

## DIALOGO

# Visibile o invisibile?

## Dialogo sulla realtà di Cristo risorto

La lettera di Andrés Torres Queiruga, professore di Filosofia della religione presso l'Università di Santiago de Compostela, a cui risponde Massimo Borghesi, professore ordinario di Filosofia morale nella facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Perugia

**S**timato professor Borghesi, un amico italiano mi aveva fatto avere la sua recensione su 30Giorni al mio libricino *La risurrezione senza miracolo*. Già allora avevo pensato di scriverle, ma lasciai perdere perché aspettavo la pubblicazione, presso la Casa Editrice Dehoniana, del libro *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura* (Edb, Bologna 2007, pp. 368), dove tratto ampiamente e con sfumature più dettagliate la comprensione di questo profondo e meraviglioso mistero. Per caso, ho visto su internet che il suo articolo non solo è apparso in italiano, ma anche in spagnolo e in inglese. Ciò significa che ci saranno migliaia di lettori - almeno quelli meno preparati sulla complessità teologica del tema - che avranno tratto l'impressione che io mi dedichi ad attaccare la fede nella Risurrezione e che, in definitiva, debba essere un acerrimo nemico della fede cristiana.

Capisco che la brevità del mio opuscolo e il fatto che lei ha pensato che io sia un "filosofo di Santiago de Compostela" abbiano potuto causarle questa impressione. È certo che insegno filosofia all'Università di Santiago e che la filosofia è una delle mie passioni. Ma è più certo che sono sacerdote e teologo e che, a rendere ben comprensibile e vivibile la fede cristiana, dedico lo sforzo fondamentale della mia vita. Credo che, se avesse saputo questo, lei avrebbe dato una lettura diversa del mio testo o almeno avrebbe potuto avere la curiosità di riesaminare per sommi capi la mia opera (in italiano c'erano, fra alcune minori, *La rivelazione di Dio nella realizza-*

*zione dell'uomo*, Borla, e *Credo in Dio Padre*, Piemme), per avere la conferma che, con maggiore o minore riuscita teo-logica, il libro vuole essere unicamente un chiarimento e una difesa della fede cristiana nella Risurrezione. Inoltre, data la sua vasta formazione filosofica, sono certo che può comprendere molto bene il significato della teologia che elaboro e propongo.

La ringrazio per l'attenzione che ha dedicato al libro e per lo sforzo che ha fatto, nella prima parte, per presentarne il contenuto. Ma il malinteso iniziale l'ha portata a una interpretazione delle mie idee che non corrisponde né alla soggettività della mia fede né all'oggettività della mia teologia.

Prima di tutto, non ho mai ridotto la Risurrezione a un'idea né a un simbolo senza realtà. Al contrario. Ho insistito varie volte sul fatto che la Risurrezione è un avvenimento reale; che è Gesù stesso che è risorto, non una nostra idea di Gesù, ma lui in persona; che la sua vita non si è conclusa sulla croce perché non è stata annientata dalla morte, ma attraverso di essa è entrata nella pienezza di Dio. Per questo Gesù è ora il Risorto, il Cristo glorificato, così grande e glorioso che è al di sopra dei limiti dello spazio e del tempo. Per questo, come accade con Dio (senza che, per questo, neghiamo la sua esistenza), non possiamo vederlo, i nostri sensi non possono percepirlo. Ma grazie a questo il Risorto ha la meravigliosa capacità di continuare a essere presente e agente nella storia, in modo tale che possiamo vivere la sua presenza e comunicare con la sua vita in un'Eucaristia a Roma o a Manhattan o

## ET RESURREXIT TERTIA DIE SECUNDUM SCRIPTURAS

aiutando un povero nel luogo più sperduto dell'Africa o dell'Oceania.

Questa è la mia *fedè*, che proclamiamo in tutta la mia opera. Al tentativo della comprensione *teologica* di essa, dedico il mio libro. Nel farlo, distinguo accuratamente questi due momenti, avvertendo in modo chiaro che quello decisivo è il primo, la fede. Il secondo, la teologia, è al suo servizio e vuole solo essere il mio tentativo di una possibile spiegazione che sia di aiuto a comprendere la fede nelle condizioni della nostra cultura. Sono ben consapevole del fatto che, come succede con tutte le spiegazioni *teologiche*, la mia è discutibile. Sarei il primo a ritirare qualsiasi punto della mia spiegazione se vi fossero validi motivi per convincermi che quanto in essa affermato potrebbe danneggiare la fede che tenta di spiegare. Per questo insisto sul fatto che la mia spiegazione è aperta al dialogo fraterno, informato e responsabile. È proprio questo il ruolo della comunità teologica dentro la comunione ecclesiale e al suo servizio. Dialogo nella teologia e non svalutazione della fede. Collaborazione nella missione e non attacco tra fratelli.

Ripeto, capisco che la svista iniziale l'abbia portata a una lettura negativa del mio pensiero. Una messa a fuoco più giusta la porterebbe a vedere che quando affermo che la risurrezione non è un fatto empirico, non intendo in alcun modo dire che non è reale, ma anzi, che è *talmente reale* da essere al di sopra del fatto empirico: non è questo che giustamente affermiamo a proposito di Dio stesso? E sulla stessa linea è ciò che - come la stragrande maggioranza dei teologi mediamente critici e responsabili - intendo dire quando affermo che la Risurrezione non è un "miracolo" e non è accessibile ai metodi della "storia" scientifica.

I problemi della tomba vuota, delle apparizioni, della possibilità o meno di vedere e toccare il Risorto, sono intimamente legati a questo, che in qualche modo è il più radicale e decisivo. Chi conosce un po' la riflessione attuale dei teologi sull'argomento, sa l'importanza di ciò che è in gioco. La mia intenzione - ripeto, discutibile e aperta al dialogo - è mostrare che il prendere alla lettera queste narrazioni non corrisponde all'intuizione più genuina dei testi biblici. E, soprattutto, contrariamente a quanto potrebbe sembrare a prima vista, questa lettura invece di difendere la fede, finisce col renderla impossibile. Questo, perché, senza volerlo, cade nella "trappola empiristica" di esigere delle prove fisiche per una realtà trascendente. La famosa parabola del "giardiniere invisibile" di Anthony Flew dovrebbe portarci a essere molto cauti al riguardo: se, per credere in Dio, esigiamo prove empiriche, l'ateismo è la conseguenza inevitabile. Se, per credere nella Risurrezione, si pretende che si possa - o che si sia potuto - vedere e toccare il Risorto, o si riduce la Risurrezione alla rivivificazione di un cadavere o diventa impossibile credere in essa.

Il punto delicato della questione, insomma, sta nel continuo passaggio che si attua nella sua critica



fra la realtà della Risurrezione e la sua scoperta. Che la percezione della tremenda ingiustizia della croce sia stata magari la modalità principale con cui i discepoli hanno scoperto che Gesù non poteva essere morto e annientato, ma vivo e risorto in Dio, non vuol dire che Gesù sia risorto nella "soggettività credente". Vuol dire semplicemente la cosa più ovvia: che la soggettività credente scopre - si rivela a essa - che Gesù è risorto, *lui in persona*. È lui che risorge, non la soggettività o la sua idea. Come nella terribile esperienza del martirio la soggettività credente del secondo libro dei Maccabei scopre, con chiarezza mai raggiunta prima, la realtà della risurrezione. Nello stesso *kerigma* originario degli Atti degli apostoli è senza dubbio la soggettività credente di Pietro che ragiona arguendo che «Dio non poteva permettere che il suo Santo conoscesse la corruzione», senza che per questo gli venga in mente di mettere in discussione la realtà della Risurrezione.

