
Il bersaglio e le frecce

1.1 Introduzione. Il bersaglio

Il pellegrino che visita la Chiesa del Santo Sepolcro a Gerusalemme ha di fronte a sé diversi enigmi. È davvero questo il luogo in cui Gesù di Nazareth fu crocifisso e sepolto? Perché si trova all'interno delle mura della città, e non all'esterno, come si era sempre pensato? Quale rapporto intercorre fra l'attuale costruzione e il sito originario? Per quale motivo quel luogo è diventato così diverso da ciò che il Nuovo Testamento ci induce a pensare (un giardino in cui vi era una tomba, non lontano dalla collinetta chiamata Golgota)? Supponendo che questa sia grossomodo la zona, è anche il luogo preciso? Questa sporgenza rocciosa, attualmente inserita in una sovrastante cappella, è davvero la vetta del Golgota? Quella lastra di marmo è proprio quella su cui fu deposto il cadavere di Gesù? Questo santuario così ben decorato è effettivamente il luogo in cui sorgeva la tomba? E ancora (una domanda di natura diversa, ma assillante per molti visitatori), perché diversi gruppi di cristiani discutono tuttora per stabilire a chi appartengano quei luoghi? Tali interrogativi, tuttavia, non sminuiscono granché la suggestione esercitata da quello scenario. Nonostante le dispute tra archeologi, storici ed ecclesiastici, quella chiesa conserva la sua carica di suggestiva evocazione. I pellegrini continuano ad affluire a centinaia di migliaia¹.

Alcuni di loro si domandano se tutto ciò sia realmente accaduto. Gesù di Nazareth, si chiedono, è davvero risuscitato dai morti? Forse senza sa-

¹ Per i particolari, vedi MURPHY-O'CONNOR 1998 [1980]; WALKER 1999.

perlo essi si uniscono a un'altra folla che fa un diverso pellegrinaggio: la massa accaldata e impaziente degli storici che studiano gli strani resoconti dei fatti accaduti attorno alla tomba di Gesù tre giorni dopo la sua esecuzione. A questo punto essi devono affrontare un'analoga serie di domande. La storia di Pasqua, così come l'edificio ecclesiastico che si trova sulla supposta scena di quegli eventi, sono stati demoliti e ricostruiti infinite volte nel corso degli anni. Le suggestive narrazioni dei vangeli pongono al lettore gli stessi problemi che l'edificio pone ai visitatori. Come si armonizzano, se pure è possibile? Che cos'è realmente successo? Quale delle attuali scuole di pensiero è eventualmente in grado di raccontare esattamente l'accaduto? Molti hanno abbandonato la speranza di scoprire se, e che cosa, sia avvenuto il terzo giorno dopo la crocifissione di Gesù. Nonostante, e nonostante perplessità e scetticismo, milioni di cristiani in tutto il mondo ripetono regolarmente l'originaria confessione di fede pasquale: il terzo dì, dopo la crocifissione, Gesù risuscitò.

Che cos'è dunque accaduto la mattina di Pasqua? Questo interrogativo storico, che costituisce il tema centrale del presente volume, è strettamente connesso con la domanda sul perché sia sorto il cristianesimo e come mai abbia assunto la forma che conosciamo². Questa, a sua volta, è la quarta delle cinque domande che ho presentato in *JVG*, che voleva rispondere alle prime tre (come si situa Gesù nell'ambito del giudaismo? quali erano i suoi scopi? perché è morto?). Spero di rispondere alla quinta domanda (cioè, perché i vangeli sono quello che sono?) in un volume successivo. La questione delle origini del cristianesimo è inevitabilmente anche una domanda su Gesù stesso e sulla chiesa delle origini. Quali che fossero le cose che i cristiani dicevano di se stessi, essi spiegavano sistematicamente la propria esistenza e le proprie attività caratteristiche parlando di Gesù.

È singolare, seppur vero, che per definire esattamente quanto accadde in un certo giorno di circa duemila anni fa, noi ci troviamo costretti a interrogare e sottoporre a controinterrogatorio una grande varietà di testimoni, alcuni dei quali sono in pari tempo esaminati dagli avvocati che sostengono altre ipotesi su questo stesso argomento. Il dibattito è stato spesso impoverito da eccessive semplificazioni e, per evitare questo pericolo, dobbiamo esporre la questione con una certa ampiezza. Comunque sia, non abbiamo lo spazio sufficiente per fornire una storia completa della ricerca sull'argomento. Per parte mia ho scelto alcune controparti con cui dialogare e mi spiace che non vi sia stato spazio per altri. Leggendo la letteratura pertinente ho ricavato l'impressione che le stesse fonti primarie non siano sufficientemente conosciute, né abbastanza studiate. Quest'opera cerca di porvi rimedio, senza segnalare ogni volta quali studiosi si trovino in accordo o in disaccordo con l'autore³.

² Vedi *JVG*, pp. 109-112.

³ Importanti bibliografie sulla risurrezione, oltre a quelle esistenti in altre opere qui men-

1. Il bersaglio e le frecce

Come risulta dal titolo del progetto editoriale, e come ho spiegato nella prima parte del primo volume, è mia intenzione scrivere sul problema delle origine cristiane come pure sulla questione di Dio. So benissimo, ovviamente, che per più di duemila anni gli studiosi si sono sforzati di tenere la storia e la teologia, o la storia e la fede, a rispettosa distanza l'una dall'altra. Non c'è nessuna intenzione particolarmente buona dietro tale atteggiamento; ciascuna delle due discipline ha la propria struttura e la propria logica e non può essere semplicemente trasformata in una succursale dell'altra. Tuttavia, nella questione delle origini cristiane in generale e, specialmente per quanto riguarda la risurrezione, esse sono inevitabilmente interconnesse. Chi non riconosce tale realtà, spesso sceglie tacitamente un determinato tipo di teologia, magari sotto una forma di deismo, il cui Dio, come un proprietario assenteista, evita di lasciarsi coinvolgere nella storia. Mantenere un simile atteggiamento, appellandosi alla «trascendenza» divina, è un modo di riproporre il problema, non di risolverlo⁴. L'immagine speculare di questa posizione consiste nel presupporre un rozzo sopranaturalismo il cui dio taumaturgico schiva regolarmente la causalità storica. Altrove si trovano varie forme di panteismo, di panenteismo o di *process theology* in cui «Dio» fa parte, o è estremamente affine, al mondo spazio-temporale e al processo storico. Pertanto, riconoscere il nesso tra storia e teologia non significa risolvere anticipatamente questioni di teologia o di storia, bensì rendere conto delle sfaccettature di questo tema, necessariamente numerose.

Tutto ciò è vicino al nocciolo degli svariati disaccordi che scopro tra me e uno dei maggiori autori che abbia scritto su questa materia negli ultimi venti anni, l'arcivescovo Peter Carnley⁵. Sembra che nel suo lavoro (e in quel-

zionate, si trovano, per es., in WISSMAN, STEMBERGER, HOFFMAN *et al.* 1979; ALVES 1989, pp. 519-537; GIBERTI, BORGONOVO 1993; EVANS 2001, pp. 526-529. Hanno avuto luogo, in tempi lontani, molti simposi sulla risurrezione: per es., AVIS 1993a; BARTON, STANTON 1994; D'-COSTA 1996; DAVIS, KENDALL, O'COLLINS 1997; LONGENECKER 1998; PORTER, HAYES, TOMBS 1999b; AVEMARIE, LICHTENBERGER 2001; MAINVILLE, MARGUERAT 2001, BIERINGER *et al.* 2002; vedi pure *Ex Auditu*, 1993. Le monografie principali con cui mi sono trovato in un dialogo implicito comprendono: EVANS 1970; PERKINS 1984; CARNLEY 1987; RILEY 1995; WEDDERBURN 1999; e, in categorie molto diverse: BARR 1992; LÜDEMANN 1994 e CROSSAN 1998. (Su Lüdemann, vedi anche RESE 2002). Si presuppongono ovviamente altre opere precedenti, in part. MOULE 1968; MARXSEN 1970 [1968]; FULLER 1971 (spesso concordando o discordando), ma non c'è stato spazio sufficiente per discussioni particolareggiate, più di quanto non ve ne sia stato per recenti produzioni europee, per es., OBERLINNER 2002; MÜLLER 1998; PESCH 1999. Su Marxsen e Fuller, vedi l'utile critica di ALSTON 1997. Riconosco pure il mio debito verso Gerald O'COLLINS, le cui varie opere sulla risurrezione (per es., 1973 [trad. it. 1989]; 1987; 1988; 1993; 1995 [trad. it. 1997], cap. 4) mi hanno continuamente stimolato anche quando non mi trovavo perfettamente d'accordo. Un pensiero anche a C.F.D. MOULE, le cui osservazioni introduttive alla sua monografia del 1967 non hanno perso importanza. Tributo il massimo omaggio alla struttura logica delle sue argomentazioni, per quanto non alla loro sostanza né a ogni aspetto delle sue conclusioni (cfr. pure MOULE, CUPITT, 1972).

⁴ Vedi VIA 2002, pp. 83, 87, 91.

⁵ CARNLEY 1987, spec. cap. 2. COAKLEY 2002, cap. 8, prende Carnley come suo punto di partenza ma, secondo me, senza vedere le grosse pecche della sua posizione.

lo di alcuni altri) vi sia un ragionamento implicito, secondo il quale: a) gli studi storico-critici hanno completamente fatto a pezzi gli eventi della prima Pasqua, ma b) chiunque tenti di impegnarsi in questa via storico-critica seguendone i criteri deve sapere che si tratta di ridimensionare la risurrezione, riducendola a un livello puramente terrestre. Il lavoro dello storico, a quanto pare, è buono, è persino necessario, purché giunga a dei risultati scettici, che però risultano pericolosi e devastanti – per la fede autentica! – se egli cerca di fare qualsiasi altra cosa⁶. Pur non desiderando di abbracciare acriticamente i vecchi metodi storico-critici, dobbiamo insistere che l'appellarsi alla storia è tuttora una cosa importante, e può continuare ad avvenire senza per ora pregiudicare questioni teologiche. Non possiamo accontentarci né di «un'apologetica che colonizzi lo studio storico», né di una «indifferenza verso la storia, dettata da criteri teologici»⁷. Mi trovo d'accordo con Carnley (pp. 345, 365) nel dire che non dobbiamo preoccuparci unilateralmente di cercare di formulare delle proposizioni positive intorno a Gesù; tuttavia, egli usa quella messa in guardia come un modo per consentire che rimangano incontestate delle ricostruzioni storiche di cui si può dimostrare il carattere spurio. Come sostiene Moule, prendere sul serio la storia non implica votare a favore del protestantesimo liberale⁸. D'altra parte, la domanda sul «che cosa accadde realmente?» non ha cominciato a essere considerata importante soltanto a partire da John Locke?⁹

In gran parte del presente lavoro la «questione di Dio» si presenta nella forma seguente: in che cosa credevano i primi cristiani quando parlavano di Dio? Che cosa dicevano, nei primissimi tempi, sull'essere e sull'azione di quel Dio, e in qual modo ciò esprimeva e sosteneva i loro motivi per continuare a esistere come gruppo dopo la morte del loro capo?

⁶ Si è ritrovata in Barth una posizione diversa ma affine, «affermando la realtà storica della risurrezione, ma negando agli storici il diritto di pronunciarsi in materia» (O' COLLINS 1973, pp. 90, 99; vedi COAKLEY 2002, pp. 134 s.). Purtroppo in questo lavoro non c'è spazio sufficiente per discutere del contributo di Barth su questo tema; un buon modo per avvicinarvisi è per mezzo di TORRANCE 1976, ancora un lavoro di grandissimo valore di cui qui non possiamo dare che una fuggevole menzione.

⁷ WILLIAMS 2000, p. 194.

⁸ MOULE 1967, p. 78. Vedi pure p. 79: «Le alternative non sono la pura storia unita a una visione razionalistica di Gesù [...] o un impegno a favore di un Signore predicato ma non autenticato». Il credo cristiano, sostiene, «non è una serie di affermazioni fatte nel vuoto», ma si riferisce a un evento che è in se stesso «singolare, eppure trascendentale». Il mio unico disaccordo riguarda l'«eppure», che mi sembra concedere troppo alla visione del mondo divisa, tipica dell'illuminismo (vedi NTPG, Parte seconda).

⁹ Come pare implicare COAKLEY 2002, cap. 8. Mi trovo perfettamente d'accordo con Coakley nel dire che la risurrezione solleva questioni di una rinnovata epistemologia come pure di una rinnovata ontologia, ma mi pare che ella riversi la seconda nella prima, implicando che «vedere Gesù risorto» sia un modo di parlare in codice di una visione cristiana del mondo, tuttavia ignorando la netta distinzione che facevano i primi autori tra l'incontro con il Gesù risorto durante il breve periodo successivo alla sua risurrezione e l'esperienza cristiana posteriore.

