

La mattina dopo il dolore....

Risurrezione e salvezza nell'esperienza cristiana

*Era tardi per l'uomo,
ma ancora presto per Dio;
il creato impotente ad aiutarci,
ma la preghiera ci restava a fianco*

E. DICKINSON, *Poesie e lettere*, Sansoni, 219.

Il problema

1. Il fatto: Gesù è risorto o no?
A questo risponde la fede o la ragione?
2. Ma che significa "risorto"?
E' fatto storico?
Riguarda l'opera o la persona di Gesù?
Riguarda l'essere e/o il corpo di Gesù?
Per gli Apostoli è intuizione o manifestazione?
3. E per noi, quali conseguenze?
E' la risurrezione di Gesù che fa la nostra salvezza?
Cosa vuol dire questo per il "qui ed ora"?
Noi risorgeremo?

I testi

1 Cor 15; Gv 20 e 21.

I dati per ragionare

Dati primitivi fondamentali
Linguaggi e esperienze nella Chiesa
La realtà del corpo del Signore
La Chiesa rende presente il Cristo risorto?

E. SALMANN, *Contro Sereno. Incanto e incubo del credere*, PIEMME, 240-241.

[280] A questo punto saliente del nostro cammino, avremo bisogno di tutta la nostra libertà, della forza della ragione e della fantasia per aprire uno spiraglio verso il compiersi del nostro percorso fenomenologico-simbolico, il nostro tentativo di decifrare il destino umano e di cogliere le strutture di una possibile presenza divina. Per uscire dalle insidie delle ideologie e per scoprire e sviluppare la libertà, ci vorrà un impegno maggiore della persona, un che di quella "virtù" e pietà che il cristianesimo chiama fede. La fede è un atto e un atteggiamento molto ricco che comprende una gamma di forme, di attuazioni, di disposizioni d'animo. È e significa l'occhio chiaro della ragione che coglie le strutture del campo simbolico e ne accetta senza angoscia né protervia le premesse e promesse. Siccome queste non sono mai del tutto ovvie, ci vorrà il coraggio della scommessa, un atteggiamento cavalleresco nei confronti della inesauribilità e incisività del reale. Accanto a questa sprezzatura (tanto encomiata – e incarnata? – da quell'autrice raffinata, di gusto quasi rinascimentale che fu Cristina Campo) ci vorrà l'umiltà e la forza dell'abbandono fiducioso alle dinamiche evidenziate e al volto personale che vi compare; dobbiamo concedere che un altro abbia la prima e l'ultima parola su di me, che ci sia una legge e una grazia che nessuno potrà procurarmi.

Una tale fede che riassume in sé il meglio della memoria, dell'intelletto e della volontà, il midollo e il senso di una biografia, potrà reggere alle tensioni e alla ampiezza del campo simbolico che il mondo è, alle sue promesse, illusioni e delusioni, potrà conservare un'attitudine di riconoscenza e di riserva nei confronti di ogni realizzazione e compimento contingente, potrà lasciar aperto lo spazio dell'interpretazione perché si sa limitata, dotata di luce per un lasso di tempo di cui non dispone. In una tale fede il simbolo comincia a parlare, si fa cassa di risonanza di una voce, riverbero di una luce e di un Verbo che noi non possiamo prestarci. Ci viene dato in prestito. Uno comincia a vivere «come se Dio fosse: disposto, in ogni momento della vita, ad essere giudicato». Fede sarebbe: «tener vivo, per rispetto di sé e dell'uomo, il "come se" di Dio, essere sempre pronti a rispondere della (e aggiungerei io: alla) propria vita, anche se i cieli non si squarceranno alla voce tonante del Padre» (G. Pampaloni, *Fedele alle amicizie*, Garzanti, 1992, 199). E qui cogliamo ancora un ulteriore aspetto importante di ciò che chiamiamo "fede": dependiamo dalla testimonianza altrui e siamo, volenti o nolenti, anche noi sempre testimoni di qualcosa, traduttori di un messaggio di vita o di delusione, di una memoria e di un avvenire, di un Dio possibile. «Se Dio esiste, esiste come memoria, eterna e universale... Una sorte di infinito computer, ove sono raccolti tutti i gesti e i sentimenti... di tutti gli uomini di tutti i tempi»; Dio come colui che salva-guarda il volto, la memoria, la dignità di ognuno... (*ibid.*, 200).