Mi ha riempito di stupore trovarmi trasformato improvvisamente in un "idealista" radicale. No, certamente non sono empirista e mi sta molto a cuore l'ermeneutica; ma, per sua tranquillità, posso assicurarle che il mio pensiero è decisamente realista e che a dimostrare questo ho dedicato molte pagine della mia opera. Posso assicurarle anche che Hegel è un mio *cult filosofico* ma che non sono hegeliano; così come rispetto Bultmann ma non sono bultmanniano. Confesso, infine, che non conosco l'opera di Corrado Augias e Mauro Pesce per cui non posso esprimere un giudizio in proposito.

Mi rendo conto che il tentativo di chiarimento ha allungato eccessivamente questa lettera che intendeva solo dissipare un malinteso. Dato che condividiamo la stessa fede e lo stesso interesse per la comprensione e l'annuncio di essa, sono certo che personalmente non vi è stata nessuna cattiva intenzione nel suo articolo. Ma spero che anche lei capisca di aver obiettivamente esposto in pubblico una visione non vera su qualche cosa che, come credente sacerdote e teologo, mi colpisce in maniera molto grave. Non pretendo che lei condivida la mia teologia, come senza dubbio neanche lei pensa che io debba essere d'accordo con la sua. Credo però che questo non debba portarla a mettere in discussione pubblicamente la mia fede, che peraltro è qualcosa che rientra pienamente nell'avvertimento del Signore: «Non giudicate». A ogni modo, non voglio entrare nel santuario della sua coscienza: se davanti al Signore e dopo aver studiato la mia opera, crede di dover continuare a mantenere le sue affermazioni, rispetterò la sua decisione, rimettendola a un giudizio superiore. Se le mie ragioni le sembrano giuste, sarebbe troppo chiederle, per il bene della fede e in nome della fraternità cristiana, di chiarire ai suoi lettori il vero significato della mia posizione?

Con la mia amicizia, riceva un saluto fraterno.

Andrés Torres Queiruga

## DIALOGO

Risponde Massimo Borghesi

**P**regiatissimo professor Torres Queiruga, la ringrazio della sua lettera che, in un panorama teologico-filosofico stagnante, offre l'occasione di riflettere su un tema di grande rilievo. Nel mio articolo, che recensiva il suo volume *La risurrezione senza miracolo* (Edizioni La Meridiana, Molfetta 2006), non affrontavo sistematicamente il suo pensiero<sup>1</sup>. Mi aveva colpito il taglio idealistico, hegeliano, con cui lei trattava della risurrezione di Cristo. La sua lettera mi ha indotto ad approfondire la sua riflessione sull'argomento con particolare attenzione al suo volume *Repensar la resurrección*, tradotto anche in italiano<sup>2</sup>. La sua lettura mi permette di chiarire come oggetto della mia analisi critica non sia la sua fede personale - che lei ha il pieno diritto di rivendicare - quanto la teologia e la filosofia sottese alla sua interpretazione del cristianesimo.

Lei è fermamente convinto che la trasmissione e la comprensione della fede, nel mondo contemporaneo, richiedano in teologia un «cambiamento di paradigma», la «necessità di un cambiamento globale e strutturale»<sup>3</sup>. Per esso si ha una «decostruzione della visione tradizionale»<sup>4</sup>, una decostruzione «sulle narrazioni pasquali» che porta a una loro «lettura non fondamentalista»<sup>5</sup>, cioè non letterale. Nel far ciò lei assume come guida e maestro Rudolf Bultmann, il quale «ha dimostrato in maniera irreversibile essere «mitologica»<sup>6</sup> la visione neotestamentaria così come è espressa nel linguaggio (ingenuamente) realistico dei Vangeli. Per Bultmann «mitologica è la concezione in cui il non-mondano, il divino appare come mondano, umano, e l'aldilà come l'aldiquà»<sup>7</sup>. Mitologica è, dunque, l'intera Rivelazione cristiana nella misura in cui intende l'operare di Dio in modo storico-empirico: mitologici sono i miracoli, segni sensibili della potenza divina. Come afferma Bultmann, con disarmante semplicità: «Non ci si può servire della luce elettrica e della radio, o far ricorso in caso di malattia ai moderni ritrovati medici e clinici, e nello stesso tempo credere nel

mondo degli spiriti e dei miracoli propostici dal Nuovo Testamento»<sup>8</sup>. Lei non accede alle stesse conclusioni radicali del teologo di Marburg. Lo segue, però, nell'idea di fondo, quella per cui il discorso neotestamentario «in quanto discorso mitologico, non è credibile dagli uomini di oggi»<sup>9</sup>. Questa persuasione la porta alla convinzione che sia venuta l'ora di un rivolgimento globale, nella teologia del Gesù risorto, le cui linee tento qui, brevemente, di riassumere.

### **Teodicea razionalistica, teologia del «non accadimento», cristianesimo «socratico»**

Il primo e fondamentale presupposto di Bultmann è bene espresso da David Friedrich Strauss nella sua *Leben Jesu* del 1835: «Il divino non può essere accaduto così (anzitutto in modo immediato, e poi per di più in modo rozzo) o ciò che è accaduto così non può essere divino»<sup>10</sup>. Si tratta del postulato razionalistico per cui Dio (se esiste) non può agire o manifestarsi sensibilmente nello spazio e nel tempo. Dio non può essere causa di eventi particolari ma solo fonte delle leggi universali. Questo porta Strauss (e con lui Bultmann) a una «filosofia del non accadimento»<sup>11</sup>, a una teoria che è la sistematica negazione della possibilità dell'incarnazione. Ciò non sorprende. Dal *Deus sive natura* di Spinoza, al «largo fossato» tra le casuali verità storiche e verità universali di Lessing, alla critica alla fede superstiziosa di Kant, l'iter è il medesimo: Dio non può manifestarsi nella storia. Panteismo e deismo, da versanti diversi, si oppongono all'Antico e al Nuovo Testamento, alla fede ebraica così come a quella cristiana.

In modo singolare lei, nel suo volume *Ripensare la risurrezione*, accede a tale punto di vista criticando il «deismo interventista [sic!]»<sup>12</sup>, il quale opera mediante «miracoli», cioè interventi puntuali nello spazio e nel tempo. Questa idea del divino, che si esprime nelle preghiere e nelle formule della pietà

#### Note

<sup>1</sup> M. Borghesi, *La risurrezione senza il risorto*, in *30Giorni*, n. 10, ottobre 2006, pp. 76-85.

<sup>2</sup> A. Torres Queiruga, *Repensar la resurrección. La diferencia cristiana en la continuidad de las religiones y de la cultura*, Editorial Trotta, Madrid 2005, tr. it., *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, Edb, Bologna 2007.

<sup>3</sup> Tr. cit., p. 26.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 38.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 131.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 200.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 31.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 39.

<sup>9</sup> R. Bultmann, *Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung*, Herbert Reich Verlag, Hamburg-Bergsted 1948, tr. it., *Nuovo Testamento e mitologia. Il problema della demitizzazione del messaggio neotestamentario*, in: R. Bultmann, *Nuovo Testamento e mitologia*, Queriniana, Brescia 1973, p. 119, nota 23.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 110.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 106.