1. Il bersaglio e le frecce

In altre parole, nella Parte prima, Parte seconda e Parte terza di quest'opera ci occuperemo della ricostruzione storica di ciò che i primi cristiani credevano a proposito di se stessi, di Gesù e del loro Dio. Risulterà chiaro che essi credevano nel Dio dei patriarchi e dei profeti ebrei, che aveva fatto delle promesse in passato e che ora, in modo sorprendente ma potente, le portava a compimento in Gesù e per mezzo di lui. Soltanto nella parte finale affronteremo una questione molto più difficile; infatti, nel formulare delle conclusioni storiche su ciò che accadde a Pasqua, non possiamo evitare il problema di sapere quale sia la visione del mondo e la teologia dello storico stesso. Qui, ancora una volta, omettere questa domanda significa di solito decidere tacitamente a favore di una particolare visione del mondo, spesso quella dello scetticismo post-illuministico.

La struttura di questo volume è pertanto determinata dalle due questioni subordinate in cui si suddivide la principale: che cosa pensavano i primi cristiani che fosse accaduto a Gesù e che cosa possiamo dire della plausibilità di quelle credenze? La prima delle subordinate sarà l'argomento della Parte seconda, della Parte terza e della Parte quarta, e la seconda questione sarà affrontata nella Parte quinta. Le due questioni, evidentemente, si sovrappongono, in quanto una parte dei motivi che determinano la conclusione della Parte quinta è costituita dalle straordinarie convinzioni scoperte nella Parte seconda, nella Parte terza e nella Parte quarta, e dalla difficoltà di rendere conto di tali convinzioni se non in base all'ipotesi che esse corrispondano a verità. In teoria, tuttavia, le due questioni si possono separare. Per uno studioso è senz'altro possibile giungere alla conclusione che: a) i primi cristiani credevano che Gesù fosse stato corporalmente risuscitato, e b) essi sbagliavano¹⁰. Molti hanno adottato questo punto di vista. Tuttavia, chiunque assuma quest'ultima posizione dovrebbe fornire una spiegazione alternativa del perché l'ipotesi a) si sia verificata. Una delle caratteristiche più interessanti della storia della ricerca al riguardo è l'estrema varietà delle risposte che continuano a essere date a quel problema.

Quanto più cresceva, negli ultimi anni, la sostanza di quest'opera e la ricerca che doveva condurvi, tanto più ho preso coscienza del fatto che esiste attualmente un paradigma largamente dominante per comprendere la risurrezione di Gesù, che, nonostante molte voci dissenzienti, è largamente accettato tra gli studiosi e in molte delle chiese cosiddette storiche. Sebbene in questo volume il mio modo di trattare la materia sarà positivo e omiletico, vale la pena di osservare fin dall'inizio che intendo sfidare quel

¹⁰ Senza dubbio sarebbe possibile che qualcuno ne traesse la logica conclusione che: a) i primi cristiani non pensavano che Gesù fosse stato risuscitato corporalmente, e b) ma che in realtà lo era stato. Non conosco nessuno, studioso o no, che abbia assunto questo punto di vista. Ma, cosa ancora più importante, è essenziale di non far confluire la propria idea di ciò che «deve essere» accaduto, o che «può», o persino «dovrebbe» essere accaduto, in affermazioni pseudo-storiche su ciò che i primi cristiani *asserivano* che fosse accaduto. Su questo argomento, vedi O'COLLINS 1995, pp. 89 s.

paradigma dominante in ciascuna delle sue parti principali. In termini generali quel paradigma sostiene quanto segue: 1) che il contesto ebraico fornisce soltanto un quadro molto indistinto, in cui «risurrezione» poteva significare una quantità di cose diverse; 2) che il primissimo autore cristiano, Paolo, non credeva in una risurrezione *corporea*, ma aveva un punto di vista «più spirituale»; 3) che i primi cristiani credevano non già nella risurrezione corporea di Gesù, ma nella sua esaltazione/glorificazione/ascensione, nel suo «salire al cielo» in una qualche particolare capacità, ma che, inizialmente, si indussero a usare un linguaggio da risurrezione per sottolineare tale credenza e che soltanto in seguito parlarono di una tomba vuota e di «visioni» di Gesù risorto; 4) che i racconti di risurrezione contenuti nei vangeli sono invenzioni tardive destinate a sostenere questo secondo stadio delle credenze; 5) che quelle «visioni» di Gesù, che possono aver avuto luogo, sono da intendersi nei termini dell'esperienza di conversione di Paolo, a sua volta da spiegare come un'esperienza «religiosa», interna al soggetto, piuttosto che come la visione di una realtà esterna, e che i primi cristiani furono soggetti a una qualche specie di fantasmagoria o di allucinazione; 6) che qualsiasi cosa sia accaduta al corpo di Gesù (le opinioni differiscono sul fatto se sia mai stato effettivamente sepolto), non fu «risuscitato» e certamente non «risorse dai morti» nel senso in cui le narrazioni dei vangeli, lette ingenuamente, sembrano implicare¹¹. Ovviamente, studiosi diversi sottolineano in modi differenti i vari elementi di questo insieme; ma il quadro complessivo è certamente noto a chiunque abbia qualche familiarità con l'argomento, o che abbia ascoltato, negli ultimi decenni, certe prediche pasquali in alcune chiese storiche o persino dei sermoni in occasione di funerali. L'aspetto polemico del presente volume consiste nel fatto che esistono degli argomenti storici, ben fondati e assolutamente sicuri, contro ognuna di quelle posizioni.

L'impulso positivo consiste, naturalmente, nel proporre: 1) una diversa valutazione del contesto e dei materiali ebraici; 2) un nuovo modo di comprendere Paolo; 3) come pure di comprendere tutti gli altri autori cristiani delle origini; 4) una rilettura delle narrazioni evangeliche, per sostenere che 5) l'*unica* possibile ragione per cui il cristianesimo è sorto e ha assunto la forma che gli conosciamo, è il fatto che la tomba era realmente vuota e che la gente realmente incontrò Gesù di nuovo vivo, e, 6) pur ammettendo che tutto ciò implichi accettare una sfida nei riguardi della nostra comprensione del mondo, la migliore spiegazione storica di tutti quei fenomeni consiste nel fatto che Gesù è davvero corporalmente risorto dai morti. (L'enumerazione di questi argomenti corrisponde alla diverse par-

¹¹ Come osserva DAVIS 1997, note a pp. 132-134, è più facile trovare degli studiosi che dicano che Gesù non è stato «risuscitato», piuttosto che trovare un solo autore che affermi che lo è stato. Negare il «risuscitato» è spesso usato come la punta di un cuneo destinata a negare integralmente la risurrezione; ma, come vedremo, si tratta di un *non sequitur*.

1. Il bersaglio e le frecce

ti di questo volume, salvo i punti 5) e 6) che corrispondono ai capitoli 18 e 19 della Parte quinta.)

Il dibattito si è concentrato su una decina di punti circa nell'ambito di queste tematiche. È come quando degli escursionisti di passaggio, visitando il Lake District (regione dell'Inghilterra nord-occidentale; *N.d.T.*), si recano nelle principali cittadine (Windermere, Ambleside, Keswick), rimanendone però a pochi chilometri di distanza, così coloro che scrivono degli articoli o delle monografie sulla risurrezione tornano sempre ai soliti temi di fondo (le idee ebraiche sulla vita dopo la morte, il «corpo spirituale» di Paolo, la tomba vuota, le «visioni» di Gesù, e così via). Purtroppo, l'escursionista di un giorno non può apprezzare quanto vi è di meglio nel Lake District; forse non riesce affatto a godere del paesaggio. In questo libro mi propongo di dirigermi verso le colline per gli stretti sentieri di campagna, ma anche verso aree più popolate. Ecco un esempio quasi ovvio (ma è notevole il numero delle persone che lo ignorano): scrivere sul pensiero di Paolo riguardo alla risurrezione senza menzionare II Corinzi 5 o Romani 8, come molti hanno fatto, è come dire che uno «conosce» il Lake District pur non avendo mai scalato lo Scafell Pike o l'Helvellyn (le montagne più alte di tutta l'Inghilterra). Uno dei motivi per cui questo volume si è dilatato molto più di quanto io mi aspettassi è dato dal fatto che ho voluto includervi tutti gli argomenti a favore.

Prima di entrare nel vivo dell'argomento, occorre esaminare due questioni preliminari, tutte e due molto controverse. Prima di tutto, quale specie di impegno storico stiamo assumendo nel parlare di risurrezione? Questo capitolo introduttivo cercherà di sgombrare opportunamente il terreno. Senza di esso alcuni lettori potrebbero obiettare che io presuppongo in anticipo di sapere se sia mai possibile scrivere qualche cosa di storico sulla risurrezione.

In secondo luogo, al tempo di Gesù, che cosa pensava la gente – ebrei e pagani – a proposito dei morti e del loro destino futuro? In particolare, che cosa poteva significare la parola «risurrezione» (*anastasis* ed *egeiro* e termini affini in greco, oltre a *qum* e affini in ebraico) nell'ambito di quelle credenze?¹² I capitoli 2 e 3 affrontano tale questione, chiarendo in particolare un punto importante: che cosa intendevano i primi cristiani e che cosa altri supponevano che intendessero, quando parlavano e scrivevano a proposito della risurrezione di Gesù. Come ha notato George Caird, se qualcuno dice «*I'm mad about my flat*» è importante sapere se chi parla è un americano o un inglese. Nel primo caso vuol dire: «Sono furibondo perché ho una gomma a terra», nel secondo caso significa: «Sono contentissimo del mio appartamento»¹³. Quando i primi cristiani dicevano «Il Messia è stato

¹² Il termine latino *resurrectio* pare sia stato un'invenzione cristiana; i primi riferimenti riportati in LS 1585 sono: TERT., *Res.* 1, e AGO., *Civ. Dei* 22,28, e quindi la *Vulgata* dei vangeli. In quel che segue si presuppongono i classici articoli del TDNT (Kittel). Vedi anche gli studi recenti di O'DONNELL 1999.

¹³ CAIRD 1997 [1980], p. 50.

risuscitato dai morti il terzo giorno», che cosa poteva pensare la gente che essi stessero dicendo? Ciò può sembrare ovvio a certi lettori; ma, secondo gli autori dei vangeli, non era affatto così ovvio quando Gesù diceva delle cose del genere ai suoi seguaci, e basta uno sguardo alla letteratura contemporanea per rendersi conto che continua a essere tutt'altro che ovvio per molti studiosi dei nostri giorni¹⁴. Non dobbiamo considerare soltanto la questione del *significato* (che cosa significava questo tipo di discorso al suo tempo?), ma anche prendere in considerazione la questione della *derivazione*: di che cosa sono debitori (se pure lo sono) a un contesto più ampio, tanto ebraico quanto non-ebraico, la formazione delle idee e del linguaggio cristiani sulla Pasqua? Il capitolo 2 esaminerà il mondo non ebraico del I secolo tenendo presenti quelle due domande, mentre i capitoli 3 e 4 svilupperanno la discussione sul mondo ebraico, brevemente trattata nel primo volume di questa Collana¹⁵.

Vorrei adesso allargare leggermente quello che poco fa dicevo, in modo molto sintetico, sul come la mia argomentazione si svilupperà di qui in avanti. Mi riferirò ai problemi essenziali nella Parte seconda, Parte terza, Parte quarta chiedendomi: ammessa la grande varietà di opinioni sulla vita dopo la morte e specialmente sulla risurrezione, che cosa credevano esattamente al riguardo i primi cristiani? E come possiamo rendere conto delle loro credenze? Scopriremo che, per quanto i primi cristiani rimanessero ancorati, in un certo senso, alle concezioni ebraiche, le loro idee al riguardo si erano chiarite e addirittura cristallizzate a un punto che non ha altri paralleli nell'ebraismo. La spiegazione che essi fornivano per questa, e per molte altre cose, era l'innovativa affermazione che Gesù di Nazareth era stato personalmente e corporalmente risuscitato dai morti. La Parte seconda, Parte terza e Parte quarta di questo volume mostreranno come tale credenza nella risurrezione in generale, e in quella di Gesù in particolare, impongano allo storico di spiegare tale improvvisa e drammatica uscita dalla comune visione ebraica del mondo.

Nell'esaminare questi problemi seguirò una via poco tradizionale. Molte discussioni cominciano dalle narrazioni della risurrezione contenute negli ultimi capitoli dei quattro vangeli canonici e procedono a partire da lì. Ma quei capitoli costituiscono una delle parti più difficili del materiale che abbiamo davanti, inoltre – poiché per comune consenso essi furono redatti dopo le prime testimonianze scritte in nostro possesso, specialmente Paolo – propongo di lasciarli da parte sino alla fine, per preparare la via mediante l'esame di Paolo stesso (Parte seconda) e degli altri autori canonici e non canonici (Parte terza). A dispetto di quanto ci viene talvolta suggerito, scopriremo una sostanziale unanimità sul punto fondamentale: prati-

¹⁴ Cfr. Mc. 9,9 s.; Lc. 18,34.

¹⁵ Cfr. *NTPG*, pp. 320-334.

1. Il bersaglio e le frecce

camente tutti i primi cristiani dei quali abbiamo una documentazione autentica sono concordi nell'affermare che Gesù di Nazareth è stato corporalmente risuscitato dai morti. Quando dicevano «il terzo di risuscitò» lo intendevano letteralmente. Soltanto dopo aver constatato quanto unanime sia tale affermazione potremo rendere giustizia alle narrazioni della risurrezione contenute nei vangeli di cui ci occuperemo nella Parte quarta.