Dal racconto eucaristico all'espressione intellettuale e alla dimensione pratica della fede

In un certo senso, il luogo eucaristico della teologia non può mai essere abbandonato; esso è soggiacente a ogni ricerca ulteriore e questa, per assumere valore, deve essere ricollocata nel contesto eucaristico che è il suo ultimo criterio di verità. In altri termini, *la verità cattolica è, nell'ordine, di natura narrativa, rituale, poi contemplativa ed etica, infine speculativa e pratica*. Non ripeto qui quanto è appena stato detto circa il primato della testimonianza, espressa e ricevuta nel racconto e nel sacramento. Al contrario, è necessario definire un po' più da vicino i due binomi seguenti: contemplativo-etico e speculativo-narrativo.

Il versante *contemplativo* sarà l'unione con Dio che scaturisce dalla Pasqua e che, in tal senso, mi sembra di «natura» diversa da qualsiasi unione con Dio concepita nella prospettiva esclusiva dell'Uno; forse sarebbe meglio dire «comunione con Dio», cioè conoscenza, ma all'interno dell'esperienza del dono che Dio fa di se stesso e della risposta che si dà. In altre parole, la mistica cristiana porta il marchio della realtà pasquale; se se ne parla in termini di notte e di tenebre o, al contrario, in termini di illuminazione e di visione, questi aspetti sono attributi, caratteri, declinazioni, quadri di un'esperienza che è fondamentalmente pasquale. Il versante *etico* risiede essenzialmente nell'impegno dell'amore reciproco, amore verso gli altri, amore di sé, la cui essenza si trova anche nel processo dare-ricevere e il cui spazio specifico è la povertà ^{amabile} condivisa. È chiaro che, in questa prospettiva, il volto di Dio appare nella sua luce trinitaria, laddove Dio è in se stesso amore e dono.

Gli aspetti speculativo e pratico derivano da uno sforzo intellettuale per dire Dio, l'uomo e il mondo all'interno del quadro appena delineato. Essi svolgono la funzione logica (*logos*) della verità: questa ha il suo proprio metodo e le sue esigenze particolari, ma non si esercita in modo

veramente sensato se non all'interno degli spazi che ho qualificato come contemplativo-etico e narrativo-liturgico. Si impongono qui alcune osservazioni.

L'aspetto speculativo-pratico deriva dalla simbolica dell'Essere, poiché si sforza di delineare le forme che sono in gioco nella dinamica della salvezza. Questo significa, in termini cristiani, che esso mette in gioco la fede nella creazione, alla quale è legato un apprezzamento positivo della consistenza dei livelli di essere e delle loro connessioni; questo significa anche una considerazione dell'analogia dell'essere e della fede, mediante la quale soltanto le realtà teologali possono essere espresse in verità; infine, questo significa una vigilanza costante sui «modi di parlare» (*modi dicendi*) poiché, in materia teologica più che in qualsiasi altro campo, l'espressione del linguaggio si accompagna quasi immediata-

mente alla critica del linguaggio, affinché le espressioni speculative rimangano saldamente all'interno della testimonianza e del rito, della preghiera e dell'impegno etico. Inoltre, se l'aspetto speculativo è orientato più a esprimere, nella misura del possibile, l'essere di Dio, dell'uomo, del mondo che sono all'opera nel dramma della salvezza, l'aspetto pratico tende a definire le risorse e le ferite dell'uomo alla ricerca di vita pasquale e a determinare le forme concrete da rispettare e promuovere affinché l'esistenza umana sia effettivamente il campo di esercizio dell'amore cristiano.