<sup>12</sup> D.F. Strauss, *Das Leben Jesu kritische bearbeitet*, I, Tübingen 1835, p. 2.

<sup>13</sup> U. Regina, *La vita di Gesù e la filosofia moderna. Uno studio su David Friedrich Strauss*, Morcelliana, Brescia 1979, p. 132.

<sup>14</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza tra religioni e cultura*, cit., p. 107.

ET RESURREXIT TERTIA DIE SECUNDUM SCRIPTURAS

*«Come non ricordare i tentativi di una gnosi sempre rinascente sotto molteplici forme [...] di cui una temibile china tende a svuotare impercettibilmente tutte le ricchezze e la portata di quello che è innanzitutto un fatto: la risurrezione del Salvatore»*

papa Paolo VI

cristiana, è per lei espressione di uno «schema immaginativo»<sup>1</sup> (di tipo kantiano) di una mentalità ingenua, popolare, che non comprende che Dio, in realtà, non opera mediante miracoli ma attraverso una *creatio continua* che non viola l'autonomia del mondo con le sue leggi naturali. In ogni istante Dio fa «tutto quanto è possibile: "poeta del mondo", cerca di portarlo alla massima realizzazione permessa dai limiti e dalle incompatibilità inerenti alla sua finitezza»<sup>2</sup>. Così lei torna (consapevolmente) a Leibniz e alla sua idea del migliore dei mondi possibili. «Dio "potrebbe" non aver creato il mondo ma, se lo ha creato, questo è finito e, se è finito, in esso non possono non comparire la carenza e la contraddizione, il male. Altrimenti il mondo sarebbe infinito come Dio»<sup>3</sup>. In tal modo «il male, come già aveva visto Leibniz [...], ha la sua condizione di possibilità nella finitezza»<sup>4</sup>. Dio, creando il mondo in quanto finito, crea, con esso, la necessità del male. Il male è necessariamente conaturato alla finitezza, ontologicamente intrinseco alla natura finita. Non so se lei si rende conto delle valenze "gnostiche" di questa posizione e della sua inconciliabilità con la dottrina cristiana.

È singolare comunque come questo "ritorno a Leibniz" trascuri le critiche di Voltaire, critiche dalle quali emergono, con tutta evidenza, i limiti della teodicea razionalista. Per essa con il cristianesimo non accade nulla di veramente nuovo, di nuovo rispetto alle cause antecedenti. La "teologia del non accadimento" è quella per cui il cristianesimo è ridotto a manifestazione di un



processo in atto, a disvelamento di ciò che, implicitamente, è già presente nella natura.

Se non esistono miracoli e l'azione divina è immanente alla natura allora la "Rivelazione" diviene l'atto di conoscenza mediante cui l'uomo religioso si accorge del carattere divino del mondo. La "Rivelazione" viene a coincidere con una gnosi salvifica. «In definitiva, la rivelazione consiste nel "rendersi conto" che Dio, come origine fondante e amore comunicativo, è "già dentro", in quanto abita la creazione e in essa si manifesta. Lo fa vedere soprattutto nell'essere umano, cercando di farci scoprire la sua presenza, vincendo la nostra cecità e spezzando le nostre resistenze. *noli foras ire: in interiore homine habitat veritas*»<sup>5</sup>. La Rivelazione si risolve qui in un processo immanente, "maieutico", socratico. Essa non apporta qualcosa di veramente nuovo - l'idea della sopravvivenza dopo la morte è universale - ma chiarisce e ri-configura una certezza implicita, è l'occasione del passaggio da una fede confusa a una chiara e distinta. «Come maieutica, la parola rivelatrice è necessaria per risvegliare e far aprire gli occhi, ma non introduce qualcosa di estraneo, bensì aiuta a scoprire nella realtà stessa la presenza salvatrice che l'abita e la dinamizza»<sup>6</sup>. Il cristianesimo diviene una «maieutica storica»<sup>7</sup>. Cristo un novello Socrate che aiuta i discepoli a trovare, nella loro esperienza interiore, la certezza di un'esperienza di risurrezione che non abbisogna di alcuna conferma esteriore. In tal modo, come osservava Ratzinger in un saggio sempre attuale del 1970, «nel cristia- ●

<sup>1</sup> Op. cit., p. 108.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 109.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 259.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 258. Cfr pure p. 322.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 116.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 119. La maieutica «come categoria» non è necessario ripeterlo «viene da Socrate, che diceva di avere lo stesso compito di sua madre: maia, ostetrica. Allo stesso modo che l'ostetrica non introduce il bambino nel seno della madre, ma le aiuta affinché siano loro a darlo alla luce, Socrate

non pretendeva d'introdurre la verità nei suoi uditori. La sua parola faceva da "levatrice" affinché questi, sotto il suo stimolo, "dessero alla luce" la verità che li abitava. Allo stesso modo, la parola maieutica costituisce una mediazione necessaria, perché senza di essa l'uditore non diverrebbe consapevole. Il suo influsso però non rimanda a essa, né introduce qualcosa di esterno per l'uditore, ma lo porta a scoprire da sé stesso la verità che lo abita e che lo sollecita» (op. cit., pp. 245-246).

<sup>7</sup> Op. cit., p. 245.

## DIALOGO

**«Ancora oggi vediamo questa tendenza manifestare le sue ultime drammatiche conseguenze giungendo a negare, da parte di fedeli che si dicono cristiani, il valore storico delle testimonianze ispirate o, più recentemente, interpretando in modo puramente mitico, spirituale o morale, la risurrezione fisica di Gesù»**

**papa Paolo VI**

nesimo non viene più a noi qualcosa dal di fuori che possiamo ricevere come nuovo e ineducibile da noi stessi, diventa invece oggettivo ciò che è pur sempre orizzonte del nostro pensiero e della nostra riflessione. In questo modo la storia, in quanto *extra*, è divenuta troppo insignificante e fondamentalmente spacciata a favore dell'ontologia. È scomparsa l'*ek-stasi* della fede per l'*en-stasi* dello sprofondamento filosofico<sup>21</sup>.

### La struttura contro l'Evento

L'assimilazione della Rivelazione al piano della creazione, della grazia alla natura, dell'esteriorità – nel senso di Emmanuel Lévinas – all'interiorità, conduce all'affermazione per cui la Rivelazione è «presente in tutte le religioni e perfino in ogni conoscenza filosofica»<sup>22</sup>. Lei mostra, in tal modo, di condividere la prospettiva del *cristianesimo trascendentale*, "anonimo", già criticata da Henri de Lubac e da Hans Urs von Balthasar<sup>23</sup>. Si tratta di un modello che da un lato è l'erede dell'idealismo postkantiano e, dall'altro, si impone nel clima degli anni Settanta, segnato, a livello culturale, dall'egemonia dello *strutturalismo*. Questa corrente, come lei sa, non ammette avvenimenti, salti qualitativi nel processo storico. L'evento viene compreso, anticipato, diluito, all'interno di una struttura, di una rete di rapporti già data, di un orizzonte. Così nel modello strutturale-idealistico Gesù "diviene" Dio o "appare" come Dio solo all'interno di una struttura apocalittica propria dell'ebraismo. La

