

IL DONO E LA MEDIAZIONE

Ricognizione di temi soteriologici in area francese

SOMMARIO: 1. LA LOGICA: UNA RIVISITAZIONE DELLE PRINCIPALI CATEGORIE – 1.1. *Riscoprire il vero senso della redenzione* – 1.2. *Una lettura non-sacrificale della croce alla luce della proesistenza di Gesù* – 1.3. *La riconciliazione in Cristo tra gratuità del dono dall'alto e mediazione storica* – 1.4. *Valutazione* – 2. IL PROBLEMA DEL LUOGO – 2.1. *La «perversione del desiderio» inscritta nella logica del discorso della redenzione* – 2.2. *Le dimensioni del luogo del riconoscimento della salvezza in Gesù Cristo* – 3. LE RISORSE DEL RACCONTO: L'IDENTITÀ NARRATIVA DI GESÙ E IL SENSO SALVIFICO DELLA PASSIONE – 3.1. *La strategia del racconto identificante della fede: l'identità narrativa di Gesù* – 3.2. *La strategia del racconto della Passione: il corpo assente e il dono dello Spirito* – CONCLUSIONI

Occorre riconoscere con ammirazione la tenacia, forse anche l'accecamento, con cui la riflessione teologica di area francese si è impegnata da tempo nella rivisitazione della dottrina della redenzione. A parte qualche provocazione di tono giornalistico e un po' semplicificatore¹ – segno comunque di una diffusa attenzione al tema – la preoccupazione dominante sembra quella di offrire una comprensione rinnovata della soteriologia, capace di mettere in luce il carattere di «buona notizia» dell'annuncio cristiano della Pasqua di Gesù.

Caratterizza la situazione attuale dell'annuncio cristiano della salvezza l'impressione di un'offerta senza mercato. Tale situazione spinge

¹ Valga come esempio emblematico il recente volume di J. DUQUESNE, *Il vero Dio di Gesù*, Casale Monferrato, Piemme, 1998 (originale francese: *Le Dieu de Jésus*, Paris, Desclée de Brouwer, 1997), che riporta nella versione italiana il sottotitolo provocatorio: «Dio non avrebbe mai lasciato morire il suo Figlio sulla croce». I teologi francesi si mostrano peraltro molto attenti ai disagi manifestati da pensatori laici sulla dottrina cristiana della redenzione e, d'altra parte, non sono poche le presentazioni non confessionali della soteriologia cristiana o dello stesso mistero di Gesù, che tentano di recuperare il vero senso della vicenda del Nazareno, al di là delle deformazioni prodotte da una certa teologia tradizionale. Si veda in tal senso H. GUILLEMIN, *L'affaire Jésus*, Paris, Seuil, 1982.

anzitutto a indagare sui possibili fattori che hanno provocato l'allergia o l'indifferenza nei confronti della dottrina cristiana della redenzione. Già a questo livello della ricerca il dossier è estremamente ricco e interessante: si va dal rifiuto di una sostituzione del peccatore nella responsabilità di fronte a Dio, alla contestazione dell'immagine terribile di un Dio adirato che si rivale dell'offesa ricevuta sul suo Figlio, all'insofferenza per la violenza implicita nell'idea di una morte sacrificale, alla constatazione dell'inefficacia della redenzione nel trasformare il cuore degli uomini, fino alla contrapposizione tra l'estrinsecismo dell'idea di redenzione e il compito di emancipazione o liberazione sociale propri del soggetto autonomo. Un ulteriore fattore destabilizzante, che entra prepotentemente nell'attuale dibattito con l'esigenza di ricomprendere il senso della salvezza cristiana è il confronto con le altre religioni, che pongono il problema del valore salvifico delle altre esperienze di Dio e quindi del vero significato dell'unicità di Gesù Cristo quale salvatore del mondo.

La radicalità e l'estensione della problematizzazione attuale della soteriologia spinge la riflessione teologica verso un ripensamento complessivo del tema, in grado di articolare tutte le dimensioni della salvezza cristiana, mostrandone l'attualità e il valore permanente².

La radicalità della critica più recente alla dottrina cristiana della redenzione è comprensibile anche in considerazione del tipo di strumenti utilizzati e del livello di problematizzazione: non si tratta più di contrapporre a una *dottrina recepta* una nuova interpretazione del senso della salvezza, che nel recupero della vera intenzione di Gesù si scopra più vicina alla mentalità moderna dell'uomo emancipato e autonomo o più attenta ai bisogni di liberazione storica dei popoli oppressi. Si tratta piuttosto di una nuova ermeneutica del sospetto, che mette in dubbio la *qualità stessa del desiderio* che in quelle teorie della salvezza e della redenzione si esprimeva. Il sospetto, in altri termini, è che non siano tanto certe istituzioni ecclesiali o una certa impostazione teologica a distorcere il senso della salvezza offerta da

² È quanto cerca di fare il recente testo della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, «Teologia della Redenzione», *La Civiltà Cattolica* 146 (1995) 551-599. L'operazione non ci sembra però molto riuscita. Il tono del testo è scolastico e un po' generico sia nella ripresa della teologia della redenzione nella storia, sia nella sistemazione delle sue dimensioni complessive, mentre la diagnosi dell'attuale *status quaestionis* non esibisce una convincente ipotesi di lettura. Ci sembrano più pertinenti le considerazioni espresse nel 1980 sempre dalla COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Quaestiones selectae de Christologia*, in *Enchiridion Vaticanum* VII, 667-685, dove si tenta anche di raccogliere le dimensioni fondamentali della soteriologia neotestamentaria, riprendendo letteralmente le indicazioni di H.U. von Balthasar: si confrontino i cinque aspetti della soteriologia della Chiesa primitiva svolti nel paragrafo D.4. (*De unitate et pluralitate cogitationis soteriologicae in ecclesia*) con H.U. von BALTHASAR, *Teodrammatica IV: l'azione*, Milano, Jaca Book, 1982, 221-225.

Gesù, quanto piuttosto dinamiche inscritte nel desiderio dell'uomo, dinamiche inconsapevoli e spesso non convertite. La soteriologia si scopre abitata da fantasmi generati da paure più o meno inconse e da deliri più o meno confessati di onnipotenza, che distorcono il messaggio evangelico, leggendolo alla luce di dinamiche perverse³. Un ripensamento della dottrina della salvezza esige quindi anzitutto di verificare la qualità del luogo antropologico dell'incontro con Cristo.

Alla radicalità della questione corrisponde la vastità dell'indagine, che deve riprendere il discorso sulla salvezza dall'origine, senza dare nulla per scontato. Occorre pertanto precisare di nuovo il senso di ogni esperienza (peccato, male, caduta, perdita di sé, morte) e di ogni nozione (salvezza, liberazione, riconciliazione, trasfigurazione, riscatto, sacrificio, espiatione, illuminazione). Ma proprio l'esigenza di riconsiderare tutto di nuovo in un'ermeneutica radicale ha spinto l'indagine al cuore del messaggio cristiano, sia nel senso di una ricomprensione del nucleo incandescente dell'azione di Dio compiutasi in Gesù Cristo morto e risorto, sia nel senso della ricerca della logica profonda che sottende all'elaborazione della dottrina cristiana della salvezza.

Questa vasta opera di revisione e ripensamento scoraggia qualsiasi tentativo di sistematizzazione. Ci limitiamo perciò, in prima battuta, a raccoglierne gli aspetti maggiori attorno ad alcune domande fondamentali.

La prima questione concerne il *senso della salvezza*⁴. Acquisita ormai l'esigenza di evitare una visione *amartiocentrica* della salvezza e del mistero cristologico, la soteriologia parte dalla considerazione del dono di Dio⁵, cercando di determinare qual è l'accesso migliore al mistero di Gesù Cristo in ordine all'elaborazione della portata salvifica della sua vicenda. Sembra infatti che la natura della salvezza sia diversamente definita a seconda dell'aspetto della vita di Gesù su cui si pone l'accento: la morte di croce piuttosto che la risurrezione, l'oblazione di Gesù piuttosto che il dono dello Spirito, l'incarnazione del Figlio piuttosto che la sua trasfigurazione gloriosa. Questi diversi aspetti della Pasqua • del mistero personale di Cristo devono poi

³ Per un'analoga radicalizzazione della questione soteriologica in ambito tedesco, legata soprattutto alla riflessione di E. DREWERMANN, si veda G. L. MÜLLER, «Neue Ansätze zum Verständnis der Erlösung. Anfragen an Eugen Drewermann», *Münchener Theologische Zeitschrift* 1 (1992) 51-73. Tutto il numero è dedicato alla soteriologia.

⁴ Si veda su questo J. L. LEUBA (ed.), *Le salut chrétien* (= Jésus et Jésus Christ 66), Paris, Desclee, 1995.

⁵ I rischi di funzionalizzare Gesù Cristo all'intervento redentore e quindi al peccato dell'uomo da riparare o espiare, riducendo lo spessore storico-reale della sua vita a un ruolo soteriologico predeterminato dal piano divino in vista della restaurazione dell'ordine distrutto dal peccato, sono fin troppo noti. Non ci sembra di riscontrare nelle più recenti proposte teologiche un simile rischio.

ulteriormente essere articolati nel rapporto tra la Pasqua di Gesù e la sua vita, ossia tra la soteriologia pasquale (della croce e/o della resurrezione) e quella del Regno, tra il ministero a Gerusalemme e quello in Galilea. Se la Pasqua rimanda alla polarità tra morte e vita, peccato e redenzione, umiliazione e glorificazione, l'annuncio del Regno rimanda piuttosto all'esperienza della liberazione dal male, alla gioia dell'annuncio di una vicinanza di Dio che cancella l'afflizione del popolo eletto. La tensione tra l'offerta gratuita di salvezza nell'annuncio del Regno e la redenzione pasquale legata al sacrificio di Gesù sulla croce, costringe a focalizzare il problema dell'efficacia salvifica della morte di Gesù in croce: si tratta di un gesto che causa il perdono di Dio o semplicemente di una definitiva manifestazione della serietà del perdono divino? La croce è causa-luogo dell'avvenimento della riconciliazione o è segno definitivo e radicale di una misericordia che è da sempre? Irrigidendo questa tensione ci si potrebbe domandare se la croce vada intesa come luogo di espiazione-soddisfazione vicaria che determina il perdono di Dio oppure sia rivelazione definitiva del dono incondizionato di Dio in un mondo di peccato. Nel primo caso non si vedrebbe come comporre da un lato l'annuncio gratuito della vicinanza perdonante di Dio (Regno) e dall'altro la necessità della croce, che lega il perdono di Dio a un gesto storico, ponendo una condizione previa. Nel secondo caso invece non si comprende come la croce non sia un incidente o un equivoco che non ha a che fare direttamente col dono di Dio, benché ne riveli poi la profondità e la definitività, inscrivendolo in un amore forte come la morte⁶.

Le tensioni tra croce e risurrezione, soteriologia pasquale e ministero di Gesù, con le possibili differenziazioni a livello di determinazione del senso della salvezza, offrono una chiave di lettura e di selezione delle categorie utilizzate dalla dottrina della redenzione: il sacrificio, il riscatto, l'espiazione, la soddisfazione, l'illuminazione, la riconciliazione. Al di là della questione della loro originarietà scritturistica, l'interpretazione di queste categorie pone il duplice problema del loro funzionamento e della loro logica. Quanto al funzionamento si pone la questione dell'efficacia della morte di Gesù, ossia

⁶ Questa alternativa tra una comprensione della croce come causa o come rivelazione del perdono divino è stata spesso sovrapposta all'alternativa tra la soteriologia di H.U. von Balthasar e quella di K. Rahner. Si tratta però di una diversità di accento. Entrambe i teologi cattolici cercano di mantenere in equilibrio l'efficacia della croce e il suo valore rivelativo. Secondo J. WERBICK, *Soteriologia* (= Giornale di teologia 220), Brescia, Queriniana, 1993, 330-336, l'alternativa si ripropone oggi in ambito tedesco tra le proposte di N. Hoffmann, che riprende la linea di H.U. von Balthasar (redenzione come evento di riconciliazione), e quella di Th. Pröpper da un lato e/o di E. Drewermann dall'altro, più attenti alle dinamiche della libertà e quindi all'efficacia rivelatrice della morte di croce (redenzione come rivelazione definitiva di un perdono già da sempre dato).

del suo rapporto con noi: si può parlare ancora di rappresentanza vicaria, di sostituzione penale o si deve accedere al linguaggio della solidarietà a partire dalla vita proesistente di Gesù? Quanto alla logica, l'attenzione della ricerca si sposta dalle singole categorie all'indagine sulla logica complessiva che presiede al loro significato e che può essere una logica giuridica, commerciale, politica, vittimaria, sacrificale. In questo senso, più che le singole teologie, risultano dannosi gli schemi di pensiero e i meccanismi psicologici che comandano la lettura delle metafore salvifiche fondamentali (ricerca di un capro espiatorio, aggressività proiettata in Dio, giustizia vendicativa, angoscia, identificazione usurpativa o depressiva con Dio)⁷. A questo livello la riflessione soteriologica attuale si sente invitata a trovare una nuova forma di approccio alla vita di Gesù (approccio narrativo, drammatico), capace di recuperare la purezza del messaggio evangelico secondo l'intenzione autentica di Gesù, al di là delle distorsioni proiettate sul Vangelo dall'uomo. La salvezza non può che essere raccontata, poiché la riconciliazione con Dio è un evento. Occorre rileggere le categorie soteriologiche alla luce della narrazione evangelica della vita e morte di Gesù, facendo attenzione a come viene raccontato il destino del mediatore definitivo di salvezza, in modo da non deconvertirne il senso.

La posta in gioco è ultimamente l'annuncio del vero *volto di Dio* e quindi l'originale rivelazione cristiana dell'amore del Padre. Questo volto non deve essere sfigurato dalle deformazioni che la cattiva coscienza dell'uomo continua a proiettare sul mistero trascendente. Il sospetto più radicale è infatti quello di avere perso, nelle diverse teorie sulla morte salvifica di Gesù, la differenza del Dio cristiano, disperdendo la novità dell'annuncio di Gesù nelle logiche sacrificali, vittimarie, espiatrici, utilitariste di una religiosità non convertita.

La scansione dei percorsi che assumono queste coordinate di ricerca si articola solitamente in tre momenti: partendo dalla constatazione della molteplicità di categorie utilizzate, molteplicità irriducibile a un unico tipo di discorso e tantomeno a una categoria sintetica che includa le altre, si cerca di individuare la *logica profonda* che attraversa i diversi linguaggi, logica coerente col senso della storia della rivelazione compiutasi nell'evento cristologico, per poi ancorare questa logica al suo referente concreto e insostituibile, che è la vicenda concreta di Gesù, tramite l'indagine sull'*intenzione salvifica* con cui Gesù stesso affrontò la sua morte. Dai linguaggi molteplici (categorie), all'unità di senso (logica), all'intenzione di Gesù (narrazione), la

⁷ A questo livello il maestro del sospetto più citato è F. Nietzsche e la sua critica del cristianesimo. Si veda P. VALADIER, *Jésus Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (= Jésus et Jésus Christ 10), Paris, Desclée, 1979.

ricerca passa dalla ricostruzione dei campi semantici dischiusi dalle categorie soteriologiche, attraverso la ricerca del senso che le attraversa e le articola, all'interpretazione del referente del discorso che queste categorie vogliono illuminare, ossia il gesto storico di Gesù. Uno strumento privilegiato per leggere in profondità le categorie è costituito dalle obiezioni principali che la mentalità moderna oppone alla dottrina tradizionale della redenzione da un lato e la ricerca di un nuovo metodo di approccio alla vicenda singolare di Gesù dall'altro: la combinazione delle due istanze critiche dovrebbe propiziare la riscoperta della logica interna al dono di Dio mediato definitivamente da Gesù morto e risorto.

Riprendendo questa triplice scansione ci pare di poter raccogliere il contributo della rivisitazione della soteriologia in area francese attorno a tre tematiche di fondo: la *logica*, il *luogo* e l'*identità* della mediazione definitiva della salvezza in Gesù Cristo. Questi tre aspetti riprendono e articolano diversamente una problematica ricorrente e centrale della storia della salvezza, cioè il rapporto tra il *dono* di Dio e la sua *mediazione*.

I. LA LOGICA: UNA RIVISITAZIONE DELLE PRINCIPALI CATEGORIE ALLA RICERCA DI UN'UNITÀ DI SENSO

La nostra ricognizione parte da studi che, raccogliendo nel metodo e nelle intenzioni la ricca eredità di J. Rivière⁸, propongono una rivisitazione e una sistematizzazione della soteriologia cristiana in dialogo con la tradizione da un lato e con la mentalità attuale dall'altro. Prendiamo in considerazione in questo primo ambito del sondaggio tre opere di diverso spessore, che rappresentano diverse sensibilità e quindi diverse proposte: un esempio di aggiornamento della dottrina tradizionale, alla ricerca del suo vero spirito; una reinterpretazione del nesso tra croce e salvezza alla luce di una nuova considerazione del senso della vita di Gesù; una rivisitazione del complesso discorso cristiano sulla salvezza alla luce di una prospettiva unitaria e di un metodo di riflessione più adeguato al suo oggetto.

⁸ Si veda J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption. Étude théologique*, Paris, Gabalda, 1914; Id., *Rédemption*, in *Dictionnaire de Théologie Catholique*, Paris, 1930, vol. XIII, 1912-2004; Id., *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi, Lombard, 1948; Id., *Le dogme de la Rédemption. Études critiques et documents* (= Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique 5), Louvain, 1931. Non meno significativa è l'opera di L. RICHARD, *Le Mystère de la Rédemption*, Tournai, Desclée, 1959.

1.1. *Riscoprire il vero senso della dottrina della redenzione: A. Manaranche*

L'intenzione dichiarata dell'autore⁹ è quella di esporre il vero senso della dottrina della redenzione e del suo aggiornamento in risposta alle obiezioni di N. Leites¹⁰. Per quest'ultimo l'aggiornamento della dottrina della redenzione deriva da un cedimento alla mentalità moderna da parte di una teologia che si trova a disagio con il legame scandaloso tra la salvezza e un omicidio. Che un omicidio possa avere una valenza salvifica è un'affermazione incomprensibile per l'umanesimo contemporaneo, contrario alla pena di morte e allergico a ogni forma di violenza. Consapevole del disagio, la teologia della redenzione cerca di sminuire la portata della croce mettendo in primo piano il valore rivelativo della morte di Gesù, rivalutando il valore salvifico della risurrezione e facendo della morte di Gesù il segno della sua vera umanità e solidarietà, più che il fine dell'incarnazione. Quanto all'autore della morte, la preoccupazione principale della teologia è diventata quella di discolpare il Padre: la volontà di Dio mira alla risurrezione, anche se attraverso la prova della croce. La morte è così ridotta a segno della serietà dell'amore di Dio, che in quanto Padre partecipa della sofferenza del Figlio, mentre la croce è spiegata con la volontà di Gesù di essere fedele fino in fondo alla missione, con una coerenza che lo oppone alle classi politiche e religiose dominanti e porta allo scontro finale. La croce di Gesù è frutto di un incidente e di un equivoco storico-giudiziario, ma diventa il luogo in cui il Figlio partecipa all'esperienza del male e della sofferenza ingiusta, dandole un senso nuovo. Il risultato della croce non è quello di cambiare il cuore di Dio verso l'uomo, ma piuttosto quello di convertire l'atteggiamento dell'uomo verso Dio: la croce cambia il peccatore, che non viene sostituito da Gesù ma liberato dalle conseguenze negative del peccato. Non si tratta di un'espiazione del castigo meritato, ma di una rigenerazione dell'uomo, avvenuta tramite la condivisione da parte di Dio stesso della sofferenza prodotta dal peccato. Si tratta, insomma, di un ritocco della logica del discorso, per adeguarlo alle esigenze della mentalità moderna.

⁹ A. MANARANCHE, *Pour nous, les hommes. La Rédemption*, Paris, Fayard, 1983.

¹⁰ Abbiamo potuto accedere alla versione francese dell'opera di N. LEITES, *Le meurtre de Jésus, moyen de salut? Embarras des théologiens et déplacements de la question*, Paris, Cerf, 1982. È l'attenzione esplicita a questo tipo di problematizzazione che ha orientato la scelta di quest'autore. Altri esempi di attualizzazione della dottrina tradizionale della redenzione si trovano in J.-H. NICOLAS, «Pour une théologie intégrale de la Rédemption», *Revue Thomiste* 1 (1981) 34-78; J. GALOT, *La Rédemption mystère d'Alliance*, Paris, Desclée de Brouwer, 1965.

Quest'ingegnosa ricostruzione non tiene conto – secondo A. Manaranche – delle vere difficoltà della mentalità odierna nei confronti del messaggio cristiano, difficoltà da non cercare tanto nella censura della morte nella convivenza sociale o nel rifiuto della pena di morte e di ogni tentativo di legittimare la violenza¹¹, quanto piuttosto nel rifiuto di una sostituzione morale da un lato e di una relazione onerosa con Dio dall'altro.

