

RISURREZIONE E STORIA

1. PREMessa: LA RICORRENTE RIDUZIONE STORICISTICA DEL CRISTIANESIMO

Una sorta di "teologia civile"

Una delle tentazioni ricorrenti nella storia del cristianesimo è quella di considerarlo unicamente un fatto storico, generatosi in un tempo ormai molto lontano da noi e che rientra, quindi, nella nostra cultura, nel nostro passato. In una parola, come già ci avvertiva san Paolo, il vero pericolo è quello di "secolarizzarlo" finendo per adattare noi stessi alla mentalità del secolo. Un tale cristianesimo può, naturalmente, incidere ancora nel nostro presente con i suoi valori e i suoi insegnamenti, ma perde il suo valore escatologico. Eppure, è proprio questa la sua peculiarità che tanto significa per il destino della singola persona come dell'umanità.

Nell'epoca moderna la prospettiva secolare è maturata in una parte della nostra cultura finendo per ridurre il cristianesimo ad un evento di portata sociologica ¹. Questo tentativo ha precise radici culturali: quelle che dapprima hanno cercato di presentare Dio in una visione puramente immanente, finendo per identificarlo con la storia e tutte le sue contraddizioni. Queste, pur nella loro assurdità, sono state giustificate come conseguenza di una

¹ Sintetizzo qui molto brevemente il percorso del mio studio: *Politica e religione. La secolarizzazione nella modernità*, Città Nuova, Roma 2004.

«astuzia della ragione» che avrebbe finito per rendere utili, al divenire della storia, anche le azioni più malvagie e ingiustificabili. Il processo, come già detto, era cominciato molto prima ed era stato sostenuto da tutte quelle correnti di pensiero immanentista che avevano come unico scopo quello di legare il destino di Dio e quello dell'umanità, arrivando a renderli così legati da limitare reciprocamente le proprie espressioni di libertà. Con il tempo un simile assurdo legame avrebbe finito per soffocare tutte e due le parti o una a scapito dell'altra. Non è quindi un caso se anche "certa teologia" ha finito per parlare della morte di Dio, come non è neppure un caso che i totalitarismi abbiano finito per uccidere la singola persona in nome di un'astratta umanità.

Visto che gli uomini, per loro natura, non riescono a vivere senza prospettive escatologiche, si è venuta a creare una "nuova teologia civile" che, in vario modo, è stata accolta dalle culture di tutto il mondo. Certe sue estremizzazioni sono emerse anche in alcune prospettive delle teologie della liberazione, in quelle cioè che hanno preteso unicamente di creare un paradiso in terra, dimenticando che, quando si vuole creare un paradiso terrestre si finisce, spesso, per creare un inferno. Insomma, una teologia che ha autentici valori civili non può dimenticare che questi devono essere inquadrati in una prospettiva che si realizza nella storia della salvezza. Se non si fa così, si finisce per dare all'umanità quelle prerogative divine che, nella prospettiva cristiana, appartengono solo a Dio.

Il "caso italiano"

La storia del secolo scorso presenta anche un interessante "caso italiano": l'adattamento che Croce e Gentile, e a seguire Gramsci, fecero di una simile prospettiva per la realtà italiana e, più in generale, per il mondo cattolico-latino. Ciò spiega il grande successo che ha avuto Gramsci in certi ambiti culturali, anche se pochi avvertono il pericolo che la sua prospettiva presenta per un cristianesimo autentico: quello di secolarizzarlo e di sostituire, al suo posto, un'altra religione civile.

Gramsci, ed è questa la sua vera intuizione, non crede che la rivoluzione generata da un conflitto di classe basato solo su presupposti economici saprà realizzare una nuova e duratura società. Egli è dell'avviso che una rivoluzione non può limitarsi alla conquista del potere, ma deve creare una nuova egemonia culturale in grado di sostituirsi, in tutto, al vecchio modo di pensare. La rivoluzione ha così bisogno di tempi lunghi, forse lunghissimi, e di un paziente lavoro di proselitismo. Occorre, quindi, copiare l'unica rivoluzione della storia che è avvenuta in modo paziente e capace di creare una visione del mondo capace di rispondere a tutti i quesiti riguardanti la vita umana.

Il cristianesimo, per realizzare il suo intento, ha dovuto occuparsi di ogni aspetto dell'esistenza, accompagnando il credente «dalla culla alla tomba». Questo deve essere anche l'intento del nuovo partito. Si direbbe quasi una “nuova chiesa” in grado di realizzare, in terra, la Città futura. Gramsci ricava un tale insegnamento da Lenin. Costui si spinge sicuramente molto più in là dello stesso Marx. La Chiesa diventa perciò l'avversario naturale per realizzare questo ulteriore processo di secolarizzazione.