struttura traccia la *continuità* di un processo: ciò che non vede è la *discontinuità*. Non vede il "nuovo paradigma" che lei, richiamandosi a T. S. Kuhn, vuole applicare alla teologia contemporanea. Così è vero che in Cristo le attese messianiche di Israele, apocalittiche, sapienziali, si compiono, ma il compimento non è dato al modo di una sintesi ma di una figura nuova che, dando forma ad aspetti eterogenei (il Re glorioso di Israele e il Giusto umiliato e sofferente), non può essere *dedotta* da ciò che la precede. L'Evento eccede la struttura. Non recependo questa novità, lo strutturalismo teologico è un trattore che livella, azzerà, spiana. La «struttura teologica»<sup>24</sup>, a cui lei si richiama, è un modello per cui, nell'antico Israele, i profeti, assassinati dagli uomini, sono rivendicati da Dio. È quanto accade nel tardo giudaismo con l'episodio dei martiri Maccabei. Dio non può non risuscitare i giusti d'Israele. Questo modello diviene, per lei, il criterio esplicativo della coscienza della Risurrezione: «La fede nella risurrezione deve realizzarsi dentro una identica struttura»<sup>25</sup>.

Questa è costruita secondo una duplice scansione. Da un lato Gesù viene visto come il culmine della «speranza che l'escatologia corrente, di taglio apocalittico, spostava alla fine dei tempi»<sup>26</sup>. Qui prende forma la fede nel Risorto poiché «senza questo orizzonte difficilmente potrebbe essere compresa la risurrezione di Gesù: in esso ha le sue radici»<sup>27</sup>. D'altro lato Gesù viene compreso come "risorto" per il suo particolare destino di morte. Come le segnalavo nel

<sup>21</sup> J. Ratzinger, *Heil und Geschichte*, in *Wort und Wahrheit*, n. 25, 1970 tr. it. In: *Id., Storia e dogma*, Jaca Book, Milano 1971, pp. 107-108.

<sup>22</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit. p. 117, nota 82.

<sup>23</sup> «In Gesù ci è apparso non soltanto colui che rivela all'uomo ciò che già l'uomo era in sé stesso, ma ancora [...] colui che trasforma l'uomo rivelandogli le profondità di Dio. In altre parole, la rivelazione apertamente cristiana non si riduce ad essere l'espressione riflessa, positiva, storicamente oggettivata (e con ciò stesso certamente relativa e transitoria) della rivelazione della coscienza: attraverso l'incarnazione del Verbo, Dio si avvicina all'uomo in maniera diversa che attraverso la voce della coscienza, e la parola

oggettiva che è risuonata sulla nostra terra venti secoli fa non è consistita in una semplice e sterile delucidazione» (H. De Lubac, *Paradoxe et mystère de l'Église*, Editions Montaigne, Paris 1967, tr. it., *Paradosso e mistero della Chiesa*, Queriniana, Brescia 1968, p. 113. Sul «cristianesimo anonimo» si cfr. il cap. IV: «Le religioni umane secondo i padri», pp. 87-118). Per la critica di von Balthasar alla prospettiva trascendentale si cfr. *Cordula oder der Ernstfall*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1966, tr. it., *Cordula ovvero il caso serio*, Queriniana, Brescia 1969, pp. 91-104, 133-134.

<sup>24</sup> Op. cit., pp. 70 e 72.

<sup>25</sup> Op. cit., p. 120.

<sup>26</sup> Op. cit., p. 161.

<sup>27</sup> Op. cit., p. 182.

## ET RESURREXIT TERTIA DIE SECUNDUM SCRIPTURAS

mio precedente articolo il suo procedere ricorda qui la dialettica contraddizione-riconciliazione propria di Hegel: il positivo può attuarsi solo mediante l'abisso del negativo. L'idea di risurrezione tramite l'esperienza della morte. Questa lettura dialettica la porta a rifiutare la lettera del testo evangelico, quella che insiste sullo scandalo di fronte alla croce, la fuga dei discepoli, la loro paura.

«Questa visione conta indubbiamente su due forti sostegni: da un lato, il prestigio che le fornisce l'essere molto presente nello schema redazionale delle stesse narrazioni evangeliche e, dall'altro, il suo prestarsi a essere usata come facile risorsa apologetica: qualcosa dovette succedere tra la mancanza di fede, che portò alla codarda fuga, e la viva fede che trasformò i discepoli in araldi coraggiosi e audaci. Questo qualcosa sarebbero gli avvenimenti eccezionali e miracolosi che li portarono a confessare la risurrezione»<sup>2</sup>.

Questa ragionevole spiegazione, che motiva il passaggio dallo scandalo della morte in croce alla fede nel Risorto, è però da lei rifiutata con una motivazione che, se permette, è del tutto opinabile. Secondo la sua argomentazione non è ammissibile che i discepoli, che erano amici di Gesù, lo abbiano abbandonato nell'ora della morte. «Avrebbero dovuto essere autentici mostri sul piano psicologico e una vergognosa eccezione sul piano storico. Perché ogni volta che un grande leader muore per fedeltà alla sua causa, ciò che suscita è precisamente un rafforzamento nell'adesione e un aumento di prestigio»<sup>3</sup>. Lei argomenta qui in modo davvero singolare. La sua spiegazione potrebbe avere una sua plausibilità di fronte a un leader politico messo a morte: «I "criminali" di Roma erano gli eroi del popolo da essi soggiogato»<sup>4</sup>. Ma di fronte a uno che aveva avanzato la pretesa di essere il Messia e il Figlio di Dio la morte è scacco e fallimento. Lei non può aggirare, come fa l'idealismo, questo nodo, non può togliere lo scandalo del Venerdì Santo storico e ridurlo al «Venerdì Santo speculativo» (Hegel). La morte in croce non è il «catalizzatore» della Risurrezione, è l'ora delle tenebre in cui gli amici fuggono. L'iconografia cristiana ha impiegato più di un millennio per raffigurare il crocifisso negli spasimi della morte. Come può pensare che quella vista del Calvario, devastante per chi lo aveva conosciuto, potesse indurre a «immaginare» uno che vince la morte? La sua fiducia che dal negativo proceda il positivo, è, in realtà, l'ultima eredità della dialettica hegeliana. Se la dialettica non è la legge della storia la sua argomentazione è solo opinione.



### Il Risorto "Invisibile"

La fede dei discepoli non nasce quindi da "qualcosa" di nuovo - un avvenimento - che è accaduto dopo la morte di Cristo in croce. Non dall'esperienza sconvolgente, empirica, di un corpo trafitto che torna a rivivere in forme nuove, analoghe rispetto alla condizione fisica precedente. No. La certezza che Cristo è risorto dipende solo dalla struttura,

dal trascendentale, dall'orizzonte precomprensivo dei discepoli, da un modello teorico. Questo modello assume la forma di un sillogismo: 1) Dio, giusto, non può non risuscitare tutti coloro che muoiono per la giustizia. 2) Gesù, morto in croce, è giusto. 3) Gesù non può non essere risuscitato da Dio. L'idea di Risurrezione è una conclusione logica, il risultato di un ragionamento.