La Parte quinta si concluderà con la domanda: che cosa possono dire gli storici del XXI secolo a proposito della Pasqua, sulla base della documentazione storica? Dimostrerò che la spiegazione di gran lunga migliore della mutazione avvenuta con i primi cristiani nell'ambito della credenza ebraica nella risurrezione consiste nel riconoscere che sono avvenuti due fatti. In primo luogo, che la tomba di Gesù fu trovata vuota. In secondo luogo, che diversi individui, tra cui almeno uno e forse più che non erano stati in precedenza discepoli di Gesù, sostenevano di averlo visto vivente, in un modo per il quale il solito linguaggio su spiriti, fantasmi e simili era del tutto inadeguato, e al quale non erano stati affatto preparati dalle loro precedenti credenze sulla vita dopo la morte e specialmente sulla risurrezione. Eliminata una di queste conclusioni storiche, la credenza della chiesa delle origini diventa assolutamente inspiegabile.

La domanda successiva è: perché la tomba era vuota e come si possono spiegare le visioni di Gesù evidentemente risorto? Dimostrerò che la migliore spiegazione *storica* solleva inevitabilmente ogni specie di problemi *teologici*: la tomba era davvero vuota e Gesù fu visto realmente vivente perché era effettivamente risuscitato dai morti.

Dire che Gesù è risorto dai morti era un'affermazione altrettanto controversa diciannove secoli or sono di quanto lo sia oggi. La scoperta che i morti, morti sono, non l'hanno fatta per primi i filosofi dell'illuminismo. Lo storico che volesse avanzare un'idea del genere dovrebbe mettere in questione un presupposto assolutamente fondamentale, e cioè che la posizione dello scetticismo settecentesco o della «visione scientifica del mondo» si contrapponga non soltanto a quella «pre-scientifica», ma anche a quella di quasi tutti i popoli antichi e moderni, al di fuori delle tradizioni ebraica e cristiana¹⁶. Proporrò delle argomentazioni tanto storiche quanto teologiche a favore di tale drastica affermazione, ricavandone gli elementi dalle riflessioni teologiche cristiane conseguenti alla credenza nella risurrezione di Gesù; riflessioni che giunsero molto presto alla conclusione che la risurrezione dimostrava che Gesù è il figlio di Dio e, cosa altrettanto importante, che l'unico vero Dio poteva essere ormai autenticamente riconosciuto come il padre di Gesù. In tal modo il libro avrà compiuto un circolo completo.

Tuttavia, prima di mirare allo scopo, dobbiamo chiederci se un'impresa del genere sia davvero possibile.

¹⁶ Contro, per es., AVIS 1993b, il quale afferma implicitamente che questo è un problema moderno.

1.2 Le frecce

1.2.1 Tirare al sole

C'era una volta un re che ordinò ai suoi arcieri di tirare contro il sole. I più robusti tiratori, usando l'equipaggiamento migliore, provarono tutta la giornata, ma le loro frecce cadevano troppo presto e il sole continuava indisturbato la sua corsa. Per tutta la notte gli arcieri affilarono le frecce e le dotarono di nuove piume; il giorno seguente rinnovarono i tentativi con maggior zelo, ma sempre invano. Il re si arrabbiò e proferì oscure minacce. Il terzo giorno il più giovane degli arcieri, con il più piccolo degli archi, comparve a mezzogiorno quando il re stava seduto nel suo giardino dinanzi a un laghetto. C'era il sole, un globo dorato che si rifletteva nell'acqua quieta. Con un solo colpo il ragazzo lo trafisse al centro e il sole si frantumò in mille schegge scintillanti.

Le frecce della storia non possono raggiungere Dio. Esiste senza dubbio un qualche significato della parola «dio» che permetta a quell'essere di diventare una sorta di sagoma in un campo di tiro a segno su cui gli storici tirano a vanvera. Quanto più una persona è seriamente panteista, tanto più è probabile che immagini che studiando lo svolgersi degli eventi all'interno del mondo naturale, ritenga di studiare il suo dio. Ma il Dio della tradizione ebraica, della fede cristiana, e certamente anche della religiosità musulmana (se sia lo stesso o tre diversi è una questione che qui non ci riguarda), non è affatto un Dio di quel genere. La trascendenza del Dio (o Dèi) dell'ebraismo, del cristianesimo e dell'islam, è come la forza di gravità: le frecce della storia sono destinate a cadere a terra senza raggiungere il bersaglio.

Tuttavia, nel profondo delle due tradizioni, ebraica e cristiana, corre voce che un'immagine, un riflesso di quell'unico, vero Dio, sia comparsa nel campo gravitazionale della storia. Questa voce, che parte dalla Genesi e attraverso la tradizione sapienziale va fino alle credenze ebraiche sulla Torah, da un lato, e alle convinzioni cristiane su Gesù, d'altro lato, può offrirci il modo di ottenere la quadratura del cerchio o, come si dice, di avere la botte piena e la moglie ubriaca, ossia che la trascendenza di questo Dio sia raggiungibile dalle nostre frecce.

Non è nel cielo, perché tu dica: «Chi salirà per noi nel cielo e ce lo porterà e ce lo farà udire perché lo mettiamo in pratica?». Non è di là dal mare, perché tu dica: «Chi passerà per noi di là dal mare e ce lo porterà e ce lo farà udire perché lo mettiamo in pratica?». Invece, questa parola è molto vicina a te; è nella tua bocca e nel tuo cuore, perché tu la metta in pratica¹⁷.

¹⁷ Deut. 30,12-14.

1. Il bersaglio e le frecce

Ciò che Mosè dice della Torah, Paolo lo dice di Gesù, non senza riferimento alla sua risurrezione¹⁸.

Queste riflessioni definiscono il contesto in cui possiamo prendere in considerazione che cosa la storia possa, o non possa, dire su ciò che accade a Pasqua. Certuni hanno pensato che, fornendo delle «dimostrazioni» storiche dell'evento pasquale, abbiano pure dimostrato, in un senso moderno e quasi scientifico, non soltanto l'esistenza del Dio dei cristiani, ma anche la validità del messaggio cristiano¹⁹. Costoro, trasformando le loro frecce in missili spaziali, hanno dimenticato la storia di Icaro e si sono lanciati audacemente verso il sole. Altri invece, ricordando l'esistenza della forza di gravità, hanno dichiarato che l'impresa era vana e peggio che vana. Se pretendiamo di aver toccato il bersaglio non abbiamo forse ridotto Dio a un idolo? Quindi, come ho detto in un'opera precedente, ci troviamo all'incrocio tra storia e teologia; il che, all'inizio di questo XXI secolo, significa che stiamo ancora lottando contro gli spettri del nostro passato illuministico. Questi problemi, di per sé gravi e complessi quando parliamo di Gesù, diventano ancora più assillanti quando cerchiamo di parlare della risurrezione. Qual è dunque lo scopo di questo libro?

1.2.2 Risurrezione e storia

1.2.2.1 Il senso della «storia»

Si è spesso sostenuto, anzi si è insistito, sul fatto che, quale che sia la nostra idea sulla risurrezione di Gesù, quest'ultima non è accessibile alla nostra investigazione storica. Qualcuno ha persino avanzato l'idea che essa non dovrebbe essere considerata, da nessun punto di vista intelligente, come «un evento nell'ambito della storia». Gli arcieri non possono distinguere nettamente il bersaglio; permangono dei dubbi al riguardo. In contrasto con tale posizione sosterrò che la risurrezione di Gesù, quale che fosse la sua natura, può e deve essere vista se non altro come un *problema storico*.

Ma che cosa intendiamo per «storico»?²⁰ Nei dibattiti riguardanti Gesù e la risurrezione, il termine «storia» e i suoi derivati sono stati usati per lo meno in cinque modi significativamente diversi.

Primo: la storia è un *evento*. In questo senso, se diciamo che qualche cosa è «storico» vogliamo significare che è accaduto, anche se non possiamo dimostrare che sia effettivamente successo. La morte dell'ultimo pterodat-

¹⁸ Rom. 10,6-10; cfr. WRIGHT, *Romans*, pp. 658-666 (che fa pure riferimento all'uso di questi brani negli scritti di ebrei contemporanei).

¹⁹ Un esempio preso quasi a caso tra gli scritti cristiani popolari: MCDOWELL 1981.

²⁰ Per più ampi dettagli, cfr. NTPG cap. 4; e WRIGHT, *Grateful Response*, pp. 245-252.

tilo, in questo senso, è un fatto *storico*, per quanto nessun essere umano vi abbia assistito o ne abbia lasciato a suo tempo un resoconto scritto, ed è assolutamente improbabile che noi potremmo mai sapere dove e quando sia avvenuta. Analogamente, usiamo la parola «storico» a proposito di persone e cose semplicemente per dire che sono esistite²¹.

Secondo: è storico un *evento significativo*. Non tutti i fatti accaduti sono significativi; la storia, si presume, è costituita da quegli eventi che lo sono. L'aggettivo che viene di solito connesso con questo significato è «storico»; un «evento storico» non è soltanto un fatto che ha avuto luogo, ma qualche cosa che accadendo ha prodotto delle conseguenze rilevanti. Similmente, una persona, un edificio, un oggetto sono «storici» perché hanno avuto un'importanza particolare e non perché sono meramente esistiti. Rudolf Bultmann, di cui si può discutere l'importanza storica nel campo degli studi neotestamentari, ha notoriamente usato il termine *geschichtlich* in quest'ultimo significato, distinguendolo da *historisch*, nel primo significato.

Terzo: la storia in quanto *evento dimostrabile*. In questo senso, dire che qualche cosa è «storico» significa non soltanto affermare che la cosa è accaduta, ma che si può dimostrare che sia avvenuta, analogamente a quanto accade in matematica o nelle scienze cosiddette esatte. Quest'uso si presta a controversie. Dire: «il fatto x può essere accaduto, ma non lo possiamo dimostrare, per cui non è realmente *storico*» non è necessariamente una contraddizione in termini, ma si serve di un significato della «storia» evidentemente più restrittivo di altri.

Quarto: in un significato molto diverso dai tre precedenti, la storia consiste nello *scrivere su eventi del passato*. In questo senso, dire che qualche cosa è «storico» vuol dire che se ne è scritto al riguardo, o che, per lo meno in linea di principio, se ne sarebbe potuto scrivere. (Ciò può anche includere i romanzi «storici».) Una variante importante riguarda la *storia orale*; per quel che riguarda un'epoca in cui la parola detta era più autorevole della parola scritta, la storia, nel senso di *parlare di fatti del passato*, non va disprezzata²².

Quinto e ultimo: spesso si trova una combinazione del secondo e del terzo significato precisamente nelle discussioni su Gesù. In tal caso, la storia significa *ciò che gli storici moderni possono dire* sull'argomento. Con «moderno» intendo «post-illuministico», ossia il periodo nel quale la gente ha im-

²¹ C'è talvolta in inglese una confusione tra *historic* e *historical*, che vogliono dire rispettivamente «storico» in senso grammaticale (presente storico) e «storico» nel senso di storicamente accertato o pertinente alla storia (*N.d.T.*).

²² PLATO., *Fedro* 274c-275a, parla di Socrate che mette in guardia contro il fatto di sostituire documenti scritti alle tradizioni orali: altrimenti, dice, la gente cesserà di usare la propria memoria. Vedi pure SENOF., *Simp.* 3,5; D. LAER., *Vite* 7,54-56. Nella chiesa protocristiana, Papija era celebre per aver dichiarato di preferire le testimonianze viventi (EUSEB., *St. eccl.* 3,39,2-4).

1. Il bersaglio e le frecce

maginato una qualche sorta di analogia, persino di correlazione, tra la storia e le scienze esatte. In questo senso, «storico» significa non soltanto ciò che può essere dimostrato e scritto, ma ciò che lo può essere *nel quadro della visione post-illuministica del mondo*. Si tratta appunto di ciò che molte persone hanno spesso avuto in mente quando hanno rifiutato «il Gesù storico» (il che, ovviamente, significa «il Gesù che si adatta al letto di Procuste della moderna visione riduzionista del mondo»), optando per il «Cristo della fede»²³.

La confusione tra questi diversi significati ha evidentemente reso difficile il dibattito sul cosiddetto «Gesù storico»: un'espressione che taluni usano per indicare ciò che Gesù realmente fu (significato 1); altri la usano per dire l'importanza che ha avuto Gesù (significato 2); per altri significa ciò che possiamo dimostrare riguardo a Gesù, a differenza di ciò di cui possiamo dubitare o che dobbiamo semplicemente accettare per fede (significato 3); per altri ancora indica ciò che è stato scritto a proposito di Gesù (significato 4). Coloro che, come ho detto, hanno adottato quell'espressione del significato 5, spesso hanno rifiutato Gesù non soltanto in quel senso, ma anche, come risulta, negli altri quattro sensi²⁴. Il mio libro *Jesus and the Victory of God* costituisce, almeno in parte, una risposta a tale posizione. Ma adesso dobbiamo affrontare un caso molto specifico e determinato e, in un certo senso, singolare di questo problema. In quale senso, se pure esiste, si può parlare della risurrezione di Gesù come di un fatto «storico»?

