

L'UOMO MARGINALE		
Cesare Cavalleri	738	Presentazione del quaderno
Italo Carta	741	La dinamica del marginale
Pierpaolo Donati	745	Il cristiano come deviante
Cesare Blasi	752	L'emarginazione nello spazio urbano
Pier Giovanni Palla	756	Un caso di segregazione culturale
Franco Palmieri	761	Elogio dell'uomo marginale
Armand	761	« Cattolici marginali »
Michelangelo Peláez	762	La marginalità nella Chiesa

Giuseppe Dalla Torre jr.	770	Il Sinodo ha rafforzato la collegialità
Nicoletta Schmitz Sipos	775	In subbuglio l'editoria tedesca
Riccardo Carucci	781	Corrispondenza. L'alcismo e confessionnalismo in Libano
Emanuele Samek Lodovici	787	Teologia. La Pasqua nella Chiesa antica
Antonio Millan Puelles	791	Morale. La povertà come virtù
N.S.S.	793	Letteratura. Ricordo di Gertrud von le Fort
Roberto Giorni	794	Economia. La giornata del risparmio
Flavio Capucci	796	Congressi. La crisi della società permissiva
Graziella Davoli Morselli	799	Istruzione. Professori di filosofia a Bruxelles
Ida Boni	800	Arti visive. Piero Cascella, scultore protomediterraneo
Elio Maraone	802	Cinema. Messaggero d'amore
Franco Lorenzo Arruga	806	Musica. E se il Pontefice preferisse « Il trovatore »?
R.C.	808	Esteri. Sempre aperta la successione di Nasser
F.P.	810	Riviste & riviste. Pagine-libri e socialismo
*	812	Libri & libri
*	816	Libri ricevuti

*Important communications
2 pag. 784. 5. 6*



La festa cristiana per eccellenza, la Pasqua, la festa che con il suo ripetersi nel ciclo liturgico fa di Gesù non il delegato occasionale della storia a un martirio come un altro, ma il culmine del piano redentore e l'uditore imperituro della devozione della Chiesa, è l'oggetto di questo studio (1). Una sottile rete di significati viene alla luce da questo libro una volta che si voglia percorrerlo sino in fondo; i tesori liturgici e teologici contenuti nelle tradizioni pasquali della Bibbia e della Chiesa primitiva si districano sotto i nostri occhi dal labirinto della semplice ricerca scientifica per emergere con la forza affascinante di chi, direbbe Thomas Mann, emerge dal pozzo del passato.

Il disegno storico è seguito disponendo via via intorno al centro della morte e risurrezione di Cristo nella comprensione che ne ebbe la Chiesa dei primissimi secoli, gli altri comprimari dalle origini più lontane: la Pasqua ebraica, la Pasqua degli evangelisti, la Pasqua dei Padri. E con questo si soddisfa quella che è la fondamentale intenzione dichiarata dall'autore: «Mostrare l'essenziale' derivazione della Pasqua cristiana dalla Pasqua giudaica del Vecchio Testamento, la loro continuità vitale» (2). Contro, quindi, la tesi del grande studioso del culto della Chiesa primitiva, Odo Casel, che vide la Pasqua nell'ambito dei culti misterici pagani narranti la storia di un dio morto tragicamente e risorto con il risorgere della natura a primavera. Se si potesse esprimere con una formula il metodo di interpellanza dei testi esercitato lungo tutta l'opera dal Cantalamessa (nei confronti in modo particolare di una certa critica tedesca) lo si dovrebbe connotare con il rifiuto del canone della sub-logica comparativistica, cioè del *post hoc ergo propter hoc*.