Come scrive Giuseppe Barbaglio, nel numero di *Concilium* curato da lei e dedicato a "La risurrezione dei morti", ai discepoli «è successo che da una catastrofe psicologica è nata una personale "risurrezione": sono risorti a un'esperienza nuova di fiducia in Gesù. Come è potuto avvenire? Si sono interrogati, sono riandati con i ricordi alle parole e alla vicenda del Maestro, hanno meditato - si suppone - le Scritture e hanno concluso che questa loro risurrezione spirituale non è stata un'autonoma impresa: non un processo psicologico di elaborazione del lutto, della perdita, bensì un dono di grazia dello stesso Gesù; e l'hanno interpretata come "apparizione"»<sup>5</sup>. Si tratta di una deduzione, di una «"apparizione" di Cristo non ai loro occhi, bensì alla loro vita»<sup>6</sup>.

Le apparizioni pasquali sono interpretazioni, risultato di una operazione mentale la cui fonte viene attribuita a Dio. Il mentalismo - ciò che in precedenza chiamavo idealismo - spiega il no a ogni descrizione realistica, sensibile, carnale, del Risorto. «La presenza del Risorto in sé stessa non è accessibile ai sensi corporei, perciò le "apparizioni" nella misura in cui fossero "fisiche" non potrebbero essere apparizioni del Risorto. Chi prende, più o meno, alla lettera questi racconti deve tenere conto di trovarsi davanti a una interpretazione, vale a dire a un processo mediante il quale qualcosa di accaduto nel mondo induce nel protagonista la convinzione di una presenza non-mondana, di carattere trascendente»<sup>7</sup>. Ciò che viene visto è il Gesù morto, non il Gesù risorto. Il carattere trascendente della Risurrezione è incompatibile con un'esperienza empirica: «Toccare col dito il Risorto, vederlo venire sulle nuvole del cielo o immaginarlo mentre mangia sono raffigurazioni d'innegabile taglio mitologico»<sup>8</sup>. La

<sup>2</sup> Op. cit., p. 175

<sup>3</sup> Op. cit., p. 176.

<sup>4</sup> Op. cit., p. 178.

<sup>5</sup> G. Barbaglio, *Gesù risuscitato. "primula" di partecipata ri-*

*surrezione*, in *Concilium*, n. 5, 2006, p. 68 [756].

<sup>6</sup> *Ivi.*

<sup>7</sup> A. Torres Queruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 88.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 312.

## DIALOGO

*«Non è più legato alle frontiere dello spazio e del tempo. Si muove con una libertà nuova, sconosciuta sulla terra, ma allo stesso tempo viene affermato con forza che Egli è Gesù di Nazareth, in carne e ossa, quello che ha vissuto precedentemente con i suoi, e non un fantasma». [...] Non si tratta dunque soltanto della sopravvivenza gloriosa del suo io»*

**papa Paolo VI**

«visione del Risorto [...] non ha semplicemente senso»<sup>1</sup>. di più, «è impossibile»<sup>2</sup>. La Risurrezione non è un miracolo, «nel senso di un avvenimento empiricamente verificabile»<sup>3</sup>, non è un «avvenimento storico»<sup>4</sup>. Collocata nello spazio dell'agire trascendente di Dio essa non ha visibilità nel mondo. Essa diviene certa solo in quanto corrisponde alla struttura, al modello messianico-apocalittico che, in Cristo, trova una sua raffigurazione esemplare. «In concreto, attraverso il destino di Gesù, la comprensione dell'azione risuscitatrice del "Dio dei viventi", già prima scoperta nel suo significato fondamentale, raggiunge il suo vertice»<sup>5</sup>. L'esperienza dei discepoli non sta qui nella «rottura della storia mediante processi miracolosi» ma «nella corretta captazione e interpretazione di ciò che la situazione concreta, in quanto determinata dall'azione salvatrice di Dio [...], sta manifestando alla coscienza credente»<sup>6</sup>.

Il cristianesimo, da Evento - fatto nuovo che irrompe nella storia, presenza "carnale" del divino nel mondo -, si tramuta qui in ermeneutica, interpretazione, captazione. Non potrebbe essere altrimenti, dato che sul piano empirico non accade nulla, nulla di fenomenicamente rilevabile. «La risurrezione avviene sulla croce stessa»<sup>7</sup>, non v'è uno iato tra la morte e la risurrezione di Gesù, la «teologia dei tre giorni»<sup>8</sup> è insostenibile. Così come lo è quella dello «stadio intermedio»<sup>9</sup> che separa il destino delle anime dalla risurrezione corporea nell'ultimo giorno. Ciò è possibile perché - e qui, mi permetta, risiede tutto l'equivoco della sua lettura - la risurrezione non indica la risurrezione della carne. «Ripensare la risurrezione», per lei, significa purificare la credenza nella sopravvivenza personale dopo la

morte da ogni connotazione *fisicistica*. Questo spiega la sua tranquilla accettazione del «sepolcro non vuoto»<sup>10</sup> di Gesù, l'affermazione sulla «preservazione della identità di Gesù nonostante la permanenza del suo cadavere nel sepolcro»<sup>11</sup>. Cristo risorge come spirito, non nella sua umanità corporea. Risorge non il corpo, né solamente l'anima, «ma la "persona" nella sua nuova (per noi incomprendibile) configurazione in quanto contrapposta al "cadavere"»<sup>12</sup>.

Nel dualismo tra anima-persona e corporeità la sua riflessione ritrova la classica opposizione tra Elade e Israele che Oscar Cullmann ha portato alle estreme conseguenze. La credenza nella risurrezione corporea, così come si esprime nelle narrazioni pasquali, è, per lei, una conseguenza della mentalità ebraica dei discepoli. «Dati il loro contesto culturale e la loro antropologia, non potevano pensare né esprimere altrimenti l'esperienza che stavano vivendo»<sup>13</sup>. I discepoli, cioè, potevano pensare la Risurrezione solo a partire «dal carattere prevalentemente unitario dell'antropologia biblica»<sup>14</sup>. Essi «interpretando la risurrezione di Gesù secondo gli schemi di un avvenimento empirico (tomba vuota, apparizioni empiriche) fecero quanto era allora culturalmente possibile»<sup>15</sup>. Come per Bultmann, un ebreo del I secolo non poteva vedere il mondo che all'interno dell'involucro del mito. Non «vedeva» cose reali; «interpretava». Vedeva all'interno di una «visione del mondo» (*Weltanschauung*) che deformava il suo sguardo. Questo presupposto dello storicismo postilluminista, per cui solo noi uomini del XX-XXI secolo siamo in grado di distinguere tra immaginazione e realtà, la porta a negare la possibilità che i discepoli siano testimoni oculari<sup>16</sup>, a negare

<sup>1</sup> Op. cit., p. 99.

<sup>2</sup> Op. cit., p. 102.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 25.

<sup>4</sup> Ivi.

<sup>5</sup> Op. cit., p. 244.

<sup>6</sup> Op. cit., p. 244.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 204.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 203.

<sup>9</sup> Op. cit., p. 224.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 202.

<sup>11</sup> Op. cit., p. 207.

<sup>12</sup> Op. cit., p. 209 nota 183.

<sup>13</sup> Op. cit., p. 185.

<sup>14</sup> Op. cit., p. 207.

<sup>15</sup> Op. cit., p. 214.

<sup>16</sup> Cfr. op. cit., p. 311.