Come fa la Chiesa, occorre perciò non pensare solo al momento della formazione, ma anche a quello ricreativo, di comunicazione e di assistenza. Bisogna creare feste, fiere, “processioni laiche”, sezioni locali simili a parrocchie, giornali che sappiano parlare di tutto, ovviamente, senza mai perdere di vista la rivoluzione e i suoi obiettivi. Si tratta di realizzare una nuova *Weltanschauung* i cui principali artefici saranno gli intellettuali, veri e propri apostoli di questa nuova visione terrena. Nuovi missionari che si dedicano alla cultura non per un bisogno individualistico di sapere fine a se stesso, ma dispensatori della visione comunista verso tutti, non disdegnando anche i più semplici, come fecero i primi evangelizzatori.

Costoro devono avere la loro struttura, la loro nuova “chiesa”. Tale nuova organizzazione “chiesastica” sarà il partito che dovrà avere tutti quegli strumenti capaci di penetrare in modo capillare in ogni ambito della società. In questa prospettiva il partito potrà richiedere qualunque sacrificio ai propri adepti in vista della realizzazione del nuovo regno comunista.

Il risultato di tutto ciò è la perdita di ogni dimensione meta-storica e di ogni prospettiva ultraterrena. È l'attuazione del Regno ad esclusiva opera dell'umanità che si è completamente divinizzata. È la piena realizzazione di quello che Marcuse, con altri intenti, definirà l'uomo ad una dimensione, di un uomo che si esaurisce nella sua prospettiva terrena e che, in questa, trova ogni sua ragion d'essere. Fallite le speranze rivoluzionarie e le illusioni di una politica totalmente secolarizzata, non pochi hanno intrapreso altri tentativi di liberazione in alternativa a quelli clamorosamente naufragati. Tentativi sempre più presenti in quella che oggi viene definita società postmoderna. Ovvio che una tale visione genera, – è sempre Marcuse a confermarlo –, uno scetticismo religioso dal quale è difficilissimo riemergere. L'unica possibilità è quella di recuperare i grandi interrogativi di sempre, come quelli della giustizia, della bellezza o della morte, che la religione, in modo del tutto particolare, ha posto come fulcro del proprio insegnamento.

Gli effetti della secolarizzazione

L'essenza del cristianesimo sta nella sua trascendenza, anche se ad essa si tende impegnandosi concretamente in una storia nella quale i credenti non si presentano certamente come alienati. In questa, infatti, lottano e si impegnano come tutti, pur nella convinzione che essa è via di salvezza, ma non il suo traguardo.

Questa convinzione smaschera il fatale errore di ogni secolarismo e costituisce il limite delle diverse ideologie che si sono opposte alla religione cristiana. Tutto ciò era stato chiaramente avvertito anche da un eretico del marxismo come Ernst Bloch. Ai suoi occhi, un comunismo ottusamente chiuso ad ogni "trascendenza" dimostrava l'incapacità di progettare un futuro via via diverso e condannava lo stesso pensiero rivoluzionario a cristallizzarsi nel più ottuso e terribile conservatorismo. Veniva così meno quel bisogno di una diversità dal presente, quell'attesa del dopo di noi che è uno dei più grandi doni che il cristianesimo ha fatto alla storia, fino a generare una vera e propria teologia della speranza.

Al contrario, il processo di secolarizzazione ha determinato un appiattimento sul presente e la convinzione che la politica sia in grado di esaurire tutte le attese dell'uomo. Non è certo un caso che con Hegel si sia attuato quel recupero dell'uomo come animale politico che tanta fortuna ha avuto nel mondo, prima dell'avvento del cristianesimo. Ciò che la religione cristiana invece ribadisce è che il destino ultimo dell'uomo è ultraterreno.

Per questo si può dire che il moderno processo di secolarizzazione ha inteso tagliare le radici di questa tradizione sulla quale si fonda l'autentica libertà dell'uomo. Una libertà che non va intesa in senso reazionario, tanto è vero che questo faticoso cammino non può certo dirsi terminato. Una libertà che, però, può ampliarsi solo se tiene conto degli sforzi che, da secoli, sono stati fatti per migliorarla ed estenderla. Non tenere conto di tutto ciò significa pensare che essa sia frutto di un improvviso miracolo. Per questo, uno dei frutti più pericolosi della secolarizzazione è il pensiero utopico, i cui guasti sono davanti gli occhi di tutti.

