzazione del mondo operata dallo spirito umano e portata a compimento nella risurrezione finale. Il cosmo in quanto interiorizzato dall'uomo, allora, "parteciperebbe" della risurrezione dell'uomo e questi della risurrezione di Cristo. Esempio, in questi termini, è la proposta di G. LOHFINK, *Alla fine il nulla?*, Queriniana, Brescia 2020; cfr. *ibidem* 184-194, 218-230.

¹⁹⁵ Le posizioni teologiche sono differenziate. Si riconosce in generale la valenza *relazionale* della corporeità; questa, insieme ai significati positivi del corpo attuale verrà confermata, al tempo stesso in cui i limiti del corpo verranno superati grazie alla sua piena personalizzazione e spiritualizzazione. Riguardo all'identità la problematica rimane ancora molto aperta, con posizioni che oscillano tra i due estremi: affermazione di un'identità materiale o puramente formale tra corpo attuale e futuro. Nell'ampissima bibliografia segnaliamo: C.W. BYNUM, *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*, Columbia University Press, New York 1995; C. VAN DYKE, *Human identity, immanent causal relations, and the principle of non-repeatability: Thomas Aquinas on the bodily resurrection*, «Religious Studies» 43 (2007) 373-394; M. IMPERATORI, *Escatologia e risurrezione dei corpi in San Tommaso d'Aquino*, «La Civiltà Cattolica» CLXI (2010) 3849, 257-268; B.P. PRUSAK, *Bodily Resurrection in Catholic Perspectives*, «Theological Studies» 61 (2000) 64-106; N.T. WRIGHT, *Surprised by Hope*, SPCK, London 2007; G. GASSER (ed.), *Personal Identity and Resurrection. How Do We Survive Our Death?*, Ashgate, Farnham 2010; G. O'COLLINS, *Quale corpo dopo la risurrezione?* «La Civiltà Cattolica» CLXIII (2012) 3886, 379-385.

sua presente situazione e nella situazione escatologica di nuovi cieli e nuova terra.¹⁹⁶ Eppure, pochi altri aspetti della dottrina della risurrezione nella sua dimensione trascendente ed escatologica riescono a gettare tanta luce sul nostro presente, quanto l'affermazione della redenzione del corpo e della materia, rivelata nella nuova vita corporea del Risorto. Poiché, a ben vedere, sul terreno della materialità si mette alla prova in modo molto significativo l'annuncio di salvezza per l'uomo e per il suo mondo. Se infatti ci domandiamo, da un lato, come comprendere il senso della materialità (e della temporalità ad essa collegata) nella condizione escatologica, in cui il centro dell'esistenza dei risorti sarà la visione di Dio «faccia a faccia» (1Cor 13,12), in una comunione umana pienamente realizzata dove Dio sarà «tutto in tutti» (1Cor 15,28), dall'altro avvertiamo anche la nostalgia per tutto ciò che di buono e bello abbiamo vissuto, per tutto ciò che ha configurato nella fase terrena la nostra vita, le nostre relazioni, le nostre realizzazioni.¹⁹⁷ Non è un caso che *Gaudium et spes*, nel tratteggiare la relazione tra la vita dell'uomo nel mondo attuale e in quello futuro, affermi che «tutti i buoni frutti della natura e della nostra operosità, dopo che li avremo diffusi sulla terra nello Spirito del Signore e secondo il suo precetto, li ritroveremo poi di nuovo, ma purificati da ogni macchia, illuminati e trasfigurati».¹⁹⁸

¹⁹⁶ Come afferma R.J. RUSSELL, *Resurrection, Eschatology and the Challenge of Big Bang Cosmology*, «Interpretation: A Journal of Bible and Theology» 70/1 (2016) 52: «The new creation, as analogous with the resurrection of Jesus, poses the most profound challenges for theology when scientific cosmology is taken seriously». Vi è un'ampia linea di riflessione teologica in dialogo con le scienze e con la cosmologia in particolare, riguardo al destino del cosmo. Qualche utile riferimento: J. POLKINGHORNE, *The God of Hope and the End of the World*, SPCK, London 2002; R.J. RUSSELL, *Cosmology from Alpha to Omega: The Creative Mutual Interaction of Theology and Science*, Fortress Press, Minneapolis 2008; PETERS, RUSSELL, WELKER (eds.), *Resurrection. Theological and Scientific Assessment*; TANZELLA-NITTI, *Teologia della credibilità*, vol. II, 754-790.