Sin dall'epoca di Paolo molti hanno cercato di scrivere a proposito della risurrezione di Gesù (quale che fosse il significato che attribuivano a quella parola). Si ripropone, ovviamente, la solita domanda: scrivevano di un evento del passato? Scrivevano dei fatti che riguardavano la «storia»? O si trattava in realtà della proiezione della loro esperienza di fede? Quando dicevano di Gesù «il terzo di risuscitò dai morti», intendevano affermare qualche cosa di storico riguardo a lui o pensavano che fosse una metafora per descrivere la loro nuova e singolare esperienza religiosa, il sorgere della loro fede ecc.? Ciò ci obbliga a tornare al significato 1, che costituisce la domanda in gioco in gran parte di questo volume: la risurrezione è un fatto realmente avvenuto, e se sì, che cosa si è effettivamente prodotto? Non pare che vi sia stata una grande polemica contro la «risurrezione storica» laddove invece si è avuto un iroso rifiuto del «Gesù storico»²⁵.

Non è per nulla difficile affermare la risurrezione di Gesù nel significato 2. In pratica, tutti concordano nel dire che, qualunque sia l'evento prodotto, è estremamente significativo. Anzi, alcuni autori recenti afferma-

²³ Un buon esempio lo si trova in NINEHAM 1965, p. 16, e discusso da WEDDERBURN 1999, p. 9: eventi storici (*historical*) sono quelli che «sono pienamente ed esclusivamente umani e interamente limitati entro i confini di questo mondo».

²⁴ Cfr., per es., JOHNSON 1995; 1999.

²⁵ Cfr. *JVG*, pp. 109-112, e, per es., JOHNSON (vedi nota precedente).

no concordemente che è stato un fatto molto significativo, pur continuando a sostenere che non possiamo sapere che cosa *esso* sia effettivamente stato. Riguardo al significato 3 ci sono degli enormi problemi: tutto dipende da che cosa si intenda per «prova»; torneremo sull'argomento più avanti. Il significato 4 non presenta problemi: sull'«evento» si è scritto assai, anche se è stato inventato. Tuttavia, il significato 5 è un autentico rompicapo: che cosa possono dire gli storici su questa materia nel mondo d'oggi? Se nel procedere non teniamo bene a mente queste distinzioni, finiremo non soltanto per avere dei grandissimi problemi, ma gireremo in tondo in cerchi sempre più stretti.

È dunque possibile parlare della risurrezione di Gesù come di un evento avvenuto nell'ambito della storia? Nel suo libro, meritatamente famoso, *The Historical Jesus*, J.D. Crossan, parlando della ricerca su Gesù nel suo insieme, afferma che ci sono stati certi studiosi che hanno detto che non è possibile farla, altri che hanno detto che non la si dovrebbe fare e altri ancora che hanno detto la prima cosa pensando la seconda²⁶. Ciò è ugualmente vero, e forse ancora più vero, quando si tratta della risurrezione. Ritengo che noi possiamo e dobbiamo discutere della risurrezione come di un problema storico, perciò occorre che affrontiamo direttamente la questione.

Vengono sollevate sei obiezioni: le dividerò in due gruppi, cominciando da quelle che sostengono che un tale studio storico della risurrezione *non si può* fare, per passare poi a quelle che dicono che *non lo si deve* fare. La parabola degli arcieri e del sole si applica piuttosto a questo secondo gruppo che non al primo. Una lieve modifica della parabola ci fornirà una doppia immagine. Coloro che pensano che *non possiamo* studiare storicamente la risurrezione ritengono che non vi sia alcun bersaglio, o che gli arcieri non lo possono scorgere. Coloro che pensano che *non dovremmo* studiare storicamente la risurrezione suppongono che il bersaglio si trovi al di fuori del campo gravitazionale delle frecce. Il primo gruppo di obiettori, supponendo che si tratti di un normale bersaglio terrestre, protestano dicendo che gli arcieri non possono mirare a qualche cosa che è impossibile vedere; il secondo gruppo sostiene che nessuna freccia potrà mai raggiungere il sole e che pertanto la ricerca è destinata a fallire, e si rivela colpevole di una sorta di *hubris* sin dal principio.

1.2.2.2 Nessuna via di accesso?

La prima obiezione contro il tentativo di trattare storicamente della risurrezione è abbastanza frequente e, per quanto riguarda l'ultima generazione di studiosi, è associata particolarmente al nome di Willi Marxsen²⁷.

²⁶ CROSSAN 1991, p. XXVII. Per quanto riguarda l'idea di Crossan sulla risurrezione, vedi sotto.

²⁷ MARXSEN 1968 (trad. it. *Alle origini della cristologia*, a cura di C. Benincasa, intr. e trad. di B. Liverani, Bologna, Dehoniane, 1969, pp. 121-162).

1. Il bersaglio e le frecce

Questi nega che, in quanto storici, possiamo avere una qualsiasi via di accesso alla risurrezione. C'è forse un bersaglio da qualche parte, ma non lo possiamo né scorgere né prendere di mira. A quanto pare la sola cosa cui abbiamo accesso è costituita dalle credenze dei primi discepoli. Nessuna fonte, salvo lo scritto tardivo e inaffidabile detto *Vangelo di Pietro*, pretende di descrivere l'uscita di Gesù dalla tomba; e persino quel singolare documento si astiene dal descrivere il momento del risveglio di Gesù e del suo liberarsi dal sudario²⁸. Perciò, dice Marxsen, non dovremmo parlare della risurrezione come fatto «storico». Successivamente, parecchi studiosi lo hanno seguito riprendendo tale affermazione²⁹.

Tale proposta si presenta come prudente e scientifica, ma non è né una cosa né l'altra. Infatti implica un temerario rigetto di un'importante questione e un'incomprensione di come opera effettivamente la scienza, compresa la storiografia scientifica. Sostiene al tempo stesso troppo poco e troppo.

Sostiene troppo poco secondo la corrente moda positivista in base alla quale possiamo considerare «storico» soltanto ciò a cui abbiamo un accesso diretto (nel senso di «resoconti di testimoni diretti» o qualche cosa di grossomodo equivalente). Ma, come sanno tutti i veri storici, non è questo il modo in cui opera la storia. Il positivismo, semmai, è ancor meno confacente alla storiografia che ad altri argomenti. Gli storici devono giungere sempre di nuovo alla conclusione che, se si vuole evitare il silenzio totale, si deve ammettere che si sono prodotti certi eventi a cui non abbiamo un accesso diretto, ma che sono i necessari postulati di cose a cui invece abbiamo accesso. Gli scienziati, e non da ultimo i fisici, seguono tutto il tempo questo procedimento; anzi, questo è precisamente il modo in cui avvengono i progressi scientifici³⁰. Eliminare dal campo della storia ciò a cui non abbiamo un accesso diretto significa in realtà non fare storia per niente.

Di conseguenza, questa opinione dice anche troppo. In base alla propria epistemologia non dovrebbe neppure pretendere di avere accesso alla fede dei discepoli. Neppure i testi stessi ci forniscono un accesso diretto a quella fede nel modo che Marxsen e altri sembrano ritenere necessario. In questo caso, tutto ciò che noi abbiamo sono dei testi; e sebbene Marxsen non abbia affrontato questo punto, lo stesso inesorabile sospetto, applica-

²⁸ Crossan ritiene che il *Vangelo di Pietro*, o almeno alcune sue parti, siano antiche, ma evidentemente non affermerebbe che siano attendibili in un qualsiasi senso propriamente storico; vedi sotto, pp. 685-689.

²⁹ Vedi le diverse discussioni, per es., in: MOULE 1968; ed EVANS 1970, pp. 170-183.

³⁰ POLKINGHORNE 1994, cap. 2, spec. pp. 31 s. Così pure fanno coloro che si dedicano alla critica testuale; il prof. Alden Smith della Baylor University mi segnala che il grande studioso del classico C18, Richard Bentley, ha seguito esattamente lo stesso procedimento per restaurare il diagramma (in caratteri greci arcaici) di certi passi di Omero il cui metro sarebbe altrimenti risultato difettoso. VIA 2002, p. 82, ha ragione di dire che la storia procede da prove frammentarie a complete ricostruzioni, ma ha torto nell'implicare che ciò avviene in una sorta di spazio neutro e libero da qualsiasi presupposto teologico o religioso.

to secondo la normale moda post-moderna, potrebbe condurre a domandarsi se abbiamo davvero quei testi. In altre parole, se si vuole essere un positivista senza remore, accettando come storico soltanto ciò a cui si ha (in questo senso) un accesso diretto, la strada che si ha davanti è lunga e impervia. Pochi (per non dire nessuno) storici in attività la seguono.

Questo è il classico caso di incapacità di fare le necessarie distinzioni tra i vari significati di «storia». Marxsen riconosce che nessuno, per lo meno per quel che ne sappiamo, ha *scritto* sull'effettivo passaggio di Gesù dalla morte alla vita (significato 4, di cui sopra); ne deduce che non è possibile *provare* nulla su quell'evento (significato 3). Egli scrive sempre come se ciò volesse dire che noi *in quanto «storici moderni»* non possiamo dire nulla al riguardo (significato 5), o addirittura su ciò che «esso», in questo senso, possa mai essere, sia che possiamo o meno dire qualche cosa di sensato al riguardo (significato 1). Al tempo stesso, egli afferma che qualsiasi cosa sia, o non sia, accaduta è stata ovviamente *significativa* (significato 2), perché altrimenti la chiesa delle origini non avrebbe mai cominciato a esistere. Tutto ciò è, per lo meno, molto fuorviante e la posizione di Marxsen sarà costantemente combattuta nel prosieguo di quest'opera.

1.2.2.3 Nessuna analogia?

La seconda obiezione si ricollega, come è noto, a Ernst Troeltsch. Egli sosteneva che, in quanto storici, possiamo scrivere o parlare soltanto di cose che hanno una qualche analogia con ciò di cui abbiamo esperienza; ma nella nostra esperienza non conosciamo la risurrezione, perciò, in quanto storici, non ne possiamo parlare³¹. Non abbiamo mai raggiunto fin qui un bersaglio di questo genere, perciò non ha senso lanciargli adesso delle frecce. Ciò non significa necessariamente che il fatto non sia in qualche senso avvenuto («storia» secondo il significato 1), o che delle persone non abbiano scritto cose pretendendo di riferirvisi (significato 4); ma soltanto che oggi non è legittimo scriverne come se fosse storia (significato 5), e meno che mai cercare di dimostrarlo (significato 3). Tutto ciò è talvolta inteso come una sfumata riformulazione della celebre obiezione di Hume ai miracoli in generale³². Ritengo tuttavia che, per lo meno in linea di principio, si tratti di qualche cosa di più sottile: la risurrezione di Gesù può ben aver avuto luogo, ma noi, semplicemente, non possiamo dirne niente.

Pannenberg, come è altrettanto noto, ha proposto di dare a Troeltsch una risposta su questo punto. Egli avanza l'idea che la suprema verifica della

³¹ TROELTSCH 1912-1925, vol. 2, p. 732. COAKLEY 1993, p. 112, nota 14, dice che se Pannenberg avesse utilizzato le opere più mature di Troeltsch sull'analogia (vol. 3, pp. 190 s.), avrebbe trovato un Troeltsch meno vulnerabile alle sue critiche (vedi sotto).

³² Cfr. HUME 1975 [1777], sez. X, con la celebre massima: «Nessuna testimonianza è sufficiente per affermare un miracolo, salvo che si tratti di una testimonianza di tal natura che la sua falsificazione sarebbe più miracolosa del fatto che essa cerca di affermare».

1. Il bersaglio e le frecce

risurrezione di Gesù Cristo (significato 3) possa essere fornita dalla risurrezione finale di coloro che sono in Cristo, il che fornirebbe la necessaria analogia. In altre parole, ci sarà un tempo in cui tutti noi potremo tirare le frecce al bersaglio senza mancarlo. Questa posizione, in realtà, accetta il punto di vista di Troeltsch, ma chiede di sospendere il giudizio fino al momento di una verifica escatologica³³. Ora mi domando se Pannenberg non abbia forse concesso troppo?

Su un piano molto più terra terra possiamo facilmente immaginare un evento in cui si produca qualche cosa di assolutamente nuovo. Non abbiamo avuto bisogno di aspettare il secondo volo nello spazio per poter parlare del primo, in quanto storici. Senza dubbio si può pensare che i voli nello spazio abbiano qualche parziale analogia con i voli degli aeroplani, per non parlare degli uccelli (o persino delle frecce). Tuttavia, una parte della questione della risurrezione, all'interno della visione ebraica del mondo, consisteva nel dire (come vedremo) che essa si trova sulla stessa linea, anche se molto più avanti, dei grandi atti di liberazione compiuti in passato da Dio a favore di Israele, per non dire delle parziali analogie con le risurrezioni di individui di cui parla l'Antico Testamento, o addirittura delle notevoli guarigioni³⁴. Ci sono state analogie e anticipazioni parziali, anche se l'evento in sé era eccezionalmente nuovo.