Il pericolo di ogni ermeneutica della storia è quello di assolutizzare alcuni periodi della storia, come la modernità o il premoderno o il postmoderno, finendo poi per avere una visione settoriale o, peggio, astratta dello sviluppo storico. L'unico risultato è quello di esaltare acriticamente i meriti di un periodo per demonizzare le contraddizioni di un altro. In realtà è della natura umana di sempre la capacità di aspirare al bene evitando di cedere al potere del male. Caratteristica, questa, espressa in quel nobile e faticoso cammino per l'attuazione dei diritti umani che in ogni epoca rischia di essere ostacolato generando mostruosità che anche il mondo moderno ha dovuto sperimentare.

In conclusione, fare la storia, interpretarla e studiarla non può significare impantanarsi nella storia stessa. Mi sembra essere proprio questo il messaggio essenziale anche dell'ultimo libro di Benedetto XVI su Gesù². Personaggio storico certamente, di una storia specifica e ben precisata. Da questa storia, però, emerge con un messaggio che va sicuramente oltre e che, per questo, è in grado di

² J. Ratzinger – Benedetto XVI, *Gesù di Nazaret*, Rizzoli-Libreria Editrice Vaticana, Milano-Roma 2007.

parlare in ogni tempo. Volerlo esclusivamente secolarizzare, allora come sempre, è la più grande assurdità che possiamo fare.

2. A PROPOSITO DELLA RISURREZIONE

Se in tutte le epoche c'è stato chi ha guardato al cristianesimo unicamente come un fenomeno culturale o sociale, comunque esclusivamente terreno, ignorando la sua portata escatologica, il cristianesimo si basa invece proprio sull'evento che giustifica la dimensione escatologica e, in qualche modo, la anticipa: la risurrezione. Anche oggi non sono pochi coloro che la ritengono una sorta di mito al quale i credenti veramente maturi dovrebbero sottrarsi per collocare il messaggio cristiano nella sua giusta prospettiva, quella interpersonale, per incidere veramente nella trasformazione dei rapporti umani.

L'unicità di un accadimento

Nel 2005 la riproposizione di un libro di Heinrich Schlier, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, ci ha offerto l'opportunità di riflettere sul tema centrale della nostra fede. L'autore, convertitosi al cattolicesimo «secondo una modalità del tutto protestante e cioè attraverso il suo rapporto con la scrittura»³, partecipa ad un intenso dibattito che si sviluppa negli anni Trenta attorno al significato effettivo della risurrezione. Quest'ultima non sarebbe mai effettivamente avvenuta e «Gesù sarebbe risorto “all'interno del *kérigma*” (secondo la formula di Bultmann) ovvero la risurrezione non significherebbe altro che il riconoscimento da parte dei discepoli che “la causa di Gesù continua” (secondo Willi Marxsen)»⁴. Il testo in

³ J. Ratzinger, *Prefazione* a H. Schlier, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, Morcelliana, Brescia 2005, p. 7.

⁴ *Ibid.*

questione arriva invece ad affermare che i discepoli si lasciarono travolgere da un fenomeno inaspettato, inusuale e unico e che, da questo evento così singolare, scaturì la fede del «credente, ma di un credente che crede ragionevolmente»⁵. Insomma, come dice un antico detto popolare sui fondamenti della fede, essere credenti non significa affatto essere creduloni.

Lo studio prende le mosse da una considerazione storica di enorme rilievo. «Della risurrezione di Gesù Cristo la Chiesa primitiva non ha parlato né con distacco né in modo disimpegnato, bensì con emozione e in atto di professare la fede»⁶. Di fronte al Sepolcro vuoto non si risponde con vuote speculazioni, ma si afferma la presenza effettiva e concreta di quel Gesù che è stato messo in croce. Gli evangelisti sono preoccupati di evidenziare la realtà effettiva del fatto. Si pensi, ad esempio, alla scena, proposta da Luca, del pasto, «con la quale si deve affermare la corporeità, cioè la realtà personale del Risorto, proprio in contrapposizione all'ipotesi che egli sia uno "spirito", un "fantasma", all'ipotesi dell'incredulità che non si lasciò convincere nemmeno dal tatto (...). L'evento della risurrezione di Gesù Cristo, nel suo essere esposto senza difese nell'esperienza e nel linguaggio della storia umana, ha voluto evidentemente subito mettersi al riparo da false interpretazioni e installarsi nella realtà consueta, ordinaria»⁷. Fu la proposizione di un evento così inusuale che entusiasmò, irritò, scandalizzò e provocò conversioni, derisioni, ironie, preoccupazioni, insomma divise come solo gli eventi giudicati "esagerati" sanno fare.