¹⁹⁷ Riflettendo sul futuro dell'uomo Guardini si chiede: «What of his work tools, the articles he kept about him, his house, his much-loved garden; what of the whole sphere of his life?». E conclude che, nella risurrezione corporea, tutto ciò che è stato parte della vita della persona rimarrà per l'eternità, liberato dalle restrizioni della storia. R. GUARDINI, *The Last Things* [1940], University of Notre Dame Press, Indiana 1965, 69.

¹⁹⁸ CONCILIO VATICANO II, *Gaudium et spes*, 7-XII-1965, n. 39. Sono numerose le immagini della Scrittura che descrivono la condizione escatologica con tratti corporeo-materiali, come è ben riassunto in *Catechismo della Chiesa Cattolica*, n. 1027: «Questo

Tra le motivazioni teologiche che permettono di comprendere perché la vita umana futura non sarà una comunione esclusivamente spirituale con Dio e con gli altri,¹⁹⁹ ci sembra specialmente interessante sottolineare il valore della *materialità* nel mondo della risurrezione come strumento *a servizio della comunione* tra Dio e gli uomini. Infatti per l'uomo, essere spirituale e corporeo, l'*amore interpersonale* si esprime e si concretizza sempre, inevitabilmente, in opere, gesti, attenzioni "materiali". Anche indipendentemente dal dover soddisfare eventuali bisogni, l'amore per l'altro si esprime fundamentalmente *nel e attraverso il mondo*, e ciò che è materiale cessa di essere solamente tale in quanto comunica l'amore tra le persone. Si può parlare, a questo proposito, di un vero e proprio "materialismo cristiano"²⁰⁰ ed in particolare di un "materialismo dell'amore". In quest'ottica, il senso della materialità nel mondo futuro si illumina pensando essenzialmente *in termini di amore*: di amore vissuto da una creatura come l'uomo che, nella sua totalità spirituale-materiale, non può e non vuole esprimersi in modo disincarnato. La corporeità dell'uomo e la materialità del cosmo rivelano così il loro senso ultimo nella possibilità di essere strumento di quella *carità* che è la più grande tra tutte le «cose che rimangono» (1Cor 13,13).

mistero di comunione beata con Dio e con tutti coloro che sono in Cristo supera ogni possibilità di comprensione e di descrizione. La Scrittura ce ne parla con immagini: vita, luce, pace, banchetto di nozze, vino del Regno, casa del Padre, Gerusalemme celeste, paradiso [...].»

¹⁹⁹ Ad esempio MOLTSMANN, *La via di Gesù Cristo*, 296, sottolinea il valore permanente della «comunione creaturale e terrena in cui vivono gli esseri umani fisicamente e fattualmente»; WRIGHT, *Surprised by Hope*, 173, accentua maggiormente l'idea di un *governo* della creazione, in continuità con il mandato di Genesi, che significa per gli uomini un lavoro da compiere, impiegando i propri talenti a gloria di Dio.

²⁰⁰ L'espressione è impiegata da san Josemaría Escrivá. Nei suoi scritti illustra il valore umano e divino del lavoro e di tutto ciò che l'uomo compie per amore di Dio e in servizio agli altri. Sono sue queste parole: «Il senso cristiano autentico – che professa la risurrezione della carne – si è sempre opposto, come è logico, alla *disincarnazione*, senza tema di essere tacciato di materialismo. È consentito, pertanto, parlare di un *materialismo cristiano*, che si oppone audacemente ai materialismi chiusi allo spirito. [...] Vivere santamente la vita ordinaria, vi ho detto. E con queste parole mi riferisco a tutto il programma del vostro agire cristiano» (J. ESCRIVÁ DE BALAGUER, *Amare il mondo appassionatamente. Omelia pronunciata nel Campus dell'Università di Navarra, l'8 ottobre 1967*, in *Colloqui con Monsignor Escrivá*, Edizioni Ares, Milano 1987, 180-181 [corsivo dell'originale]).

Al tempo stesso, come si diceva poc'anzi, *la condizione attuale* dell'uomo può essere interpretata, nella luce della risurrezione, in modo assai significativo. Nell'esortazione apostolica *Evangelii gaudium*, papa Francesco scrive: «L'autentica fede nel Figlio di Dio fatto carne è inseparabile dal dono di sé, dall'appartenenza alla comunità, dal servizio, dalla riconciliazione con la carne degli altri. Il Figlio di Dio, nella sua incarnazione, ci ha invitato alla rivoluzione della tenerezza» (n. 88). Ebbene, la luce offerta dall'incarnazione del Verbo non potrebbe trovare migliore conferma di quella rappresentata dalla sua risurrezione corporea: essa ci assicura che il senso e il valore della condizione "incarnata" che ci costituisce come esseri umani e che determina *oggi* tutto il nostro agire e le nostre relazioni in questo mondo, non è un valore transitorio, effimero. Tale valore viene confermato e rivelato in tutta la sua grandezza proprio nella definitività con cui Dio, nel Figlio incarnato e risorto per la potenza dello Spirito-Amore, ha legato a Sé e portato a compimento la nostra umanità incarnata.