Sul primo versante la difficoltà può essere espressa come difficoltà a ringraziare Dio per una relazione con noi che ci sfugge: Dio offeso dal nostro peccato cambia la sua giustizia in misericordia e in Gesù cambia l'identità stessa del peccato in un perdono pieno di amore. Un simile mutamento del rapporto di Dio con noi è al di là della nostra esperienza e dei nostri criteri di giustizia, anzi sostituisce addirittura la nostra responsabilità. Tutto si risolve in un gioco di ruoli che ha solo Dio come protagonista. Una simile difficoltà deriva dalla perdita di due dimensioni essenziali del mistero della redenzione, ossia la fede nella Trinità (dono) e l'appartenenza al corpo mistico del Nuovo Adamo (mediazione). Quanto al *dono trinitario*, si deve precisare che la redenzione non è un'azione che Dio pianifica e compie con una missione speciale, per rimettere ordine a livello giuridico in un mondo rovinato, mediante la vendetta dell'onore leso. Ciò è escluso proprio per la fede trinitaria, secondo la quale il Figlio concepisce originariamente un disegno di salvezza a cui dà l'assenso eternamente, eseguendolo però nel tempo, laddove il tempo si incrocia con l'eternità, senza che si possa collocare questa decisione in un «prima» indipendente. L'assenso del Figlio è «da subito» e quindi «da sempre», in quanto la proposta procede da Lui. La ferita della croce procede da un amore che porta le stigmate da «prima» della creazione del mondo e che resta ferito nella condizione gloriosa. Quanto alla *mediazione di Cristo*, essa risulta inaccettabile se non si accede alla fede nel nuovo Adamo. Se infatti Gesù è un individuo tra tanti, la sua mediazione è giuridica e quindi basata su una delega funzionale, che non può riguardare la coscienza degli uomini. Il senso della redenzione però presuppone che Gesù, in quanto vero uomo «pre-esista» nel piano eterno del Padre come «primogenito di ogni creatura» (Col 1,15). Ciò non significa solo che Gesù è il primo della serie, che apre la via. La nostra inclusione in lui non è giuridica (per decreto) o per ordine di successione, bensì ontologica: il nostro essere profon-

¹¹ Si veda A. MANARANCHE, *Pour nous, les hommes*, 35-52, ove parla delle allergie alla logica inscritta nella dottrina della redenzione. Resta però vero che l'annuncio cristiano deve evangelizzare l'esperienza umana dello scacco, della privazione e della sofferenza, perché l'uomo giunga a celebrare in verità la salvezza compiuta da Cristo: si veda in tal senso l'ultima parte, alle pagine 187-214, su «coloro che celebrano» la redenzione compiuta.

do rimanda al suo, che è anzitutto dono di sé e non sostanza inerte. Siamo a quel livello dell'essere in cui la creatura esce dalle mani del Creatore secondo una certa intenzione. Qui Gesù Cristo non si sostituisce prendendo il nostro posto, ma rappresentandoci in quanto è in noi come la nostra verità più profonda: «è colui che è in me più me stesso di me», poiché tiene il mio posto in quanto sono posto nell'essere come dono di Dio. Lo Spirito conduce in questa interiorità in cui siamo presso la nostra verità di fronte al Creatore come figli nel Figlio. Lì Gesù ci rappresenta, ma non ci sostituisce in modo alienante o eteronomo.

Proprio alla luce di queste precisazioni è possibile interpretare il senso della salvezza come nuova creazione e come divinizzazione¹². Parlare della redenzione come nuova creazione permette di illuminare il senso della creazione e di cogliere la profondità della redenzione come restaurazione dell'uomo uscito dalle mani di Dio (dall'immagine alla somiglianza). L'uomo è redento dallo stesso amore che l'ha creato e la forza redentrice è una forza ricreatrice. In tal modo il *perdono* scaturisce di nuovo dal *dono*, che viene reduplicato, mentre il *dono* rischiarà il senso del *perdono*¹³. La creazione impone alla redenzione il compito di salvare l'uomo rispettandone l'essere originario. Non è salvezza a ogni costo di qualcosa, ma rinnovamento dell'immagine integrale dell'uomo. Siamo di nuovo di fronte al mistero di Cristo come Nuovo Adamo, Primogenito delle creature. Solo in Cristo ci è rivelato pienamente chi è l'uomo, ma il primo uomo offre la traccia, la direzione in cui deve iscriversi il rinnovamento del dono di Dio. A questo approfondimento l'immagine mistica della divinizzazione aggiunge un'ulteriore precisazione alla luce della fede trinitaria. Non è possibile, infatti, pensare alla divinizzazione senza la fede nella Trinità: si ricadrebbe nel mito o in deliri di onnipotenza, suscitando le reazioni dell'uomo contemporaneo. Dio non è un assoluto che necessita di effondersi nelle cose create tramite emanazione di sé, né un essere bisognoso di diventare se stesso nel processo storico-dialettico. Se noi fossimo un «bisogno di Dio», l'espressione di una «mancanza», Dio non ci potrebbe amare gratuitamente. In realtà,

¹² Siamo nella seconda parte dell'opera, dove vengono analizzate le diverse immagini usate per dire l'atto salvifico di Gesù: A. MANARANCHE, *Pour nous, les hommes*, 117-162, in particolare 147-162. Le immagini usate per interpretare l'atto redentore sono catalogate come immagine morale (l'espiazione), immagine sociale (la liberazione mediante il riscatto), l'immagine politica (la riconciliazione), l'immagine giuridica o legale (la giustificazione), l'immagine cosmica (la nuova creazione) e l'immagine mistica (la divinizzazione). Di ciascuna immagine l'autore cerca di precisare il vero senso, per concludere all'insufficienza di ciascuna presa singolarmente e alla loro complementarità.

¹³ Queste affermazioni si ritrovano alla lettera nel testo: A. MANARANCHE, *Pour nous, les hommes*, 150-152.

tutto è ordinato a un Padre eterno che è generosità senza misura e che possiede nel Figlio la perfetta espressione di sé. Ora, la divinizzazione dell'uomo non potrà che essere una forma di partecipazione alla generazione eterna del Verbo, un atto dipendente da questa relazione fondamentale e primaria, per cui la redenzione è nella sua sostanza «il mistero filiale nel suo compimento» e in quanto tale consiste essenzialmente nell'effusione dello Spirito¹⁴. Gesù è salvatore in quanto effonde lo Spirito e lo effonde donandoci se stesso. Tale effusione dello Spirito del Figlio si compie proprio sulla croce, cioè nel luogo in cui Gesù porta alle estreme conseguenze il suo amore per il Padre e per gli uomini, realizzando l'incarnazione nella sua verità totale e ultima. La salvezza consiste nell'essere generati a immagine del Figlio mediante l'effusione dello Spirito. Cristo ci rappresenta tutti, in quanto è il Figlio tra noi e per noi. Per cogliere la profondità della salvezza e il legame con Cristo si è rimandati ancora una volta alla fede nella Trinità e alla partecipazione al corpo mistico del uovo Adamo.

L'allergia a pensare in termini onerosi la relazione con Dio si esprime invece in due forme: come rifiuto di una relazione costosa e come rifiuto dell'espiazione. Per l'uomo moderno tutto è dovuto e il dono perde il suo carattere meraviglioso di sorpresa: l'uomo autonomo non vuole essere amato in sua assenza, cioè senza entrare liberamente nella relazione. Ma tra il Creatore e la creatura non può esservi una pura relazionalità alla pari, poiché non vi è somiglianza che non implichi una maggior dissomiglianza. Nel rapporto con Dio l'uomo è invitato perciò a vivere al di sopra dei suoi mezzi, ma non perché dovrebbe compiere sforzi supplementari di ascesi, bensì perché per lui l'esistenza creata e salvata prende la forma di un dono e perché l'essere amato è sempre una prova, soprattutto l'essere amati da Dio. In questa relazione il vero sacrificio è l'immolazione della propria pretesa all'autonomia nel riconoscimento permanente del dono. La dimensione sacrificale della relazione con Dio consiste dunque nel riceversi e ridonarsi, nel riconoscimento oneroso dell'Altro. Ora, in questo dono originario l'uomo scopre una grande ambizione di Dio nei suoi confronti, rispetto alla quale egli può solo essere al di sopra o al di sotto di ciò che lui stesso pensa di sé. Il peccato scaturisce nello spazio di questa nuova relazione con sé e consiste nell'assumere questa scoperta di sé come dono di Dio al modo di una sfida, di un'inimicizia: «o io o Dio». In altri termini, il peccato non si radica nella fragilità e nel limite, ma nel valore della creatura, ossia nella sua chiamata a essere immagine e somiglianza di Dio in una relazione di giustizia. È l'uomo stesso che trasforma questa chiamata nella tenta-

¹⁴ A. MANARANCHE, *Pour nous, les hommes*, 158-160.

zione di farsi dio al posto di Dio. Ma proprio perché vive questa tentazione, la scelta per Dio diventa una scelta contro se stessi anziché una scelta di sé secondo la verità del dono. Ogni volta che l'uomo sceglie se stesso, sceglie contro Dio. La relazione con Dio diventa onerosa. Dio stesso non può che assumere questa situazione che l'uomo ha voluto: il castigo consiste nel fatto che l'uomo viene trattato come ha voluto. Il Salvatore dovrà essere un uomo che, scegliendo Dio Padre contro se stesso fino alla passione, brucerà il conflitto nel fuoco dell'amore divino e come Nuovo Adamo ristabilirà la libertà nel suo vero senso. Ma se il senso della relazione con Dio consiste in un dono gratuito e quindi nell'amore, non si comprende in che senso tale amore possa essere condizionato da una forma di espiazione. In verità, proprio perché perdona, Dio non può fare finta che non sia successo nulla: Dio prende sul serio la libertà delle creature. L'elemento penale mostra che Dio è toccato nel vivo dal peccato dell'uomo, così che la relazione resta ferita, turbata e tale ferita sente il dolore della rottura proprio quando la relazione viene reintegrata. La frattura passata viene dolorosamente ripresa come sorgente di una tenerezza più forte, ma rimane il timore di non amare abbastanza e il dolore per l'amore infranto. Alla luce di queste precisazioni vanno rilette le immagini morale, sociale, politica e giuridica della redenzione, immagini che implicano un carattere oneroso della relazione con Dio.

Avendo guadagnato il senso della mediazione della salvezza in Cristo e il vero significato del dono di Dio in una relazione onerosa, intesa come una forma di amore vero¹⁵, resta da precisare il luogo della salvezza e gli attori.

Quanto al *luogo della salvezza*, occorre recuperare lo spessore reale del corpo di Cristo crocifisso, evitando di rendere evanescente la salvezza cristiana, ridotta a un appello della Parola o a un'indicazione di sapienza di vita. La salvezza scaturisce dal costato aperto di Cristo e porta il peso di una corporeità reale, quale dono in cui Dio mette la forza di una vita nuova. Questo ricentramento sul corpo del Nuovo Adamo permette di riscoprire lo spessore della storia reale di Gesù e la concretezza del dono di sé, in cui si realizza la redenzione.

ella via stretta della sua vita concreta Gesù trova il senso della sua morte nella preferenza umile ma decisa per la volontà del Padre,

¹⁵ In questa stessa direzione Manaranche identifica i limiti del pensiero di Anselmo: il suo sistema di riparazione dell'onore leso non riesce a far comprendere l'amore gratuito, smarrendo l'intuizione biblica del Padre che consegna il Figlio in una donazione lacerante per entrambi ma coerente col senso del dono originario che è la Trinità. Manca, inoltre, una teologia del Corpo mistico del Nuovo Adamo, che avrebbe meglio spiegato il senso della mediazione cristologica della salvezza: A. MANARANCHE, *Pour nous, les hommes*, 73-83.

amata per se stessa. La redenzione non rimanda a un piano prestabilito, ma all'attivo donarsi di Gesù nella sua vicenda concreta e irripetibile.

Quanto agli *attori*, il problema centrale è la relazione tra l'avvenimento storico della croce e il piano eterno di Dio (il consegnarsi di Gesù e la consegna del Padre). Occorre chiarire il rapporto nelle due direzioni. Dalla croce storica al divino eterno si pone la domanda se la croce possa cambiare l'atteggiamento di Dio o vada considerata solo come il segno storico di un perdono eterno. Per evitare l'idea di un Dio che cambia atteggiamento a partire da un fatto storico e contingente o di un Dio che rimedea a un guasto improvvisando nella storia, è meglio parlare della incarnazione-croce come causa finale dell'effusione dello Spirito che scaturisce da una volontà salvifica eterna e non ha altro fondamento che Dio¹⁶. La difficoltà della soluzione mette in luce la fatica a pensare in termini causali il rapporto tra tempo ed eternità. È quanto conferma la relazione inversa che va dal progetto eterno di Dio all'evento storico: in che senso il Padre ha voluto la morte di Gesù da sempre? I limiti di una comprensione causale del rapporto eternità-tempo vengono superati se si pone al centro la libera e singolare scelta di Gesù che va sulla croce: non si trattava per lui di realizzare un ruolo prestabilito, attuando una predeterminata figura di redentore o una profezia; Gesù decide della sua sorte a partire dalla sua singolare relazione col Padre e quindi in quanto Figlio che partecipa al dono del Padre. La scelta della croce scaturisce dunque dal rapporto speciale del Figlio col Padre suo e il mistero redentore è nascosto nel dialogo di Padre e Figlio. In tal senso le espressioni neotestamentarie sul «disegno prestabilito», sulla «necessità» esprimono la convinzione di fede che la croce è l'espressione di un'esigenza inscritta nell'Amore di Dio e che tutto viene da quel Padre che Gesù rivela, imitandone l'amore. Il dono del Figlio da parte del Padre è espressione del suo amore e il suo abbandono è come l'apertura di uno spazio nel quale il Figlio si possa donare, corrispondendo al dono d'amore del Padre. Nel «no» del peccatore Gesù dice il suo «sì», a cui il Padre risponderà con la risurrezione. Ma se la croce va letta alla luce di questo dialogo di Figlio e Padre, ciò significa che Dio stesso nella sua vita ha pensato come l'avvenimento di quest'amore: «Egli è Dio in quanto è questa tragica storia d'amore, la cui narrazione non ha svilita». Questo amore parla in termini storici, racconta una storia, anzi racconta la nostra storia meglio di quanto noi riusciamo a fare.

¹⁶ Se non vediamo male il riferimento è la teoria di Rahner che parte dall'elevazione dell'uomo mediante la comunicazione divina dello Spirito in vista di quel vertice-compimento storico che è l'umanità di Gesù Cristo. Il salvatore assoluto appare sulla croce il vertice e il fondamento dell'autocomunicazione di Dio all'uomo peccatore, da sempre intesa. Si veda A. MANARA 'CHE, *Pour nous, les hommes*, 168-169.

1.2. *Una lettura non-sacrificale della croce alla luce della proesistenza di Gesù: M. Deneken*

Secondo questo teologo di Strasburgo¹⁷, il nesso tra la croce di Gesù e la salvezza dell'uomo non può più essere affidato alla logica sacrificale, poiché la morte di Gesù, in quanto evento fondatore unico e irripetibile, supera i sacrifici antichi, rendendoli inutili¹⁸. Del resto l'interpretazione sacrificale della croce faceva della morte di Gesù un evento con significato autonomo, dimenticando che il senso della morte non può che essere quello della vita che con essa si chiude. Dunque la croce di Gesù ha senso nella misura in cui rivela il senso della vita di Gesù, la logica del suo agire. In questa direzione si deve sostituire alla logica sacrificale quella della proesistenza e della solidarietà. La croce compie il comportamento proesistente di Gesù, che rivela a sua volta il Dio-per-noi. Questa dedizione di Dio in Gesù passa attraverso la morte proprio per la scelta divina di essere solidale fino in fondo con la fragilità dell'uomo (incarnazione). Il luogo ove si manifesta questa logica dell'agire di Gesù e il senso della sua vita proesistente è l'Ultima Cena, in cui si compie il dono di Gesù e il suo essere-per-gli altri. La soteriologia si muove nella direzione di un recupero del senso della croce nel contesto della vita umana di Gesù e non a partire da un progetto eterno prestabilito, che mette in gioco un'immagine di Dio discutibile (soddisfazione, espiazione) mentre svuota la consistenza del libero e storico determinarsi di Gesù nella sua concreta vicenda umana¹⁹. È questa – in estrema sintesi – la lezione che proviene dal rinnovamento della teologia cattolica della redenzione. Si tratta di una reimpostazione radicale della problematica e non solo di un aggiustamento delle nozioni in gioco.

¹⁷ M. DENEKEN, *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, Latour-Maubourg, Cerf, 1988.

¹⁸ M. DENEKEN, *Le salut par la croix*, 102-143. È questo il senso della teologia del sacrificio della lettera agli Ebrei e delle formule sacrificali di Paolo (Rm 3,25; 8,3; 8,32): non si tratta di una lettura sacrificale della croce, quanto piuttosto di un superamento dei sacrifici nella croce di Gesù. La salvezza non è un evento sacrificale, ma un evento in cui i sacrifici sono superati nella vita proesistente e solidale di Gesù.

¹⁹ Questa tesi è elaborata in dialogo con i maggiori esponenti della riflessione cristologica più recente e in particolare con E. Schillebeeckx: M. DENEKEN, *Le salut par la croix*, 180-206; 226-233. La rilettura del senso della croce di Gesù alla luce dei titoli di «profeta escatologico» e «servitore sofferente» vuole documentare l'importanza di trovare il senso salvifico della croce a partire dall'intenzione di Gesù, ossia dalla ricostruzione del comportamento del Nazareno. Questa lettura porta a interpretare il «pro nobis» alla luce della proesistenza concreta di Gesù, ossia in relazione al suo essere uomo-per-gli-altri anche nella morte. L'Ultima Cena è il luogo ove questa pratica giunge al culmine. Deriva da questa lettura la formula proposta: un *topos* (l'Eucaristia) e due pratiche (la proesistenza e la solidarietà), con cui viene riletta la croce nella vita di Gesù.

In questa revisione radicale vengono ricompresi anche il significato della morte di croce e il senso della salvezza. La prima va intesa ultimamente come *rivelazione*: rivelazione del senso della vita di Gesù come solidarietà e della logica dell'azione storica del Dio-per-noi come alleanza e quindi, ultimamente, come manifestazione di un Dio che sceglie di soffrire con noi e proprio tramite la partecipazione alla nostra fragilità fino alla morte fa della morte il luogo del passaggio alla vita (risurrezione). La croce realizza la rivelazione definitiva, mentre la risurrezione dice la salvezza nel suo fondamento²⁰. La comprensione della croce come rivelazione di un Dio che soffre con noi tutela il carattere di scandalo proprio della croce, uno scandalo che non può essere tolto mediante una lettura tragica della croce (luogo di scontro tra necessità irriducibili e conflittuali) né deve essere razionalizzato mediante categorie giuridiche (riscatto) o sociali (soddisfazione) o religiose (sacrificio), che riducono la vicenda di Gesù alla realizzazione di un ruolo prestabilito da un piano eterno di Dio.

Alla luce di questa precisazione il nesso tra la salvezza e la croce del Risorto va ricompreso sull'asse costituito dalle nozioni tipiche di ogni linguaggio salvifico, cioè il *passaggio* (dal negativo al positivo) e l'*alleanza*, vettori ermeneutici del senso della salvezza. Il *passaggio* è anzitutto quello del Dio che viene a visitare il suo popolo, passando attraverso la sua fragilità per elevarlo a una condizione nuova, e in secondo luogo è il passaggio dell'uomo dalla morte alla vita, dal peccato alla giustificazione, dalle tenebre alla luce. Il luogo definitivo del passaggio è la Pasqua di Gesù, che però rimanda alla sua condizione radicale di possibilità, che è l'incarnazione. L'alleanza è una relazione stabilita da Dio mediante elezione, una relazione in cui Dio si impegna a servire i suoi e manifesta una speciale predilezione per i più piccoli, i più bisognosi, i poveri. La salvezza nell'alleanza diventa allora partecipazione alla missione del Figlio che serve fino alla morte, in una pratica conforme alla vita di Gesù. Il luogo definitivo dell'alleanza è l'ultima Cena.

Solo all'interno del più vasto quadro delle nozioni di «passaggio-alleanza» si può comprendere la ripresa metaforica delle immagini

²⁰ Questa tesi è ripresa da P. TERNANT, *Le Christ est mort pour tous. Du serviteur Israël au serviteur Jésus*, Paris, Cerf, 1993, nel quadro di una serrata discussione esegetica sulla possibilità di riconoscere un valore sostitutivo alla morte di Gesù. L'autore conclude le sue analisi escludendo la possibilità che la morte di Gesù possa avere valore sostitutivo e riafferma il valore di rivelazione della croce e il valore salvifico della risurrezione. In questa linea rimprovera allo stesso M. Deneken di non escludere con sufficiente radicalità il senso sostitutivo della morte di Gesù, anche se preferisce parlare di rappresentanza solidale anziché di sostituzione. In verità, secondo P. Ternant, l'idea di sostituzione deriva da un'errata interpretazione dei Carmi del Servo sofferente-Israele.

soteriologiche della Bibbia: il propiziatorio, l'agnello immolato, la pasqua. L'attenzione a questo più vasto quadro ermeneutico impedisce di «lessicalizzare le metafore» soteriologiche, cioè di cosificarle e renderle nozioni autonome rispetto all'esperienza di salvezza, ossia al passaggio dal negativo (morte, tenebre, schiavitù) al positivo (vita, luce, libertà) all'interno di una relazione di alleanza (e quindi di solidarietà nella condivisione e nel servizio) tra Dio e popolo eletto. Questo tipo di approccio riesce a relativizzare le metafore utilizzate per dire la salvezza, liberando la soteriologia dalla costrizione a cui era condannata dalla prospettiva sacrificale, espiatrice o vittimaria implicita in alcune nozioni.