È importante osservare quali sarebbero le conseguenze se prendessimo sul serio il punto di vista di Troeltsch: non potremmo dire nulla sulla nascita della chiesa delle origini³⁵. Non era mai sorto prima un movimento cominciato come gruppo quasi messianico all'interno dell'ebraismo e trasformatosi poi in quel movimento che è ben presto diventato il cristianesimo. Nessun altro fenomeno simile si è mai più prodotto. (La comune concezione post-illuministica, secondo cui il cristianesimo è semplicemente «una religione», nasconde le enormi differenze, quanto alle origini, tra questo movimento e, per esempio, il sorgere dell'islam o del buddhismo.) Gli osservatori, tanto pagani quanto ebrei, trovarono che questo movimento fosse estremamente anomalo: non era come un circolo, neppure come una religione (niente sacrifici, niente immagini, niente oracoli, niente preti inghirlandati), e certamente non simile a un culto su base razziale. Seguendo lo schema di Troeltsch, come potremmo parlare di un fenomeno come questo, che non si è mai visto né prima né dopo? Lo potremmo fare al massimo in termini di parziale analogia, indicando somiglianze e diversità. Tuttavia, imprigionare quel movimento entro categorie preesistenti, o negarne l'esistenza in base al fatto che non aveva precedenti, sarebbe un lavoro non da storico, ma da filosofo discepolo di Procuste.

³³ PANNENBERG 1970 [1963], cap. 2; 1991-1998 [1988-1993], vol. 2, pp. 343-363; 1996. Vedi l'incisiva discussione in COAKLEY, 1993, con un'ulteriore bibliografia nella nota 6, p. 112; COAKLEY 2002, pp. 132-135.

³⁴ Vedi WEDDERBURN 1999, p. 19.

³⁵ Cfr. *NTPG*, Parte quarta; e sotto, Parte terza, spec. cap. 11.

Il sorgere della chiesa delle origini costituisce di per sé un esempio antagonistico rispetto all'idea generale di Troeltsch. Se vogliamo parlare onestamente della chiesa protocristiana dobbiamo descrivere qualche cosa che non ha precedenti e di cui non esistono esempi successivi. Inoltre, come vedremo, essa, per il solo fatto di esistere, ci impone la domanda che, in quanto storici, dobbiamo porci: che cosa è successo esattamente, dopo la crocifissione di Gesù, che abbia prodotto l'esistenza della comunità cristiana? Perciò, ironicamente, è appunto il sorgere della chiesa dei primi tempi che ci obbliga a dire: lasciamo perdere le analogie; che cosa è davvero accaduto?³⁶

1.2.2.4 Nessuna prova autentica?

La terza obiezione che viene mossa al trattare la risurrezione di Gesù come un fatto storico è più diversificata. Raccolgo qui vari e disparati aspetti di scritti e studi recenti sull'argomento. Il punto fondamentale è che quelle che appaiono come prove della risurrezione (ossia i racconti dei vangeli e la testimonianza di Paolo) possono essere invalidate con varie spiegazioni. Tornerò più avanti su alcune di queste discussioni; qui intendo semplicemente eliminare un altro potenziale cartello di «strada chiusa».

Sotto quel titolo ci sono stati due cartelli di «strada chiusa», diversi ma collegati. Il primo, che è comune a tutti gli studi neotestamentari post-bultmanniani, ha tentato di analizzare il materiale secondo la sua ipotetica storia della tradizione. Ciò che i lettori ingenui considerano come un bersaglio verso cui scagliare le frecce della storia, è in realtà uno scherzo di luci e ombre che si colloca in qualche luogo tra l'osservatore e ciò che sembra essere un bersaglio, ma che ha creato invece null'altro che un miraggio sotto forma di bersaglio.

È risultato difficile assoggettare i racconti della risurrezione all'analisi della critica delle forme, ma ciò non ha impedito che degli spiriti intrepidi lo tentassero³⁷. Tuttavia recentemente ha assunto enormi dimensioni la quantità di proposte riguardanti quale gruppo della chiesa delle origini volesse aggiungere quale particolare ciottolo alla montagna di pietre della tradizione, nonché le proposte riguardanti ciò che i vari evangelisti, o le loro fonti, intendessero comunicare ai loro lettori, come si può vedere dal numero sbalorditivo che è stato esaminato da Gerd Lüdemann³⁸. Con tutte quelle teorie il problema sta nel fatto che si basano su null'altro che su delle elaborate congetture. In realtà, sappiamo molto poco sulla chiesa delle origini, e certamente non abbastanza per fare il tipo di supposizioni che vengono offerte in questo campo. Quando uno studio di storia delle tradizioni (l'esame degli ipotetici stadi attraverso cui sono giunti all'esistenza i

³⁶ Sulla questione dell'analogia, vedi attualmente O'COLLINS 1999, che discute in particolare con CARNLEY 1997.

³⁷ Vedi sotto, pp. 689 s.

³⁸ Cfr. spec. LÜDEMANN 1994.

1. Il bersaglio e le frecce

vangeli scritti) costruisce castelli in aria, il normale storico non deve sentirsi un cittadino di seconda classe se rifiuta di alloggiarvi³⁹.

Il secondo modo di invalidare le prove, specialmente evidente nei lavori di Crossan, consiste nell'applicare ai testi una spietata ermeneutica del sospetto⁴⁰; anche ciò risulta in una specie di storia della tradizione. Senonché, invece di avanzare delle idee su quale elemento teologico o pastorale la tradizione volesse eventualmente affermare, ci si offrono delle considerazioni politiche: giochi di potere in cui si lotta per l'accreditamento di apostoli o futuri apostoli sul terreno di (fittizie) narrazioni di risurrezione. Crossan dichiara che i racconti della risurrezione banalizzano il cristianesimo allontanandolo dalle sue origini di movimento aforistico a favore di uno stile di vita alternativo, per renderlo una collezione di fazioni in cerca di potere. Ciò che sembra essere un bersaglio è in realtà l'opera astuta di sensali del potere che cercano di convincere la gente a lanciare le sue frecce nella direzione sbagliata.

C'è di più: Crossan fa risalire l'origine dei racconti della risurrezione a un movimento di scribi colti, di classe media, che si sarebbe allontanato dalle pure, originarie radici contadine di Gesù stesso e del popolo di «Q», per trasformarsi in un'organizzazione borghese interessata a istituzionalizzarsi. I racconti della risurrezione sono pertanto dichiarati privi di valore storico; sono proiezioni della politica e per giunta della politica del tipo sbagliato di persone: i cattivi scribi colti, invece dei nobili e virtuosi contadini.

Nei riguardi di Lüdemann, di Crossan e delle decine di studiosi che avanzano argomenti del genere, sarebbe ovviamente facile rispondere con delle confutazioni *ad hominem*. Lüdemann stesso si colloca nell'ambito di una storia della tradizione molto sviluppata, nella quale il mondo post-bultmaniano ha continuato ad aggiungere pietre ipotetiche a un mucchio che aveva già avuto origine in una serie di congetture. Crossan stesso utilizza le sue ipotesi storiche, talvolta in modo non troppo raffinato, come manovra politica scribale contro certi gruppi della chiesa e della società attuali – spesso niente affatto scribali! – che egli considera pericolosi⁴¹. Secondo le sue stesse parole, citate in precedenza, sembra che Crossan stia dicendo che non lo si può fare, quando invece intende che non lo si deve fare.

Queste repliche, ovviamente, non portano avanti la discussione. Tuttavia ci mettono in guardia contro un fenomeno a cui non si è prestata sufficiente attenzione. Un sospetto ermeneutico in una sfera è solitamente controbilanciato da un'ermeneutica di credulità in un'altra⁴². Lo scenario

³⁹ È importante fare la distinzione tra diversi tipi di critica di storia delle tradizioni: cfr. WRIGHT, *Doing Justice to Jesus*, pp. 360-365.

⁴⁰ Cfr., per es., CROSSAN 1991, pp. 395-416; CROSSAN 1988, pp. 550-573.

⁴¹ Vedi in part. CROSSAN 1995, un'irosa polemica indirizzata specialmente contro l'opera di Raymond Brown.

⁴² Cfr. CAIRD 1997 [1980], pp. 60 s., in cui parla di «quegli scettici che ritengono di non poter credere ai racconti biblici del processo, morte e risurrezione di Gesù e si permettono

pasquale alternativo proposto da Lüdemann, in cui Pietro e Paolo hanno delle fantasie motivate rispettivamente dal dolore o dalla colpa, oppure quello proposto da Crossan, in cui un gruppo di scribi cristiani comincia, molti anni dopo la crocifissione, a studiare le Scritture e a speculare sul destino di Gesù, non si fondano, né l'uno né l'altro, su prove di qualsiasi genere. Coloro che sono sensibili alla forza dei dubbi di Marxsen riguardo alle prove della risurrezione di Gesù, dovrebbero essere ancora più preoccupati per queste ricostruzioni. In particolare, gli scenari correnti proposti dagli studi di storia delle tradizioni dipendono dalle teorie del XIX e del XX secolo su come i primi cristiani «devono» aver predicato e vissuto, molto più di quanto non dipendano da qualche prolungato sforzo per ricostruire la visione del mondo e la mentalità delle reali comunità del I secolo⁴³. Le proposte che sono fatte su ciò che gli evangelisti e i primi redattori o trasmettitori della tradizione volevano comunicare alle loro comunità sono in genere assai banali, e hanno più elementi in comune con la religiosità dell'Europa della post-Riforma (e spesso del post-illuminismo) che non con l'ebraismo e il cristianesimo delle origini. Quando tutto ciò è stato detto e fatto, lo storico si ritrova a dover porre la domanda: come è realmente cominciato il cristianesimo e perché ha preso la forma che conosciamo? Nonostante la loro ingegnosità, le soluzioni assai differenti di Lüdemann e di Crossan non riescono a rispondere, come vedremo, a quella domanda in termini che abbiano un senso nel quadro dell'autentica storia del I secolo. Quest'obiezione allo studio della Pasqua in quanto fenomeno storico, al pari delle due precedenti, non sta in piedi. Coloro secondo i quali il bersaglio non si può vedere non guardano, evidentemente, nella giusta direzione.

1.2.3 La risurrezione nella storia e nella teologia

1.2.3.1 Non c'è un altro punto di partenza?

Ciò mi conduce a prendere in considerazione il secondo gruppo di argomenti che potrebbero impedire quello studio storico; si tratta di quelli che non dicono che non lo si può fare, ma che non lo si deve fare. Tali obie-

di dirci “che cosa è realmente accaduto”»; «Chiunque prenda sul serio [tali supposizioni] è più credulone di molte persone che credono ingenuamente nel testo biblico». Conclude: «Possiamo rispettare l'agnostico autentico che si adatta a vivere nel dubbio perché ritiene che le prove siano insufficienti per motivare la credenza, ma non il falso agnostico che preferisce l'immaginazione alle prove documentate». Vedi anche WILLIAMS 2002, p. 2: «È degno di nota quanto certe storie “decostruttive” si compiacciano del rango di cui gode la storia che esse stesse sviluppano».

⁴³ Non mancano seri tentativi in quel senso: cfr., per es., NODET, TAYLOR 1998 (trad. it. *Le origini del cristianesimo*, Casale Monferrato, Piemme, 2000); THEISSEN 1999 (trad. it. *La religione dei primi cristiani*, a cura di G. Campoccia, Torino, Claudiana, 2004).

1. Il bersaglio e le frecce

zioni hanno un carattere più manifestamente teologico. Il bersaglio, dicono gli obiettori, non è soltanto difficile da vedere o da prendere di mira, ma è irraggiungibile in via di principio.

Cominciamo con il ragionamento che ritrovo presso vari autori e che faccio risalire a Hans Frei, tra altri⁴⁴. Se ho ben capito il pensiero di Frei, egli sosteneva che non dobbiamo cercare di studiare la risurrezione storicamente perché è essa stessa la base di un'epistemologia cristiana. Tutto ciò che i cristiani conoscono, lo sanno a causa della risurrezione e per nessun altro motivo. Perciò non ci può essere nessun altro punto di partenza, nessun terreno neutro su cui collocarsi e a partire dal quale si potrebbe osservare la risurrezione. Persino il tentativo di trovare un tale terreno costituisce una bestemmia epistemologica. Non bisogna cercare di scagliare delle frecce contro il bersaglio, perché l'unico luogo da cui si può scagliare qualche cosa è quello su cui si trova il bersaglio stesso.