Nella ricostruzione dell'autore la Pasqua ebraica si presenta immediatamente come divaricata dalla presenza di due testi contrastanti: il primo è quello di Esodo 12, 1-14 dove si parla del «passaggio di Jahvè» sopra il suo popolo, protetto dal segno del sangue dell'agnello immolato perché insieme agli egiziani Egli non colpisca anche gli ebrei, il secondo quello di Deuteronomio 16, 1-8 dove Pasqua è intesa come il «passaggio del popolo» dall'Egitto alla terra promessa. Le differenze e l'oscillazione dei significati sono all'origine delle due principali tradizioni pasquali della Chiesa: quella primitiva di Pasqua-passione e immolazione e quella di Pasqua-passaggio. Ma la Pasqua ebraica non è solo rimando continuo tra una comprensione dei fatti dell'Esodo che si concentra sul «passaggio di Dio» che salva e una comprensione che tende a rilevare il «passaggio dell'uomo» che è salvato; essa è anche Pasqua «liturgica».

dal giudaismo ai vangeli

Le fonti rabbiniche offrono un quadro di quello che era fondamentalmente la Pasqua giudaica celebrata a Gerusalemme al tempo di Gesù e ripropongono nei loro documenti lo scollamento, ormai mediato da un compromesso, tra la Pasqua primitiva fatta da pastori nomadi sotto il cielo del deserto e il cui centro era il nucleo familiare, e la Pasqua centralizzata del Deuteronomio, il cui centro era il tempio di Gerusalemme: l'«immolazione» della vittima avveniva nel tempio alla presenza dei sacerdoti, la «cena» si consumava

invece nella casa, dove il padre di famiglia pronunciava sul vino e sul pane le benedizioni rituali a ricordo dell'intervento salvifico di Dio.

Oscillazione di significati, memoriale del passato, azione liturgica; tutte queste cose convergono in quella mirabile sintesi pasquale del giudaismo che è il *Poema delle quattro notti*, dove il significato della Pasqua si stende dalla creazione del mondo (la «prima notte» quella in cui Jahvè si manifestò sul mondo per crearlo) alla *Parusia* (la «quarta notte» quando le generazioni dell'empietà saranno annientate e Mosè uscirà dal deserto) attraverso il fatto storico dell'elezione di Abramo, la «seconda notte», e la salvezza del popolo dall'Egitto, la «terza notte», quando Jahvè si manifestò contro gli egiziani. In questo testo di autore ignoto la Pasqua appare al centro della storia della salvezza; secondo le parole del Cantalamessa «essa è ricordo e attesa nello stesso tempo: 'ricordo' di ciò che Jahvè ha fatto e 'attesa' di ciò che Jahvè ha promesso di fare» (3). Riunendo idealmente e liturgicamente i grandi eventi del passato in un unico testo, rimontando la distinzione tra Pasqua storica e Pasqua liturgica, tra evento e sacramento, il giudaismo sembra assolvere la sua missione e consegnarsi con il suo immenso patrimonio al cristianesimo. Detto questo bisogna avventurarsi sull'altro versante, quello degli evangelisti, per ricevere dal mondo ebraico l'eredità, anche se non è stato fatto un testamento. Alla base della Pasqua del Vec-

(1) RANIERO CANTALAMESSA, *La Pasqua della nostra salvezza. Le tradizioni pasquali della Bibbia e della primitiva Chiesa*, Marietti, Torino 1971, pp. 256. L. 2.200.

(2) IDEM, *op. cit.*, p. 8.

(3) IDEM, *op. cit.*, p. 50.

chio Testamento c'era un evento storico, l'esperienza della salvezza intervenuta la notte dell'esodo, riattualizzato dal rito ogni anno in coincidenza con il primo plenilunio dopo l'equinozio di primavera, cioè la sera del 14 del primo mese dell'anno (il mese di *Nisan*). La stessa cosa, osserva l'autore, avviene per la Pasqua cristiana: un evento storico, la morte di Cristo, avvenuta in concomitanza di una festa pasquale giudaica, finisce per inglobare, senza distruggerli, i significati della festa ebraica e segnerà l'inizio di un nuovo ciclo liturgico, scandendo nelle ore del giorno e dell'anno *il tempo della Chiesa*. L'invisibile legame che lega il mondo ebraico a quello cristiano si ripropone nel diverso punto di vista a partire dal quale i sinottici e Giovanni considerano la Pasqua di Cristo: per i sinottici essa faceva riferimento all'ultima « cena » pasquale celebrata da Gesù prima di morire, per Giovanni la Pasqua era nata sulla croce, al momento della « immolazione » del Signore, da lui descritta nei termini dell'immolazione degli agnelli pasquali la sera del 14 del mese primaverile di *Nisan*, nel tempio (« Giunti a Gesù... non gli spezzarono le gambe... e questo avvenne perché si compisse la Scrittura: non gli sarà spezzato alcun osso » Gv 19, 33-36).