Comunque, al di là di tutto quello che dell'avvenimento si può dire o pensare, una domanda ancora oggi rimane fondamentale: che intendevano per risurrezione di Gesù Cristo i testimoni del tempo e gli scritti neotestamentari? «Intendono in ogni caso un evento, cioè un concreto avvenimento storico che col suo accadere si apre all'esperienza umana e si assimila al linguaggio umano (...) con cui è posta inevitabilmente la questione di Dio. Non si può parlare di questo evento se non come un'azione di

⁵ *Ibid.*, p. 9.

⁶ H. Schlier, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, cit., p. 18.

⁷ *Ibid.*, pp. 22-23.

Dio»⁸. Come l'agire di Dio che interviene perentoriamente nella storia, lasciandovi un segno indelebile con il quale chiunque deve confrontarsi.

Questo segno indelebile è dato da una morte e da una risurrezione che sono diverse da ogni altra, per esempio quella di Lazzaro, perché tra i due eventi il corpo non conosce corruzione. Aspetto, questo, sul quale le Scritture insistono ripetutamente assieme all'altro, quello cioè che segue la risurrezione, infatti «Cristo, risuscitato dai morti, non muore più, la morte non ha più alcun potere su di lui (...). Per il fatto che Egli vive, vive per Dio (*Rm* 6, 9ss.)»⁹.

Ma l'evento della Risurrezione non è propriamente tale ed è diverso da ogni altro evento. Infatti, «è accaduto nell'assoluto segreto di Dio e di per sé non si sarebbe mai potuto definire un evento, cioè un avvenimento che, mentre accade, al tempo stesso si qualifica come tale. All'evento della risurrezione di Gesù Cristo appartiene anche la parola dell'autodichiarazione del Risorto in quanto tale»¹⁰. Non credo sia una forzatura dire che assistiamo ad una nuova manifestazione personale di Dio, proprio come avvenne nel rovelo ardente. Quell'*Io sono* che nessuna mente umana avrebbe potuto pensare¹¹ e che solo il Signore, presentandosi, può dire di sé. Insomma è solo sulla parola di Gesù Cristo risorto che possiamo credere nella sua risurrezione che poi, Egli stesso, ha voluto comprovare con molteplici apparizioni.

È sulla sua parola, come dicono gli scritti neotestamentari, che si esplicita in una reale presenza e che si focalizza il fondamento della fede. Non ricordo dove lessi che san Paolo non parla mai di miracoli, in quanto per lui il miracolo fondamentale per il quale val la pena di credere è la risurrezione. L'interesse principa-

⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁹ *Ibid.*, pp. 28-29. La conclusione che ne trae Schlier è estremamente precisa: «A questo punto, dunque, possiamo dire così: nella risurrezione di Gesù Cristo, Dio ha strappato al dominio della morte colui che è morto sulla croce ed è stato sepolto, e lo ha innalzato alla potenza e alla gloria della vita elargita da Dio, che è la vita in assoluto, senza aggettivi. La risurrezione di Gesù Cristo è l'ascesa di Gesù Cristo morto nella potenza di vita di Dio» (p. 33).

¹⁰ *Ibid.*, p. 35.

¹¹ È forse il caso di ricordare che la prima "intuizione" dell'idea di essere la filosofia greca la elabora solo secoli dopo.

le lo ha l'avvenimento «dell'apparizione del Risorto, il quale è stato “veduto” in forza di questa apparizione»¹². Su quel “veduto” (visto, vedere), sul quale tornerò nel prossimo paragrafo, per san Paolo non possono esserci dubbi, tanto da doverlo ripetere e domandare, retoricamente, più volte: «Non ho forse io veduto Gesù nostro Signore?» (1 Cor 9, 1). E che visione deve essere stata, tanto da essere istruito anche sulla visione finale! «Tale incontro è l'anticipazione dell'avvenimento escatologico»¹³. Non è, infatti, con Paolo che si può cominciare a parlare di senso della storia?