D'altra parte, credo che una tale inclusione della verità, intesa come proposizione speculativa o pratica all'interno della verità, intesa come testimonianza ascoltata nel racconto e come impegno contemplativo ed etico, giustifichi una incontestabile e complessa flessibilità del discorso. Se si ammette che la proposizione vera è interna alla testimonianza e funziona soltanto all'interno di questa, diventa più facile non temere alcuni condizionamenti e alcune evoluzioni nella stessa espressione intelligibile. Così si metterà in conto ciò che si può chiamare *la carica emozionale* delle parole, in funzione di un'esperienza e di una cultura che, ad esempio, fa in modo che alcune parole, in se stesse adeguate a dire una realtà, di fatto non possano essere accettate in determinati ambienti: servono qui da esempio i termini calcedoniani riguardanti il mistero di Cristo, che alcune Chiese non hanno potuto accettare all'epoca del concilio, anche se, come si è visto in seguito, le parole che esse utilizzavano intendevano esprimere lo stesso mistero². Sarebbe stato possibile, considerando questi aspetti al contempo culturali ed emozionali delle parole, evitare uno scisma millenario? Si terrà conto ugualmente del *significato contestuale* di un'affermazione: così, anche se, presa in se stessa, la parola *homooúsios* ha un determinato significato, precisato nel primo concilio di Nicea, assume degli armonici nuovi quando viene letto nella prospettiva aperta a Calcedonia, e non si può tornare indietro. Non si temerà neppure il condizionamento delle *evoluzioni linguistiche* che modificano il senso delle parole o ne occultano questa o quella intelligibilità particolare. Se si rende necessaria una specie di rieducazione per ritrovare il significato originale, si capirà che non può essere dato per scontato. Infine, non si arretrerà davanti all'uso discreto, peraltro sempre così difficile da mettere a punto, degli *strumenti contemporanei della conoscenza*, capaci di far meglio comprendere e vivere alcuni aspetti della testimonianza, mantenendo d'altronde il principio di san Tommaso secondo cui nulla di ciò che è vero a livello della ragione può essere falso a livello della fede e viceversa.

Riportare il primato sulla *testimonianza*, e quindi superare l'idea di *verità come proposizione logica*, significa rinunciare in maniera abbastanza precisa al primato ellenistico del *logos* o, detto in altri termini, all'interpretazione troppo immediatamente ellenistica del *Logos* di san Giovan-

ni, comunque legata indissolubilmente nel testo evangelico a una relazione viva con Dio e a un'azione verso il mondo. Non si tratta qui di negare il valore del *logos* in sé e nel quadro che gli si assegna, ma di definire più esattamente tale valore. Ciò che, in definitiva, è in causa, è anche l'identificazione socratica tra la scienza e la virtù: sapere in modo corretto il luogo esatto di una definizione speculativa (dogmatica) o di una determinazione morale non è ancora possedere la virtù effettiva e neppure percorrere il cammino della salvezza. Si deve invece ammettere che, dal momento in cui un uomo prende parte alla comunità cristiana, nella quale riceve e trasmette la testimonianza, egli confessa più o meno esplicitamente tutte le affermazioni speculativamente o praticamente vere che «abitano» questa testimonianza. Ma è possibile che non possa formularle tutte, o anche che ne rifiuti addirittura alcune, senza dubbio a torto. È certo, infine, che da solo o insieme agli altri non è in grado di vivere immediatamente all'altezza di tutto ciò che è compreso nella testimonianza e precisato a livello del *logos*. Queste impossibilità, questi limiti, le stesse colpe, porterebbero naturalmente a escludere tutti gli uomini dalla comunità cristiana se la virtù fosse scienza, se la testimonianza fosse dottrina e se la Chiesa esistesse soltanto in forza della verità speculativa. Ma non è certamente questo il caso e, se è vero che la Chiesa è continuamente fondata dall'azione sempre presente del Cristo operante nello Spirito, senza dubbio qui sta il punto di partenza per analizzare in modo più preciso in senso teologico i dialoghi tra le diverse confessioni, il valore e i limiti del principio di gradualità della legge, il progresso congiunto della libertà interiore in una vita morale giusta e dell'intelligenza della fede ecc. Non si possono evidentemente intraprendere adesso delle analisi dettagliate su ciascuno di questi argomenti; bastava indicarne la collocazione.