In sintesi: «Gesù è il passaggio attraverso il quale possiamo riconoscere che nella croce la salvezza si compie. La croce non è mezzo di salvezza in quanto il Cristo vi si sarebbe sottomesso; essa piuttosto opera la salvezza nella misura in cui rivela. Alleanza e passaggio sono rivelazione chiara per chi non dimentica che la croce è la gloria del Figlio... La rivelazione suppone certo il dono dello Spirito e la risurrezione»²¹. Il nesso croce-salvezza alla luce della dinamica della rivelazione rimanda ultimamente al mistero di Dio Padre, Figlio e Spirito, che si fa solidale con la sofferenza dell'uomo e nel suo patire con noi (croce) ci comunica la vita (risurrezione). È la figura paradossale inevitabile dell'annuncio cristiano della salvezza.

Superare la logica sacrificale e ritrovare il vero significato delle metafore bibliche della salvezza nel quadro della rivelazione di un passaggio alla vita nuova nel contesto dell'alleanza: sono queste le due condizioni richieste per una corretta interpretazione del nesso croce-salvezza al di là della logica sacrificale e giuridica, che hanno ridotto l'annuncio cristiano della salvezza a un mito. Queste nuove esigenze ermeneutiche mettono in luce le due categorie chiave della soteriologia, finalmente incentrata sulla vita concreta di Gesù: la proesistenza e la solidarietà. La prima categoria rimanda alla logica del dono di sé, la seconda alla mediazione del dono di Dio all'uomo nell'incarnazione.

Il carattere salvifico della morte di croce emerge laddove se ne svela il vero «*dramatisme humain*», cioè nella logica oblativa del dono di sé per amore, che costituisce il cuore della missione di Gesù e il senso del dono eucaristico²². La morte di Gesù va letta alla luce della sua vita proesistente: Gesù è l'uomo-per-gli-altri che svela l'impegno di Dio a favore del suo popolo. Il senso del «*pro nobis*» non va determinato quindi in senso sostitutivo alla luce delle teorie della

²¹ M. DENEKEN, *Le salut par la croix*, 387-388.

²² L'illustrazione di questa logica dell'avvenimento di Gesù fino alla sua morte è in concreto affidata alle categorie di «profeta martire» e di «servo sofferente».

soddisfazione vicaria o dell'espiazione penale (al nostro posto, a nostro favore) ma nella linea della rappresentanza solidale: il «per noi» dice la radicale realizzazione sulla croce della proesistenza di Gesù e lo rivela come il Cristo solidale con noi. È proprio a partire da qui che va compresa l'incarnazione: nel mediatore definitivo della sua azione di salvezza (Cristo) Dio si fa solidale con l'uomo, entra a partecipare alla sua condizione di fragilità e morte, realizzando la mediazione salvifica come solidarietà. Occorre anzi sottolineare che la nozione di mediazione e di proesistenza si trovano in germe nella stessa idea di solidarietà: Gesù è mediatore tra Dio e gli uomini in quanto rappresentante solidale di Dio presso gli uomini e dell'uomo di fronte a Dio. In tal modo la rappresentanza di Gesù è tolta dalle strettoie dell'interpretazione giuridica senza cadere subito nelle maglie dell'immagine mitica della partecipazione all'unico corpo. Il valore rappresentativo di Gesù rimanda alla sua condizione di mediatore e questa a sua volta esprime il farsi solidale di Dio con la condizione del suo popolo nell'alleanza. La realizzazione radicale di tale solidarietà è l'incarnazione, intesa alla luce della croce come passaggio di Dio, che entra nella condizione umana per salvarla. La croce legge l'incarnazione e questa svela la profondità della salvezza della croce alla luce della solidarietà realizzata dalla vita proesistente di Gesù. La rappresentanza ottiene alla luce della solidarietà, riletta nella prospettiva dell'incarnazione come mediazione definitiva dell'alleanza, un significato esistenziale e non più giuridico. Acquista un senso nuovo la logica del dono e la sua mediazione, un senso più aderente all'esistenza umana di Gesù.

1.3. *La riconciliazione in Cristo tra gratuità del dono dall'alto e mediazione storica: B. Sesboüé*

Il gesuita francese propone di rileggere tutte le categorie soteriologiche, nella loro evoluzione dalle radici bibliche alle reinterpretazioni contemporanee, raccogliendole attorno alla figura del Mediatore di salvezza, ossia la persona di Gesù Cristo²³. Si tratta di fare una soteriologia della mediazione in cui il riferimento alla persona del mediatore consenta di riorganizzare nella sua vera unità l'abbondante vocabolario biblico e tradizionale, che delinea il mistero della salvezza sotto molteplici aspetti. Lo scambio mediatore che si effettua in Cristo comporta due movimenti: uno discendente, che va da Dio all'uomo, e uno ascendente, che va dall'uomo a Dio. Tutte le grandi categorie della salvezza confluiscono in uno dei due movimenti.

²³ B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico Mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. Problematica e rilettura dottrinale*, Cinisello Balsamo, San Paolo, vol. I, 1991.

Sul versante del primo movimento, Gesù in quanto Figlio di Dio effettua il dono senza ritorno di Dio agli uomini (Gv 10,10). Secondo questo movimento di mediazione discendente possiamo dire che Dio ama l'uomo fino a morire (Gv 3,16)²⁴. Sul versante del movimento ascendente invece, Gesù in quanto vero uomo effettua il dono senza ritorno dell'uomo a Dio. Il dono di Dio all'uomo suppone che questo sia accolto e ricevuto. Ora, l'accoglimento del dono di Dio da parte dell'uomo non può che consistere nel dono dell'uomo a Dio. In un caso come nell'altro il dono non può essere esteriore a colui che dona: se Dio si dona, l'uomo deve a sua volta donarsi con un amore che la Scrittura chiama nuziale. Tale è indubbiamente il disegno originario della creazione: Dio donò Adamo a se stesso in vista di donarsi a lui. Affinché questo disegno si compisse, bisognava che Adamo rispondesse a quest'offerta di comunione, accettasse di riceversi da Dio e si donasse in risposta a lui con un atto di preferenza e di passaggio, che non è altro che il sacrificio. Questo sacrificio fondamentale di comunione l'ha compiuto il secondo Adamo, Cristo, con la sua vita di obbedienza in una carne di peccato. Secondo questo movimento di mediazione ascendente possiamo dire che l'uomo ama Dio fino a morire. L'atto di Gesù, rappresentante l'umanità di cui si è reso solidale, permette agli uomini di donarsi a Dio in sacrificio spirituale²⁵.

La sintesi del movimento ascendente con quello discendente è assicurata dalla nozione sintetica della *riconciliazione*, atto di Dio rivolto all'uomo, che suppone la reciprocità dell'uomo che si lascia riconciliare con Dio in Cristo. La priorità logica del movimento discendente è assoluta, poiché prima viene il dono gratuito di Dio. Nel primo millennio ha dominato proprio questa dimensione discendente: la salvezza è dono libero di Dio. Ma l'efficacia stessa della mediazione discendente si realizza nel rendere possibile la mediazione ascendente. Il luogo dell'incontro e della composizione dei due movimenti è la *realtà del mediatore* definitivo di salvezza, ossia il mistero personale di Gesù Cristo vero uomo e vero Dio.

²⁴ In questo movimento della mediazione sono incluse diverse categorie, soprattutto bibliche e patristiche. Il tema di *Cristo illuminatore* e rivelatore della conoscenza di Dio, che è vita eterna; il tema della *redenzione* nel senso preciso di riscatto, acquisto e liberazione, compiutosi nel corso del combattimento di Cristo con le potenze del male; il tema della *divinizzazione*, che precisa la liberazione come via e ingresso in una comunione di vita con Dio a titolo di figli; la *giustificazione* mediante la grazia e la fede, che è dono della giustizia di Dio, che trasforma l'uomo.

²⁵ In questo secondo registro rientra anzitutto la categoria di *sacrificio*, connessa alla morte di Gesù, all'eucaristia e alla vita cristiana. A tale simbolica va ricondotto il vocabolario della *propiziazione* e dell'*espiatione* (debitamente convertito), la categoria anselmiana della *soddisfazione*, l'idea della *sostituzione penale* e della *rappresentanza*. L'idea di sostituzione va ricompresa oggi mediante la nozione di *solidarietà*.

Questa sintetica riesposizione della tesi e del procedimento ermeneutico di Sesboüé ci permette di individuare i tre elementi costitutivi per una soteriologia del gesto pasquale di Cristo: l'idea del Mediatore, quale espressione sintetica del senso soteriologico della verità cristologica; il valore strategico dell'espressione «*hyper*» (per, a favore, a causa, al posto), che unifica l'originaria pluralità di espressioni del senso salvifico dell'agire-patire di Gesù, mentre apre la fede ad ulteriori riletture della redenzione (da intendere appunto come differenti interpretazioni del senso del «*pro nobis*»); la funzione regolatrice del duplice movimento discendente-ascendente del gesto salvifico, secondo la priorità del movimento discendente (dono gratuito di Dio), che fonda e rende possibile il movimento ascendente (la risposta dell'uomo a Dio), quale forma di appropriazione della salvezza. Questi tre elementi centrali offrono un principio di unificazione delle diverse figure soteriologiche, svelando la logica unitaria delle diverse categorie della redenzione.

Il *centro teologico* è costituito dalla *figura del Mediatore*. Gesù è il nostro salvatore, è la nostra salvezza in persona. Se ci domandiamo: «In nome di cosa è il nostro salvatore?», la risposta essenziale può essere una sola: «Perché è il mediatore tra Dio e gli uomini». Il termine mediatore fa da legame non solo tra cristologia e soteriologia, ma anche tra il mistero eterno della Trinità e la comunità universale degli uomini, convocati dall'appello evangelico nella Chiesa. Quest'idea di mediazione però non è un concetto astratto: non si riferisce a un meccanismo di comunicazione tra Dio e uomo o a un'essenza intermedia, bensì a un nome e quindi a un volto personale, quello di Gesù. L'analisi di alcuni rappresentanti della tradizione teologica (Ireneo, Agostino, Cirillo, Tommaso, ma anche Barth) permette di determinare meglio la natura della mediazione. Le armoniche contenute nel termine alludono all'idea di mezzo, termine medio (ma non intermediario), ma anche all'idea di incontro, di legame, di comunicazione e quindi riconciliazione. Il mezzo va inteso come luogo centrale di incontro e di passaggio dei due interlocutori. È un luogo ideale che unisce, facendo passare i due poli l'uno nell'altro. La parola intermediario, invece, indica una realtà esteriore e altra rispetto ai termini in gioco. Un'analogia illuminante sulla realtà mediatrice è quella del linguaggio. Il linguaggio è il mediatore per eccellenza della comunicazione tra gli uomini. Esso definisce l'uomo come essere di comunicazione, ma possiede anche una sua propria realtà ed è uno strumento codificato secondo leggi precise. In ognuno dei due interlocutori è originale e tuttavia è comune ai due, che si comprendono per suo tramite. Il linguaggio non ha realtà che nell'atto della comunicazione: io ti dico il mio pensiero, e il mio pensiero diventa il tuo, così come esso è il mio, stabilendo in tal modo un'intesa e

quindi una relazione. Queste considerazioni diventano significative quando si considera che Giovanni definisce Gesù il Verbo, la Parola del Padre. In lui la Parola divina si è fatta parola umana. Ma la Parola divina ha una consistenza tale che in Dio essa è già persona e, divenendo uomo, essa è già persona umanizzata. Gesù, il Verbo incarnato, diventa per noi il traduttore-interprete (*Gv* 1,18) della Parola divina, nel linguaggio dell'esistenza umana. La sua parola è rivelazione e comunicazione di Dio all'uomo e risposta obbediente e piena d'amore dell'uomo a Dio. In Gesù la comunione diretta tra Dio e l'uomo si compie in un movimento costante di scambio tra la rivelazione e la preghiera. Essa si compie in lui per noi, al fine di metterci a nostra volta in comunione diretta col Padre. L'unica mediazione di Cristo, dunque, ha lo scopo di stabilire l'alleanza definitiva tra Dio e gli uomini, cioè di garantire nel medesimo tempo la loro riconciliazione e la loro comunione diretta. Essa si mette a servizio di un duplice movimento ● passaggio: il movimento-passaggio di Dio verso l'uomo e dell'uomo verso Dio. La mediazione di Cristo è perciò tutt'altro che statica. Il suo movimento è costante ed essa sarà eterna, abbracciando il segreto della stessa creazione (*Col* 1,16; *Eb* 1,2) e la stessa gloriosa condizione del risorto in cielo (*Eb* 7,25). Inoltre la mediazione di Cristo presuppone che la sua stessa costituzione ontologica sia già in se stessa un atto di questo passaggio. La verità del mistero pasquale rimanda alla verità dell'incarnazione, da intendere però non come qualcosa di statico e puntuale, realizzato in un momento preciso esaustivamente, ma piuttosto come un atto che si iscrive nel tempo, quale realizzazione dello scambio che la struttura, man mano che Gesù avanza nella sua missione. Mediazione significa, infine, che Cristo non fa numero tra Dio e l'uomo: tutto intero l'uno e tutto intero l'altro, egli non fa schermo tra i due. Vivente di questo scambio incessante che lo fa andare da Dio verso l'uomo e dall'uomo verso Dio, vivendo come uomo la sua figliolanza divina mentre attua il suo essere umano creato come Figlio unigenito, egli realizza in sé per noi la comunione diretta fra Dio e l'uomo. Tutte le strade che vanno da Dio all'uomo e dall'uomo a Dio si incrociano in Lui, essere di comunione.

Il centro terminologico originario, corrispondente a questa idea di mediazione, è costituito dalle formule «*hyper*», da intendere quale espressione antichissima della consapevolezza di fede del valore salvifico della morte di Gesù, radicata nel senso di tutta la sua vita, vissuta come dono di sé fino alla fine. Si può affermare che i diversi modelli soteriologici proposti (sostituzione, vicarietà, dedizione, solidarietà) non sono altro che interpretazioni di quest'espressione fondamentale. Tale formula germinale, matrice degli sviluppi successivi, rimane un punto di riferimento e un criterio di discernimento che

permette di valutare alla luce di un unico sole l'arcobaleno diffratto dei molteplici termini che esprimeranno il mistero della nostra salvezza. Ciò che conta è che i diversi modelli di redenzione, che rileggono la formula «per noi» secondo differenti contesti religioso-culturali, rispettino la dinamica del movimento discendente-ascendente della mediazione cristologica, evitando cortocircuiti e confusioni. Si tratta di evitare di porre condizioni previe al perdono di Dio, fosse pure la croce del Figlio, che Dio stesso ci ha donato. Non si può dire, infatti, che la giustizia divina richiedeva una riparazione preventiva all'esercizio della misericordia, perché tutto procede dall'amore gratuito e misericordioso di Dio. Non vi fu quindi un conflitto fra l'amore e la giustizia esigente di Dio, di cui l'incarnazione del Figlio sarebbe la soluzione divina.

La retta comprensione dei *movimenti del dono* (discendente) e *della risposta* (ascendente) serve a tutelare l'incondizionatezza dell'amore divino, che si esprime nella vita-morte di Gesù. Si comprende pertanto la centralità della categoria di *riconciliazione*, raccomandata come categoria sintetica poiché capace di esprimere ad un tempo le dimensioni della salvezza come dono gratuito di Dio e risposta libera dell'uomo in Cristo. La riconciliazione appartiene, in effetti, ai due lati della mediazione, poiché è nello stesso tempo unilaterale e bilaterale. Essa è in primo luogo un atto di Dio verso l'uomo: Dio è il soggetto e l'uomo l'oggetto. L'iniziativa unilaterale e gratuita appartiene a questo titolo alla mediazione discendente. Ma la realtà presenta anche un altro aspetto: non esiste riconciliazione effettiva senza la risposta di colui che è l'oggetto del perdono. La riconciliazione mette in rapporto due parti, fra cui esiste una certa reciprocità, anche se questa non è simmetrica. La riconciliazione attua il dinamismo stesso dell'alleanza, nella quale tutto viene da Dio, ma esige l'impegno fedele degli uomini. A questo titolo la riconciliazione comporta un movimento ascendente dell'uomo verso Dio, movimento assunto da Cristo nella sua persona. Pertanto la categoria di riconciliazione è una categoria sintetica, che ingloba le altre e mostra la logica sottesa alla soteriologia.

1.4. Valutazione

Le tre proposte di individuazione della vera logica sottesa al discorso di redenzione convergono nel rilevare la centralità del rapporto tra *gratuità del dono e definitività della mediazione* cristologica. I due elementi devono permanere in equilibrio nell'articolazione del discorso. La mediazione non deve diventare una condizione posta al dono: se ne perderebbe la gratuità. Deve piuttosto essere l'espressione della gratuità del dono, che crea il luogo della sua piena assunzione. È proprio nella mediazione che emerge in tutta la sua portata la

natura e la logica del dono, offerta gratuita che si fa appello alla libera risposta dell'uomo, così che questi si apra al dono di Dio con la stessa generosità con cui Dio si dona. La priorità del dono fonda la consistenza dell'uomo, che proprio di fronte al dono di Dio è affidato a se stesso perché, ricevendosi da Dio, possa rispondere liberamente al dono. In questa dinamica, però, la mediazione svela la chiusura della libertà dell'uomo, ripiegata su di sé e poco disposta al riconoscimento del dono (crisi della riconoscenza) e quindi dell'originarietà dell'Altro.

Il modo migliore per mantenere l'equilibrio tra gratuità del dono e necessità di una mediazione storica definitiva è quello di radicare il discorso nella vicenda concreta di Gesù e in particolare nella sua libera disposizione di sé in una vita solidale e proesistente. Gesù non è mediatore definitivo perché corrisponde a un ruolo predefinito o a una figura predeterminata di mediazione, secondo un certo gioco di ruoli, ma perché liberamente assume il donarsi di Dio nel suo dono fino alla fine, in un mondo di peccato. Realizza in tal modo nel tempo il dialogo eterno del Figlio col Padre, aprendo uno squarcio sulla vita trinitaria di Dio.

L'universalità della mediazione di Cristo si radica nell'originarietà del suo luogo: Gesù è mediatore per ogni uomo perché sta in quel luogo in cui l'uomo si riceve da Dio come dono originario. Gesù dice dunque da un lato l'essere dell'uomo in quanto «donato a se stesso» e dall'altro fonda la libera disposizione di sé dell'uomo, secondo la misura del dono di Dio. Ma l'uomo è capace di abitare in questo luogo originario, oppure è proprio il rifiuto inconsapevole di questa condizione a generare quelle distorsioni nell'interpretazione della redenzione che la rendono estranea all'uomo contemporaneo?

II. IL PROBLEMA DEL LUOGO: «NON È QUI. ECCO DOVE L'AVEVANO POSTO» (Mc 16,6)

La radicalità della contestazione attuale alla comprensione tradizionale della salvezza consiste nel sospetto di aver fallito il luogo dell'incontro col Salvatore. L'uomo si sarebbe affidato troppo alle strategie del suo desiderio, ricoprendo la croce di significati, attese, immagini, proiezioni che ne distorcono il senso, oscurando il messaggio evangelico con strani ragionamenti teologici sull'agire di Dio. L'esortazione complessiva che emerge è quella di non cercare il Salvatore nei luoghi della *cattiva coscienza*, laddove cioè un funzionamento perverso del desiderio (di un uomo che fugge da sé, è violento, ha paura della morte, ha deliri di onnipotenza) allontana l'uomo dalla sua verità e quindi fallisce l'incontro con il vero Dio di Gesù.

Si tratta allora, in questo secondo momento del sondaggio, di identificare i punti critici cruciali della «cattiva coscienza» che affligge la comprensione della salvezza come redenzione operata da Cristo crocifisso. Dall'identificazione di una certa logica del discorso si passa alla problematica del tipo di *desiderio* che presiede all'elaborazione di certe dottrine della redenzione, per smascherarne il funzionamento «perverso», da convertire. Qui si scopre che la salvezza consiste anzitutto in una conversione del *desiderio* e quindi è prima di tutto una rivelazione-conoscenza nuova di Dio e del suo agire in Cristo. Proprio a partire da questa conversione si è in grado di accogliere il dono di Dio, culminato nella pasqua di Gesù. Il senso della mediazione rimanda quindi alla necessità di convertire il cuore dell'uomo che riceve il dono di Dio, perché lo accolga veramente, ricevendolo da Dio e non da attese distorte e illecite che falsificano il senso dello stesso dono. L'istanza critica che presiede alla revisione della logica sottesa alle dottrine della redenzione risulta essere essenzialmente una *certa ermeneutica del desiderio*, che esige l'assunzione da parte dell'uomo salvato di un *nuovo luogo* di esperienza di sé e del mondo, un luogo in cui accogliere il dono di Dio senza distorsioni.