Che questa apparizione che si presenta alle donne, agli apostoli, ai discepoli e anche ad altri sia effettivamente quella del Cristo è comprovata dal fatto che, ad apparire, è il Crocifisso, con i suoi segni ben visibili, seppur gloriosi. Quindi non un qualunque morto risuscitato, ma quel Cristo che si vuole quasi far “sperimentare” dai suoi testimoni. La questione è talmente evidente che ha fatto sorgere una serie di problemi di natura teologica che hanno affaticato le menti più acute. San Tommaso d'Aquino li riassume con la sua consueta chiarezza: «Qui però nasce un problema; poiché nei corpi glorificati non può esserci nessun difetto. Ora, le cicatrici sono dei difetti. E allora come si spiegano nel corpo di Cristo?»¹⁴. Per rispondere ricorre a sant'Agostino a parere del quale Cristo avrebbe potuto cancellare qualunque segno della passione, «ma Egli aveva dei motivi per lasciare sul suo corpo quelle cicatrici. Anzitutto per mostrarle all'incredulo Tommaso, che esigeva di toccarle e di vederle; in secondo luogo per rimproverare con esse gli increduli e i peccatori»¹⁵. Insomma, non un fantasma, non un sostituto, ma quell'Uomo della Passione, con quei segni, che, volontariamente, si era dato alla morte e che, in anticipo, aveva annunciato la sua risurrezione. Che le cicatrici abbiano un intrinseco valore teologico è anche dimostrato dal fatto che i due discepoli di Emmaus non le vedono e non riconoscono il Maestro.

¹² H. Schlier, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, cit., p. 38.

¹³ *Ibid.*, p. 41.

¹⁴ Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni/3 XIII-XXI*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, p. 404.

¹⁵ *Ibid.* Il testo di sant'Agostino al quale si fa riferimento è il *De Symbolo ad catech.*, 8.

L'evento del Risorto è, quindi, vero per coloro che vi partecipano e non un semplice "percorso" psicologico che, come tale, non poteva interessarli e neppure essere degno di venir comunicato agli altri. Ognuno sarebbe tornato alla propria occupazione, rassegnato di aver vissuto semplicemente un'esperienza, sia pur bellissima, ma senza un seguito. Qualcuno sarebbe, forse, caduto in depressione. Paolo ha chiarito in modo ineguagliabile queste sensazioni. «Se Cristo non è risuscitato, allora è vana la nostra predicazione» (1 Cor 15, 14). Più esattamente è vuota, κενή, è priva di contenuto. Non potrà appagare, riempire, accontentare nessuno. Ciascuno resterà vuoto se "vana" è la nostra fede.

«È "vana" perché non dice niente, anche se ripete la "vicenda" di un Gesù morto e veduto ancora solo in modo enigmatico. Non dice niente perché parla soltanto della morte e dell'appartenenza al passato di un Gesù di Nazareth veduto per una volta ancora come spirito, ma poi di certo non più veduto»¹⁶. Come si sarebbe potuta fondare quella Chiesa, sulla quale le porte dell'inferno non avrebbero potuto prevalere, su una pietra che, più che essere il vicario del Risorto, è invece espressione di un fantasma, forse di un sogno, tutt'al più di un'illusione? «Invece – la risposta è sempre di san Paolo – Cristo è risuscitato dai morti, primizia di coloro che sono morti» (1 Cor 15, 20). Nostra primizia in fondo, senza la quale sarebbe vana anche la nostra speranza. Ora, oltre che speranza, Schlier ritiene, con Paolo, che la Risurrezione è anche certezza per il nostro futuro e cita ancora l'apostolo¹⁷: «Chi accuserà gli eletti di Dio? Chi giustifica. Chi li condannerà? Cristo Gesù, che è morto, anzi è risuscitato, sta¹⁸ alla destra di Dio ed intercede per noi? (Rm 8, 33ss.)». Collocato al di sopra di tutto e di ogni potenza «perché ormai l'intimo potere di queste po-

¹⁶ H. Schlier, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, cit., pp. 53-54.

¹⁷ *Ibid.*, p. 58.

¹⁸ Non è questa la sede per soffermarsi sul verbo «stare», noto nel gergo anche militare romano e che Paolo usa per farsi comprendere meglio, e che indica una presenza del tutto particolare. Chi ne volesse un esempio può riflettere sul significato dello *Stabat Mater* cantato e rappresentato per secoli dall'arte cristiana. Stava, appunto, ai piedi della Croce fungendo, tra l'altro, anche da avvocata nostra. Avvocata, *ad-vocata*, chiamata là per, insomma con una precisa funzione.

tenze, quello di cui esse vivono e che esercitano, la morte, è infranto in Gesù Cristo»¹⁹.

La risurrezione di Gesù Cristo, quindi, non solo costituisce il dato oggettivo della nostra speranza, ma «ha anche trasformato radicalmente l'esistenza umana. Agli uomini è concesso il perdono in colui che con amore li prese con sé sulla croce (...). Paolo può dire: "Se Cristo non è risorto (...) voi siete ancora nei vostri peccati" (1 Cor 15, 17). Ma ora Egli è stato risuscitato dai morti e con la sua croce ha prodotto la riconciliazione»²⁰. Ma ciò non basta perché, come ricorda sempre san Paolo, l'evento in questione «vale anche per la totalità del creato»²¹. Ogni caducità è scomparsa e tutto può aspirare all'eternità.