Questa, secondo me, è semplicemente una petizione di principio. In linea di massima non c'è alcuna ragione per cui la questione di che cosa sia esattamente avvenuto a Pasqua non possa essere sollevata da qualsiasi storico di qualsiasi credenza. Sebbene certi cristiani possano desiderare di dichiararla improponibile, essi non hanno (presumibilmente) alcun diritto di dire ad altri storici, musulmani, ebrei, hinduisti, buddhisti, New Age, gnostici, agnostici, o a chiunque altro, che cosa essi possano o non possano studiare. Ovviamente, è possibile che, in ultima analisi, ciò che i cristiani intendono per risurrezione di Gesù risulti un fatto o un concetto talmente vasto e onnicomprensivo che, se accettato, illuminerebbe tutte le altre sfere del pensiero e della prassi⁴⁵. Non possiamo, però, decidere la questione in anticipo. Senza dubbio non è vero che ciò che gli studiosi neotestamentari del XX secolo hanno pensato «fosse successo a Pasqua» non possa essere oggetto di ricerca storica. Bultmann riteneva che quanto era accaduto a Pasqua fosse la nascita della fede cristiana e scrisse molto materiale storico (significato 4) al riguardo. Lüdemann ritiene che Pietro e Paolo abbiano avuto delle importanti esperienze interiori spiegabili psicologicamente, e ha scritto anch'egli una quantità di lavori storici al riguardo (sempre sulla base del significato 4), e così via.

La proposta di Frei, in ultima analisi, corre sempre il pericolo di tracciare un cerchio epistemologico chiuso, un fideismo dal cui interno si può vedere tutto chiaramente, ma che rimane necessariamente opaco per coloro che si trovano all'esterno. Tuttavia, per quanto ciò accada in accordo con quella corrente della teoria letteraria contemporanea in cui la scoperta di una realtà extra-testuale è scartata in partenza, e per quanto tutto ciò con-

⁴⁴ Cfr., per es., FREI 1993, capp. 2, 8 e 9; e, in un contesto più ampio, FREI 1975.

⁴⁵ Analogamente, un certo solipsismo (la convinzione, cioè, che i cinque sensi non ci dicano nulla sul mondo esterno, ma soltanto su noi stessi), se fosse accettato, distruggerebbe le fondamenta di altre epistemologie, nonché gli universi simbolici che ne dipendono.

cordi (per pura coincidenza o per una felice confluenza di diverse correnti di pensiero nella Yale University in un certo periodo della sua storia) con l'insistenza che il canone biblico sia il punto di partenza della riflessione cristiana (e con un sentimento di disperazione per lo stato attuale degli studi storici sulla Bibbia), tale posizione mi pare profondamente difforme dalla visione del mondo dei primi cristiani. Se anche fosse vero che una piena epistemologia cristiana volesse cominciare tutta la propria conoscenza con Gesù, confessato come Messia crocifisso e risorto, ciò non significa che non si possa accedere a Gesù, alla sua morte e alla sua risurrezione, da parte del pubblico generale. Pietro non ebbe bisogno di appellarsi ai testi cristiani per ricordare alla folla ciò che essi già sapevano a proposito di Gesù⁴⁶.

Si potrebbe fare un'altra ovvia considerazione sull'analogia con altre ben note argomentazioni. (Si pensi per esempio alla classica risposta che si dà al principio logico positivista secondo cui si può considerare come «conoscenza» soltanto ciò che in linea di principio può essere smentito: come si può smentire questo principio stesso?) Se Frei avesse ragione, come potremmo *sapere* che la risurrezione è l'unico valido punto di partenza epistemologico? Se la risposta fosse: perché è l'unico che funziona, come risponderemmo a coloro secondo i quali altri punti di partenza funzionano altrettanto bene?

Qui ci può soccorrere un'altra analogia. Ed Sanders, nei suoi ben noti lavori su Paolo, sostiene che Paolo non cominciò ponendosi un problema per poi scoprire che Gesù ne era la soluzione; anzi, egli scoprì Gesù, riconobbe che era la soluzione di Dio, e poi si immaginò che da qualche parte dovevano esserci stati dei problemi⁴⁷. Si può dimostrare che questo ragionamento, senza essere propriamente sbagliato, è fuorviante. Uno stadio precedente era già stato ugualmente coinvolto; il pensiero di Paolo si era spostato *dalla* percezione ebraica della «situazione» *alla* soluzione offerta in Cristo *e di lì a una nuova analisi del problema*⁴⁸. Il «problema» che egli descrisse a suo tempo era un ripensamento del «problema» che egli aveva prima di cominciare. Paolo passò da un punto di partenza epistemologico iniziale a (quello che egli finì per considerare come) una nuova conoscenza; poi, riflettendo su quanto era successo, ne concluse che esisteva realmente un punto di partenza migliore dal quale poteva vedere le cose chiaramente.

Analogamente, direi, quel tipo di conoscenza storica della risurrezione di cui si può discutere senza presupporre la fede cristiana, non può essere esclusa a priori, per quanto la risurrezione, quando sia accettata, risulta offrire un'epistemologia basata su un altro fondamento. Un processo del genere si verifica nell'episodio di Tommaso, in Giovanni 20. Egli comincia con l'insistere sul senso del tatto come unica epistemologia incontrovertibile.

⁴⁶ At. 2,22; cfr. Lc. 24,18-20; At. 10,36-39.

⁴⁷ SANDERS 1977 (trad. it. *Paolo e il giudaismo palestinese*, Brescia, Paideia, 1986; 1983; 1991).

⁴⁸ WRIGHT, *Climax*; THIELMAN 1989.

1. Il bersaglio e le frecce

Poi si trova di fronte a Gesù risorto. Allora scopre che la visibilità è sufficiente (e abbandona la sua idea di toccare) soltanto per sentirsi dire «beati quelli che non hanno visto e hanno creduto». La sua epistemologia originaria lo conduceva nella giusta direzione sebbene, incontrando Gesù risorto, l'abbia abbandonata a favore di un'altra preferibile, e sia poi stato orientato verso un'altra ancora migliore⁴⁹.

Sospetto che qui abbiamo a che fare con una delle conseguenze di lunga durata del rifiuto barthiano della teologia naturale e delle varie controproposte che sono state e possono essere fatte alla sua posizione⁵⁰. (Allo stesso modo si incontra sempre di nuovo l'idea che non bisognerebbe impegnarsi in uno studio storico su Gesù per timore di trasformare la propria fede in un'opera⁵¹.) Gli studiosi del Nuovo Testamento hanno evitato a lungo di raccogliere delle ortiche su questo terreno e io non intendo portare avanti la discussione in questa sede. Vorrei soltanto avanzare l'idea che l'obiezione di Frei, per quanto proponga delle osservazioni interessanti a un certo livello, non dovrebbe impedirci di continuare a studiare la risurrezione da un punto di vista storico. Moule lo ha detto molto bene a conclusione della sua piccola ma importante monografia:

Un Vangelo che si occupi soltanto della proclamazione apostolica e neghi che se ne possano controllare i precedenti storici, non è altro che uno gnosticismo o un docetismo leggermente sfumato e, per quanto possa continuare a muoversi di un moto preso a prestito, dimostrerà alla fine di non essere affatto un Vangelo⁵².

Ovvero, se preferite: qualsiasi attività terrena avviene nell'ambito del campo di gravità solare, ma ciò non significa che noi non possiamo agire nel campo della gravità terrestre. In altre parole, che la freccia della storia non possa mai colpire l'autentica immagine del sole.

1.2.3.2 Risurrezione e cristologia

Siamo così condotti ad affrontare una seconda obiezione, più teologica. Una delle ragioni per cui Frei e altri hanno assunto quella determinata po-

⁴⁹ Vedi sotto, capp. 17 e 18. Ritengo sia un modo per trovare ciò che Frei cercava, per es., FREI 1993, cap. 9, senza lasciare tante questioni terribilmente vaghe.

⁵⁰ Uno studio recente su Barth e la risurrezione è DAVIE 1998. Sul rapporto tra Barth e Frei vedi, per es., FREI 1993, cap. 6, e, su questo punto, spec. p. 173 (in cui si ammira Barth per aver affermato che tanto la possibilità quanto la necessità di un evento concreto di «riconciliazione incarnata», e pertanto anche di una fede nella sua potenza salvifica, «vanno [...] spiegate unicamente a partire dall'evento stesso»); e, più in generale, DEMSON 1997. Il rapporto tra questa questione e i vari sensi in cui Frei ammetteva la continua necessità di un qualche livello di «teologia naturale» (per es., FREI 1993, p. 210) solleva delle questioni troppo complesse per essere affrontate in questa sede.

⁵¹ BARCLAY 1996a, p. 28, riferisce questo punto di vista senza dire se lo accetta o no.

⁵² MOULE 1967, pp. 80 s.

sizione è motivata dal fatto che in gran parte della teologia cristiana la risurrezione è stata considerata come la dimostrazione della divinità di Gesù. Qualcuno può persino interpretare in tal senso il titolo di questo libro. Questo è il momento in cui la parabola degli arcieri del re acquista tutto il suo significato.

Accade molte volte che si faccia confusione tra la risurrezione e l'incarnazione. I teologi parlano spesso della risurrezione come se caratterizzasse in modo diretto e necessario la divinità di Gesù e non si riferisse a null'altro. In tal caso risulta ovvia l'obiezione contro l'investigazione storica della risurrezione: le frecce, semplicemente, non potranno colpire il sole. Non si può impostare un ragionamento storico per concludere dimostrando «Dio», o dimostrando che Gesù era l'incarnazione dell'Unico Vero Dio⁵³. Gli storici non dovrebbero neppure tentare di pronunciarsi su un tema che dovrebbe condurre così direttamente a porsi la domanda se questo Dio era davvero in Cristo. Persino Pannenberg, il quale ovviamente pensa che possiamo parlare storicamente della risurrezione, mi pare vada troppo lontano nella direzione di un nesso eccessivamente diretto tra la teologia della risurrezione e quella dell'incarnazione⁵⁴.

Una parte di questo problema, su cui torneremo, consiste nella confusione che vige tuttora a proposito della messianicità⁵⁵. Dire che Gesù è «il Cristo» significa in primo luogo, nella terminologia del I secolo, affermare che egli è principalmente ed essenzialmente il Messia d'Israele, ma non che egli sia il logos incarnato, la seconda persona della Trinità o l'unigenito figlio del padre. Persino l'espressione «figlio di Dio», durante il ministero di Gesù e nel primissimo cristianesimo, non voleva dire ciò che essa è venuta a significare nella teologia posteriore, sebbene già al tempo di Paolo si possa osservare un ampliamento del suo significato⁵⁶. Tuttavia, pur tenendo conto di tutto ciò, non si può ancora dire che la risurrezione implichi necessariamente la messianicità. Se uno dei due briganti crocifissi assieme a Gesù fosse stato trovato in vita tre giorni dopo, o se uno dei martiri maccabei (di cui si dice che siano morti con la promessa della risurrezione sulle labbra) fosse risorto dai morti qualche giorno dopo, ne sarebbero state contentissime le loro famiglie e stupefatti gli amici; si sarebbe prodotto un vuoto considerevole nelle aspettative del giudaismo del Secondo Tempio, per non parlare della visione del mondo dei non ebrei. Nessuno ne avrebbe concluso che colui fosse il Messia, e ancor meno che egli (o essa, poiché

⁵³ Così, per es., SCHLOSSER 2001, p. 159: «Non ci si può pronunciare sulla realtà della risurrezione, perché sarebbe un pronunciarsi sulla realtà del trascendente, che sfugge all'analisi storica».

⁵⁴ PANNENBERG 1991-1998, vol. 2, pp. 343-363 (trad. it. *Teologia sistematica*, Brescia, Queriniana, 1990-1994). Queste pagine fanno parte di un lungo capitolo che tratta de «La deità di Gesù Cristo». Lo stesso problema si presenta, per es., in KOPERSKI 2002.

⁵⁵ Cfr. *NTPG*, pp. 307-320; *JVG*, cap. 11; e vedi sotto, capp. 11 e 18.

⁵⁶ Vedi, per es., Gal. 2,20; Rom. 1,3 s.; 8,3-32; e WRIGHT, *Climax*, cap. 2. Vedi sotto, cap. 19.

1. Il bersaglio e le frecce

per lo meno un'importante martire maccabea era stata una donna) fosse in qualsiasi senso un essere divino incarnato⁵⁷.

Possiamo fare un discorso analogo a proposito del ragionamento di Paolo in I Corinzi 15, secondo cui tutti i cristiani risorgeranno come Gesù è risorto. Ciò non trasforma tutti i cristiani in messia; né vuol dire che pertanto essi condivideranno (men che meno che già condividono!) l'unica figliolanza divina che, nella stessa lettera (15,28; cfr. 8,6), Paolo attribuisce a Gesù. Infatti, già in Paolo osserviamo la netta differenza tra la risurrezione (una nuova vita corporea dopo la morte) e l'esaltazione o intronizzazione; una distinzione che alcuni studiosi ritengono sia entrata nella tradizione soltanto con Luca⁵⁸. La risurrezione non implica di per sé una signoria cosmica o la divinità. Siamo dunque condotti a considerare una questione importante; le conclusioni teologiche che i primi cristiani ricavarono dalla risurrezione di Gesù avevano a che fare soprattutto con quanto essi conoscevano di Gesù prima della crocifissione, con quanto sapevano della crocifissione stessa, e con quanto essi credevano riguardo al Dio d'Israele e ai suoi propositi per Israele e per il mondo, e non con il mero fatto (sempre che se ne possa parlare in questo modo) della risurrezione stessa. Per il momento possiamo soltanto osservare che, qualsiasi cosa pensiamo della divinità di Gesù, ciò non può essere stato, nel I secolo, il significato principale della sua risurrezione, per quanto, come vedremo, la linea di pensiero che era cominciata con la fede nella risurrezione di Gesù abbia poi condotto i primi cristiani a tale convinzione.