2.1. *La «perversione del desiderio» inscritta nella logica del discorso sulla redenzione: una mappa della «cattiva coscienza» della soteriologia*

Con una certa dose di semplificazione, ma un guadagno innegabile in chiarezza espositiva, possiamo raccogliere attorno a quattro categorie salvifiche le diverse forme di «perversione del desiderio» inscritte nella dottrina tradizionale della redenzione.

a) *La sostituzione, ovvero la fuga dell'uomo dalla sua condizione finita e contingente*²⁶. Nella logica della sostituzione si riconosce quella strategia del desiderio umano che deprime ciò che l'uomo realmente è, colpevolizzando la vita reale, per aprire spazio ai sogni impossibili di cui vuole vivere, fuggendo da sé. La logica della colpevolezza, simmetrica a quella della divinizzazione, fallisce l'uomo reale, di carne e sangue, l'uomo finito e contingente ma concreto e vivente, l'uomo che fatica e ama, proiettandone la verità in un altro mondo ideale

²⁶ J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, Editions du Seuil, 1977. Il libro fu oggetto di contestazioni da parte della CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *De erroribus et propositionibus periculosis in libro «Quand je dis Dieu»*, in *Enchiridion Vaticanum* VI, 1269-1272, per l'insufficiente chiarezza dottrinale riguardo all'intenzione di Cristo di dare valore redentivo e sacrificale alla sua croce, sulla realtà della risurrezione corporea di Cristo e sul destino di risurrezione dell'uomo chiamato alla comunione con Dio.

e lontano. La colpevolezza è il terreno privilegiato dell'affermazione megalomane di sé²⁷. In tal modo l'uomo che sogna di essere altro da ciò che è e colpevolizza ciò che è (finito, contingente, mortale), fallisce il luogo dell'incontro col vero Dio e perde ciò che realmente potrebbe essere. In questa strategia del desiderio Gesù è *sostituito* all'uomo, perché l'uomo possa sostituire a ciò che è, ciò che vorrebbe essere, ricreandosi secondo i suoi sogni più fantastici e illusori. Per guarire da simili illusioni il credente deve recuperare la verità del Dio creatore, che pone l'uomo nella sua contingenza e limitatezza, perché lo vuole e lo ama così come è. Una simile verità è confermata dal Dio della rivelazione, il Dio che nella sua *Schekinah* si rende presente in un luogo concreto e particolare, per incontrare quest'uomo finito e mortale ma unico e irripetibile. Il dono di Dio è per l'uomo reale, esistente qui e ora, e non si trova in un cielo irraggiungibile, su cui proiettare i propri deliri di onnipotenza. Ciò significa che Dio vuole essere con quest'uomo finito e mortale nella sua storia reale.

Il discorso sulla redenzione non deve smentire questo tipo di lettura dell'azione di Dio. Ora, proprio le tradizionali dottrine della redenzione reintroducono la strategia della colpevolezza e della megalomania, proiettandole però su Gesù morto e risorto: esse interpretano la morte e la sofferenza di Gesù in contraddizione con ciò che egli ha detto e fatto, poiché le interpretano alla luce di una distorta interpretazione della morte e sofferenza dell'uomo, che applica a Gesù il sogno degli uomini di essere altro da ciò che sono²⁸. È quanto opera

²⁷ Riprende con altre parole questa problematica, in relazione alla logica del sacrificio, J. WERBICK, *Soteriologia* (= Giornale di teologia 220), Brescia, Queriniana, 1993, 312-322, dove si trova una sottile analisi della dinamica sacrificale della religione, che cerca l'*identificazione depressiva e usurpativa* col Dio che tutto determina in uno strano rapporto di amore-sottomesso e odio-rivale. In altre parole: di fronte alla scoperta della propria fragilità l'uomo è disposto ad offrire tutto a Dio (dinamica depressiva del sacrificio) per avere tutto ciò che desidera da lui (dinamica usurpativa). Chi fa sacrifici a Dio vuole poter ottenere la sua protezione o la sua potenza.

²⁸ Come l'uomo si attarda nella rappresentazione di Dio quanto gli serve pour représenter sa souffrance, son mal et sa mort, comme ne lui étant pas naturelle, pour pouvoir se représenter lui-même comme un être à qui souffrance mal et mort ne sont pas naturels, comme un être à qui cela aurait pu ne pas arriver, pourrait ne plus arriver, n'arrivera plus. De même, s'il s'attarde sur la représentation d'un Jésus qui serait sauveur et rédempteur par lo fait et dans la proportion du fait qu'il a souffert et qu'il est mort, c'est parce que cette représentation sert de support à la représentation de ses propres souffrances, morts et supplices et lui permet de leur donner le sens qu'il veut leur donner parce qu'il pense que c'est le seul possible. Ce que ce crucifié permet de dire, c'est "*Ecce homo*": voici l'homme, voici l'homme que l'homme veut être», J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, 183-184. Ma una simile lettura fa della morte e della sofferenza il cuore della rivelazione di Gesù, quasi che il senso della sua vita sia quello di dire all'uomo che egli appartiene a un mondo altro da quello in cui il suo male, la sua morte e la sua sofferenza sono naturali.

l'idea di sostituzione, applicata alla croce e alla risurrezione: Dio odia la finitezza dell'uomo (colpevolezza) e lo vuole portare al di là dei suoi limiti e quindi al di là della sua umanità (megalomania); ma ciò si realizza in Gesù morto e risorto, che sostituisce gli altri uomini. Gli stessi discepoli di Gesù si mostrano dunque incapaci di andare fin dove il maestro li voleva condurre e hanno finito col leggere la sorte di Gesù alla luce delle vecchie nozioni di colpa, salvezza, giustizia di Dio e glorificazione. Per evitare simili distorsioni bisognerebbe smascherare la lettura sostitutiva della croce, contraria all'insegnamento di Gesù sulla gratuità dell'amore del Padre, e rileggere la risurrezione come dono dello Spirito di Gesù agli uomini, messi in grado di far risorgere l'idea di Dio propria di Gesù e la verità dell'uomo che egli ha rivelato con la sua morte. Riappare nella sua freschezza la buona notizia: l'uomo non è nemico di Dio perché è mortale e finito; al contrario, Dio si fa vicino all'uomo che soffre e muore, poiché vuole essere Dio di quest'uomo e con quest'uomo.

Ma a questo livello del discorso l'istanza critica ha il sopravvento sul dato di fede e assorbe la mediazione reale di Gesù nella dinamica del desiderio dell'uomo di fronte a Dio, fino a far scomparire la consistenza della morte e risurrezione di Gesù stesso²⁹. La mediazione è perduta a vantaggio del dono gratuito del Dio-con-noi, che si fa incontro all'uomo reale là dove questi si trova, liberando il suo desiderio dalla pretesa di essere altro da ciò che è, grazie all'effusione dello Spirito, che conferisce il potere di far risorgere Gesù, ossia la sua idea di Dio e il vero senso della morte. Così l'uomo, riconsegnato a se stesso quale realmente è, incontra Dio così come è, un Dio che vuole essere con noi nel nostro mondo di sofferenza e di morte, mentre ritrova ciò che veramente può essere, ossia un uomo con cui Dio vuole essere in comunione. La Signoria di Gesù è la vicinanza di Dio all'uomo nella sua caducità. Resta aperta la domanda: il mediatore di questo Dio-con-noi è risorto³⁰?

²⁹ È questa una delle maggiori contestazioni fatte dalla CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *De erroribus et propositionibus periculosis in libro «Quand je dis Dieu», in Enchiridion Vaticanum VI, 1269-1272*. Indubbiamente il testo rimane ambiguo riguardo alla realtà della risurrezione, come anche sulle reali intenzioni salvifiche di Gesù di fronte alla sua morte. Il problema se Gesù visse la morte come l'attuazione definitiva del Regno che viene non può essere eluso o lasciato in sospeso. Si vedano su questo gli interventi della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Questioni di Cristologia*, in *Enchiridion Vaticanum VII, 667-685*; ID., *La coscienza che Gesù aveva di se stesso*, in *Enchiridion Vaticanum X, 699-705; 715-723*. Non meno problematica appare la riduzione della risurrezione al rendersi assente di Gesù così che noi possiamo ricevere in questa storia (e non fuggendo da essa) la potenza che fa risuscitare l'idea di Dio e dell'uomo proprie di Gesù. È questa la potenza dello Spirito.

³⁰ «Mais cette exaltation de l'homme sous les espèces de Jésus ressuscité méconnaît que ce que les chrétiens ont appelé la résurrection de Jésus n'est pas d'abord une

b) La «soddisfazione» come reintroduzione della legge dello scambio nella relazione con Dio: il ritorno alla logica utilitarista e legalista della religione³¹. La soddisfazione è un meccanismo di scambio reintrodotta nella fede da contaminazioni religiose estranee, indegne del Dio di Gesù. Il processo fondamentale con cui Dio ci salva va inteso piuttosto come *rivelazione* del suo desiderio di vita per l'uomo, che apre il desiderio dell'uomo alla sua pienezza e introduce una pratica differente. Il sacrificio di Gesù va perciò tolto dal contesto soddisfattorio per essere restituito al discorso di rivelazione. Ma questo è possibile se la relazione di Dio con l'uomo, che unifica salvezza e croce, non è intesa alla luce della religione ma della fede. La religione è una strategia del desiderio umano che, consapevole della sua debolezza fisica e morale, cerca di agire sulla potenza divina in modo da renderla propizia. Ciò avviene nella forma utilitarista dei sacrifici pagani e nella forma legalista del culto farisaico: si cerca di rendere la potenza divina debitrice e quindi favorevole all'uomo. In questa prospettiva la morte di Gesù diventa un sacrificio che rende propizio e quindi utile un Dio riconciliato oppure un'espiazione che allontana l'ira della giustizia divina e ci protegge dalla nostra debolezza morale di fronte alla legge. La distorsione di una simile lettura della morte di Gesù è visibile nel suo esito: la croce diventa una realtà compiuta in sé e per sé, con un senso indipendente dalla storia che precede e segue, un evento a sé, che può essere utilizzato come merce di scambio nella relazione con Dio. Per smontare questa logica religiosa occorre ricollocare la morte di Gesù nel contesto della sua azione profetica, per riscoprire il senso del sacrificio di Gesù non come compensazione-espiazione-soddisfazione, bensì come rivelazione, e chiarire così la relazione tra vecchio e nuovo Adamo non in termini di restituzione a una condizione perduta, ma come rivelazione-com-

manifestation de ce que fut Jésus mais une manifestation de ce qu'est Dieu; elle n'est pas d'abord une manifestation de ce que pourrait devenir l'homme s'il échappait enfin à sa condition, mais d'abord une manifestation de ce que peut être Dieu: un Dieu-avec-nous, et de ce que peut être l'homme: un peuple-avec-qui-est-Dieu», J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, 195. Ne deriva la seguente concezione della risurrezione: «Voilà ce qui a bouleversé leur monde, et qui les a fait se lever pour entreprendre de bouleverser le monde qui était le leur: non pas le fait d'une résurrection, mais le fait que c'était Jésus qui avait raison... ce n'est pas le fait de la résurrection de Jésus qui fait surgir les apôtres et qui les fait croire en Jésus, c'est le fait que Jésus soit vivant en eux qui les fait surgir et qui les fait proclamer que Jésus est vivant, qu'il a resurgi, que Dieu le fait resurgir. Cela s'appelle l'Esprit», J. POHIER, *Quand je dis Dieu*, 202.

³¹ Si veda F. VARONE, *Ce Dieu censé aimer la souffrance*, Paris, Cerf, 1988, che vuole essere un'applicazione al problema della redenzione e della sofferenza delle intuizioni sulla differenza tra fede e religione espresse nel libro *Ce Dieu absent qui fait problème*, Paris, Cerf, 1985.

pimento del desiderio originario, corrispondente al dono di Dio. Quest'operazione permette di ritrovare il luogo della salvezza che non è un'imputazione giuridica, un ritenersi a posto di fronte a Dio, ma una pratica reale di strutturazione del desiderio, conforme a quella di Gesù. Il *luogo della salvezza è il desiderio dell'uomo*, poiché ciò che piace infinitamente al Padre di Gesù non è la compensazione dei peccati, bensì la *liberazione del desiderio dell'uomo*.

Il primo passo da fare per recuperare questo luogo della salvezza, al di là della logica sacrificale della religione utilitarista o legalista, è quello di ricollocare la morte di Gesù nel contesto della sua *azione profetica*. Come già Elia, anche Gesù vive l'avventura profetica di rivelare un *Dio differente* non in quanto più forte o più grande degli altri dèi, forgiati a misura della sete di potere dell'uomo, ma nel senso di un «*ailleurs*» di Dio rispetto alle attese dell'uomo. Dio si rivela nella debolezza dell'uomo, intesa come situazione di verità del desiderio, che non si maschera dietro a strutture di potere che nascondono la sua paura. La verità di Dio mette in gioco una qualità differente del desiderio e quindi una pratica differente del profeta e del popolo eletto. È questa differenza che salva. Uscendo da schemi di dominio e supremazia mondani, il profeta incontra l'azione di Dio nel cuore della vita reale degli uomini, laddove l'uomo è di fronte a se stesso in verità, come desiderio immenso e esperienza di fragilità. Qui la salvezza scaturisce dalla rivelazione di una nuova via, quella del Dio che libera il desiderio dell'uomo dalla sua paura, dalle sue menzogne e dalle sue false protezioni. Gesù assume questa differenza di Dio, vincendo la tentazione di affermare se stesso in una qualche logica di potere (messianismo politico) e lasciandosi generare da Dio in ogni istante (figliolanza rivelata al Battesimo), fino alla pienezza della risurrezione. È proprio questo affidamento senza paure al desiderio di vita del Padre che permette al desiderio di Gesù di liberare tutta la sua forza. Ma questa pratica profetica differente suscita l'opposizione dei poteri religiosi e apre la via alla fine tragica. La croce va letta alla luce di quest'azione profetica che rivela un Dio differente attento ai piccoli e ai poveri, ossia all'uomo concreto. La potenza di Dio che appare in Gesù rivela un Dio che si fa vicino alla fragilità dell'uomo e in essa tiene aperto il desiderio infinito che abita il cuore. Gesù è mediatore tra Dio e l'uomo concreto, non tra Dio e un sistema di potere (religioso) e vive la sua missione come un servizio di rivelazione della differenza di Dio e del vero desiderio dell'uomo fragile. In tale contesto il Crocifisso non va visto come una vittima sacrificale, ma piuttosto come un testimone coraggioso della verità di Dio e dell'uomo, una verità che implica la ricerca costante di una pratica differente, capace di rivelare questa verità contro ogni forma di menzogna, dominio, falsa

sicurezza. È questo il senso del «portare la croce». Ma se la croce è il luogo dove culmina la pratica della verità di Dio e dell'uomo, la risurrezione significa che il desiderio dell'uomo trova la sua pienezza proprio nella verità di questo Dio differente. All'uomo rinchiuso nelle sue pratiche di menzogna, che mascherano la fragilità dell'esistenza concreta in strutture di dominio e di potere, Dio si rivela come potenza di vita per l'uomo e quindi come compimento del suo desiderio infinito.

La salvezza opera come *rivelazione del desiderio* di Dio di dare la vita in pienezza all'uomo concreto. In questo senso va interpretato il linguaggio sacrificale della lettera agli Ebrei e quello della giustificazione di Romani. Entrambe queste categorie vogliono esprimere una liberazione della dinamica vera del desiderio, grazie al dono di un nuovo accesso a Dio. Il desiderio è risvegliato e negato ad un tempo a contatto con la realtà mondana. Ciò implica un funzionamento ambiguo: il desiderio è infinito, poiché definito dalla relazione con Dio, ma si sveglia in relazione a valori mondani limitati e quindi si sente negato proprio mentre è risvegliato. La legge (divina) entra in questa esperienza come aiuto all'apertura del desiderio: nega al desiderio la possibilità di identificarsi coi valori mondani limitati, così che si apra al suo vero orizzonte infinito. Ma il desiderio si ribella alle proibizioni della legge (peccato) poiché le sente come negazioni della sua verità, in quanto gli rivelano la sua fragilità (carne). Questo scontro del desiderio con la legge si manifesta come «giudizio di Dio»: Dio consegna l'uomo ribelle alla vanità di ogni cosa finita, nella speranza che tale esperienza lo mantenga aperto alla ricerca della pienezza per cui è fatto. L'esperienza del limite dovrebbe aprire l'uomo all'al di là. Dio consegna l'uomo alla vanità, perché trovi l'*ailleurs* per cui è stato creato, cioè la gloria di Dio. Il giudizio di Dio è dunque salvifico, ossia teso al vero bene del popolo. Ma la carne, ossia l'esperienza indisciungibile del desiderio e della fragilità, spinge l'uomo alla ribellione contro Dio, che appare come realtà ostile, negatrice del desiderio umano. Per togliere l'uomo da questo vicolo cieco, che lo chiude nella logica di morte del peccato, occorre un fatto nuovo, capace di rivelare la vera intenzione di Dio. Una simile rivelazione deve operare la liberazione del desiderio, che proprio di fronte alla negazione della legge viene riaperto verso l'infinito dal dono dello Spirito. È quanto è accaduto nella vita, morte e risurrezione di Gesù, intese come rivelazione della verità di Dio e della sua legge, che riappare come una mediazione dell'apertura del desiderio all'assoluto e quindi come un dono salvifico. La salvezza si iscrive dunque nel divenire reale del desiderio dell'uomo al modo di una rivelazione, che apre un orizzonte che libera il desiderio infinito proprio perché gli permette di riconoscere il suo interlocutore ultimo, cioè Dio, senza negare la

fragilità umana. Rivelandosi nella sua differenza, Dio salva l'uomo mediante la liberazione del suo desiderio³².

Alla luce di quanto detto la salvezza non andrà intesa come recupero di una condizione persa e quindi decaduta, ma nell'articolazione tra rivelazione del desiderio e suo compimento. In altri termini: la condizione dell'uomo in Adamo, per nascita, non è una condizione decaduta rispetto a un dono originario di Dio, ma piuttosto quella del faccia a faccia insolubile del desiderio infinito con la realtà. È lo spazio in cui il desiderio si risveglia (natura), ma si perde, di fronte alla negazione della realtà. Deve intervenire perciò una rivelazione dall'alto, che compia il desiderio secondo la sua misura. Perciò il compimento del desiderio infinito dell'uomo non sarà un bottino da conquistare, ma un dono da ricevere. Ora, in Cristo ci è donata quella conoscenza di Dio, che attira, accoglie e genera in tutta la sua pienezza quel desiderio che Lui stesso ha messo nell'uomo. La salvezza si realizza quindi come una rivelazione nuova e gratuita, che si inserisce nell'apertura del desiderio, offrendo quei mezzi che permettono al desiderio di compiersi.

L'esigenza di sottrarre il sacrificio di Gesù alla logica religiosa della «soddisfazione» ha svelato il vero luogo della salvezza, cioè il desiderio dell'uomo, convertito alla sua vera misura e alla sua vera dinamica di strutturazione dalla rivelazione di un Dio differente. Ciò significa che la salvezza non è una teoria sui rapporti di Dio con l'uomo o il mutamento dell'atteggiamento di Dio, ma una pratica nuova, una pratica differente, che compie il desiderio dell'uomo.

c) *La violenza inscritta nel meccanismo vittimario del «sacrificio» e la liberazione dal funzionamento mimetico-rivale del desiderio*³³.

Il sacrificio è una forma di sacralizzazione della violenza e come tale va rifiutato, anche nella forma cristiana. In effetti la logica sacrificale inscritta nella dottrina della redenzione è un'espressione dissi-

³² «Il y a, d'un bout à l'autre de l'histoire des hommes, comme aussi d'un bout à l'autre de chaque vie d'homme, un seul jugement de Dieu, qui, à travers la résistance, la vanité ou la folie du monde et de la vie, ne laisse pas le désir de l'homme s'installer, le provoque sans cesse à se découvrir vraiment et à se convertir, et enfin l'attire à reconnaître Dieu comme la puissance de vie qui accomplit son désir», F. VARONE, *Ce Dieu censé*, p. 160.

³³ Il riferimento autorevole per queste considerazioni è l'originale riflessione di R. Girard, la cui influenza crescente è testimoniata dalla fondazione dell'associazione internazionale *Colloquium on Violence and Religion*, il cui scopo è la diffusione e l'approfondimento delle intuizioni del geniale pensatore francese. La contestazione della logica sacrificale nella comprensione della croce di Gesù è presente soprattutto in R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983, 191-348. Per una più completa presentazione della sua teoria abbiamo consultato R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980 [1992]; Id., *Il capro*

mulata della violenza che anima il funzionamento mimetico-rivale del desiderio umano. Ne deriva che la lettura sacrificale della mediazione salvifica di Gesù è frutto di una distorta proiezione sulla vicenda di Gesù della dinamica vittimaria costitutiva del comportamento sociale degli uomini. Una simile lettura tradisce l'intenzione di Gesù, che voleva liberare l'uomo dalle strategie vittimarie e sacrificali e più originariamente dalla rivalità mimetica del suo desiderio. Occorre ritrovare il vero valore liberatorio della rivelazione offerta dal Vangelo di Gesù, che salva l'uomo dal funzionamento mimetico-rivale del suo desiderio, offrendo una pace vera, cioè non fondata sull'unanimità violenta che sacrifica un capro espiatorio. È questa del resto la novità del cristianesimo e il suo contributo più alto all'autocomprensione dell'uomo³⁴. In altri termini: per cogliere la reale portata del Vangelo di Gesù occorre prima collocarsi in quel luogo strategico che è il comportamento umano teso tra crisi mimetica e soluzione sacrificale. Tale comportamento svela un funzionamento del desiderio che deve

espiatorio, Milano, Adelphi, 1987 [1999]. Per una presentazione sintetica della sua interpretazione del sacrificio in dialogo con la concezione biblico-cristiana si veda A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, Brescia, Morcelliana, 1999. Per farsi un'idea della sua ricezione in ambito teologico francese, oltre a M. DENEKEN, *Le salut par la croix dans la théologie catholique contemporaine (1930-1985)*, Latour-Maubourg, Cerf, 1988, 145-170, e alla sintetica presentazione del suo autorevole interprete tedesco R. SCHWAGER, «La mort de Jésus. René Girard et la théologie», *Recherches de Science Religieuse* 73/4 (1985) 481-502, si possono vedere le recensioni alle sue opere: A. DUTRELOUX, «Violence et religion d'après R. Girard», *Revue théologique de Louvain* 7 (1976) 182-195; J. GUILLET, «René Girard et le sacrifice», *Etudes* 351 (1979) 91-102; H.J. STIKER, «Sur le mode de penser de René Girard», *Esprit* 28/4 (1979) 46-55; M. DE DIEGUEZ, «Une ethnologie charismatique», *Esprit* 28/4 (1979) 58-71; M. BOUFTIER, «L'Evangile selon René Girard», *Etudes Théologiques et Religieuses* 54 (1979) 593-607; B. LAURET, Comment n'être pas chrétien? Questions aux thèses de R. Girard sur le sacrifice», *Lumière et Vie* 146 (1980) 43-54; C. TROISFONTAINES, «L'identité du social et du religieux selon R. Girard», *Revue philosophique de Louvain* 78 (1980) 71-90; R. LE GALL, «La conception négative de l'imitation et du sacrifice chez René Girard», *Novus et Vetera* 56 (1981) 40-49; P. VALADIER, «Bouc émissaire et révélation chrétienne selon R. Girard», *Etudes* 357 (1982) 251-260; J. LAMBERT, «Hypocrisie du sacrifice (Girard R.)», *Foi et Vie* 84 (1985) 17-28. Si vedano anche le due raccolte: M. DEGUY - E. GANS - CH. ORSINI, *René Girard et le problème du mal*, Paris, Grasset, 1982; P. DUMOUCHEL (ed.), *Violence et vérité. Autour de René Girard. Actes du Colloque de Cerisy 1981*, Paris, Grasset, 1985. Presentazioni più complessive del suo pensiero si trovano in F. CHIRPAZ, *Enjeux de la violence. Essai sur René Girard*, Paris, Cerf, 1980; J.-B. FRAGES, *Comprendre René Girard*, Paris, Privat, 1982; CH. ORSINI, *La pensée de René Girard*, Paris, Retz, 1986.