Vide e credette

Una delle espressioni più ricorrenti nei racconti della risurrezione, a conferma che non si tratta di un sogno o di una posizione emotiva, è quella del verbo «vedere» che esplicita «la corrispondente esperienza da parte dei testimoni»²². Vorrei soffermarmi sui diversi significati di questo «vedere» usato negli scritti neotestamentari, come pure nei commenti dei Padri, in modo estremamente più ricco e diversificato e, purtroppo, appiattito e reso ingiustamente univoco nelle traduzioni.

Prendiamo come esempio il capitolo 20 del Vangelo di Giovanni. Il verbo «vedere», come pure l'espressione «vide», è usata più volte, ma nell'originale l'Apostolo usa espressioni molto più ricche. Nel versetto 5 si legge: «Chinatosi, vide le bende per terra, ma non entrò». Qui il «vide» traduce l'espressione βλέπει che letteralmente vuol dire «scorgere». Giovanni, infatti, si chinò prima di entrare e «scorse» nel senso che osservò, ma *non capì ancora*.

Nel versetto 8 si legge: «Allora entrò anche l'altro discepolo, che era giunto per primo al sepolcro, e vide e credette». Ancora

¹⁹ H. Schlier, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, cit. pp. 59-60.

²⁰ *Ibid.*, pp. 62-63.

²¹ *Ibid.*, p. 64.

²² *Ibid.*, p. 45.

un «vide» che traduce l'espressione εἶδεν. Si tratta di un «vide» diverso. Di un «vide» che, con il verbo che segue, implica un inizio di un'azione. Insomma «vide» e *cominciò a credere*, il che significa quasi che «vide con gli occhi della mente», cioè con un'intelligenza diversa.

Nel versetto 12 si indica ancora un diverso modo di vedere. Maria era rimasta fuori del sepolcro piangente e, mentre piangeva, si chinò verso il sepolcro «e vide due angeli in bianche vesti». Qui il «vide» traduce l'espressione θεωρεῖ che significa un ulteriore diverso modo di vedere. È uno scrutare. Si può dire che «scrutò con ragione», nel senso che guardò cercando di capire un evento che la sorprendevo e che era, quantomeno, inconsueto.

La stessa espressione θεωρεῖ si trova nel versetto 14 e conferma quanto appena detto: Maria «si voltò indietro e vide Gesù che stava lì in piedi; ma non sapeva che era Gesù». È l'intero verso che conferma il significato della voce verbale θεωρεῖ. Insomma, guardò cercando di capire, proprio perché non sapeva ancora chi aveva davanti. Da sola non sarebbe potuta andare oltre. Qui però interviene il Signore che dà ancora un altro senso al vedere.

«Gesù le disse: “Maria!” Essa allora, voltandosi verso di lui, gli disse in ebraico: “Rabbuni!” che significa: Maestro!». Gesù la chiama per nome e Maria lo “vede” e lo riconosce. È il Cristo che, chiamandola, prende l'iniziativa e si rivela e Maria che, nel riconoscerlo, ha un nuovo modo di vedere ²³, confermato dal racconto evangelico. Difatti, nel versetto 18 si legge: «Maria di Màgdala andò subito ad annunziare ai discepoli: “Ho visto il Signore” e anche ciò che le aveva detto». Qui l'espressione «Ho visto il Signore» costituisce un salto qualitativo e inequivocabile. Ἐώρακα traduce «ho visto» in senso più specifico, vale a dire l'ho trovato, ho trovato quello che cercavo e si è fatto riconoscere da me ²⁴.

²³ Debbo questa considerazione, come pure il quarto significato del verbo «vedere», a padre Patrice-Marie della Fraternità della Santissima Vergine Maria.

²⁴ Sempre padre Patrice-Marie, a proposito di questo riconoscimento, sostiene che, ormai, il posto del Maestro è in cielo e gli occhi della terra non possono più guardarlo se non mutano il loro modo di vedere e il desiderio della loro ricerca.