## ET RESURREXIT TERTIA DIE SECUNDUM SCRIPTURAS

valore giuridico alla loro testimonianza". «Oggi sappiamo che le narrazioni [del Cristo risorto] non possono essere prese alla lettera poiché sono costruzioni immaginifiche sulla base di ricordi del Gesù che i discepoli avevano visto e udito»<sup>1</sup>.

Le descrizioni delle apparizioni del Risorto sono «costruzioni immaginifiche»! Personalmente se pensassi così non sarei cristiano ma il più radicale degli idealisti! Le apparizioni pasquali, nell'orizzonte idealistico, sono costruzioni teologiche, non descrizioni di fatti che hanno rilevanza teologica. Lo sono al pari dei miracoli, compreso quello della risurrezione di Lazzaro che vale solo come «illustrazione simbolica»<sup>2</sup> della risurrezione di tutti. «Il miracolo di Lazzaro non è mai accaduto: il miracolo di Lazzaro accade sempre»<sup>3</sup>. Questa è davvero la teologia del non accaduto.

### Lo spirito (idealistico) contro la lettera (realistica)

Nel mio articolo precedente criticavo la sua posizione in quanto idealistica. Nella sua lettera di risposta lei si mostra sorpreso di questo rilievo e afferma di essere decisamente "realista". La lettura di *Ripensare la risurrezione* mi conferma, però, che la sua prospettiva è assolutamente interna al punto di vista idealistico-trascedentale. È questo punto di vista che la porta a negare la possibilità di un'esperienza empirica di Cristo risorto. La porta a negare ogni connotazione fisica, evidentemente di una fisicità trasformata, a Gesù risorto. Donde il modo ambiguo in cui lei usa il termine "risurrezione" che, dal suo punto di vista, è una «metafora pericolosa»<sup>4</sup>. In effetti la sua "decostruzione" del racconto evangelico, che vorrebbe conservarne lo "spirito" superandone la "lettera", lascia nel lettore - sono parole sue - «una certa sensazione di artificio o addirittura di in-esegesi, come se si fosse introdotto nei testi qualcosa che in nessun modo essi contengono»<sup>5</sup>. Le confermo, dal mio punto di vista, che l'impressione è giusta. La violenza ermeneutica, propria della posizione idealistica, è quella di capovolgere l'ordine delle cause e degli effetti. Nel caso della Risurrezione questo implica che ciò che viene dopo (la fede nel Risorto) diviene la causa di ciò che viene prima (la vista del Risorto). Così lei raccoglie le argomentazioni di Wolfhart Pannenberg, derivate da Paul Althaus, per cui il kerygma della Risurrezione «non avrebbe potuto reggersi in Gerusalemme né un



giorno, né un'ora, se il vuoto della tomba non fosse constatato da tutti gli interessati come un fatto reale»<sup>6</sup>. Per l'antropologia ebraica non era possibile credere a Gesù risorto se il suo cadavere continuava a giacere nel sepolcro. Lei riconosce che, in questo caso, si tratta di argomentazioni "serie", e tuttavia ne conclude, all'inverso, che «l'esperienza della risurrezione di Gesù ha

fatto sì che i discepoli credessero la tradizione della tomba vuota»<sup>7</sup>. Aggiunge che «l'ipotesi del sepolcro non vuoto permette una lettura molto più coerente e di maggior forza semantica [sic!]»<sup>8</sup>. Perché, le chiedo? Perché l'ipotesi del sepolcro non vuoto dovrebbe essere più plausibile? Dal punto di vista razionalistico lo comprendo: qui vale la spiegazione che i discepoli, di nascosto, hanno trafugato il cadavere. Ma dal punto di vista del racconto evangelico? Lei stesso riconosce che nel caso del sepolcro vuoto «esegeticamente non è possibile dirimere la questione, poiché, in pura analisi storica, ci sono ragioni serie tanto per l'affermazione quanto per la negazione»<sup>9</sup>. Ammesso e non concesso che le cose stiano così, perché allora optare per l'ipotesi del sepolcro non vuoto? La risposta non può che essere una: perché lei accetta il kantismo di Bullmann come un assioma indubitabile. Per una opzione filosofica, non per una evidenza esegetica. Lei opta per Bullmann, persuaso che solo così lo "spirito" del Vangelo può comunicarsi all'uomo moderno. Rifiuta la "lettera" per una sorta di apologetica succube dell'idealismo moderno. In tal modo il messaggio cristiano potrebbe tornare a essere accessibile a orecchie che non vogliono sentir parlare di miracoli e di un Risorto in carne e ossa. Si trascura che lo scandalo di fronte a uno risuscitato dai morti è già nella reazione pagana al discorso di Paolo all'Areopago di Atene (At 17, 31-32). Il suo razionalismo vuole togliere questa possibilità. Tipico è il modo in cui lei risolve il dilemma della tomba vuota. Cioè affermando che «superate le aderenze dell'immaginario che rappresentano il Risorto come ritornato a una figura (più o meno) terrena e preso in tutta serietà il carattere trascendente della risurrezione, la permanenza o no del cadavere perde di rilevanza»<sup>10</sup>. Se il Risorto non ha alcun rapporto con il proprio corpo il problema del cadavere, presente o meno nel sepolcro, non ha più importanza. Si tratta però di una violenza ermeneutica la quale non demitizza il "mito", ma, al contrario, riduce a mito quanto, nel testo evangelico, ha valore storico. Lo può fare ▶

<sup>1</sup> Cfr. op. cit., p. 241.  
<sup>2</sup> Op. cit., p. 241.  
<sup>3</sup> Op. cit., p. 294.  
<sup>4</sup> Op. cit., p. 249.  
<sup>5</sup> Op. cit., p. 206.  
<sup>6</sup> Op. cit., p. 200.

<sup>7</sup> Op. cit., p. 91.  
<sup>8</sup> Op. cit., p. 92, nota 16.  
<sup>9</sup> Op. cit., p. 202.  
<sup>10</sup> Op. cit., p. 313.  
<sup>11</sup> Op. cit., p. 313.

## DIALOGO

*«E la Chiesa esorta, sempre sotto la guida di sant'Agostino, a cercare le soluzioni attraverso lo studio unito alla preghiera: "Quanto agli studiosi dei testi sacri, non solo li si deve spingere a conoscere i generi letterari in uso nelle Sacre Scritture [...] ma anche, e ciò è la cosa principale e più necessaria, a pregare per comprendere"»*

papa Paolo VI

perché l'esegesi è guidata da un'originaria precomprensione filosofica che ha già deciso. In via preliminare, che il divino non può manifestarsi e agire in forma umana. Così in Bultmann «le sue conclusioni esegetiche non sono il risultato di constatazioni storiche, ma provengono da un insieme strutturato di presupposti sistematici»<sup>1</sup>. Questo lo riconosce anche lei quando afferma che «non è l'esegesi dei dettagli quella che decide l'interpretazione finale, ma la coerenza dell'insieme»<sup>2</sup>. Questa coerenza deve essere capace di «offrire una risposta alle legittime esigenze della cultura attuale»<sup>3</sup>, dove per "cultura attuale" si intende il razionalismo postidealista. L'orizzonte filosofico decide, in tal modo, dell'ermeneutica del testo biblico. Assume una priorità ideale. Così si condivide appieno l'orizzonte di Bultmann il quale «è convinto che i fatti, così come sono descritti nella Bibbia, non possono essere accaduti, e trova dei metodi che dovrebbero mostrare come in realtà sarebbero accaduti. A questo livello, l'esegesi moderna comporta una "reductio historiae in philosophiam": la storia viene ricondotta alla filosofia e attraverso la filosofia»<sup>4</sup>. Una esegesi autentica, al contrario, non può escludere, a priori, che Dio possa entrare e agire "sensibilmente" nella storia umana. Questa ipotesi è la Rivelazione cristiana.