E. SALMANN, *Contro Sereuino* ---, 290-292

[352] Prendiamo uno dei racconti fondamentali della fede cristiana, quello sui discepoli di Emmaus (*Luca* 24, 13-35) che per la sua ricchezza simbolica e la sua raffinatezza ermeneutica gode di una grande popolarità

2

presso i predicatori e teologi recenti (L.M. Chauvet, *Simbolo e sacramento*, Elle Di Ci, 1990, 115 ss.). Ci chiediamo: come sarà possibile fare una esperienza cristiana coll'esperienza della vita? Come rinvenire le tracce del Logos assente? – I discepoli sono sul cammino, esposti, in balia del gioco tra illusione e delusione, senza speranza. Tornano a casa, minacciati dalla regressione. Eppure parlano tra di loro, e parlano di modo che possano ospitare ciò che gli è alieno, prestare l'orecchio a qualcosa che esula dalla loro comprensione umana e religiosa. E raccontano, ripercorrono la notte dei sensi e dello spirito che hanno attraversato, che li ingloba e at-tanaglia tuttora.

Confessano la loro speranza, la loro teologia, la loro disperazione. Rivisitano la loro storia, le loro tradizioni, e lo fanno davanti a un orecchio estraneo, all'idolovittima delle loro proiezioni. Si lasciano ammaestrare sulle cose che apparentemente conoscono già da sempre, sulle scritture e la religione ebraica – e accolgono i semi di una nuova intuizione, di una visione diversa nel loro intimo. E invitano lo straniero nella loro casa, lasciandosi ospitare da colui che avevano accolto loro. E ri-conoscono la presenza nota e inedita sotto e nei gesti quotidiani. E solo adesso, retrospettivamente, riescono a leggere i segni e sentimenti emersi sul cammino e a comprenderne le implicazioni e i significati. E non vi si soffermano, non possono né vogliono impossessarsi di questa presenza donata, ma partono subito per comunicarla, tornano al luogo della loro speranza e della loro delusione. Solo adesso possono capire la propria storia come vocazione, destino, chiamata, provocazione.

[353] E la figura di Gesù in questo racconto? Lui che ci viene proposto come modello e midollo di una prassi redenta e comunicativa, cosa fa? Seguiamo per un mo-

mento la dinamica della sua presenza. Infatti, riesce a intravedere il frangente nel quale i discepoli versano, il loro bisogno di parlare, di orientarsi. E si inter-essa di loro, entra nella loro sfera, nel loro orizzonte ristretto, domanda e si lascia interrogare. E pone le domande giuste, anzi decisive: cosa avete sperato, perché piangete, quale è il vostro destino, cosa vi ha segnato? Li invita a una confessione della grandezza, dello splendore, della verità delle loro vicende, ma anche della loro colpevolezza e ristrettezza mentale, del loro smarrimento. E si rifà alla loro storia, alle loro conoscenze bibliche e religiose, dischiude loro le scritture, il senso della loro esperienza senza sopraffarli. E si lascia, come in tanti altri brani del Vangelo, misconoscere. Lui, idolo e vittima delle loro aspettative, non si vendica, non si giustifica, ma rimane presenza anonima, votata e tesa alla crescita della loro comprensione. Resiste alle loro proiezioni, non si lascia coinvolgere, conserva uno stacco signorile, rispetta la loro libertà, e si dà liberamente. E nel momento del tocco – sparisce, lascia che continuino la loro strada per conto loro. Racconto ed evento salvatore si incrociano.