Questo stesso procedimento interiore maturato in Maria Maddalena avviene anche per gli apostoli. Quando Gesù appare loro, la sera di quello stesso giorno, si legge al versetto 20, «i discepoli gioirono al vedere il Signore». Qui il loro vedere (vedendo o avendo visto: ἰδόντες) implica il loro cominciare a capire, a sapere. Espressione che sarà tanto cara ai filosofi, ma che qui, per la fede, costituisce appena l'inizio, il "cominciamento". Espressione però non sufficiente e che ha bisogno di definirsi dopo, nel versetto 25, quando, rivolti a Tommaso chiamato Didimo, diranno: «Abbiamo visto il Signore». Qui si esprimeranno come Maria di Màgdala. Ἐώρακάμεν, abbiamo visto, cioè lo abbiamo trovato, lo abbiamo incontrato, ed era proprio lui. Tommaso capisce le espressioni degli amici. Intuisce il senso del loro vedere che significa incontrare, toccare, sperimentare e chiede di avere la stessa esperienza per credere. Tommaso reclama proprio tale esperienza. Rendendo il verbo al passivo «è stato visto» o «si è fatto vedere», richiama alla mente che quel genere di esperienza si ritrova anche negli Atti, nelle Lettere di Paolo, ecc.

Se non metto il dito...

Più volte è stato detto che l'incredulità di Tommaso ha generato per noi, allora non presenti a quell'evento della risurrezione, la beatitudine più incoraggiante che il Signore potesse enunciare: «Beati quelli che pur non avendo visto crederanno» (Gv 20, 29). È forse il caso di ricordare che qui, per *avendo visto*, si usa l'espressione ἰδόντες, che è il participio dell'aoristo εἶδον, aoristo già usato nel versetto 8 a proposito di Giovanni che vide e credette. Cioè cominciò a credere dopo che «vide con gli occhi della mente», cioè con un'intelligenza diversa e, grazie a questo modo di vedere, cominciò a credere. Aspetto che, in qualche modo riguarda tutti noi, i destinatari della beatitudine, dato che dobbiamo cominciare a credere, a vedere in modo diverso, a «vedere con gli occhi della mente», grazie alla fede.

Tutto ciò è sicuramente vero, ma l'episodio di Tommaso ha suggerito altre considerazioni alla riflessione teologica. Sempre

Schlier ci ricorda che il primo incontro con gli apostoli è un dono di Gesù Cristo che si presenta con caratteristiche completamente nuove «nella parola e nei gesti, nel saluto e nella benedizione, nella chiamata, nel discorso e nell'insegnamento, nella consolazione, nelle direttive e nella missione, nella costituzione della nuova comunità»²⁵. Su quest'ultimo punto si sono rivolte le attenzioni di non pochi teologi cattolici di ogni tempo.

San Tommaso d'Aquino si sofferma particolarmente sul versetto 24: «Tommaso, uno dei dodici, detto Didimo, non era con loro quando venne Gesù». Strano! Gli apostoli sono riuniti in attesa, perché uno di loro è assente in un momento così cruciale? Perché è fuori di quella che possiamo chiamare la nascente Chiesa? «Da ciò siamo ammoniti a non separarci dalla comunità – ci ricorda l'Aquinate che subito dopo cita san Paolo –: “Non disertate le nostre riunioni, come alcuni hanno l'abitudine di fare”»²⁶. Questo star fuori può essere inteso anche come stare lontano dai misteri della fede, tanto che fu portato a chiedere prove in un certo qual modo «irragionevoli, perché chiese di vedere le piaghe quale prova della fede; mentre era molto di più il ripristino di tutto un uomo (...). È certo infatti che chi ebbe il potere di restaurare in sé tutto l'uomo aveva anche il potere di rimarginare le cicatrici delle piaghe; ma esse furono lasciate per la nostra utilità»²⁷. Eppure qui ad essere vinta è l'irragionevolezza di Tommaso come quella di quanti si allontanano dalla Chiesa e, per loro “fortuna”, hanno l'opportunità di rientrarvi.

A conferma di quanto detto ascoltiamo ancora l'Aquinate: «Si noti che Tommaso soltanto aveva bisogno di questa apparizione; e tuttavia il Signore non apparve a lui singolarmente, ma mentre era in compagnia, per indicare che le singolarità non sono molto gradite a Dio, il quale preferisce quelli che vivono in comunione di carità». Ma questo evoca il fatto – continua il Dottore Angelico – che «nell'apparizione finale tutti saranno riuniti insie-

²⁵ H. Schlier, *Sulla risurrezione di Gesù Cristo*, cit., p. 45.

²⁶ Tommaso d'Aquino, *Commento al Vangelo di San Giovanni*/3 XIII-XXI, cit., p. 400.