Nell'insieme, dunque, la bipolarità tra la Pasqua dell'Esodo incentrata sul banchetto con le carni dell'agnello e la Pasqua del Deuteronomio che aveva il suo momento saliente nel sacrificio del tempio si perpetua nella differente accentuazione, interna al *kerygma*, degli apostoli: il momento stesso del supplizio di Gesù assume due valenze, quella « sacramentale » di immolazione mistica nella cena eucaristica, quella « reale » attuata nel fatto della croce (così suona l'espressione felicissima dei seguaci di Giovanni: « nell'anno della sua morte Gesù non mangiò la Pasqua, ma la soffrì »).

Ma non è tutto: se i sinottici e Giovanni hanno visto la Pasqua di Cristo essenzialmente come immolazione (in questo discostandosi dall'interpretazione, ad essi peraltro ignota, di Filone d'Alessandria che vedeva la Pasqua come passaggio, *diabasis*, prima degli ebrei sul Mar Rosso, poi, allegoricamente, di ogni uomo da tutto ciò che è sensibile alla contemplazione del divino,

in ciò favorendo il ripristino presso i suoi uditori alessandrini del III secolo del vero significato del termine ebraico *pesach*) ad essi non era sfuggito il carattere di definitività e di presenza continua che quella immolazione significava per la Chiesa: l'Agnello ucciso è anche un Agnello risorto (*stans tanquam occisus*, secondo le parole dell'Apocalisse, morto « eppure » vivo), « ciò che si mangia e con cui si comunica non è più, come nella Pasqua giudaica, soltanto una vittima immolata, ma una vittima immolata e rediviva » (4).

cronologia della Pasqua

Prima di passare alla Pasqua sub-apostolica sarà opportuno accennare ad una questione, tra le tante sollevate dal testo con una competenza che non è certo figlia dell'attualità, di importanza eccezionale; ridotta all'essenziale riguarda la discordanza tra la cronologia di Giovanni che fa morire Cristo la sera del 14 *Nisan* (e se ne ha una conferma da tutta una serie di notazioni: i farisei che non entrano nel pretorio del pagano Pilato perché non devono contaminarsi dovendo quella sera mangiare la Pasqua, la richiesta, dopo la crocifissione, di far sparire i cadaveri perché « era la *parasceve* », etc.) e quella dei sinottici che sono concordi nel descrivere l'ultima cena come tenuta « la sera del primo giorno degli azimi, quando i giudei immolavano la Pasqua » e che dunque collocano la morte di Cristo il giorno dopo tale cena, il giorno 15 *Nisan*.

La soluzione possibile di questa

(4) IDEM, *op. cit.*, p. 92.

discordanza viene vista dall'autore tenendo presente l'eventualità che Gesù seguisse l'antico calendario degli asceti di *Qumran*, calendario che faceva cadere la festa di Pasqua tre giorni prima della data ufficiale dei farisei; in tale ipotesi cadrebbe la contraddizione tra Giovanni e i sinottici. Questi ultimi narrerebbero la cena pasquale anticipata, Giovanni invece narrerebbe una cena d'addio, alla vigilia della morte, contornandola delle mirabili promesse espresse dalla voce inconcepibile di Gesù.