Tuttavia, l'inverso è anch'esso importante. Supponiamo per un momento che i discepoli, per altri motivi, si fossero convinti che Gesù di Nazareth era davvero il Messia. (Un'analogia contemporanea ci si presenta spontaneamente: gli ebrei hassidici del movimento Lubavitcher credono che il loro Rebbe fosse effettivamente il Messia e non ritengono che la sua morte nel 1994 dimostri il contrario⁵⁹.) Ciò, peraltro, non avrebbe condotto i primi discepoli ad affermare che Gesù era stato risuscitato dai morti. C'è senza dubbio un cambiamento nel significato del termine «Messia» (poiché nessuno nel I secolo avrebbe immaginato che il Messia dovesse morire per mano dei pagani), ma non pertanto un'affermazione della sua risurrezione. Nessun testo ebraico dell'epoca del Secondo Tempio parla del Messia come risorto dai morti. Nessuno avrebbe immaginato di dire: «Credo che il Tal-dei-tali fosse il Messia, perciò dev'essere risuscitato dai morti».

⁵⁷ Su questo argomento si vedrà a ragion veduta la significativa tesi di LAPIDE 1983 [1977]: «Gesù è stato davvero risuscitato corporalmente dai morti, ma ciò non significa che fosse il Messia, bensì indica che egli era un elemento essenziale della divina preparazione all'avvento del Messia».

⁵⁸ Vedi sotto, Parte seconda.

⁵⁹ Cfr. la discussione recente in MARCUS 2001.

Se ciò è vero della messianicità di Gesù, è certamente vero *a fortiori* per qualsiasi idea della sua «divinità». Se i discepoli, per altri motivi, si fossero convinti che Gesù era divino, ciò non li avrebbe condotti, di per sé, a sostenere che era stato risuscitato dai morti. Non c'è nulla nelle nozioni ebraiche riguardanti il Dio d'Israele, e senza dubbio neppure nei concetti non ebraici riguardanti gli dèi pagani, che possa suggerire ai fedeli che essi debbano annunciare la risurrezione del loro oggetto di culto. Una qualche specie di vita dopo la tomba è assai probabile, ma la risurrezione, certamente no⁶⁰.

Perciò non dovremmo lasciarci distogliere da una investigazione storica a causa di una timidezza teologica⁶¹. Dobbiamo tenere i nervi saldi. Per gli storici dovrebbe essere assolutamente possibile studiare i resoconti e le credenze riguardanti la risurrezione di Gesù, come si dovrebbero poter studiare i resoconti, per quanto sorprendenti, della nuova vita di qualsiasi altro ebreo dell'epoca del Secondo Tempio, senza pensare che così facendo ci si impegni lì dove nessuno storico si è mai spinto prima⁶². L'uso che poi facciamo delle nostre scoperte è tutta un'altra questione. Un cortocircuito teologico non ci esime dall'affrontare la sfida della storia. Ricordare agli arcieri la legge di gravità non dovrebbe impedir loro di eseguire il compito assegnato.

1.2.3.3 Risurrezione ed escatologia

L'ultimo problema riguarda una più ampia versione della risurrezione e della cristologia. Si è detto spesso che la risurrezione è necessariamente

⁶⁰ A proposito di divinità che muoiono e risuscitano nei culti orientali, e di simili fenomeni, vedi sotto, cap. 2.

⁶¹ Neppure dal tipo di commenti liquidatori che troviamo in CARNLEY 1987, pp. 26-28, 85-87, in cui egli implicitamente sostiene che far valere dei rigorosi studi storici a proposito degli eventi pasquali (egli ha in mente «scrittori fondamentalisti e volgarizzatori ultraconservatori della fede pasquale») dimostra che «non si ha una conoscenza attuale del Cristo risorto», da cui risulta che «l'ostilità del "lato oscuro" dei dubbi repressi del credente viene proiettata» contro i malvagi fautori della critica storica che sottolineano le discrepanze nelle narrazioni ecc. I tentativi di psicanalizzare i propri avversari e di calunniarne la spiritualità non è proprio di uno studioso e non giova a nulla. Un passo ulteriore nella cattiva direzione è costituito dal velenoso attacco di WEDDERBURN (1999, p. 128) contro coloro che si vantano di una fede «forte», come di «una sorta di simbolo di virilità, o un modo di autoaffermazione». Potremmo dire la stessa cosa della fede di Abramo – pur ammettendo il suo contenuto specifico! – così come è presentata in Rom. 4,19-22?

⁶² PINNOCK 1993, p. 9, sostiene che: «Non si può fare della risurrezione una costruzione storica e poi aspettarsi che le persone ne siano rinnovate». Ciò che importa è la predicazione, la testimonianza e lo Spirito. Pur non dissentendo sostanzialmente da queste affermazioni, è ovvio che molte persone sono riuscite a convincerle altre che, sul piano storico, la risurrezione *non* è avvenuta, e con ciò hanno trasformato la gente in molti modi. Ciò che le persone credono a proposito di ciò che è realmente avvenuto è spesso un elemento poderoso di umana trasformazione. Si può sostenere che il momento in cui Elizabeth Bennet viene a sapere che cosa è effettivamente avvenuto tra Darcy e Wickham sia il punto di svolta di *Orgoglio e pregiudizio* (vedi al riguardo MARCUS 1989).

1. Il bersaglio e le frecce

un evento *escatologico*, e che pertanto lo storico, ancora una volta, non è attrezzato per studiare l'escatologia, da cui dovrebbe tenersi a rispettosa distanza⁶³. Il fatto che il calore e la luce solari penetrino improvvisamente attraverso le spesse nubi, non significa che non si possa mirare al sole stesso. Talvolta si elide questo problema riversandolo nell'obiezione precedente, in quanto occasionalmente si suppone (in una sorta di confuso post-bultmannianesimo) che il discorso sull'«escatologia» significhi, più o meno, parlare del fatto che Dio irrompe nella storia, e che questo discorso significhi a sua volta parlare di cristologia. Tuttavia, se vogliamo usare delle parole che abbiano un qualsiasi significato storicamente fondato, dobbiamo essere molto più precisi.

Nell'ambito della corporazione degli studiosi del Nuovo Testamento, la parola «escatologia» è usata in almeno dieci significati diversi⁶⁴. Se vogliamo rimanere particolarmente vicini ai significati connessi con certi fenomeni propri dell'ebraismo del Secondo Tempio, ciò che dovremmo dire in quanto storici, parlando della risurrezione come evento escatologico, sarebbe che si tratta di quel tipo di eventi che gli ebrei di quel tempo avrebbero visto come il culmine apocalittico della loro storia. Tuttavia, il fatto che tale evento possa essere inteso in quei termini da quel popolo, non preclude affatto la possibilità che sia studiato dagli storici del nostro tempo. Dopo tutto, la vittoriosa rivolta dei maccabei fu interpretata escatologicamente (almeno) dall'autore di *I Maccabei*. Nessuno, però, ha poi preteso che non dovessimo esaminare quegli eventi in quanto studiosi di storia⁶⁵. La caduta di Gerusalemme nel VI secolo a.C. e analoghi eventi del I secolo d.C., ugualmente catastrofici, sono stati intesi da molte persone in senso «escatologico», allora e più tardi, (era, dopo tutto, «il giorno di JHWH»), ma nessuno immagina che per quel motivo non si debbano investigare e capire storicamente quei fatti. I tragici componimenti poetici di Geremia non ci impediscono di studiare gli avvenimenti del 597 e del 587 a.C. Nessuno ci impedisce di scrivere di storia a proposito dell'anno 70, soltanto a causa del carattere apocalittico delle visioni contenute in *IV Esdra* e della convinzione che si fosse prodotto un evento apocalittico.

Si potrebbe ovviamente obiettare che se qualcuno giungesse alla conclusione che la risurrezione di Gesù ha effettivamente avuto luogo, sarebbe necessario che la intendesse escatologicamente, cioè si impegnasse in una visione del mondo in cui il Dio d'Israele conducesse la sua azione a un apogeo in diversi momenti e particolarmente in quest'ultimo. Ciò è fuorviante e nasce da un difetto di prospettiva. Coloro che negli ultimi due secoli hanno scritto a proposito della risurrezione, lo hanno fatto per lo più

⁶³ Cfr., per es., BARCLAY 1996a, p. 14. Sull'uso che Schillebeeckx fa del termine «escatologico» in questo senso, vedi sotto, pp. 809-815.

⁶⁴ Cfr. CAIRD 1997 [1980], cap. 13; *JVG*, capp. 2, 3, 6, spec. pp. 207-209.

⁶⁵ Vedi, in part., il linguaggio di *I Mac.* 14,4-15.

da una visione del mondo cristiana, semi-cristiana o sub-cristiana, all'interno della quale un collegamento di quel genere si presenta come del tutto naturale. (Ovviamente ci si può anche spingere talmente avanti nella direzione di de-ebraicizzare la parola «escatologico», che essa venga a significare semplicemente «miracoloso»; tale obiezione però ricade in una riaffermazione di Troeltsch o persino di Hume.) Ma nell'ambito di una visione del mondo propria del paganesimo dell'antichità, o in una contemporanea e non cristiana, non si potrebbe giungere a conclusioni del genere. Quei romani che supponevano che un *Nero redivivus* fosse, appunto, vivo e vegeto, non pensavano affatto di interpretare quel fenomeno nel quadro di una visione del mondo tipica dell'escatologia ebraica del Secondo Tempio⁶⁶. Nel nostro mondo coloro che (come, per esempio, il movimento New Age) suppongono che tutti gli esseri umani saranno «riciclati», si opporranno presto o tardi, e spesso aspramente, a una visione ebraica o cristiana della realtà e non da ultimo all'affermazione cristiana che Gesù stesso è stato risuscitato in modo esclusivo a Pasqua. Ancora una volta, se pure accettassimo la risurrezione corporale di Gesù, la decisione di interpretare quell'evento come indicante qualcos'altro al di là di una concatenazione di fatti straordinariamente sconcertante e inaspettata, *dipenderebbe in primo luogo per lo meno dalla visione del mondo in cui giungessimo ad essa*. Perché «in primo luogo per lo meno?». Perché pare che certi eventi abbiano il potere di mettere in questione certe visioni del mondo e di produrre o delle nuove mutazioni al loro interno, o delle complete trasformazioni; e tra questi la risurrezione di Gesù, secondo i primi cristiani, era uno dei più ovvii. La ragione per cui i primi cristiani interpretarono la risurrezione escatologicamente sta nel fatto che essi erano ebrei del Secondo Tempio che erano stati partecipanti o spettatori di un movimento tendenzialmente escatologico concentrato su Gesù stesso. Essi giunsero a riformulare la loro visione del mondo attorno alla risurrezione come punto centrale. Tuttavia, queste considerazioni ci conducono troppo lontano verso argomenti che discuteremo più avanti.

Temo che questa somma di così tante complesse questioni non abbia reso interamente giustizia né alle posizioni a cui mi sono opposto, né alle rispettive controargomentazioni. Per certi lettori io avrei preso alla leggera i problemi fondamentali, per altri sarei caduto nella trappola tradizionale dei teologi che danno risposte incomprensibili a problemi che nessuno aveva sollevato. Spero, però, che ciò sia stato sufficiente per mostrare che molte ragioni, spesso addotte per non prendere in considerazione la risurrezione come problema storico, non sono di per sé cogenti. Ci rimane comunque una conclusione positiva: in fin dei conti, lo storico può e deve chiedersi perché sia cominciato il cristianesimo e perché abbia assunto la

⁶⁶ Sui miti neroniani, vedi sotto, p. 94.

1. Il bersaglio e le frecce

forma che gli conosciamo. Poiché la risposta universale dei primi cristiani ha a che fare con Gesù e la risurrezione, lo storico è obbligato a porsi ulteriori domande: a) che cosa intendevano con ciò i primi cristiani? b) se, e in qual senso, possiamo dire che avessero ragione; c) abbiamo delle proposte alternative che reggano un esame? Allo storico non si può quindi impedire di chiedersi se è vero o no che Gesù è risorto dai morti.

1.3 Il punto di partenza storico

Qual è dunque il nostro bersaglio e quali frecce possiamo usare per colpirlo?

Il nostro bersaglio consiste nell'esaminare le affermazioni dei primi cristiani, secondo cui Gesù di Nazareth è stato risuscitato dai morti. Per essere sicuri di raggiungere il bersaglio è importante collocare le loro affermazioni nel contesto appropriato, ossia nel quadro della visione del mondo e nel linguaggio dell'ebraismo del Secondo Tempio. Inoltre, siccome tale affermazione (ancora riconoscibile come ebraica) fu ben presto avanzata nel più ampio mondo non ebraico del I secolo, è pure importante riuscire a collocarla nell'ambito di quel più vasto universo di discorso.