²⁷ *Ibid.*, p. 401.

me, senza che nessuno manchi»²⁸. E per essere tra coloro che sono riuniti bisognerà essere in pace con Dio e con i fratelli. Da qui «il suo modo di esprimersi: “Pace a voi”, pace per quella riconciliazione da lui compiuta con Dio. Pace futura di eternità e di immortalità, che egli loro prometteva di conferire (...). Pace inoltre di carità e di unità, che loro comandava di conservare»²⁹.

Da notare che tutte queste considerazioni su Tommaso derivano dalla sua manifestazione di fede dopo aver visto. «Perché mi hai veduto hai creduto?» dice ancora il versetto 29 prima di proclamare la famosa beatitudine. Ora *hai creduto* è la traduzione di ἐώρακας, ma sarebbe più giusto dire dopo che hai trovato, trovato cioè provato, quello che cercavi, dopo che mi sono fatto riconoscere da te, dopo che hai visto nel senso che mi hai toccato. Ebbene, è proprio senza questo trovare e toccare, che sarà beata la fede di quanti crederanno, avendo visto (ιδόντες), in un'altra maniera. Si può così capire il merito reale di una fede pura che crede nella risurrezione di Cristo, tramite la testimonianza di quella Chiesa che la propagò e l'avrebbe propagata fino ai confini dell'universo. Ecco perché Tommaso, detto Didimo, raccoglie qui la confessione di Pietro, che gli era valsa il primato, e, in seno alla Chiesa nascente, conferma e confessa: «Mio Signore e mio Dio!».

Conclusioni

L'evento della Risurrezione è diventato quanto di più contraddittorio possa esistere per la mente umana. Potrebbe essere la risposta ai più angosciosi problemi dell'uomo che, in fondo, nel dramma dell'estrema solitudine di fronte la morte, ambisce ad un'unica risposta: quella della vita che dura per sempre. Eppure la risurrezione di Cristo viene rifiutata come impossibile e illogica, con l'unico risultato di negarsi l'estrema e fondamentale speranza.

²⁸ *Ibid.*, p. 403.

²⁹ *Ibid.*

Perché questo rifiuto? Le risposte potrebbero essere molteplici e le diverse discipline, nuove e antiche, hanno tentato in tutti i modi di darle, spesso uscendo anche dall'ambito propriamente religioso. Forse la risposta più semplice è, come sempre, a portata di mano, ma implicherebbe un serio ripensamento di tutta l'esistenza. C'è, nel nostro *incipit*, quel peccato originale, il più delle volte ridicolizzato, che ci fornisce la *sua spiegazione*. Quell'orgoglio di non dipendere da Dio, neppure nell'estrema speranza, che ci rende sordi al suo richiamo di salvezza. Ammettiamolo, aveva ben ragione sant'Anselmo quando, in un'opera che ormai non legge più nessuno, sosteneva: «la ragione umana accetterebbe più facilmente la liberazione dell'uomo se essa fosse compiuta per mezzo di un uomo, ma non personalmente da Dio»³⁰. Convinzione, questa, delle non poche filosofie messianiche che si sono avvicendate nel corso dei secoli.

Forse, basterebbe solo un po' di umiltà per capire che solo l'evento della risurrezione di Gesù Cristo ci libera dalla morte e ci rende veramente liberi. Lo sapeva ancora chiaramente sant'Anselmo che poteva chiedere, con estrema franchezza, al suo interlocutore di allora, ma che può essere poi quello di sempre: «Ma non capisci che se l'uomo fosse stato liberato dalla morte eterna da qualche altra persona, egli giustamente si dovrebbe ritenere suo servo?»³¹. Supposto che questo sia possibile, rimane il fatto che solo la vera umiltà, che è dipendenza da Dio, può rendere veramente liberi, anche dalla morte.

ROCCO PEZZIMENTI

³⁰ S. Anselmo, *Cur Deus Homo*, in F.S. Schmitt, *S. Anselmi Cantuariensis Archiepiscopi opera omnia*, vol. II, Edimburgo 1946, tr. it., *Perché un Dio uomo*, Edizioni Paoline, Alba 1978, p. 77.

³¹ *Ibid.*

CONTENTS

One of the recurrent temptations in the history of Christianity is the one of reducing it to a purely historical fact, and in this way losing the eschatological dimension. However, since this is co-natural for men and women, so as to respond to the tensions which it provokes, various forms of “civil theologies” continue to arise, which channel expectations of transformation into historical engagement, and in general end up giving divine prerogatives to humanity. After examining a historically relevant example – the one offered by the thought of Antonio Gramsci – of such forms of secularization, following on from the studies of Heinrich Schlier, the Author makes an in-depth study of the meaning of the event of the Resurrection in the light of which Christianity interprets eschatology and evaluates the meaning of history and the way men and women are engaged in it.