L'importanza del calendario della comunità di *Qumran*, scoperto di recente, fa da sutura ad una altra questione che ci porta improvvisamente avanti nel bel mezzo della controversia che dilaniò per almeno un secolo la Chiesa primitiva. Sulla base della testimonianza di Eusebio di Cesarea si deduce che per tutto il II secolo le chiese orientali, fedeli alla tradizione di Giovanni, rompono il digiuno e celebrano la Pasqua il 14 *Nisan* anniversario della morte di Cristo (la cosiddetta Pasqua « quartodecimana »), mentre tutto il resto della cristianità guidato da Roma non interrompe il digiuno e non celebra la Pasqua se non la domenica immediatamente successiva il 14 *Nisan* (la Pasqua « domenicale »). Due Pasque, dunque, una in memoriale della « morte » e un'altra in memoriale della « risurrezione ». La critica tedesca ha assunto in modo particolare questa differenza per alcune deduzioni che ci sembrano brillantemente ribattute dal Cantalamessa: la prima si può declinare nella convinzione che la Pasqua più antica, e l'unica in un certo senso celebrata, fosse quella quartodecimana, da cui poi più tardi derivò quella domenicale, la seconda che, messe a confronto la Pasqua quartodecimana con quella romana, se ne può inferire una totale diversità di tono: la prima è tutta tesa all'attesa della *parusia*, la seconda è invece caratterizzata dal ricordo di eventi storici passati (per chi volesse leggere tra le righe, ci troviamo di fronte ad un'ennesima variazione del tema di Loisy e di altri sull'attesa delusa che genera la Chiesa).

In realtà, quanto al primo punto, è possibile provare proprio in base al calendario arcaico di *Qumran* che anche la Pasqua domenicale aveva una sua matrice

giudaica, diversa da quella del giudaismo ufficiale da cui derivava la Pasqua quartodecimana, ma non meno antica: la festa ebraica dell'*Omer* o delle primizie, che cadeva per questo tipo di giudaismo dissidente « il primo giorno dopo il sabato », cioè il primo giorno della settimana che segue la settimana di Pasqua, in altre parole, come avverte l'autore, la futura domenica di risurrezione dei cristiani, la *mia ton sabbàton* di Marco (*Mc* 16, 2). Il dissidio stesso che investì le comunità primitive va dunque ridimensionato: si trattava non tanto di mettere a fuoco se la Pasqua ricordava la morte o la risurrezione di Gesù, bensì se doveva essere celebrata nel giorno della morte o nel giorno della resurrezione, come poi per non compromettere l'unità della fede si risolse prima di Nicea. Quanto al secondo punto, le forti differenze esistenti tra la Pasqua quartodecimana e quella romana o domenicale, non dipendono dal fatto che fra le due è caduta la speranza di una fine imminente del mondo (come tutti i testi, traboccanti diletantismo, ci dicono riferendosi al periodo che intercorre tra Paolo e Clemente Alessandrino) bensì la stessa pasqua quartodecimana permette una lettura al suo interno di una variazione del semplice schema escatologico « glorificazione-ritorno » in quello storico e antignostico di « discesa-risalita »; e cioè, detto nei termini di Moltmann, citato dal Cantalamessa, non fu tanto il ritardo della *parusia* a stemperare l'*éschaton* bensì fu l'entusiasmo che l'Incarnazione avesse realizzato ogni attesa ciò che spostò anche presso i quartodecimani lo sguardo dalla seconda venuta o dal ritorno di Cristo alla sua prima venuta; per cui l'*éschaton* « che doveva venire, fu trasformato in una presenza dell'eternità, della quale si faceva l'esperienza nel culto e in spirito ». E non è un caso a questo punto che le due omelie pasquali quartodecimane di Melitone e dello Pseudo-Ippolito (che unitamente ad un'altra omelia, di eccezionale rilevanza, conosciuta sotto il nome di Pseudo-Crisostomo, costituiscono parte integrante dei documenti su cui si è esercitata l'acribia critica dell'autore per restituirci la comprensione della Pasqua della Chiesa primitiva), siano insuscettibili di una semplice lettura di escatolo-

gia « futura » e propendano invece, fedeli alla tradizione giovannea, per una escatologia del « già realizzato ».