[355] Adesso capiamo l'importanza del racconto per l'evento della redenzione. Gli scritti biblici ci narrano vicende umane per rendere possibile una esperienza religiosa con l'esperienza biografico-profana, sia essa politico-collettiva o personale. Solo narrando si costituisce il tempo, o meglio, il tempo si trasforma in storia. Solo narrando e ascoltando, vita e riflessione, destino e libertà, passato e futuro si incrociano. L'inizio e la fine della vita, la genesi e l'appassire di un amore o della fede, le vicende di un rapporto nascente e poi interrotto non si comprendono, non si lasciano dedurre o sistematizzare, ma soltanto raccontare, hanno bisogno di un testimone veritiero, che è coinvolto, perfino investito dalla e nella storia – eppure libero, ha dunque conquistato uno stacco, un che di padronanza nei confronti di sé e della situazione. Solo narrando, si crea uno spazio libero tra le libertà, le generazioni, le diverse esperienze. Solo narrando, queste rivestono un senso, appaiono come fatti (risultati dell'impegno) e dati (imposti e donati), e il tempo emerge come spazio di assenza, di attesa, di dono, della reciprocità della vicende umane. Solo nel racconto si dà tempo al tempo, solo in esso trapela l'eccedenza, il possibile significato del e nel vissuto, solo in esso la situazione risulta trascendentale, cioè sorgente di conoscenza, di nuove interpretazioni, di una possibile conversione.

Così, la narrazione è il luogo di uno scambio simbolico tra chi narra e chi ascolta, tra realtà e senso, tra fallimento e ricupero, tra gesto e parola: culto e racconto, memoria e profezia, sacrificio e ricomposizione si co-appartengono. La storia umana come storia narrata, trasformata e tramandata ha bisogno del tempo, e solo nel tempo concessoci durante il racconto riflessivo appare la presenza segreta del Verbo creativo, dello Spirito di comunanza, del Padre fondatore della tua e della mia libertà. Di Dio si parla in modo eminente solo nel racconto "eucaristico".

E. SALMANN, *Contro Severino* ---, 278-279

[336] Ma perché ci vuole poi ancora una morte, perfino una morte violenta? Perché non ci accontentiamo di una vita esemplare, di una prassi umana? È l'uomo stesso che vanifica un tale proposito. Perché, ahimè, l'uomo corrotto non sopporta la purezza, la rettitudine e lo sguardo limpido-signorile, non sa accettare la generosità e un'inclinazione pura; al contrario, si lancia contro ogni essere che mette in forse la sua esistenza contorta, impervia e impura. Non lo capisce e non lo vuole. Rifiuta ciò che potrebbe sanarlo. Non vuole essere salva-guardato. Perciò un atto di amore non è sufficiente, ma ci vuole uno sguardo nuovo e un'azione inedita che fanno di una passione, di un amore che si riprovino sotto le condizioni della violenza, che subiscano la logica di morte senza soccombervi. Ci vuole qualcuno che faccia più del dovuto e che attraversi anche il regno dell'odio, dell'avversione, del rigetto. Ci vuole qualcuno che prenda su di sé la morte, la violenza, il sopruso – a nome di un amore e di una bene-dizione incrollabile; che

prenda su di sé lo iato, l'impatto di un amore rifiutato (l'ira di Dio come stato oggettivo di incompatibilità tra l'odio e l'indifferenza umana e la sfera di Dio), che ne sperimenti l'inesorabilità pesante e la lontananza bruciante, cioè l'inferno: quel luogo di amore che brucia sul vivo perché non possiamo più aprirci ad esso; dove prevale la logica del ribrezzo, l'ultimo segno rimasto di un fu affetto. E ci vuole qualcuno che sappia contemplare e accogliere queste tensioni laceranti e lancinanti.