³⁴ In diverse occasioni R. Girard ha precisato che queste notazioni non sono esclusive del valore teologico e soprannaturale della rivelazione. Intendono precisare il valore antropologico del Vangelo, secondo l'intuizione attribuita a Simone Weil che i Vangeli contengono una teoria dell'uomo che non è ancora stata scoperta. Per queste precisazioni si veda R. GIRARD, *La vittima e la follia. Violenza del mito e cristianesimo*, Treviso, Editrice Santi Quaranta, 1998.

essere convertito mediante la rivelazione. Solo una simile decostruzione del desiderio permette di accedere alla reale novità salvifica della morte in croce.

È possibile cogliere la forza salvifica della morte di Gesù se la si interpreta come rivelazione che smaschera la violenza della soluzione sacrificale-vittimaria della crisi mimetica del desiderio. Si tratta di uno schema di comportamento dell'uomo che si ritrova nei miti e nelle rappresentazioni persecutorie e che rivela un assassinio collettivo, una violenza collettiva di tutti contro una vittima designata, quale fondamento della pace sociale. Questo schema del comportamento originario ha due fasi: la crisi mimetica e la soluzione vittimaria, che a sua volta include da un lato l'espulsione violenta del capro espiatorio e dall'altro la sua esaltazione (divinizzazione) per gli effetti riconciliatori e pacificanti sulla società.

La crisi mimetica nasce dal funzionamento del desiderio umano, che non mira al suo oggetto secondo una struttura lineare e oggettuale, bensì triangolare: l'uomo apprende a vivere per imitazione e proprio mediante l'imitazione impara cosa desiderare per vivere³⁵. Il funzionamento del desiderio include quindi il soggetto desiderante, l'oggetto e il modello che insegna cosa desiderare. Ma poiché l'imitazione è acquisitiva (*mimesi di appropriazione* che mira al possesso), il modello diventa ostacolo e suscita rivalità: la mimesi di appropriazione diventa mimesi di antagonismo. Quando la rivalità tra soggetti si intensifica portando alla lotta di tutti contro tutti si giunge alla crisi mimetica-rivale. Tale crisi potrebbe distruggere la società in una violenta disputa se la guerra di tutti contro tutti non fosse trasformata in una violenza di tutti contro uno, ossia una vittima designata in base a particolari segni di selezione vittimaria. Nasce il capro espiatorio, su cui converge la violenza unanime della folla. La riuscita di questa convergenza dipende dal fatto che tutti siano persuasi della colpevolezza della vittima designata, causa ultima e vera della crisi che si vive. Si tratta dunque

³⁵ «Mostrandoci nell'uomo un essere che sa perfettamente ciò che desidera, o che, se sembra che non lo sappia, ha sempre un «inconscio» che lo sa per lui, i teorici moderni non hanno centrato il campo in cui l'incertezza umana è più flagrante. Una volta soddisfatti i suoi bisogni primordiali, e talvolta anche prima, l'uomo desidera intensamente, ma non sa esattamente che cosa, poiché è l'essere che egli desidera, un essere di cui si sente privo e di cui qualcun altro gli sembra fornito. Il soggetto attende dall'altro che gli dica ciò che si deve desiderare, per acquistare tale essere. Se il modello, già dotato a quanto pare di un essere superiore, desidera qualcosa, non può trattarsi che di un oggetto capace di conferire una pienezza d'essere anche più totale. Non è con le parole, è col suo stesso desiderio che il modello indica al soggetto l'oggetto supremamente desiderabile», R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, 193. Sul funzionamento mimetico del desiderio e le conseguenze per la comprensione delle norme e del rito si veda soprattutto R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 17-67; 351-398.

di sacrificare questa vittima designata, in modo da espellere la violenza dalla comunità, proiettandola all'esterno. Il sacrificio esprime dunque una violenza originaria e un'ingiusta selezione di un capro espiatorio che ristabilisca, mediante il suo allontanamento dalla comunità, la pace interna. L'ingiustizia della selezione della vittima è tanto più grave in quanto i criteri di selezione implicano che la vittima sia inerme o ai margini della comunità, tale cioè da non suscitare possibili vendette, che riporterebbero nella comunità la violenza.

La soluzione della crisi mimetica consiste dunque in una logica sacrificale basata sull'unanimità violenta. Questa soluzione si realizza in un linciaggio collettivo o in un assassinio originario o in un sacrificio rituale in cui si esprime l'unanimità violenta della comunità: tutti contro uno. In questa unanimità violenta si trova la radice della riconciliazione e della pace sociale: la violenza scaturita dalla rivalità mimetica del desiderio viene espulsa dalla comunità e diventa qualcosa di estraneo, di separato e quindi di sacro. Questo processo è inconsapevole nel senso che si basa su un autoinganno collettivo, con cui la comunità si convince della colpevolezza della vittima in un contagio mimetico, che trasferisce la violenza di tutti su uno. Ma questo *transfert di aggressività* può diventare un *transfert di divinizzazione*, nella misura in cui la considerazione degli effetti di riconciliazione prodotti dalla vittima sacrificata, spinge a fare memoria del sacrificio fondatore in un culto che ne riattualizzi l'efficacia.

Rispetto a un simile funzionamento del comportamento sociale, il Vangelo di Gesù offre una rivelazione che smaschera la violenza della soluzione vittimaria e propone un nuovo funzionamento del desiderio.

Anzitutto Gesù prende atto del funzionamento mimetico del desiderio ma propone un nuovo modello al desiderare umano, centrato sulla perfezione del Padre. Il desiderio di Dio che fa piovere su giusti e ingiusti e quindi la logica del dono incondizionato deve diventare il modello del comportamento del discepolo di Gesù, così da superare quelle rivalità mimetiche che causano violenza. In tal senso il precetto di Gesù di «porgere l'altra guancia» va inteso come esortazione a sottrarsi alla rivalità mimetica qualora ci si accorgesse che la reazione potrebbe portare a un'*escalation* di violenza incontrollabile. Il vero e unico modello del desiderio del discepolo è il desiderio di Gesù, conforme al modello celeste del Padre. Gesù si mostra sensibile a qualunque interferenza che possa distrarre dall'orientamento al desiderio del Padre e condanna tali interferenze come *skandalon* ossia come ostacolo, pietra d'inciampo da evitare³⁶.

³⁶ Sull'importanza della nozione di *skandalon* si veda R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 500-517; *Id.*, *Il capro espiatorio*, 246-249.

Ma è soprattutto la morte di Gesù a compiere il superamento della logica sacrificale e vittimaria. Gesù infatti si presenta nella memoria dei testimoni come la vittima innocente, il giusto perseguitato ingiustamente. Non si tratta di un capro espiatorio che fonda l'unanimità violenta, bensì dell'agnello innocente che divide i cuori dei suoi persecutori e impedisce di fondare una pace ingiusta su meccanismi vittimari violenti. È in tal modo smascherata l'ingiustizia della soluzione sacrificale dei conflitti e svelata la violenza mimetico-rivale del desiderio. In questa direzione va compreso il dono dello Spirito come Paraclito, cioè come avvocato che convince dell'innocenza di Gesù, rivelando al mondo il suo peccato, la sua ingiustizia e il giudizio di Dio compiutosi in Gesù³⁷. È evidente pertanto che una lettura sacrificale della morte di Gesù (quale è quella proposta da Ebrei) non può che essere equivoca: fallisce la verità manifestata da Gesù e mantiene l'uomo prigioniero dei suoi meccanismi vittimari e violenti³⁸. La salvezza non sta nel sacrificio ma nella rivelazione.

Occorre infine precisare che il riconoscimento della divinità di Gesù non corrisponde alla sacralizzazione-esaltazione della vittima propria dei sacrifici vittimari, dal momento che la riconciliazione della comunità non si realizza a partire dall'unanimità violenta di una folla che soddisfa sulla vittima colpevole il desiderio di violenza³⁹. Piuttosto, come testimonia la predicazione cristiana primitiva, la riconciliazione avviene mediante conversione, ossia a partire dal riconoscimento dell'ingiusta condanna di un innocente «per ignoranza» (At 3,17). Gesù porta la pace mediante la conversione degli uomini, a cominciare dai membri di quella folla che ne gridò la condanna in un contagio mimetico che doveva scaricare su di lui una violenza ingiusta.

³⁷ Su quest'interpretazione del titolo *Paraclito* si veda R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, 305-325.

³⁸ Si veda R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, 235-247, in particolare 238-241.

³⁹ Interessanti in tal senso le precisazioni sulla differenza tra la riconciliazione di Erode e Pilato in occasione dell'ingiusta condanna di Gesù e l'unità vera dei discepoli che confessano l'innocente Gesù glorificato da Dio. Il frenetico svolgimento del processo vittimario Gesù mantiene come riferimento il desiderio del Padre che si oppone alla violenza e ne attualizza l'atteggiamento come richiesta di perdono per «coloro che non sanno quello che fanno» (Lc 23,34). In tal modo Gesù trasgredisce, dal punto di vista della vittima, ogni possibile complicità con i meccanismi di violenza e ingiustizia dell'uomo e apre un nuovo luogo dell'incontro dell'uomo con sé stesso e con gli altri, un luogo in cui l'uomo impara da Dio a considerare la storia dal punto di vista delle vittime. È questa la novità della rivelazione biblica, contro la quale Nietzsche aveva scagliato le sue accuse di esaltazione del risentimento e della mediocrità, proponendo un ritorno alla volontà di potenza espressa nel mito di Dioniso. Non aveva però saputo vedervi il funzionamento violento di un meccanismo vittimario pericoloso per l'uomo.

Occorre segnalare però anche una libera assunzione in ambito teologico (francese) di questa lettura della logica sacrificale vittimaria, che cerca di recuperare in positivo il senso sacrificale della morte di Gesù a partire dall'*eucaristia*⁴⁰. La morte di Gesù ha i tratti del sacrificio vittimario: c'è designazione della vittima mediante un contagio mimetico ingiusto; c'è l'unanimità violenta che opera il sacrificio; c'è l'espulsione della vittima mediante esibizione (*via crucis*) e esecuzione (crocifissione), nel contesto di una festa; infine c'è l'ambivalenza del comportamento dei persecutori, che prima insultano la vittima e poi la esaltano. Ma nel caso di Gesù assistiamo a un'inversione sacrificale, il cui luogo strategico è la Cena: la designazione della vittima non è operata dalla folla nel contesto di una crisi mimetica, ma è anticipata da un dono del Dio fedele all'alleanza; l'unanimità fondatrice della comunità non è data dalla violenza ma da un dono di Dio che vuole rendere gli uomini partecipi della stessa unione che c'è tra Gesù e il Padre; il sacrificio non è un'offerta degli uomini a partire da un desiderio mimetico-rivale, ma è una libera consegna di Gesù che si affida a Dio; questo sacrificio non deve essere ripetuto per scongiurare il ritorno della violenza, ma va ripreso nella celebrazione memoriale in cui il dono di Dio si fa nostro nutrimento, permettendoci di superare quel desiderio di una pienezza di essere mancante, che scatena il desiderio mimetico e quindi la rivalità nei confronti di altri, sospettati di possedere l'essere che ci manca. La mancanza che scatena violenza attraverso il desiderio mimetico è superata dall'offerta eucaristica di un nutrimento nuovo donato da Dio. Così l'invito a mangiare di un unico pane rende gli uomini membra dell'unico corpo di Cristo in una pienezza di essere che supera ogni mancanza e in un amore reciproco che supera ogni violenza. Ne deriva una radicale «trans-mutazione» del sacrificio, significata nel segno del pane e del vino: si tratta di sostanze mutate dal lievito o dal fermento come la nostra storia è trasformata dal seme del Regno, che rende presente la forza di Gesù in un corpo nuovo. Tale trasformazione non esclude, né separa, ma fonda una società nuova nel corpo di Cristo. Questo pane trasformato è la nuova creazione, il Regno e quindi un nuovo luogo in cui l'uomo giunge a se stesso non nella mancanza e nella rivalità che divide, ma nella pienezza d'essere (cibo) e nell'amore

⁴⁰ Ci riferiamo ai contributi di un libero discepolo di R. Girard: P. GARDEIL, «Le christianisme est-il une religion du sacrifice?», *Nouvelle Revue Théologique* 110/3 (1978) 341-358; Id., «La Cène et la Croix. Après René Girard: réflexion sur la mort rédemptrice», *Nouvelle Revue Théologique* 111/5 (1979) 676-698; Id., «Ecriture, Tradition, Corp livré», *Nouvelle Revue Théologique* 114/2 (1992) 251-260; Id., «Quand ces choses commenceront...», *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1994) 426-432. Impressiona il tono di esaltazione con cui quest'autore interpreta l'opera di R. Girard, ritenendolo quasi un profeta capace di restituire il messaggio evangelico al suo tenore originario.

(fraternità) che unisce. La salvezza quindi non consiste solo nella rivelazione della verità, ma anche nella creazione di un nuovo luogo in cui l'uomo trova la sua verità in una comunità e in una pratica nuova, che struttura il suo desiderio superando le divisioni e le rivalità del peccato. In questo senso si può dire che la salvezza è un sacrificio, ma il sacrificio nuovo dell'eucaristia.

d) *L'incarnazione divinizzatrice quale figura dell'illusione umana di un'unione dell'uomo con Dio che perde la differenza dell'Altro e la libertà e universalità del suo amore*⁴¹. L'illusione della redenzione cristiana avrebbe la sua radice nella «malattia umana dell'identificazione», che perverte il rapporto dell'uomo con Dio nella dottrina dell'incarnazione. Il concetto di incarnazione infatti è contraddittorio rispetto all'essenza di Dio e dell'uomo e implica una grave alterazione dell'amore. È contraddittorio rispetto al Dio che è l'Altro per antonomasia e come tale non può essere racchiuso nella storia particolare e contingente di un popolo o di un individuo, neppure col pretesto di un'elezione speciale. L'Altro è pura sorgente di tutto ciò che è in una generosità senza riserve o condizioni, un dono originario e gratuito che ha in se stesso la sua ragione e la sua forza, per cui non può essere limitato o condizionato, benché sia offerto storicamente a ciascuno, nella sua singolarità⁴². In questa prospettiva la dottrina cristiana della redenzione obbliga il dono d'amore di Dio a fare percorsi troppo complicati e contorti di preferenza, negazione e piena manifestazione, che risultano alla fine indegni della trascendenza di Dio: il suo amore infatti appare calcolatore, dosato, avaro, di fronte alle incertezze della risposta umana.

In secondo luogo l'incarnazione è contraddittoria con l'essere finito costitutivo dell'uomo. L'uomo non è una natura astratta che ha una storia in un tempo determinato, ma è la sua storia, che diviene liberamente in un tempo determinato. Perciò se Gesù fu veramente un uomo, cioè un soggetto umano libero e finito, è impossibile che in lui il Dio infinito abbia vissuto una storia umana finita senza che Dio stesso si sia storicizzato, reso finito, delimitato e determinato. Ciò

⁴¹ Il riferimento principale di questa parte è G. MOREL, *Questions d'homme: Jésus dans la théorie chrétienne*, Paris, Aubier Montaignes, vol. III, 1977. La problematica è ripresa in P. VALADIER, *Jésus-Christ ou Dionysos. La foi chrétienne en confrontation avec Nietzsche* (= Jésus et Jésus Christ 10), Paris, Desclée, 1979, ove si suggerisce (nel capitolo terzo) un nesso tra la contestazione di G. Morel e le accuse di Nietzsche al cristianesimo. Per una recensione veloce della posizione di G. Morel si veda B. SESBOÛÉ, «Bulletin de Théologie dogmatique. Christologie», *Recherches de Science Religieuse* 68/1 (1980) 69-70.

⁴² «Il est donc vain de vouloir opposer ici encore l'initiative de Dieu: l'amour de Dieu demeure historiquement offert à chacun, de même que chacun peut, du plus profond de sa misère, lever les yeux vers l'Autre...», G. MOREL, *Questions d'homme*, 136.

però non può significare che Gesù fu un uomo eccezionale, diverso dagli altri perché infinito nel suo mistero più profondo: un uomo infinito non è uomo, un soggetto divino non è un uomo, in quanto è costitutivo dell'uomo essere un soggetto finito, in una successione temporale imprevedibile e aperta, ma non infinita e assoluta. In tal senso va letta anche la risurrezione di Gesù: non si tratta del passaggio dell'uomo dal finito all'infinito, dal determinato e contingente all'assoluto divino. La salvezza dell'uomo non può consistere nel venir tolto dal suo essere finito. Ciò significherebbe che l'uomo è salvato da ciò che è e che lo fa uomo. L'uomo sarebbe redento perché cessa di essere uomo, ossia soggetto finito. Piuttosto, la salvezza consiste nel fatto che l'uomo finito, accogliendo liberamente l'offerta d'amore dell'Altro, è da questi mantenuto in una relazione che dà una vita più forte della morte.

Nella sua radice quest'illusione deriva da un'alterazione dell'amore, che assume la figura perversa di una fusione che perde la differenza e il libero dialogo di offerta-risposta⁴³. L'amore di Dio delle dottrine cristiane della redenzione appare quindi impossibile, ma anche paternalista e invadente: un Dio che si nasconde agli uomini per secoli, si manifesterebbe a un popolo particolare che lo rifiuta, costringendolo a riconciliarsi con gli uomini attraverso mediatori particolari. È Dio che si deve riconciliare con l'uomo che l'ha offeso e per questo inventa in Gesù un sistema per pacificarsi nei confronti dell'uomo. In tal modo si riconcilia con ogni uomo, facendo di Gesù il sostituto degli uomini di fronte a Dio: ma è possibile sostituire la libera risposta di un soggetto autonomo? È giusto particolarizzare l'offerta d'amore gratuita e universale di Dio? Non si vede in una simile teoria come sia tutelata la libertà dell'uomo, soggetto autonomo chiamato ad accogliere l'offerta di Dio, ma soprattutto è negata qui l'essenza più intima dell'amore. L'amore è vero solo se rispetta l'alterità e quindi la libertà dell'amato, presentandosi a lui come un dono gratuito che rispetta l'alterità e non come un ricatto che dà tutto per avere tutto. L'amore vero non si realizza mediante l'identificazione con l'altro, che ne smarrisce l'alterità e quindi la possibilità di una libera risposta⁴⁴. Ogni ideologia dell'identificazione perde l'unica dif-

⁴³ «Que Dieu en fait ne puisse pas devenir homme est l'éclatant confirmatur de ce qui est l'essence de l'amour, le rapport dans la reconnaissance des différences réelles, celles par quoi précisément l'un n'est jamais onthologiquement l'autre. Désirer l'autre, c'est désirer que l'autre soit vraiment tel, et se communiquer ce désir, sans chercher à le faire disparaître dans la même entité», G. MOREL, *Questions d'homme*, 105.

⁴⁴ «C'est donc par deux raisons que l'idéologie chrétienne de l'incarnation est un affadissement de l'amour. En premier lieu, il faut toujours présupposer qu'avant le judéo-christianisme ne se révélait – et ainsi n'aimait – que de manière abstraite. Mais Dieu a tellement aimé le monde qu'il n'a cessé de l'aimer à chaque instant, pour

ferenza reale, ossia l'alterità di soggetti liberi e autonomi, e con essa perde la possibilità di un amore autentico. Il rapporto tra Dio e uomo non deve smarrire una simile differenza.

La critica all'idea cristiana di redenzione è dunque un caso particolare della critica all'ideologia dell'identificazione. Per superare tale ideologia occorre riaffermare la qualità di dono gratuito e universale dell'amore dell'Altro e l'impossibilità di una mediazione storica particolare privilegiata e condizionante di tale dono⁴⁵. L'esistenza di un mediatore privilegiato e unico di tale amore implicherebbe una logica di identità di Dio e uomo che ne smarrisce la differenza e l'alterità libera. Il segreto del messaggio di Gesù si trova invece proprio nell'offerta da parte dell'Altro di un'amore più forte del peccato, un amore che non può essere smentito dalla morte dell'uomo. In tal senso l'amore di Gesù nel discepolo è già la forza di una vita eterna.