passaggio e ricapitolazione

Arrivati a questo punto, riconosciuta la propria parte di colpa per aver parlato di una *quantità négligeable* di cose rispetto al ricco plesso di temi costituenti l'opera, vogliamo chiudere dando un'idea di alcuni tra i contenuti teologici della Pasqua cristiana, che come prismi ne imprigionano il colore. Su tutti balza quello della Pasqua come « passione », della Pasqua « perché Cristo patì », dove l'essenza del mistero viene vista, in modo particolare dai quartodecimani, nella morte redentrice di Cristo, non nella morte « in quanto tale », ma nella morte della morte; la morte di Cristo non è negativa, ma, hegelianamente, è negazione della negazione. È chiaro a questo punto come sul filo di un tale contenuto teologico si sia innestata tutta la teologia battesimale, già chiara a Paolo quando parlava del Battesimo come immersione nella morte di Cristo (*Rm* 6, 3-4); una morte che è contemporaneamente vita esalta l'idea battesimale dell'immersione nella morte di Cristo per conrisorgere con Lui, e il Battesimo amministrato nella notte di Pasqua dai cristiani latini è la prova di questa immediata e

connaturale associazione operata dai primi cristiani.

Poi il tema della Pasqua come « passaggio », della Pasqua « perché Cristo passò », tema che si ricollega, attraverso l'interpretazione filoniana, al significato originario del termine ebraico *pesach* di Esodo 12, 1-14. Tra le molteplici decodificazioni del termine che ne fa Origene, riportate dal Cantalamessa, ci piace ricordare quello della Pasqua come passaggio che ad un tempo tocca la storia del mondo e la mia, nel senso di me che passo alla terra promessa che è la Chiesa e della Chiesa che è in cammino verso la Terra promessa, verso la Pasqua celeste. E ancora, Pasqua perché Cristo « attraverso la 'passione' passa dalla morte alla vita e spiana così la via a noi che crediamo nella sua risurrezione », secondo le parole di Agostino, in cui finalmente le due fila della Pasqua « passaggio » e della Pasqua « passione » giungono all'unità. E poi ancora della Pasqua come « ricapitolazione », nella sua ambivalenza di ritorno al paradiso perduto, e dunque di rinnovamento del cosmo e del tempo (*renovatio in pristinum*) e di *renovatio in melius* nel senso di un rinnovamento che non è copia ma ritorno indietro per slanciarsi in avanti (da cui il tema della *felix culpa* del peccato originale). E altri ancora. Ma fermiamoci qui.

Al dire degli scrittori delle *Historiae Augustae* Adriano imperatore, al culmine della sua potenza, fece costruire all'interno del suo giardino le copie delle meraviglie del mondo; si ricostruì un impero in miniatura al quale non fece mancare, forse per esorcizzarla, l'immagine della morte e dell'inferno (*etiam inferos finxit*, dice il testo). Niente che possa lontanamente somigliare a questo terrore della morte è rilevabile dalla riflessione che gli apostoli, invisibili agli *acta diurna* di Roma, ebbero a partire dall'esperienza della Pasqua di Cristo cioè del suo passaggio, come ha detto Agostino, da questo mondo al Padre. Il cristianesimo non ha relegato l'immortalità all'immortalità degli spiriti, come ha fatto l'illuminismo speculativo di tutte le speci; alla sua base, e qui è percepibile la convinzione dell'autore, sta la certezza tipica dei primi cristiani che « l'Ade inghiottì Cristo, ma non lo digerì » (5).

Emanuele Samek Lodovici

(5) Citazione da Asterio Sofista (*Homilia XI*, 3), in RANIERO CANTALAMESSA, *Cristianesimo primitivo e filosofia greca*, ora nel volume di più autori curato dallo stesso *Il cristianesimo e le filosofie*, Vita e Pensiero, Milano 1971, p. 56.