### Una cristologia docetista

Il razionalismo filosofico si esprime nella persuasione che l'espressione "risurrezione della carne" sia un mero «simbolismo»<sup>5</sup>, un modo per dire che Cristo, anche dopo la morte, è rimasto la stessa perso-

na. Ma, in tal modo, è il cuore della posizione cristiana che viene meno. Se Cristo non è risorto "nella carne", il Verbo non si è veramente incarnato. Negare la "fisicità" della Risurrezione è come negare la realtà dell'Incarnazione. L'affermazione del Prologo di Giovanni - *Et Verbum caro factum est* (Gv 1, 14) - ha come conseguenza la possibilità dell'esperienza empirica del Risorto. La vista di Gesù "vivo" è la condizione di possibilità della fede. Pensare diversamente è accedere alla "cristologia docetista" di Bultmann per il quale, nel dualismo tra evento e parola, «la realtà, cioè l'esistenza concreta e carnale di Cristo e quella dell'uomo in generale, è esclusa dall'ambito del significato»<sup>6</sup>. Diversamente da Bultmann, per il quale il Risorto è solo nella predicazione, nel *kerygma*, lei crede nella realtà di Cristo dopo la sua morte, ma è una "realtà" che non comprende la carne. Cristo è "immortale", al pari di Eracle, al pari di ogni uomo che muore. Perché mai, allora, la fede in Lui? Perché mai in Gesù la comprensione dell'azione suscitatrice di Dio «raggiunge il suo vertice»<sup>7</sup>, un «vertice insuperabile»<sup>8</sup>? Se Cristo è solo il «primogenito dei defunti»<sup>9</sup>, come ogni uomo che morendo risorge, se il suo «primato cronologico affonda nel primato ontologico»<sup>10</sup>, dove sta la differenza tra Cristo e l'umano in generale? Che ha di speciale la vita del Cristo "maieutico", socratico, a cui sono stati tolti miracoli e segni del divino come residui "mitologici"? Nel dualismo tra lo spirito e la lettera la figura di Gesù si divide tra il Gesù storico che, sul modello ariano, è un uomo virtuoso assunto da Dio, e il Gesù divino, risorto, il

<sup>1</sup> J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, in *Aa.Vv., L'esegesi cristiana oggi*, Piemme, Casale Monferrato (AI) 1992, p. 111.

<sup>2</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 312.

<sup>3</sup> Op. cit., p. 202.

<sup>4</sup> J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, cit., p. 113.

<sup>5</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differen-*

*za cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 314.

<sup>6</sup> J. Ratzinger, *L'interpretazione biblica in conflitto. Problemi del fondamento ed orientamento dell'esegesi contemporanea*, cit., p. 120.

<sup>7</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 244.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 251.

<sup>9</sup> A. Torres Queiruga, *Risurrezione e teologia delle ese-*

*que*, in *Concilium*, n. 5, 2006, p. 133 [821].

<sup>10</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 250. «L'interpreta-

## ET RESURREXIT TERTIA DIE SECUNDUM SCRIPTURAS

quale assume una forma "docetista". Un Cristo "gnostico", non ebreo, per il quale la carne, da un lato, non è utile alla salvezza, e, dall'altro, non è redenta dalla corruzione della morte. Il nuovo paradigma, da lei auspicato, lotta qui contro la visione ebraica, in direzione di una prospettiva gnostica. Lo riconosce anche lei quando afferma che «l'antropologia biblica [...] difficilmente permetteva di concepire e di rappresentare la risurrezione senza tener conto del corpo fisico. Di qui l'insistenza sull'elemento visivo e sensibile [...] forse influenzato dalla polemica antignostica»<sup>11</sup>. Si tratta di un passo importante. Nella sua cristologia la natura umana non viene realmente assunta. Il suo Risorto, senza corpo, trasporta inevitabilmente la cristologia in un orizzonte docetista.



### Tre considerazioni finali

Concludo la mia risposta con tre osservazioni. La prima: accogliendo la demitizzazione bultmanniana lei crede di riconciliare cristianesimo e pensiero moderno. Il prezzo di questa riconciliazione, però, è proprio il venir meno dell'interesse dell'illuminismo verso il cristianesimo. Diversamente dall'idealismo hegeliano, per cui la religione è ormai "superata" nella filosofia, l'illuminismo lotta con il cristianesimo sul piano della verità storica. Lo dimostra, attualmente, l'interesse, anche polemico, della cultura laica verso il Gesù di Nazaret di Benedetto XVI<sup>12</sup>. Togliendo valore storico al racconto evangelico, "mitizzando" la storia, lei non solo toglie il terreno di contesa ma anche quello di un possibile interesse. Se il Vangelo, quando parla di miracoli, è mitico, non sfuggerà a tale giudizio nemmeno il suo Risorto di cui nessuno ha potuto vedere l'aspetto e la forma. Il suo "spettro" non sfugge alla critica di Kant contenuta nei *Träume eines Geistersehers*. In realtà la sua posizione antiempirista è una presa di posizione contro l'illuminismo, un rifiuto a dialogare e misurarsi con quel tipo di cultura. Essa è, in secondo luogo, un rifiuto a confrontarsi con quella parte del pensiero del Novecento, di ascendenza ebraica - dal *dialogisch Denken* (Buber, Rosenzweig), alla

Scuola di Francoforte (Horkheimer, Adorno), al messianismo politico (Benjamin) -, in cui il tema della redenzione della carne e della storia ha un valore cruciale. Il suo idealismo si preclude, inoltre, ogni possibile valorizzazione delle tendenze realistiche che emergono nell'estetica contemporanea, tendenze in cui emerge un interesse verso la risurrezione cristiana intesa come «prova estetica della possibilità della speranza»<sup>13</sup>.

La sua posizione anti-estetica mi conduce alla seconda osservazione. La sua visione del Cristo risorto, il quale «non ha - né può avere - alcuna delle qualità fisiche che costituivano il suo corpo mortale»<sup>14</sup>, presenta più di un'analogia con la posizione iconoclasta quale emerge dalla lettera di Eusebio di Cesarea alla sorella dell'imperatore Costantino. Costanza, studiata da Christoph Schönborn in un suo importante volume<sup>15</sup>. Per il vescovo Eusebio non era possibile raffigurare Cristo in icona perché, dopo la sua morte, il suo corpo glorioso non aveva più alcuna analogia con quello mortale. Così per lei «vederlo [il Risorto], significherebbe vedere qualcosa di empirico e di finito: non Dio, ma un idolo. E così, negare la possibilità delle apparizioni empiriche è l'unico modo di garantire l'autentica realtà del Risuscitato»<sup>16</sup>. Vedere Dio in forma umana è idolatria. Il divieto veterotestamentario torna, in lei, nel divieto di "rappresentare" la Risurrezione. Il Cristo risorto di Piero della Francesca, così come l'*Incredulità di Tommaso* del Caravaggio, appartengono all'arte del passato, alla visione mitologica del mondo propria di un'era in cui il cristianesimo è contrassegnato da una fede ingenua e popolare.