2.2. *Le dimensioni del «luogo» del riconoscimento della salvezza in Gesù Cristo*

a) *Cristo e i «primordiali» dell'uomo.* L'annuncio di Gesù Cristo va accolto al principio delle vie dell'uomo, laddove l'uomo è originariamente consegnato a se stesso, nei suoi «primordiali»⁴⁶. Questo è il luogo vero dell'incontro-scontro tra l'offerta di Cristo e le esigenze dell'uomo, uno scontro che esige la conversione dell'uomo nei suoi desideri più profondi e implica quindi una nuova nascita dell'umanità nell'uomo. La sfida attuale dell'annuncio di Cristo consiste proprio nel pensare Cristo al principio, all'origine dell'uomo, laddove si compie la «genesì dell'uomo». Non si tratta insomma di presentare Cristo come oggetto di pensiero o di fede, che compare in un mondo già strutturato, con le sue evidenze e le sue ossessioni. Si tratta piuttosto di

chaque individu, de façon absolue et que cet amour, dont l'essence est de se révéler, n'a jamais cessé de se révéler intégralement... En second lieu, l'idéologie chrétienne croit que, pour aimer l'autre, il faut devenir cet autre et revêtir son identité», G. MOREL, *Questions d'homme*, 104. L'ideologia dell'identificazione perde così ciò che è proprio dell'amore e dell'uomo, ossia l'alterità del soggetto, ciò per cui l'uomo, nella sua autonomia, è rivolto liberamente all'altro e alla sua offerta. L'incarnazione perde questa alterità di soggetti e costringe a immaginare una salvezza equivoca.

⁴⁵ «En vérité dans l'amour, y compris le pardon, l'Autre ne peut que désirer nous laisser à notre totale initiative, en dehors de toute idée de substitution ou de médiation», G. MOREL, *Questions d'homme*, 137; «Dans aucun domaine nous n'avons attendu aucun Messie, puisque nous savons que depuis toujours l'Autre ou l'Amour nous est offert en son intégralité», G. MOREL, *Questions d'homme*, 191.

⁴⁶ Questo tipo di ascolto originario di Cristo, collocato al cuore di una nuova nascita dell'umanità dell'uomo nelle sue evidenze primordiali, è perseguito con tenacia, acutezza e qualche oscurità da M. BELLET, *Au Christ inconnu*, Paris, Desclée de Brouwer, 1976; ID., *Christ (= Jésus et Jésus Christ 42)*, Paris, Desclée, 1990.

pensare «cristicamente» l'uomo e la realtà, in modo da accogliere Cristo in quel luogo dell'uomo che precede le divisioni e le fratture che l'uomo stesso crea nel tentativo di afferrarsi, affermarsi e garantirsi un mondo in cui vivere. Cristo «tira fuori» il pensiero dalle sue pretese e lo riconduce all'originario: il corpo, il desiderio, la fame, la fragilità, la violenza, l'amore. Ciò che è in gioco quindi è l'uomo intero, l'uomo nella sua pienezza, prima di qualunque oggettivazione possibile. Cristo è confrontato con i «primordiali» dell'uomo, ossia con quelle evidenze prime che cercano di assicurare la presenza dell'uomo a se stesso, nel suo legame con tutto il resto, identificando un modo di essere al mondo, le necessità prime e inviolabili⁴⁷.

Se si assume la sfida, ci si accorge che la difficoltà a parlare di Cristo si trova proprio nell'impossibilità di farlo comparire nello spazio dei nostri «primordiali», di farlo nascere nel mondo che vogliamo abitare. Certo, Cristo è nel nostro mondo, ben radicato in esso come qualcosa che è dato, posto e quindi presupposto, al punto da costringere a una decisione a favore o contro, poiché non è possibile rimanere in una posizione neutrale nei suoi confronti. Ma Cristo è nel nostro mondo come il segno di un «altrove» (*ailleurs*) più originario, che mette in gioco una frattura di senso della nostra esperienza del mondo, all'interno della quale ricompare il desiderio impossibile con le sue illusioni e le sue ossessioni. Proprio perché costringe ad andare all'origine dell'uomo, laddove ci si sperimenta in una differenza da sé che cerca con affanno di recuperarsi, il mistero di Cristo pone l'alternativa radicale tra le perversioni del desiderio impossibile e la verità dell'amore. Il primo vuole il possesso della pienezza, ma in una logica di paura e avidità; l'amore invece è esperienza del grande vuoto, del dono inafferrabile in cui si è donati a se stessi e ci si riceve dall'origine, senza potersi garantire. Il desiderio impossibile è desiderio di sé che porta alla solitudine, mentre l'amore inizia da un'unità prima, in cui il mio «io» sa di non conoscere il suo nome se non in quanto lo riceve dall'altro. Il desiderio impossibile vuole fondere tutto in sé, unificando la realtà nel suo dinamismo, ma finisce con lo sperimentare solo divisioni che lacerano l'esperienza del corpo contro l'anima, dell'«io» contro il «tu», del «noi» rispetto ad altri, dell'uomo di fronte a Dio. Nutrendosi di tali conflitti, il desiderio diventa passione dell'impossibile. L'amore invece inizia dall'unione del dono originario e quindi dal

⁴⁷ L'analisi della trasformazione alla luce di Cristo dei «primordiali» dell'uomo moderno, ossia dell'universale come ragione e volontà, del progresso e quindi del lavoro che lo permette, della scienza come sapere autentico e dell'amore come desiderio, si può trovare in M. BELLET, *Christ*, 87-187. L'analisi è estremamente sfumata e sottile, per cui non sempre è facile, al di là della struttura chiara del procedimento, cogliere tutti gli aspetti messi in gioco e la loro connessione.

riconoscimento della differenza che chiama, invita alla risposta. Percepisce la distanza, lo scarto, ma in una logica diversa.

Compreso in questa prospettiva radicale, l'incontro con Cristo esige un *ascolto totale*, ossia una capacità di porsi di fronte all'altro in atteggiamento di accoglienza, in modo da non predeterminare la misura dell'ascolto a partire da condizioni previamente stabilite, ma commisurandosi su ciò che l'altro ha da dire. Un ascolto totale prevede due regole essenziali: lasciarsi dire da ciò che si ascolta quali sono le condizioni per capire veramente e ascoltare l'altro in ciò che dice di voler donare. Ora, la condizione per sentire veramente è di rimanere in condizione di ascolto, ossia di non sostituire mai la disponibilità all'ascolto con una teoria, una pratica o anche un essere, che impedisca il rinnovarsi della relazione di ascolto totale. Mentre la seconda condizione è realizzata se si comprende che tutto ciò che viene detto vuole donare la vita, vuol essere puro dono di vita, una parola di vita. Come tale questa parola coinciderà in me con la mia nascita a me stesso, con la gioia dello scaturire della vita come dono. Le due regole coincidono in questo dono radicale: è ciò che questa parola vuole generare in me che mi dona l'ascolto in cui devo dimorare. Non potrò mai afferrare questo dono, che scaturisce in me come una nuova nascita a me stesso: potrò solo sintonizzarmi su questo dono originario (ascolto totale) per lasciare che si effonda senza riserve⁴⁸. È questo il *luogo dell'incontro con Cristo*.

Il luogo di Cristo è un ascolto totale fondato sul dono di vita che lo stesso incontro con Cristo realizza. L'ascolto si apre quindi a un dono inattingibile nella sua origine e nelle sue dimensioni ultime, un dono che non può diventare un possesso disponibile ma che deve essere sempre di nuovo accolto. Un simile dono entra nell'esperienza come un vuoto, un'assenza. Ma quest'impressione deriva dal fatto che il dono ha a che fare con l'intero dell'uomo, è l'uomo stesso nel suo nascere come dono a se stesso, nell'unità dell'origine che dona e del suo accogliersi come dono, in modo da lasciare al dono di espandersi secondo la misura del suo donarsi e non secondo le paure o le evidenze dell'uomo. Questo tipo di accoglienza si realizza in una pratica di vita che comporta una continua traversata, un superamento di tutte le divisioni e separazioni che si sperimentano⁴⁹. Tale pratica

⁴⁸ M. BELLET, *Christ*, 51-84.

⁴⁹ Interessante, in questo contesto, la notazione sul comandamento dell'amore: e so non va inteso alla luce della separazione tra grazia e libertà, dono di Dio e risposta dell'uomo, poiché l'amore a cui mi invita il comandamento non è prestazione, ma la presenza in me del dono in cui trovo la mia gioia. «Le fameux "commandement d'amour" paraît donc ici tout à fait paradoxal: puisque l'amour auquel il m'invite est la présence en moi du don où je trouve vie et jubilation. Cela, je crois, ne peut s'entendre que si vraiment est premier cet insaisissable dont nous

è fondata e significata proprio dal mistero di Cristo, che non sta in rapporto a noi come l'esempio da applicare, ma come colui che rinnova il dono di vita. Nella sua umanità Cristo è il segno, il nome di questa unità e di questa nascita nel dono: è l'unità dell'originario essere donato a sé e del dono attuato, unità che precede tutte le separazioni moderne tra soggetto e oggetto, coscienza e mondo, uomo e Dio. Il luogo di Cristo nell'uomo, dunque, è quel punto appena attingibile, in cui l'uomo attraversa il suo principio, il suo originarsi a partire da un dono di vita, che dischiude all'uomo le sue possibilità più vere. La potenza di Cristo in noi è il dono dello Spirito: si tratta di qualcosa che non può essere afferrato in sé e definito proprio perché è la potenza di questa nuova nascita, di una nuova genesi della realtà e di noi stessi come dono, in cui si rinnova il donarsi dell'origine.

Cristo invita a superare ogni divisione dell'uomo da se stesso e quindi ogni opposizione che separa Dio da Dio nell'uomo. È questa la forma più radicale di separazione da sé che l'uomo ha creato nella modernità, dimenticando che Dio non si aggiunge all'uomo come il suo altro, benché Dio sia irriducibile all'uomo⁵⁰. In tal senso Cristo ci aiuta a dire con verità il nome di Dio, un nome che non basta pronunciare per rendere presente Dio davanti a noi, come un oggetto da scegliere, ossia da accettare o da negare. Si tratta invece di un nome con cui Dio si dice in noi, nell'unità originaria che precede ogni separazione del linguaggio e della coscienza. Cristo infatti ci invita da subito ad attraversare la nostra nascita, andando verso Dio con un movimento che è reso capace di ricominciare sempre dalla pienezza dell'origine (dal dono) e in cui Dio si rende a noi presente nel nostro andare verso di lui. Riappare qui il cuore della difficoltà che incontra oggi il mistero di Cristo: è proprio il passaggio di Cristo nella nostra realtà, strutturata su separazioni indiscusse, che fa di Gesù-Dio l'impensabile, la realtà estranea a ciò che noi siamo. La formula «Gesù è Dio» è una formula unificante, che dice di Dio e dell'uomo in modo inaugurale, originario, poiché Cristo è al principio in quanto è l'uomo originario in verità. Come tale, Cristo rilancia sempre di nuovo la sfida alla nostra percezione della realtà che si scontra con le separazioni e manca di un linguaggio per dire l'unità che è al principio, luogo della vera nascita dell'uomo a se stesso a partire dal dono di Dio.

sommes. Mais si l'on part du sujet, du moi – ou du neutre –, toujours vient la contradiction: entre le don et ma liberté, entre l'amour que je veux recevoir et l'amour qu'il faut donner», M. BELLET, *Christ*, 70.

⁵⁰ È l'invito dell'ultima parte dell'opera, ove si parla dell'ultimo passo da fare per superare la «coupure majeure» tra Dio e uomo. Si veda M. BELLET, *Christ*, 191-210.

b) *La provocazione dell'Innocente*. Occorre però ulteriormente precisare che questo luogo della verità di Gesù che sfida le nostre evidenze e le strategie del nostro desiderio ha la forma della provocazione dell'*Innocente*⁵¹. Se l'esigenza di chiarire meglio il «luogo» dell'incontro con Cristo ha rimesso in luce la novità radicale del Vangelo come contestazione di questo mondo e delle sue evidenze, a sua volta tale novità, che il paradosso delle Beatitudini custodisce, ha la forma concreta della provocazione dell'Innocente.

L'Innocente è colui che, totalmente espropriato di sé, puro da ogni complicità col male e la violenza, disturba nel più intimo la nostra buona coscienza, infrange le false certezze e toglie ogni punto di appoggio che non sia la confidenza in lui. L'Innocente mette a nudo il male del mondo in quanto vi si consegna senza difese e senza complicità con esso: è una vittima pura che sconcerta e provoca alla conversione, poiché mette in discussione la logica di un mondo che è incapace di accoglierlo, di fare spazio alla sua innocenza. È quindi una pietra di inciampo che esige di trovare un nuovo punto di equilibrio, una nuova prospettiva sulla realtà, capace di includere il suo segreto e il suo destino. In questo modo l'Innocente rivela qualcosa di nuovo, introducendo a un nuovo punto di vista sulle cose e le persone. L'Innocente rivela operando una frattura nel nostro mondo e nelle sue evidenze e costringendo a un superamento continuo, verso un ordine nuovo, quello della carità. Così l'Innocente diventa il segno di un «altrove» (*ailleurs*), di un altro luogo, radicato nel mistero al di là del nostro mondo. Si tratta di lasciarsi condurre da questa provocazione, assumendo come prospettiva di interpretazione del mondo quella indicata dall'Innocente stesso. Infatti, proprio perché non è possibile riconoscere il senso del suo destino se non a partire dalla luce che scaturisce dall'intimo della sua figura, secondo un rigoroso principio di autointerpretazione, l'Innocente ci incontra in un'esperienza che spiazza, decostruisce, sposta il centro della realtà (*déplacement*). L'Innocente è un nuovo luogo di esperienza della realtà e quindi il luogo di una rivelazione, che costringe a fare i conti col mistero di Dio in modo nuovo e inatteso, per poter leggere la sua vita in modo sensato⁵².

⁵¹ Raccogliamo questa precisazione, in risposta alle notazioni sul funzionamento sacrificale e vittimario e quindi violento del sacro, dall'originale riflessione di M.J. Le Guillou, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, Paris, Cerf, 1998, riedizione di un'opera del 1971, tradotta in italiano dalla Cittadella Editrice nel 1976.

⁵² «L'Innocent, c'est l'absolue transparence, la transparence de Dieu qui déconcerte les hommes. L'Innocent, celui qui ne se laisse reconnaître que par la lumière intérieure, celui dont la splendeur est cachée, enfui dans le secret, celui dont le trésor est merveilleusement invisible, pour qui n'a pas de recul dans la lumière de Dieu... celui qu'on peut mépriser, comme on méprise l'amour... celui qui nous

È quanto opera Gesù, l'Agnello innocente che rivela il punto di vista escatologico della verità del Padre. Nella vicenda di Gesù si ritrovano tutti gli elementi costitutivi della provocazione dell'Innocente⁵³. Anzitutto Gesù ci spiazzava perché pone la domanda sul luogo da cui ci parla e quindi sul luogo in cui collocarsi per ascoltarne la parola senza equivoci. Tutto il Vangelo è attraversato, come una sfida, dalla domanda: «Da dove viene? Dove va? Donde gli viene questa autorità e questi miracoli? Qual è il luogo della sua dimora?». Nel ministero di Gesù questa sfida assume una duplice figura: quella dell'offerta di un dono radicale che riporta l'uomo al suo desiderio più profondo, al di là delle attese immediate; quella della forma umile e dimessa di un dono enorme, che trasgredisce la sete di potere delle autorità religiose del tempo. Nei suoi gesti e nelle sue parole Gesù rende presente la potenza creatrice di Dio, al punto che al paralitico che chiede una guarigione viene donato un rinnovamento radicale alla luce del perdono di Dio: così, nella sua guarigione, il paralitico riceve una nuova presenza di Dio. Gesù incontra l'uomo a livello del suo desiderio più originario e gli rivela ciò che egli non osa più neppure desiderare da sé, cioè l'immensità di un dono di Dio che rinnova tutto dall'origine. Per decifrare un simile comportamento l'uomo è chiamato a collocarsi nel luogo da cui Gesù deriva il suo agire, ossia Dio stesso e il suo dono. Ma questo dono creatore di Dio si realizza in una forma debole, dimessa, attenta ai piccoli, ai poveri e agli ultimi e quindi lontano dalle attese dei grandi della terra, che cercano Dio nei loro sogni di potere. Gesù diventa occasione di scandalo per i potenti e le autorità religiose, rivelando nel loro rifiuto il luogo da cui interpretano la realtà, ossia una Signoria di Dio ridotta a proiezione dei loro sogni di dominio. Il luogo di Gesù è invece il vero volto di un Dio di misericordia, che si fa vicino all'uomo nella sua fragilità, rinnovando il suo dono originario di vita. È lo stesso annuncio del vero Dio a sconcertare l'uomo, creando quell'opposizione al Vangelo di Gesù che crea i presupposti del rifiuto violento. Già nel ministero di Gesù si delinea un luogo *à-venir* in cui il segreto di Gesù, il luogo del suo riceversi da Dio, si manifesterà pienamente nella forma scandalosa del rifiuto mortale. È lo stesso Gesù ad offrire in anticipo il senso della sua piena rivelazione sulla croce. Un simile

*révèle le creux de notre coeur, celui qui regard d'en haut – de Sirius – et de si proche, parce qu'il nous aime. L'Innocent, celui qui récapitule en lui tout le secret du monde», M.J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, 26.*

⁵³ L'intuizione profetica del valore rivelativo della figura dell'Innocente è variamente presente nella letteratura moderna. J.M. Le Guillou ne trova tracce chiare in Dostoevski, Bernanos, Soljénitsyne, Siniavski, ma anche nella vita nascosta in Dio di Bernadette, Teresa di Lisieux, il Curato d'Ars. M.J. LE GUILLOU, *Celui qui vient d'ailleurs, l'Innocent*, 29-46.

destino è espressione di una necessità, di un «bisogna che il Figlio dell'uomo sia consegnato...», in cui si realizza la necessità dell'amore di Dio da cui Gesù si riceve. Il luogo da cui Gesù si riceve, nella forma scandalosa di un dono divino consegnato nella debolezza e nell'attenzione ai poveri, è un luogo abitato dalla misteriosa necessità di servire fino a dare la vita, di essere consegnato fino alla morte. Il significato della debolezza in cui Cristo ci offre il dono di Dio rimanda ultimamente al mistero del Servo sofferente, ossia alla provocazione dell'Innocente rifiutato da un mondo che non può accoglierlo e quindi non può accogliere il dono disarmato dell'amore di Dio, se non in un atteggiamento di conversione. Il destino di morte è per Gesù il luogo del suo servizio più intenso all'uomo da salvare (Ultima Cena, lavanda dei piedi) proprio attraverso la totale consegna di sé al Padre (Getsèmani). Appare in tutta la sua profondità il luogo di Gesù: ricevendosi dal dono escatologico di Dio nella forma del Servo consegnato nella debolezza dell'Innocente al violento rifiuto degli uomini, Gesù si affida nell'obbedienza alla «necessità» dell'amore del Padre. Così, nella sua passione, Gesù assume nel suo amore la sofferenza di tutti coloro che si escludono da questo stesso amore e, sperimentando questo rifiuto che crocifigge, si pone di fronte a un Padre che non si pente di donare il suo amore e conferma il suo dono nella risurrezione. La consegna di Gesù all'agonia avviene in quel luogo che costituisce il segreto della vita di Gesù, ossia il suo riceversi dal Padre che tutto dona senza riserve. In questa prospettiva la risurrezione di Gesù è il luogo escatologico in cui vive l'Innocente presso il Padre e quindi il luogo vero dell'uomo di fronte al dono di Dio. Effondendo lo Spirito, Gesù vuole rendere partecipi i suoi discepoli del suo passaggio da questo mondo al Padre, vuole introdurci nel mondo escatologico che gli appartiene, rendendoci contemporanei del suo essere presente al Padre, al di là della temporalità di questo mondo. Gesù stabilisce i discepoli nel presente del Padre che liberamente, dall'eternità, ha voluto salvare gli uomini, generandoli alla vita come figli nel suo Figlio. Il luogo di Gesù, ossia la benevolenza del Padre, si realizza in un mondo nuovo a cui siamo chiamati per la forza dello Spirito. D'ora in poi Gesù non può più essere riconosciuto che a partire dal suo luogo, ossia dal suo rapporto col Padre che lo genera alla vita risorta, al di là della morte⁵⁴.