V. CONCLUSIONI

Il cammino percorso in queste pagine permette di affermare che l'interesse verso la risurrezione di Gesù è quanto mai vivo. È soprattutto l'indagine storico-esegetica ad attrarre attenzione ed energie. Tra i risultati, in questo ambito di studi, vi è una acquisita consapevolezza che il compito è in sé molto arduo e che non si possono proporre con troppa facilità ipotesi o interpretazioni senza un forte sostegno di evidenze in favore. È chiaro a tutti che la precomprensione o l'orizzonte esistenziale e spirituale con cui ci si accosta alla ricerca storica possono condizionarne non poco gli esiti, con la conseguente dispersione dei risultati e la difficoltà di approdare a visioni condivise. A livello metodologico, come diversi autori segnalano, si rivela opportuna una revisione di alcuni principi che hanno determinato non poco l'approccio critico al Nuovo Testamento, come quelli proposti da Troeltsch; andrebbe anche verificata meglio l'ipotesi, applicata spesso in modo generalizzato, che il processo di tradizione e di redazione dei Vangeli comprenda interventi "altamente creativi" da parte della comunità cristiana e degli evangelisti, che renderebbero difficile se non impossibile rinvenire in essi un nucleo di storicità. Nonostante questo, alcuni studiosi hanno messo in luce un consenso pressoché generale su alcuni fatti accettati come certi dal punto di vista storiografico. Fatti che si possono spiegare in modo più adeguato con l'ipotesi della risurrezione corporea

di Gesù dai morti – secondo l’interpretazione più antica e comune nella tradizione ecclesiale – piuttosto che con teorie alternative.

La dimensione di evento della risurrezione di Gesù può essere colta pienamente, ad ogni modo, quando la conoscenza storica viene assunta nel più ampio spazio di conoscenza aperto dall’intera Rivelazione, accolta e interpretata nella fede. Qui si rivelano utili riflessioni in sede di teologia fondamentale che illuminino il rapporto tra ricostruzione storica, evento e interpretazione di fede – in termini di epistemologia del giudizio di credibilità e dell’atto di fede – e il ruolo della Chiesa e della sua Tradizione assistita dalla Spirito, come risorsa essenziale – e ambito vitale – della riflessione teologica.

Lo sguardo teologico è capace di raccogliere la testimonianza integrale della Scrittura e della Tradizione sulla Pasqua di Cristo e di *percepire, nell’evento, la rivelazione del mistero nella sua trascendenza rispetto alla storia*. Nella sua dimensione cristologica, la risurrezione appare allora come rivelazione piena dell’identità e della signoria divina del Figlio, illuminando al contempo la stessa immagine di Dio.²⁰¹ Nella dimensione soteriologica, si comprende la portata salvifica della risurrezione nel suo duplice versante antropologico e cosmico, strettamente connessi. Proprio la considerazione dell’unità intima tra la promessa di redenzione e di salvezza per *tutto* l’uomo e l’attesa escatologica di *cieli nuovi e terra nuova*, permette di comprendere il significato più profondo del *carattere corporeo della risurrezione di Gesù* e così di illuminare pienamente non solo “le tenebre della morte” ma anche il senso e il valore della vita e dell’agire umano nel mondo.

In fondo si tratta di comprendere la risurrezione di Gesù non come “evasione” dal mondo verso un “mondo di Dio” che non avrebbe nulla a che vedere con il nostro, bensì come il “compimento” della nostra umanità nel contesto della creazione intera. In altre parole, nella risurrezione il Padre non sottrae “l’uomo nuovo per eccellenza” – Gesù risorto – e la sua umanità al mondo, ma lo “dona” ad esso in modo nuovo e definitivo, con tutta la potenza dell’Amore che è lo Spirito, affinché tutto sia rinnovato. La risurrezione è l’atto con cui *questo mondo* comincia a diventare – in pienezza – anche il *mondo di Dio*.

²⁰¹ Di questo aspetto non ci siamo occupati molto per motivi di spazio. Cfr. O’COLLINS, *Rethinking Fundamental Theology*, 162-165; BRAMBILLA, *La risurrezione di Gesù mistero di salvezza*.