Questa triplice operazione di contestualizzazione la realizzeremo in ordine inverso, cominciando dalla visione pagana del mondo, per venire poi a quella ebraica e infine a quella del primo cristianesimo. Non si tratta di descrivere in ciascun caso l'intera visione del mondo: ciò occuperebbe molti volumi per ciascuno di quei segmenti. Ci concentreremo su quegli aspetti che riguardano la vita dopo la morte in generale e la risurrezione in particolare. Risulterà chiaro, e questa è una delle principali conclusioni del nostro studio storico, che la visione del mondo del cristianesimo delle origini si può meglio capire, per lo meno a questo riguardo, come una sorprendente e nuova mutazione nell'ambito dell'ebraismo del Secondo Tempio. Sorge allora la domanda: che cosa ha prodotto tale mutazione?

Tra gli aspetti più singolari di tale mutazione c'è il fatto che nel quadro dell'ebraismo, e men che meno in quello del paganesimo, non è mai stata avanzata una decisa rivendicazione che la risurrezione si fosse prodotta per un determinato individuo⁶⁷. Questa affermazione ha degli effetti formida-

⁶⁷ A tempo e luogo si farà riferimento a una o due possibili eccezioni: p. es., la storia di Alceste narrata da Euripide e il commento attribuito a Erode Antipa su Gesù quale Giovanni Battista risorto (vedi sotto, pp. 91 ss., 482). L'idea di FREI 1993, p. 47, secondo cui le affermazioni dei primi cristiani non erano «affatto le uniche» in quanto «gli dèi risuscitavano dai morti in gran numero nel mondo antico» fornendo così «numerosi candidati per lo stesso indimostrato evento miracoloso» costituisce un importante fraintendimento della situazione storica: vedi sotto, pp. 107 ss.

bili in altre aree della visione del mondo del cristianesimo delle origini, perciò anche tali effetti saranno esaminati. In particolare, come spieghiamo l'affermazione dei primi cristiani secondo cui Gesù crocifisso era effettivamente il Messia d'Israele? Come spieghiamo che il «regno di Dio», sebbene in un certo senso ancora futuro, sia diventato in modo nuovo una realtà presente? Così come la mutazione nel significato di «risurrezione», anche queste altre caratteristiche orientano l'attenzione verso la questione principale: che cosa è accaduto a Pasqua? Questo sarà il tema della Parte quinta.

Ho descritto e difeso il metodo storico che ho preferito nella Parte seconda di *The New Testament and the People of God*, e ne ho fornito degli esempi nella Parte terza e Parte quarta di quel lavoro, come pure nella Parte seconda e Parte terza di *Jesus and the Victory of God*. Questo metodo considera che ogni conoscenza del passato, come del resto di qualsiasi altra cosa, ci è giunta mediata non soltanto dalle fonti, ma anche dalle percezioni, e quindi dalle personalità, di coloro che le conoscono. Una distaccata obiettività non esiste. (Pertanto, dire che possiamo investigare altre affermazioni storiche in un modo neutrale e oggettivo, ma che nei riguardi della risurrezione si insinua inevitabilmente un elemento soggettivo, significa ignorare il fatto che qualsiasi lavoro storico consiste in un dialogo tra lo storico, la comunità degli altri storici, e le fonti; e che a ogni passo sono coinvolte inevitabilmente le prospettive della visione del mondo dello storico stesso.) Ciò non vuol dire, tuttavia, che qualsiasi conoscenza si affloscia in una *mera* soggettività. Esistono dei modi per avanzare verso oneste e veridiche affermazioni riguardo al passato.

Tra questi modi c'è quello di tentare di delineare la visione del mondo di una determinata comunità, studiandone non solo le idee (cui spesso possiamo accedere soltanto attraverso gli scritti delle rispettive élite intellettuali), ma la prassi, le storie e i simboli che costituiscono gli altri elementi di fondo di una visione del mondo⁶⁸. In linea di principio, si potrebbe articolare la successiva investigazione secondo quelle linee, studiandone di volta in volta i singoli elementi (come ho fatto in *Jesus and the Victory of God*, Parte seconda), ma ciò implicherebbe molte sovrapposizioni e ripetizioni. La linea che ho scelto vi farà riferimento quando necessario, ma nel quadro di una struttura diversa. Le parti centrali di questo libro trattano essenzialmente di una questione molto specifica, ossia quella delle credenze relative alla vita dopo la morte in generale, e in particolare quella di che cosa accadde a Gesù dopo la sua morte. Ma quelle credenze sono circondate, almeno implicitamente, da pratiche, storie e simboli a cui ci riferiremo di tanto in tanto: pratiche funerarie, storie caratteristiche sulla vita dopo la morte, e simboli connessi con la morte e quanto avviene oltre la tomba. Perciò, anziché limitarci a tentare di spiegare il sorgere della chiesa delle origini unicamente in ter-

⁶⁸ Cfr. *NTPG*, pp. 122-126.

1. Il bersaglio e le frecce

mini di idee e di credenze (ovvero ci sono «persone che credono o pensano in un certo modo, e che in determinate circostanze hanno modificato i loro pensieri o credenze in questo o quel modo», e così via), cercheremo di prendere ugualmente in considerazione delle spiegazioni più ampie («persone che vivono nell'ambito di un mondo storico che ne controlla il pensiero, se messe in presenza di certi fatti, riformulano la loro storia così e così»; «quando delle persone, la cui vita è strutturata attorno a certi simboli, vengono confrontate con certi eventi, esse ristrutturano la loro vita e i loro simboli in questo o quel modo»; e «se degli individui che normalmente si comportano in un certo modo, sono messi di fronte a determinati eventi, modificano la loro condotta come segue»). Vorremmo conoscere molte più cose sulla prassi dei primi cristiani, le loro storie, i loro simboli; tuttavia, ne sappiamo abbastanza per vedere dove possiamo trovare aiuto. Dobbiamo allargare il nostro studio per includere le comunità che effettivamente esistevano nel mondo del I secolo, in contrasto con quelle comunità che, proiettate all'indietro dagli studiosi moderni, rispecchiano semplicemente il dogma e la pietà (o l'empietà) del nostro tempo. Quelle comunità, un multiforme paganesimo, ebraismo e cristianesimo del I secolo, ci forniscono il miglior modo di accedere alla domanda di che cosa implicava la strenua affermazione dei cristiani e di come oggi la possiamo valutare.

Tratteggiare questi vasti assiomi è ovviamente complicato. Secondo quanto si ammette generalmente, esistono soltanto *un* ebraismo e *un* cristianesimo del I secolo, e ovviamente dei paganesimi; ma spesso non si nota che ci deve essere stato qualche cosa di particolare in ciascuno di questi casi, di cui tali pluralità sono le varianti⁶⁹. Altrettanto, a dispetto di quanti hanno tentato di porla in un angolo, l'autentica cristianità delle origini avrebbe considerato se stessa rettamente quale ramificazione del giudaismo del I secolo⁷⁰. Studiare quei due movimenti strettamente collegati sarà il nostro punto di partenza. Sono i primi bersagli verso cui indirizzare le nostre frecce storiche.

Il punto principale di quest'ovvio suggerimento è il suo corollario negativo. Molti studi sulla risurrezione sono partiti dall'esame delle esperienze pasquali narrate da Paolo e dai vangeli, sottoponendole a una dettagliata analisi di storia delle tradizioni. Ciò significa mettere il carro davanti ai buoi. Un'analisi del genere è sempre speculativa: finché non sappiamo che cosa la risurrezione significasse in quel mondo, difficilmente la capiremo esattamente. Non si tratta soltanto di vedere un quadro generale prima dei minuti particolari, per quanto ciò sia comunque importante; si tratta di sapere di che cosa stiamo parlando prima di cominciare a parlarne⁷¹.

⁶⁹ Cfr. *NTPG*, p. 147, nota 1.

⁷⁰ Vedi NEUSNER 1991, discusso in *NTPG*, pp. 471-473.

⁷¹ Mi fa pensare a ciò che il primo ministro britannico John Major disse a proposito del suo avversario Neil Kinnock. Quando Kinnock cominciava a parlare, disse Major, non sa-

A questo punto ci occorrono alcune definizioni terminologiche. La «morte» e derivati indicano normalmente: a) l'evento di una singola morte, di una persona, di un animale, di una pianta, o di qualsiasi altra cosa; b) lo stato dell'essere morto, che risulta da quell'evento iniziale; c) il fenomeno della morte in generale, in astratto, o come una personificazione («non ci sarà più la morte», Apoc. 21,4)⁷². La frase generica «la vita dopo la morte» può dunque indicare: a) lo stato (qualunque sia) che segue immediatamente *l'evento della morte fisica*; b) lo stato (se ve ne è uno) che segue *un periodo in cui si è morti fisicamente*; oppure, ipoteticamente, seppure l'idea non è frequente, c) lo stato delle cose dopo che la morte, in senso astratto, sia stata abolita⁷³. Quando la gente parla di «vita dopo la morte», di solito pensa alla definizione a), ossia alla vita che segue immediatamente la morte fisica. In realtà, la maggioranza delle persone ritiene che tale sia appunto una delle cose fondamentali che i cristiani credono e che gli atei negano.

Il significato a) non costituisce ciò che la «risurrezione» significava nel I secolo. Su questo punto non c'è differenza tra pagani, ebrei e cristiani. Tutti quanti capivano che la parola greca *anastasis* e derivati, e tutti gli altri termini affini, significavano b): una nuova vita dopo un periodo in cui si era morti. I pagani negavano tale possibilità; gli ebrei l'affermavano come speranza in un lontano futuro; praticamente tutti i cristiani sostenevano che si era verificata per Gesù e che si sarebbe prodotta anche per loro in futuro. Tutti loro parlavano di una vita *dopo*, «vita dopo la morte», una nuova esistenza corporea *successiva* al periodo dell'essere morti (durante il quale uno poteva o meno essere «vivo» in qualche altro modo, non corporeo). Nessuno (eccetto i cristiani per quanto riguarda Gesù) pensò mai che ciò fosse già successo, neppure in casi isolati.

Perciò, quando gli antichi parlavano di risurrezione, per affermarla o per negarla, si riferivano a un processo in due stadi. La risurrezione stessa sarebbe stata preceduta (e così lo fu anche nel caso di Gesù) da un periodo intermedio di stato-di-morte. Quando troviamo un resoconto concentrato in un solo stadio, l'evento della morte seguito immediatamente da uno stadio finale, per esempio da una beatitudine disincarnata, i testi non parlano di risurrezione. Quest'ultima implica un preciso *contenuto* (una qualche sorta di re-incorporazione) e un ben definito *processo storico* (in due tappe e non in una sola). Tale significato è costante in tutto il mondo antico, finché non ne troviamo una nuova formulazione nel II secolo⁷⁴.

peva affatto che cosa stava per dire, e così, naturalmente, non lo sapeva neppure quando aveva finito di dirlo.

⁷² *OED* registra due significati principali: «l'atto o il fatto di morire» (suddiviso in «di un individuo» o «in astratto»), e «lo stato dell'essere morto». La citazione è stata tratta da J. DONNE, *Sonetti sacri*, n. VI, trad. di C. Campo, Torino, Einaudi, 1990. Cfr. pure, per es., BARR 1992, pp. 33-35.

⁷³ Come, per es., in I Cor. 15,26; Apoc. 20,14; 21,4.

⁷⁴ Su quest'ultimo, vedi sotto, pp. 619-637.

1. Il bersaglio e le frecce

Non si può sottolineare abbastanza il significato di «risurrezione» come «vita *dopo* “la vita dopo la morte”», se non altro perché gli autori moderni continuano a usare il termine «risurrezione» come un sinonimo virtuale di «vita dopo la morte» nel senso popolare⁷⁵. Si è detto talvolta che quest'uso era corrente fin dal I secolo; ma, semplicemente, ne mancano le prove⁷⁶. Se dobbiamo impegnarci in un lavoro storico vale la pena di tener presenti queste distinzioni, anziché proiettare nel passato remoto le peculiarità di (qualche) uso contemporaneo.

Il nostro punto di partenza sarà dunque il mondo turbolento del paganesimo del I secolo. Senza anticipare le risposte fornite da Atti degli apostoli 17, dobbiamo chiederci: che cosa avrebbe capito un tizio qualsiasi a Efeso, Atene o Roma udendo Paolo che annunciava che il Messia era stato risuscitato dai morti? E quale reazione gli sarebbe stata suggerita dalla sua propria struttura di credenze?

⁷⁵ Tale confusione si riscontra in MARCUS 2001, p. 397. Alcune persone, nell'ambito del movimento messianico Lubavitcher, hanno evidentemente usato un linguaggio di «risurrezione» in relazione con il loro Rebbe (morto nel 1994) come un modo (suggerisce Marcus, seguendo Dale Allison) di «parlare di un morto come vivente». Viceversa, ciò che pare stia succedendo è che alcuni hanno ripreso un termine cristiano, mal compreso, e l'abbiano usato in un senso che contraddice la loro stessa letteratura antica. Un altro esempio, preso quasi a caso, è il saggio di WILES 1994, pp. 125-146.

⁷⁶ Vedi, per es., le osservazioni singolarmente imprecise e generiche di GOULDER 2000, p. 95.