Per riconoscere il segno di Gesù occorre guardarlo a partire dalla luce che scaturisce dal cuore stesso della sua esistenza, ossia dalla sua relazione col Padre. Solo se si riceve Gesù dal suo luogo, la sua vita diventa intelligibile e offre un nuovo luogo di esperienza della realtà,

⁵⁴ Un compiuto sviluppo di quest'intuizione in chiave trinitaria e antignostica si trova in J.M. LE GUILLON, *Le Mystère du Père*, Paris, Fayard, 1973.

basata sulla benevolenza del Padre, anziché sulle evidenze o esigenze del mondo.

c) *La legge del dono.* È possibile accogliere la salvezza offerta da Cristo se ci si dispone a incontrarlo lasciandosi consegnare (da lui) a se stessi in modo nuovo. In questo dinamismo è la stessa strategia del desiderio che si deve lasciar convertire dal segno di Cristo. Questa novità assume la forma concreta della provocazione dell'Innocente, che spiazza le logiche del mondo ed esige di assumere un nuovo luogo dell'esperienza, capace di integrare nell'esperienza del mondo lo scandalo dell'amore innocente rifiutato. Nella sua novità e radicalità, il dono di Cristo implica una capacità di accoglierlo a partire dalla logica interna al dono stesso e non in base ad altri fattori estrinseci. È la stessa gratuità del dono ad esigere l'assunzione di una logica differente, che letteralmente «dé-place» chi lo riceve, poiché lo invita a trovare un nuovo luogo, una nuova prospettiva, in cui ricevere ciò che Dio dona a partire da ciò che Dio vuole donare e non in base ad altri fattori, che rischierebbero di compromettere l'integrità del dono stesso. Il dono crea le condizioni della sua accettazione e in questa conversione opera già come potenza salvifica. Se viene ricondotta al suo luogo autentico, ossia al mistero di Gesù Cristo che incontra l'uomo come scandalo e provocazione a una conversione radicale, la dottrina cristiana della salvezza può ritrovare la sua significatività rispetto al desiderio dell'uomo e alla logica del dono di Dio. Rispetto al desiderio, la forza salvifica del dono si mostra nella sua capacità di riconsegnare l'uomo alle potenzialità più vere inscritte nel suo desiderio, al di là delle riduzioni a cui lo condanna un funzionamento perverso o una strategia distorta dell'organizzazione dell'umano desiderare. Il dono di Cristo conduce in un luogo in cui l'uomo reimpara a desiderare veramente e apre il desiderio alla misura del dono che Dio stesso vuole offrire dall'origine. Il segno di Cristo garantisce questo dinamismo, impedendo al desiderio di chiudersi di nuovo su di sé. Rispetto al dono, la novità e la provocazione del Vangelo di Gesù Cristo interpellano l'uomo ad un tipo di accoglienza che impara a ricevere il mondo a partire dalla gratuità del dono, anziché il dono a partire dal mondo e dalle sue evidenze. In tal modo l'uomo attinge il dono all'origine e quindi nella sua radicalità e viene introdotto in una nuova dimensione dell'esperienza, che consiste per lui in una nuova nascita. Il dono senza riserve è veramente accolto se si assume lo scandalo manifestato nella consegna dell'Innocente: la sua permanente forma di Servo impedisce di afferrare il dono in una logica di dominio o di appropriarsene in una logica di potere, facendo di Dio la giustificazione delle illusioni dell'uomo. Piuttosto, la gratuità del dono senza riserve è veramente assunta come forza salvifica laddove

ci si lascia coinvolgere nell'«eccesso», nello «spreco» di un dono di sé fino in fondo, che è riflesso in noi dell'amore di Dio.

A questo livello la riflessione sulla salvezza si affida alla «fenomenologia del dono» quale risorsa per un'interpretazione della logica profonda che presiede al dono di Dio realizzato nella consegna di Gesù⁵⁵. Il carattere promettente della fenomenologia del dono deriva dalla necessità di considerare il dono come avvenimento, e quindi come un donare, per non smarrire la natura del dono all'interno di una logica economica dello scambio e quindi dell'interesse. La logica dell'economia è quella dello scambio di beni, in cui ciò che è dato/donato ritorna in qualche modo al donatore. Per essere vero e rimanere tale il dono non deve creare alcun debito e quindi deve escludere qualsiasi movimento di ritorno o recupero. È la logica del sacrificio di Isacco. Ciò implica che il dono sia così discreto da non essere riconosciuto dal destinatario ma nemmeno dallo stesso donatore, così da evitare la ricomparsa del circolo del debito o della gratificazione di ritorno. Questa situazione paradossale diviene intelligibile se si legge questa dinamica del dono alla luce della stessa dinamica dell'essere e del tempo e quindi come avvenimento, evento che si sottrae nell'atto stesso in cui si dona: noi non diciamo che l'essere è o il tempo è, ma che c'è l'essere, si dona, accade, e che c'è tempo, capita qualcosa. Essere e tempo sono le condizioni ultime di ciò che esiste: essi avvengono, si donano nelle cose e negli eventi, restando però sottratti, nascosti in una differenza irrecuperabile. Qualcosa c'è, avviene, si dona e questo qualcosa è traccia di una differenza, non una cosa disponibile alla presa. La donazione avviene, rimanendo a monte rispetto alla presenza. Lo stesso avviene nella dinamica del dono rispetto allo scambio, proprio dell'economia. La mediazione del dono non è una cosa ma un avvenimento, che lascia sullo sfondo il donarsi del dono, in una differenza inafferrabile. Ogni tentativo di afferrare il dono come tale lo fa cadere in una logica economica dello scambio, che ne perde la natura stessa di dono. Il dono è il puro evento del donare che si dà, accade, c'è (*Es gibt*). Non si può tentare di afferrare il dono in una logica di presenza, altrimenti lo si perde come dono. Ci si deve invece affidare al dono, lasciandosi coinvolgere nel suo donarsi: così si entra in un abbandono che «lascia avvenire» il dono. L'originalità del luogo di Cristo consiste proprio nella sua capacità di introdurre in questo dinamismo: «Chi vorrà salvare la

⁵⁵ Una prima sintetica assunzione teologica della fenomenologia del dono si può trovare in M. Boss, «Jacques Derrida et l'événement du don», *Revue de Théologie et de Philosophie* 128/2 (1996) 113-126. Interessanti in questo senso anche le riflessioni di J.L. MARION, *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1998, le cui tesi di fondo sono riprese in dialogo con J. Greisch e V. Holzer in *Transversalités* 70 (1999) 4-68.

propria vita, la perderà; ma chi perderà la propria vita per causa mia e del vangelo, la salverà» (Mc 8,35). La novità di Cristo funziona come lo scandalo che spiazza ogni tentativo di afferrare il dono, di cosificarlo, entrandone in possesso, come la provocazione che sempre di nuovo fluidifica il dono nell'avvenimento del donarsi e coinvolge nella gratuità, nell'eccesso, che caratterizzano la verità del dono. È interrotta ogni simmetria dello scambio, ogni logica economica di ritorno o recupero. L'uomo è introdotto all'eccesso, allo spreco della vita divina, che è dono eterno nella scambio trinitario. In questa prospettiva va letta la croce e il dono della salvezza. Il luogo di Cristo tutela lo scarto tra il dono e l'economia, l'ordine del desiderio e quello della presenza. Occorre evitare di reintrodurre le logiche sacrificali o espiatrici, che cosificano il dono, reinserendolo in una logica di scambio, indegna della gratuità del dono di Dio.

Ma è proprio vero che il dono di Dio entra nel nostro mondo come eccesso, spreco, cioè come offerta incondizionata e senza riserve, che disfa ogni logica economica dello scambio? O forse si deve piuttosto dire che Dio assume la nostra logica economica e si rende debitore dell'uomo, pur restando la fonte originaria e ultima del dono che l'uomo è per se stesso?

Per quanto suggestive e arricchenti, queste letture della croce alla luce della gratuità senza riserve del dono, che spinge all'assunzione della logica del servizio anziché all'utilitarismo dello scambio religioso, proprio per la preoccupazione di non cosificare il dono reintroducendo nell'ordine della presenza una logica economica, rischiano di smarrire la consistenza della mediazione di Cristo, ridotto a cifra del processo gratuito del donarsi di Dio o a luogo della manifestazione del dono, al di là delle distorsioni del desiderio umano. Insomma, ciò che viene in qualche modo risparmiata è l'identità storica singolare di Gesù Cristo e l'irreversibile consistenza della sua vicenda concreta e unica, in cui avviene (e non solo si significa) la salvezza. Si ripropone la tensione tra la gratuità del dono di Dio e la sua mediazione storica-contingente; ma dal problema della logica del discorso soteriologico e dalla questione del luogo dell'incontro con la salvezza offerta in Cristo siamo rimandati alla domanda ultima sull'identità del mediatore escatologico di salvezza.

d) *Un'originale mediazione messianica.* Prima però di passare alla domanda sull'identità del mediatore definitivo di salvezza che è Gesù, conviene fermarsi un attimo a fare il punto sulla questione della mediazione del dono. La questione è delicata per la sua complessità. Un'autentica mediazione del dono di Dio all'uomo deve da un lato raggiungere l'uomo in ciò che questi ha di più vero ed essenziale, nel luogo della sua nascita a sé, al cuore del desiderio che è,

ma dall'altro deve essere espressione di una gratuità e quindi incondizionatezza che può essere tutelata solo dal fatto che tale dono porta in se stesso la sua intelligibilità, per cui è irriducibile alle strategie di appropriazione del desiderio umano, più o meno distorto e comunque mai all'altezza della novità del dono. La mediazione del dono, mentre lo porge al desiderio più vero dell'uomo, deve convertire questo desiderio, per proporzionarlo alle dimensioni del dono, che sono le stesse dimensioni dell'amore incondizionato del Dio che si dona.

Forse però la percezione di un'alternativa tra la gratuità del dono di Dio e la sua mediazione storica particolare, che lega il dono a un evento storico-contingente cosificando il donarsi di Dio e reintroducendo la logica economica dello scambio (logica sacrificale, soddisfattoria, giuridica...), deriva da una mancata comprensione dell'originalità della mediazione messianica di Gesù. La novità della messianicità di Gesù realizza infatti una mediazione singolare del dono di Dio, che mantiene la differenza del Dio nascosto in una storia di violenza che continua, pur legando la venuta salvifica del Regno alla concreta vicenda del Nazareno. Si tratta di recuperare l'originalità della mediazione messianica di Gesù al di là di alternative semplificatrici⁵⁶.

Il luogo dell'incontro col mistero di Gesù Cristo non è anzitutto e immediatamente l'identificazione senza riserve di Dio con Gesù, quanto piuttosto il riconoscimento dell'unità nella differenza tra Gesù della storia e Cristo confessato risorto dalla fede. La scoperta di questo scarto tra Gesù e Cristo, iscritto nella stessa confessione di fede originaria, è un'acquisizione irrinunciabile. L'unità tra i due termini può essere pensata in uno schema dialettico e quindi come unità kerigmatica: il Cristo è la verità divina di Gesù, che ne compie la vicenda terrena come la vita rispetto alla morte, la luce rispetto alle tenebre, la nuova creazione rispetto alla vecchia, la venuta di Dio rispetto al mondo di peccato. In questo schema di pensiero la novità di Cristo dice l'assoluta gratuità del dono di Dio, inatteso e trascendente, ma svuota di significato la storia di Gesù. Il dono di Dio entra nella storia come dilemma che pone un'alternativa radicale, come un salto dalla morte alla vita più che come *mediazione nella storia* di un dono di vita. Questa forma di «idealismo kerigmatico» è stata giustamente sospettata di favorire le illusioni del desiderio umano, che sogna di fuggire dalla condizione finita e contingente in un'altra real-

⁵⁶ Se non vediamo male è questo il senso della proposta di Ch. Duquoc, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu. Essai sur la limite de la christologie*, Genève, Labor et Fides, 1984, un'opera che si raccomanda in questo contesto soprattutto per l'intenzione di rispondere alle obiezioni di J. Pohier e G. Morel.

tà. Dio favorirebbe il sogno dell'uomo di «essere come dio», tradendo il senso della sua creazione e donando in Cristo risorto qualcosa d'altro rispetto a ciò che l'uomo è dall'origine. Per reazione a questa impostazione si è contestato il dilemma tra Gesù e Cristo, sottolineando il significato di Gesù quale rivelatore, nella sua storia contingente e mortale, di una novità di Dio, che la risurrezione conferma. La risurrezione è la semplice conferma dell'idea di Dio che il Gesù della storia ci ha manifestato, un Dio che accetta la nostra contingente e finita realtà così com'è⁵⁷. La novità della risurrezione non è quella di Dio rispetto al mondo o di un uomo nuovo rispetto al vecchio, ma semplicemente la conferma dell'accettazione della nostra condizione finita da parte di Dio. Ma in questa lettura la mediazione di Gesù è ridotta a manifestazione del vero volto di Dio e la risurrezione si riduce alla conferma di un dono di Dio inscritto nella creazione e privo di novità reale: l'uomo è abbandonato alla sua storia finita e contingente. Tra questi due estremi dell'idealismo kerigmatico e dell'esaltazione della storia finita occorre recuperare l'unità di Gesù Cristo come «unità differenziata»: la risurrezione indica una novità reale del Cristo rispetto al Gesù storico, ma una novità che è anticipata nei segni storici del Gesù prepasquale. La risurrezione compie la novità del Regno che Gesù anticipava nei suoi gesti salvifici. Ne deriva che il «sovertimento» realizzato dall'avvenimento pasquale deve essere inscritto nell'azione prepasquale di Gesù, in segni anticipatori capaci di spiegare i paradossi della vita del Nazareno e in grado di aprire alla speranza pasquale.

Ora, è possibile rilevare almeno tre segni del comportamento sovversivo di Gesù: il suo rapporto con la giustizia, con la legge e con la tradizione. In questi tre rapporti Gesù mostra una libertà autorevole e sovrana, che coincide con l'assunzione senza riserve della responsabilità per gli altri e in particolare verso i poveri, i piccoli, gli ultimi, destinatari privilegiati della vicinanza salvifica di Dio. Nell'esporsi senza riserve alla responsabilità per i suoi fratelli, Gesù pretende di realizzare l'atteggiamento del Padre suo, che fa piovere su giusti ed empi (Mt 5,45). La libertà sovrana di Gesù è segno di una particolare confidenza in Dio basata sull'elezione divina, che rimanda alla figura del Messia. Ma proprio questo comportamento sovversivo di Gesù diventa il luogo di trasformazione del senso del messianismo: l'azione profetica di Gesù rifiuta una lettura messianica, poiché vuole evitare gli equivoci legati a certe interpretazioni del messianismo di potenza, che legittima schemi di potere e oppressione in nome di Dio. Il

⁵⁷ Duquoc vede in questa contestazione dell'idealismo kerigmatico e nella proposta alternativa il contributo principale di J. Pöhler. Cf. Duquoc, *Messianisme de Jésus et discretion de Dieu*, 74-81.

comportamento di Gesù rende presente il Regno di Dio in un'azione non-messianica. È solo dopo la risurrezione che Gesù riceve esplicitamente il titolo messianico (Cristo), inteso però ora alla luce del suo comportamento non-messianico e quindi in una prospettiva nuova. La novità della risurrezione si riflette quindi nella novità dell'interpretazione data da Gesù del vero messianismo, che rinuncia agli strumenti di dominio che perpetuano l'oppressione dei deboli e sceglie di stare ai margini della storia come l'escluso che non cessa di sperare nella promessa di Dio. La novità della risurrezione rimanda dunque alla libertà autorevole di Gesù, che realizza segni messianici in un comportamento non-messianico, per aprire questa storia di oppressione alla promessa di Dio. Proprio nella libertà autorevole del comportamento non-messianico di Gesù si manifesta la novità della risurrezione (il Cristo): *la novità del dono gratuito di Dio si iscrive nella libertà sovrana del comportamento di Gesù*. Quindi è proprio nella libertà storica di Gesù che si iscrive la mediazione della novità del dono di Dio, non secondo una logica di identità immediata e senza riserve, così che Gesù giunga a sostituirsi a Dio, bensì nella permanente differenza del Dio nascosto (non assente!). Il carattere nascosto dell'azione di Dio consiste proprio nel concreto atto del suo rivelarsi nel comportamento non-messianico di Gesù, nella sua sovrana libertà che smonta e smaschera le false immagini di Dio e le equivocate attese messianiche, esponendosi invece senza riserve alla responsabilità per gli oppressi. Il Regno viene, ma in una forma di manifestazione inattesa, ossia nella sorprendente libertà sovrana del comportamento non-messianico di Gesù, che lo porterà sulla croce. La risurrezione coinciderà perciò con la conferma da parte di Dio del messianismo di Gesù e il dono dello Spirito realizzerà nella storia la stessa libertà sovrana di Gesù, creando un cuore nuovo nel popolo messianico e mantenendo lo scarto tra il Messia e il mistero di Dio.

In questa prospettiva non è più necessario relativizzare Gesù per tutelare la trascendenza di Dio, la sua alterità e la gratuità del suo dono. L'originalità della mediazione creata dall'azione divina (il Regno) nel comportamento di Gesù significa l'alterità radicale di Dio in una forma più efficace di qualunque affermazione astratta del mistero inconoscibile di Dio. Il dono di Dio è gratuito e trascendente per l'uomo non in quanto rimane al di là della storia o la accoglie nella sua contingenza, facendosi ad essa vicino senza toglierla o superarla, ma in quanto apre *nella storia* la novità reale della vita dei risorti. Il luogo di tale apertura è la libertà sovrana del Messia Gesù, che è comunicata ai discepoli nella storia, per il dono dello Spirito. È proprio l'originale messianismo di Gesù, che non toglie dalla storia reale ma in essa media un dono di Dio che apre a una libertà nuova, a spiegare la permanenza di una storia di violenza e oppressione

accanto al compimento nel risorto del dono di Dio. Tale dono è offerto alla libertà dell'uomo all'interno del permanere della differenza di Dio e ciò implica che la violenza oppressiva e l'attesa di liberazione convivano ancora nella storia, che pure è stata visitata da Dio nel suo Messia di Nazareth.

Ma se l'originale messianismo di Gesù è in grado di tutelare nella sua mediazione storica da un lato la differenza del Dio trascendente e la gratuità del suo dono e dall'altro la necessità di convertire il desiderio dell'uomo nella sua storia di violenza e di oppressione, il ruolo centrale riconosciuto alla libertà sovrana di Gesù nel suo comportamento non-messianico ma radicato nella promessa di Dio, pone la questione dell'identità ultima di Gesù rispetto a Dio. Infatti i segni anticipatori della vicinanza salvifica di Dio nell'azione di Gesù (il Regno) nascondono Dio nel comportamento non-messianico di Gesù, mentre la libertà sovrana con cui egli smonta le attese del tempo e contesta un messianismo di potenza tiene aperta l'alterità di Dio e iscrive nella storia l'attesa del compimento della promessa. La libertà sovrana di Gesù nasconde Dio nel racconto evangelico, non perché Dio rimanga al di là del suo mediatore, ma perché si rende veramente presente in una forma misteriosa di manifestazione messianica. La libertà di Gesù mantiene la differenza tra Gesù e il mistero di Dio proprio mentre la pretesa di una dipendenza filiale svela il segreto ultimo della stessa libertà sovrana di Gesù, radicanola in Dio stesso. La differenza di Dio non è tolta ma posta dal mediatore, ed è posta non come una struttura previa ma come costitutiva della sua azione e quindi iscritta nella sua storia concreta. Ma tale differenza tra la mediazione di Cristo e il mistero di Dio è iscritta nel racconto evangelico come libertà del Figlio di fronte al Padre che l'ha inviato⁵⁸. L'uomo deve passare per l'alterità di Dio per guadagnare la verità della sua storia: ma questo passaggio si realizza in Gesù come libertà filiale.

⁵⁸ Questa esplicitazione della radice filiale della libertà di Gesù emerge in qualche pagina di Ch. Duquoc, *Messianisme de Jésus et discrétion de Dieu*, 204-212; ma l'autore preferisce non porre l'accento su una cristologia filiale poiché ritiene più utile e urgente elaborare il mistero del messianismo di Gesù a cui è legata in modo particolare la questione di Dio. Si può vedere quanto scrive alla pagina 216: «Il n'est pas possible en christianisme de séparer la question de Dieu de celle de la messianité de Jésus. L'image de Dieu qui par hypothèse répondait à la question, se trouve désormais dessinée par le sens reconnu à la messianité. Dès lors, il est plus important, en christologie, d'élaborer une intelligence de la messianité qu'une théorie de la filiation». Una cristologia della figliolanza divina è ritenuta astratta e astorica se non è elaborata a partire dalla figura storica reale della messianicità. È però anche vero che il segreto ultimo della libertà sovrana di Gesù rimanda ultimamente alla sua confidenza speciale in Colui che chiamava Abbà-Padre, come pure il suo esporsi senza riserve alla responsabilità per altri. È quanto sostiene l'autore alle pagine 82 e 119.

Siamo rimandati al mistero dell'identità del mediatore definitivo di salvezza, che nasconde Dio nel racconto per tutelarne la differenza non come alterità assoluta che si pone in alternativa alla storia, ma come fondamento di una libertà nuova (filiale), che iscrive nella storia la novità del dono di Dio.

III. LE RISORSE DEL RACCONTO: L'IDENTITÀ NARRATIVA DI GESÙ E IL SENSO SALVIFICO DELLA PASSIONE

Nel parlare della salvezza occorre fare attenzione a non proiettare le distorsioni del proprio desiderio non convertito sulla logica dell'agire di Dio in Gesù. Per evitare simili inconvenienti pare opportuno verificare con cura il «luogo» dell'enunciazione e la «logica» più o meno nascosta che presiede il discorso. C'è un modo di parlare del dono di Dio che ne perde la gratuità, riconducendo l'agire di Dio a una logica di scambio che ne smarrisce il vero significato. Può peraltro succedere che la stessa mediazione storica concreta del dono di Dio propizi una cosificazione del suo dono, compromettendone la trascendenza e quindi la gratuità e universalità. In questo caso sarebbe opportuno verificare il senso e la specificità della mediazione cristologica, nella quale si rivela la radicalità del dono di Dio. A questo livello si deve riscoprire come l'alterità di Dio e la gratuità del suo dono sono garantite e realizzate proprio dalla libertà sovrana del mediatore messianico Gesù. La libera determinazione di sé che costituisce la vicenda singolare di Gesù deve ritrovare il posto centrale nella dottrina soteriologica. Ma come si deve comprendere la sua vicenda storica in modo da farne emergere il senso salvifico? Resta il problema di trovare il tipo di discorso che favorisce un'appropriazione corretta della salvezza mediata da Gesù, secondo tutte le sue dimensioni.