L. BOUYER, *Breve Dizionario di Teologia*,
EDB, 327-328.

RISURREZIONE

Ritorno di un morto alla vita. La risurrezione del Cristo, come quella dei beati di cui la prima costituisce la primizia e il pegno, è del tutto diversa dai semplici ritorni alla vita terrena, anche miracolosi, di cui parla la Scrittura, in quanto è il frutto di una vittoria definitiva sulla morte e di conseguenza è accompagnata da una spiritualizzazione del corpo che viene associato perfettamente alla vita dell'anima, la quale a sua volta è pienamente unita a Dio nella → *visione beatifica*. Come è già stato spiegato alle voci *corpo* e *anima*, nella rivelazione biblica è sempre stata essenziale la proposta all'uomo della speranza non di un'immortalità disincarnata, come quella della filosofia religiosa del platonismo, ma di un ritorno alla vita di tutto il suo essere, corpo e anima inseparabilmente uniti. Questa prospettiva corrisponde alla dottrina generale della creazione, secondo cui

Dio è l'autore del corpo come dell'anima, e più precisamente a un'antropologia che non considera il legame fra l'anima e il corpo come un legame fortuito, ma lo ritiene essenziale alla natura stessa dell'anima umana. Ciò spiega il motivo per cui la fede cristiana primitiva, come viene espresso con grande incisività da Paolo nel c. 15 della Prima Lettera ai Corinzi, è innanzitutto fede nella risurrezione del Cristo. In essa il Cristo si manifesta come l'uomo celeste, di cui dobbiamo arrivare a riprodurre l'immagine, così come all'inizio siamo stati fatti semplicemente a immagine di Adamo, cioè dell'uomo il cui nome significa «fatto di terra». Il secondo, o meglio l'ultimo Adamo, è divenuto invece «spirito datore di vita», il che vuol dire che tutto il suo essere di uomo è ora vivificato dalla presenza in lui dello Spirito divino, che irradia anche nel corpo il suo potere di santificazione che rende immortali. I racconti delle apparizioni del Risorto contenuti nei quattro Vangeli mettono in evidenza sia l'identità tra il Risorto e colui che era morto sulla croce (come è sottolineato dal fatto della tomba vuota), sia la misteriosa trasformazione che conferisce al suo corpo poteri straordinari e che spiega il motivo per cui i discepoli a volte fanno fatica a riconoscerlo o credono di avere una visione. Già i più antichi racconti degli Atti, del resto, fanno vedere come questa risurrezione, per la chiesa primitiva, sia effettivamente la prova per eccellenza della messianicità di Gesù, a cui si ricollega la convinzione che in nessun altro c'è → *salvezza*.

La risurrezione, del Cristo o dei suoi, rimane un profondo mistero, e la teologia deve limitarsi ad affermare sia la continuità con il nostro essere presente, nella sua unità profonda, sia quella trasfigurazione definitiva, inseparabile dalla risurrezione, che si è già realizzata nel Cristo e che attendiamo per noi. Dalla rivelazione biblica emerge inoltre l'idea che la risurrezione generale sarà inscindibile da una trasfigurazione di tutto l'universo materiale, che sarà reso conforme alla gloria degli eletti e diventerà come una manifestazione trasparente della gloria divina. Senza cadere negli eccessi opposti degli errori millenaristici (→ *millenarismo*), che materializzano indebitamente questa speranza, e degli spiritualismi esagerati che tendono a distruggerne semplicemente la realtà, non dobbiamo mai separare le due affermazioni dell'apostolo: «La carne e il sangue – cioè la condizione presente della nostra vita corporea – non possono ereditare il regno di Dio» (1Cor 15,50), e: «Lo Spirito... darà la vita anche ai vostri corpi mortali» (Rm 8,11). Al di là di questo non ci sono altro che speculazioni più o meno azzardate. Notiamo infine che la Scrittura, con la sua insistenza sul carattere cosmico della trasformazione che accompagnerà la risurrezione dei giusti nell'ora della vittoria definitiva di Dio su tutte le forze del male, sembra affermare anche una risurrezione dei dannati, ma come preludio a ciò che appare come una separazione definitiva dell'universo salvato dal «mondo» colpevole e condannato. → *mondo e narusia*