La terza e ultima osservazione riguarda una sua persuasione di fondo. A più riprese lei afferma che «nessun teologo responsabile prende oggi alla lettera le narrazioni pasquali»<sup>17</sup>. Afferma, altresì, che «nelle trattazioni serie è scomparsa l'insistenza sui "miracoli" - compresi ora per lo più come "segnî" che non interrompono il funzionamento delle leggi naturali - o sulla proclamazione diretta della sua divinità da parte dello stesso Gesù. S'insiste, al contrario, sulla "cristologia indiretta"»<sup>18</sup>. Ora, a parte

zione cronologica del primato di Gesù nella sua risurrezione ha avuto un effetto negativo, dato che lo isolava. Introducendo una frattura nella comunanza con la nostra. In ultima analisi, il suo caso appariva diverso e tanto più distante quanto più "elevata" si faceva la riflessione cristologica» (op. cit., p. 252).

<sup>11</sup> Op. cit., p. 201.

<sup>12</sup> Cfr. P. Flores D'Arcais, *Gesù e Ratzinger tra storia e teologia*, in *Micromega*, n. 3, 2007, pp. 3-52.

<sup>13</sup> M. Ferraris, *Estetica razionale*, Raffaello Cortina Editore, Milano 1997, p. 30.

<sup>14</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 85. «Perché solo una confusione immaginativa che continui inconsciamente a operare con

gli schemi precritici, che equiparano la realtà trascendente del Risorto alla realtà immanente degli esseri mondani, può parlare di "trasformazione" della *materia* del cadavere, la quale diverrebbe un componente della persona risorta» (op. cit., pp. 85-86).

<sup>15</sup> C. Schönborn, *Die Christus-Ikone. Eine theologische Einführung*, Editions Universitaires, Fribourg 1984, tr. it., *L'icona di Cristo. Fondamenti teologici*, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (Mi) 1988, pp. 57-77.

<sup>16</sup> A. Torres Queiruga, *Risurrezione e liturgia delle esequie*, cit., p. 130 [818].

<sup>17</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 38.

<sup>18</sup> Op. cit., p. 126.

## DIALOGO

**«Davanti a questo mistero, siamo tutti presi dall'ammirazione e colmi di stupore, proprio come davanti ai misteri dell'Incarnazione e della nascita verginale. Lasciamoci quindi introdurre, con gli apostoli, nella fede in Cristo risorto che solo può darci la salvezza»**

**papa Paolo VI**

l'opinabilità del termine "serie", vorrei soffermarmi su quel "nessun teologo responsabile". Come può affermare questo? Lei stesso riconosce che alcuni tra i più grandi teologi del Novecento sono fermamente persuasi della piena attendibilità delle narrazioni pasquali. Come Karl Barth che, nella sua *Dogmatica*, «accentua sempre di più il realismo temporale delle apparizioni e la tomba vuota, [...] insistendo sul carattere unico, in quanto fisico e sensibile, dell'esperienza apostolica»<sup>1</sup>. Come Wolfhart Pannenberg che sottolinea la storicità e la realtà delle apparizioni e il significato del sepolcro vuoto<sup>2</sup>. Come Rudolf Pesch che, in una sorta di autocritica della sua prima posizione, scrive: «Le visioni del Risorto – che io considero correggendo la mia opinione precedente, sufficientemente garantite come avvenimenti storici – erano visioni nelle quali Gesù è apparso a testimoni come Figlio dell'Uomo»<sup>3</sup>. Come N. T. Wright, cui lei riconosce, fra coloro che attualmente argomentano a favore della fattualità del Risorto, «serietà e ampia erudizione»<sup>4</sup>. A questi si può aggiungere Karl Rahner nella misura in cui non si attiene al nuovo paradigma. «Mantiene ancora, in effetti, lo schema ereditato della risurrezione di Gesù come "fatto singolare", nel senso di distinguere "tra la risurrezione di Gesù [già accaduta] e la nostra risurrezione [ancora] da attendere"»<sup>5</sup>.

Barth, Pannenberg, Pesch, Wright, Rahner, sono nomi di «non allineati» che desumo dal suo studio. Non sono certo gli unici. Ricordo, tra gli altri, il grande discepolo di Bultmann, Heinrich Schlier, che lei cita ma di passaggio, per il quale nelle narra-

zioni pasquali "vedere Gesù" non è «una conclusione deduttiva che viene mutuata dalle consuete rappresentazioni (giudaiche) [...]». Non si tratta di un "vedere Gesù" che poi si chiarisca mediante un'interpretazione, ma si tratta di una percezione immediata di Gesù Cristo che si fa percepire risuscitato ed elevato al cielo»<sup>6</sup>. Schlier e gli autori indicati in precedenza sono protagonisti del Novecento teologico, né possono essere etichettati come "conservatori". La loro importanza, il fatto che essi rimangano fedeli al modello tradizionale nella lettura dei testi pasquali dovrebbe invitare a una maggior cautela riguardo all'"universalità" del nuovo paradigma, che, per altro, non è affatto "nuovo" avendo alle spalle (da Strauss in poi) almeno due secoli<sup>7</sup>. Dovrebbe rendere cauti sulla sua pretesa "evidenza" e indubitabilità. Lei stesso riconosce che la sua «riflessione si muove necessariamente su un terreno ipotetico»<sup>8</sup>. Ma se è così, come può essere tanto certo di essa da rimproverare Rahner, Pannenberg, Pesch di voler rimanere fermi a una lettura letterale, mitologica, del testo evangelico? Non è ingenuo pensare che la "vera" comprensione della Rivelazione inizi solo ora, dopo essere rimasta "imbottigliata" nell'involucro del mito per due millenni? In questo arco di tempo lo Spirito davvero? Lavorava come la "talpa", di hegeliana memoria, per perforare la forma della "rappresentazione" (*Vorstellung*) e arrivare al concetto? Non penso che lei creda davvero questo.

**Massimo Borghesi**

<sup>1</sup> Op. cit., p. 243, nota 95.

<sup>2</sup> Cfr. W. Pannenberg, *Systematische Theologie 2*, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1991.

<sup>3</sup> R. Pesch, *La genèse de la foi en la Resurrection de Jésus. Une nouvelle tentative*, in: Aa.Vv., *La Pâque du Christ, mystère de salut*, Edition du Cerf, Paris 1982, p. 73.

<sup>4</sup> N. T. Wright, *The Resurrection of the Son of God*, Fortress Press, Minneapolis 2003.

<sup>5</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 241.

<sup>6</sup> H. Schlier, *Über die Auferstehung Jesu Christi*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1968, tr. it., *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, prefaz. di J. Ratzinger, Morcelliana, Brescia 2005, p. 47.

<sup>7</sup> Sulle ragioni del paradigma tradizionale si cfr. A. Persili, *Sulle tracce di Cristo Risorto. Con Pietro e Giovanni testimoni oculari*, Casa Stampa, Tivoli 1988; V. Messori, *Dicono che è risorto*, Sei, Torino 2000; A. Tornelli, *Inchiesta sulla risurrezione*, Il Giornale, Milano 2005.

<sup>8</sup> A. Torres Queiruga, *Ripensare la risurrezione. La differenza cristiana tra religioni e cultura*, cit., p. 202.