Ora, il modo migliore di parlare della salvezza mantenendo l'attenzione al dono libero e gratuito di Dio nella sua mediazione storica contingente è quello del *racconto*, della *narrazione*. Il discorso narrativo infatti è retto da un tipo di concatenamento dei fatti secondo la logica della convenienza o della verosimiglianza, più che dalla necessità logica dei concetti, che riesce ad esprimere meglio la libera disposizione di Dio da un lato e la consistenza della risposta umana dall'altro. Ma oltre a realizzare un'alleanza, secondo una logica di convenienza, tra l'assoluto divino e la precarietà dell'umano, il racconto può articolare nell'unità di un tempo narrativo l'inizio e la fine⁵⁹. È così possibile articolare il dono originario e il suo compimen-

⁵⁹ Su queste virtù del racconto si veda P. BEAUCHAMP, «Narrativité biblique du récit de la Passion», *Recherches de Science Religieuse* 73/1 (1985) 39-60.

to in una successione temporale unitaria, scandita dalla ripresa delle figure anticipatrici degli annunci veterotestamentari alla luce del compimento neotestamentario. Tale compimento non ha nella narrazione la figura di una necessità inevitabile o di un meccanismo senz'anima, ma include la libera risposta dell'uomo che, dando il suo consenso, iscrive nella storia il compimento e realizza la verità del tempo, attualizzandovi il dono originario. La salvezza si iscrive nella storia e quindi nel tempo dell'uomo e in esso si media: la narrazione biblica pone il tempo sotto la spinta di un dono originario che tende al suo compimento. La relazione salvifica di Dio con l'uomo si iscrive così nella successione temporale, liberandosi dai caratteri astratti di un meccanismo divino prestabilito e attuato al di là del tempo. Ma se la salvezza vive di una distanza tra esperienza attuale e attesa del compimento, occorre sottrarre il rapporto tra dono di Dio e mediazione storica al sospetto di un calcolo, di un'avarizia da parte del donatore che dosa il suo dono, condizionandone la misura in base agli effetti sperati e alle risposte date, fino alla piena manifestazione nel compimento previsto. È sì può intendere la distanza tra il dono attuale e il compimento come scarto tra perfezione dell'offerta divina senza riserve e incertezza della risposta umana limitata e peccatrice. Il racconto della salvezza mette sì in scena il dramma dell'incontro tra il dono di Dio e la libertà peccatrice dell'uomo, ma questo dramma ha la sua radice nella stessa condizione della libertà umana, che è finita nel senso che è consegnata a se stessa perché diventi ciò che è nell'agire storico-temporale⁶⁰. Se non può essere se stessa che inscrivendo nel tempo la sua azione, la libertà finita deve essere salvata da un dono di Dio che la consegna a se stessa in modo nuovo, fondando un agire che realizza nel tempo la sua verità. Ora, la storia della salvezza è storia di un'alleanza in cui si scopre che l'origine di questa consegna a se stessa della libertà finita perché giunga al suo compimento è Dio stesso, che si affida all'uomo perché ne dica la verità ultima (il Nome), inscrivendola nel suo tempo, ossia nello spazio dell'azione in cui l'uomo è consegnato a se stesso. Nell'alleanza l'uomo giunge veramente a se stesso in relazione a un'alterità che è il consegnarsi di Dio a lui, perché ne dica il nome nel suo

⁶⁰ Si veda B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, vol. II, 1994, 375-376: «Il rischio di un unilateralismo della grazia divinizzante consiste nel volatilizzare la libera consistenza dell'uomo creato davanti a Dio e nell'indurre a pensare che, nella storia della salvezza, Dio non fa in fondo che giocare con se stesso attraverso l'uomo... Creare, soprattutto quando si tratta dell'uomo, significa affidare qualcuno a se stesso». Sesboûé aveva già precisato nel precedente volume che Dio si dona all'uomo donandolo a se stesso e quindi si riconcilia con lui in quanto lo consegna a se stesso in modo nuovo nella storia dell'alleanza.

tempo⁶¹. Da questa consegna di Dio inizia il dramma della storia della salvezza, con le sue cadute e riprese fino al compimento in Gesù Cristo.

La mediazione definitiva della salvezza si realizza nella storia di Gesù, che emerge dalla narrazione di questo racconto più grande, in cui sono articolati in un'azione drammatica il dono di Dio e la risposta dell'uomo nell'alleanza⁶².

Il racconto è dunque la forma originaria del discorso di salvezza: in esso siamo chiamati a riconoscere l'identità narrativa del Dio che salva (mediatore definitivo di salvezza), inscrivendo nel nostro tempo la sua verità (dono originario).

3.1. *La strategia del racconto identificante della fede: l'identità narrativa di Gesù*

Nel racconto l'uomo opera una «ri-figurazione» della storia, del tempo, dei fatti della vita, in virtù della quale la realtà trova la sua espressione intelligibile. L'uomo ha bisogno di organizzare nel racconto la realtà mediante un filo conduttore per poterla comprendere, o meglio per lasciarla apparire nel suo senso, perché si mostri così come vuole apparire⁶³. In questo modo funziona la fede dei discepoli

⁶¹ Quest'alterità non è immediatamente il mistero di Dio, ma più concretamente il dono di sé di Gesù Cristo crocifisso. Che la morte di Gesù per tutti cambi il rapporto dell'uomo con se stesso è quanto afferma 2 Cor 5,14-15, nel contesto di un discorso sulla riconciliazione: «Poiché l'amore di Cristo ci spinge, al pensiero che uno è morto per tutti e quindi tutti sono morti. Ed egli è morto per tutti, perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risuscitato per loro». Vengono in mente le riflessioni di J.L. MARION, «L'événement, le phénomène et le révélé», *Transversalités* 70 (1999) 4-25; Id., «La prise de chair comme donation du soi», *Archivio di Filosofia* 1-3 (1999) 43-56, sulla condizione dell'uomo come *adonné* (donato a): la mia carne mi dona a me stesso, donandosi a me, così che io sono *adonné* ad essa. Analogamente, l'uomo redento è donato a se stesso dal donarsi di Gesù crocifisso per tutti; ricevendosi da questo dono l'uomo non vive più per se stesso ma per Cristo (è *adonné* a Cristo). In Cristo l'uomo è reso partecipe del dono che è Dio ed è consegnato a sé in modo nuovo. Più ampiamente si veda: J.L. MARION, *étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, P.U.F., 1998, 343-438.

⁶² Per un'illustrazione del valore di un approccio narrativo alla soteriologia e per un'esecuzione ampia e documentata del racconto della salvezza che va dal dono originario dell'elezione nell'alleanza al compimento cristologico, per poi risalire fino al dono originario della creazione e giungere al compimento escatologico, si veda B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza. I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, vol. II, 1994.

⁶³ L'intrigo è una messa in scena, un aggancio dei fatti, una messa in opera che dà un senso, un filo al racconto e svela l'identità dei personaggi. Questa ricostruzione rende storia gli avvenimenti, tirandoli fuori dall'immediatezza dei *bruta facta*. È nel racconto che i dati della storia ricevono un senso, diventano intelligibili. Non ha senso volere risalire ai fatti nell'immediatezza del loro accadere. Si deve piuttosto

nel caso di Gesù: è questa fede il filo conduttore, il senso che «ri-figura» in un intrigo coerente la narrazione della vita del nazareno perché si mostri, si manifesti come il Cristo (Gv 20,31). Si può allora parlare di una «fede narrativa» intesa come costruzione di un intrigo, ridisposizione • rifigurazione della vicenda di Gesù, che ci viene presentato così nella sua identità narrativa. Non si tratta della sua identità storica immediatamente attinta (Gesù della storia) al di là delle mediazioni testuali, né dell'identità kerigmatica o dogmatica (Cristo della fede) bensì dell'identità di Gesù così come vive nel mondo che il testo dischiude, e in cui ci invita ad abitare. In questo mondo la fede dei discepoli ha «ri-figurato» la storia di Gesù in un intrigo coerente, perché ne apparisse il senso vero. Siamo a metà strada tra la fatticità pura e semplice, senza significati, e la fede senza aggancio alla storia. Nella narrazione si attinge l'identità nel tempo: non nel tempo in cui è incontrata, ma nel tempo in cui è raccontata. L'identità è indissociabile da questa struttura narrativa. Il Vangelo affida dunque alla narrazione l'identità di Gesù: per sapere chi è Gesù devo affidarmi all'intreccio del racconto, nel quale si costruisce il carattere durevole del personaggio, la sua identità narrativa. A questo livello si coglie il potere della fede di trasgredire l'apparenza, costringendola a manifestare le cose a una nuova profondità, così da far vedere ciò che veramente è in gioco nell'apparire immediato. Non si tratta di abbandonare il proprio oggetto, ma di ricomprenderlo nel suo vero significato.

Ma quest'identità narrativa è quella che noi raccontiamo a Gesù perché egli ci ha affidato di dirgliela: «E voi chi dite che io sia?» (Mc 8,29). Gesù affida all'uomo di dire ciò che egli è, lascia che sia l'uomo a dargli il nome giusto. A Cesarea, con gesto fondatore iscritto nella stessa trama del racconto, Gesù affida ai discepoli la responsabilità di dire la sua identità⁶⁴. Il discepolo si trova così nella responsabilità di offrire a Gesù la sua alterità, perché possa manifestarsi la sua identità. L'identità narrativa di Gesù è ciò che Gesù stesso affida ai discepoli: in qualche modo Gesù si ritira perché possa comincia-

trovare la strategia narrativa in cui si manifesta il senso vero della vicenda storica. Per queste considerazioni sull'identità narrativa di Gesù e le risorse del racconto di fede evangelico si veda A. GESCHÉ, «Pour une identité narrative de Jésus», *Revue théologique del Louvain* 30/2 (1999) 153-179; 30/3 (1999) 336-356, che riprende esplicitamente la lezione di P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Milano, Jaca Book, 1993; Id., *Tempo e racconto I*, Milano, Jaca Book, 1986; Id., *Tempo e racconto II: la configurazione del racconto di finzione*, Milano, Jaca Book, 1987; Id., *Tempo e racconto III: il tempo raccontato*, Milano, Jaca Book, 1988.

⁶⁴ Nei Vangeli Gesù non è mai presentato nell'atto di identificare se stesso immediatamente. Come già fece Dio in Genesi, Gesù affida all'uomo il compito di dare un nome alla realtà, identificando le cose. Gesù non si presenta affermandosi a partire da sé, ma ponendo una domanda ai discepoli perché raccontino a lui cosa accade con la sua presenza, in modo da farne emergere il senso ultimo.

re il tempo del racconto, nel quale è «ri-figurata» la sua vicenda, attraverso l'alterità della fede dei discepoli in cui Gesù è identificato. Gesù è presente come colui che si consegna-è consegnato. Egli non afferma se stesso, ma si consegna alla responsabilità dei discepoli, alla loro confessione. Non siamo di fronte a una soggettività che si annuncia, si afferma e definisce in un'immediatezza senza scarti, ma di fronte a un dono di sé di colui che si consegna con un «eccomi» all'alterità identificante della fede dei discepoli. Questa identità è quell'identità narrativa che è in gioco nel racconto evangelico, in cui Gesù riceve un nome alla luce del suo destino (Cristo), lasciando apparire ciò che si vuol mostrare nella sua profondità. La sfida della fede è racchiusa nella domanda biblica: «Chi racconterà la sua generazione?» (Is 53,8; At 8,33), quella generazione del Figlio di Dio nel mondo che si compie nella risurrezione (At 13,33-34).

La tematica dell'identità narrativa rimanda a una considerazione del soggetto inteso non più come un «io» che si annuncia a partire dalla sua sola interiorità, né ricondotta a un «egli» che si possa attingere dall'esterno, ma piuttosto come un «é» ossia come un soggetto detto, raccontato, riflesso. Il soggetto si coglie in una situazione riflessiva (come un «sé» pronome riflessivo, più che come un «io» pronome personale) e quindi non nell'immediatezza con se stesso, ma nell'identità transitiva che passa per l'altro. L'identità esige la mediazione e passa per il racconto che rifigura l'esperienza quotidiana e il tempo in modo da far emergere l'identità di ciò che si narra. Lo stesso vale per Gesù: il punto di partenza della sua identificazione è la sua domanda, che affida la responsabilità del racconto identificante alla fede dei discepoli.

Gesù non ha che una formula per presentarsi all'identificazione: «Eccomi» (Eb 10,7; Lc 4,17-26). Questa formula presenta quell'elemento di riflessività, di non-immediatezza che emerge dalla differenza tra l'«io» e il «sé»: il soggetto sottopone la sua identità all'altro, lasciandosi designare, riflettere. Gesù si presenta nella forma dell'assunzione di una responsabilità, al modo di uno che si sa richiesto da Dio e dai fratelli in un appello senza riserve. Nella sua risposta mette in gioco la sua identità nella relazione coi poveri, i sofferenti e gli esclusi, in nome della vicinanza salvifica di Dio. Sembra questo l'unico modo di presentarsi agli altri senza violenza, ma lasciando loro la parola che identifica. Gesù si mette a disposizione, lasciandosi convocare in un faccia a faccia con gli altri, che fa emergere l'identità nell'incontro, passando per l'alterità.

Questo modo di presentarsi richiama del resto sia la risposta dell'eletto all'appello di Dio (Abramo, Mosè in Es 3,4-13 e 4,1; Samuele in 1 Sam 3,4-8 e Is 6,8) che il modo di manifestarsi di Jhwh (Is 52,6; 58,9; 65,1; Ez 37,6). L'«eccomi» di Jhwh dice la sua Signoria come un «essere-là», un rendersi presente là dove il popolo invoca (Es 3,6). In

tutti questi casi l'identificazione consiste in una comparizione, in cui l'«io» si presenta nella passività di un'assegnazione indeclinabile, all'accusativo. Dio si fa vicino nell'«eccomi» di una kenosi più che nell'autoproclamazione di un «Io» che afferma la sua gloria. In questo farsi presente, Jhwh si consegna al racconto dell'uomo, perché questi, narrando l'identità di Dio nel suo tempo, giunga a sperimentare la storia nella profondità salvifica del dono divino⁶⁵. Dio si lascia conoscere, nominare e confessare a partire da un «eccomi» che non trova il suo compimento se non nella risposta dell'uomo. Così l'identità di Gesù, nei Vangeli, è presentata come sospesa nel suo «eccomi» alla risposta del discepolo, alla sua narrazione. Gesù compare tra noi in quanto è messo in movimento dalla misericordia, dal sentirsi interpellato da Dio e dal bisogno dell'uomo. A partire da qui la sua identità può essere detta attraverso la fede dei discepoli. L'epifania di Gesù avviene nel dire di colui che la riceve.

3.2. *La strategia del racconto della Passione: il corpo assente e il dono dello Spirito*

Il racconto della Passione articola necessità teologica e contingenza storica attorno al tema di Gesù consegnato (*traditum*)⁶⁶. Oggetto centrale del racconto è il corpo di Gesù e l'esito della strategia narrativa è l'assenza del corpo, realizzata in una dinamica di scambio tra corpo e denaro (Giuda) e tra corpo e parola (discepoli). La strategia narrativa è quella della separazione graduale che genera assenza, una separazione che passa per il rifiuto del Messia Gesù e si realizza sulla croce. Ma proprio perché prodotta dallo scambio tra corpo e parola avviato dalla consegna di Gesù, quest'assenza diventa appello, responsabilità, spazio in cui il discepolo è invitato a identificare la verità del destino di Gesù quale dono escatologico di Dio. È in quest'identificazione che si accede al riconoscimento del risorto. Il discepolo sembra invitato a entrare nel donarsi di Gesù perché l'assenza del suo corpo diventi lo spazio dell'annuncio universale del Vangelo. È quanto emerge dall'analisi dell'episodio dell'unzione di Betania, vero portale di ingresso nella Passione. L'unica logica all'altezza dell'ora che

⁶⁵ È quanto capita a Mosè: l'«eccomi» di Dio (Es 3,6) precede la sua identificazione (Es 3,14) e la rilancia come impegno a essere con l'eletto (Es 3,12). Questa identità è però affidata all'uomo, perché la racconti: Dio si riconoscerà in ciò che Mosè dirà di lui (Es 4,11-12), così che nel suo «Io sono», Jhwh si lega a colui che lo confessa. Dio affida la sua identità alla storia col suo popolo, alla sua narrazione e quindi alla temporalità. Il Dio ineffabile e indicibile può essere raccontato, ha un'identità narrativa.

⁶⁶ Riferimento significativo per queste considerazioni è il numero speciale *Narrativité et Théologie dans les récits de la Passion*, che unifica due numeri di *Recherches de Science Religieuse* 73/1-2 (1985).

viene è quella del dono fino all'eccesso, allo spreco, una logica di gratuità concentrata sul corpo consegnato di Gesù. Il gesto della donna-Maria che offre generosamente un unguento prezioso, corrisponde di più alla logica evangelica della preoccupazione economica dei discepoli-Giuda. Lo spazio dell'assenza del corpo di Gesù è quello della consegna, del dono di sé senza riserve, della gratuità che introduce nella forza universale del Vangelo. L'assenza del corpo è dunque abitata da un'intenzione precisa di consegna e dono di sé, che il discepolo deve saper cogliere nel suo racconto.

Questo tema dell'assenza del corpo consegnato permette di passare dal piano narrativo a un livello più profondo, che si può chiamare «performativo», ossia il livello dell'enunciazione, della voce narrativa. È a questo livello che si gioca la questione dell'identità di Gesù, del suo nome vero⁶⁷. Questo livello è presente nel testo come uno spazio mediano tra il livello dell'enunciato con il suo intreccio e il livello dell'atto d'enunciazione, che fa capolino qua e là, laddove l'intreccio subisce delle brusche interruzioni, delle rotture della trama, che costringono a riprendere il filo del discorso, rivelando l'atto d'enunciazione, la forza generativa del racconto, il luogo dell'enunciazione in cui emerge la forza di trasformazione del testo. A questo livello del discorso si scopre che la strategia dell'enunciazione è caratterizzata dal decomporsi del corpo di Gesù, che perde forza e identità nel suo essere consegnato come un oggetto e lascia spazio a un gran numero di nomi neutri, che individuano quasi un vuoto mediano, un'assenza in cui il corpo di Gesù svanisce. Questo vuoto mediano è il luogo del racconto in cui si può percepire l'atto d'enunciazione nell'enunciato, la voce narrativa e la sua forza nella narrazione stessa. È interessante che questo vuoto mediano coincida con lo spazio vuoto che si crea tra l'invocazione di Gesù e il silenzio del Padre, uno spazio in cui la voce del discepolo, la sua parola si sostituisce al corpo di Gesù in disfaccimento, come forza generatrice del racconto stesso, una forza che attualizza una potenza nascosta nello stesso vuoto mediano e che si rende attiva proprio attraverso la consegna del corpo di Gesù. Il vuoto che attraversa il testo significando il perdere consistenza del corpo di Gesù va letto dunque, alla luce dell'episodio del Getsèmani, come spazio della consegna di Gesù all'Abbà suo. In tal senso l'episodio del Getsèmani è interpretato come una «mise-en-abîme» del racconto, ossia come una ripresa, mediante un racconto nel racconto, della logica segreta dell'intreccio alla sua profondità ultima, in cui

⁶⁷ Questo ulteriore livello di lettura è suggerito e sviluppato da E. HAULOTTE, «Du récit quadriforme de la Passion au concept de croix», *Recherches de Science Religieuse* 73/2 (1985) 187-228. Per una più ampia esposizione del tema si veda E. HAULOTTE, *Le concept de croix* (= Jésus et Jésus Christ 49), Paris, Desclée, 1991.

emerge veramente ciò che c'è in gioco nell'intrigo. Tale ripresa è operata con una narrazione nella narrazione, una sorta di racconto in miniatura, che lascia emergere l'atto d'enunciazione nell'enunciato. In questa prospettiva l'invocazione del Getsèmani va letta in correlazione al grido sulla croce, due gesti in cui si significa un vuoto come spazio dell'affidamento di Gesù al silenzio del Padre suo⁶⁸. Il vuoto mediano dunque mette in gioco la questione dell'identità filiale di Gesù, del suo corpo consegnato al silenzio del Padre. Ma l'identità di Gesù è precisamente ciò che è affidato alla risposta di fede dei discepoli. Ecco dunque che nel vuoto mediano si fa sentire l'atto d'enunciazione del discepolo con la sua forza propria. Questo atto si caratterizza per il fatto che fa corrispondere al graduale disfacimento del corpo di Gesù l'emergere di una forza trasformante che rilancia il racconto, identificandovi l'effusione di un dono nuovo, di una nuova potenza di vita. Nel vuoto creato dal perdere consistenza del corpo di Gesù, l'atto d'enunciazione del discepolo raccoglie la presenza di una forza di trasformazione che riempie l'abbondanza di nomi neutri con un neutro speciale, ossia il neutro del nome *«pneuma»*, Spirito. Tale potenza di vita, ossia lo Spirito effuso all'interno del donarsi di Gesù, è ciò che Gesù promette nel contesto dell'Ultima Cena, laddove aveva espresso il suo grande desiderio di donarsi per la salvezza dei discepoli. Il vuoto mediano è dunque quel luogo in cui il discepolo raccoglie il desiderio più grande di Gesù, quel desiderio che da un lato lo porta a consegnarsi senza riserve in un dono di sé che lo svuota di ogni potenza, dall'altro permette allo Spirito di generare l'atto d'enunciazione dei discepoli, che identificano il destino di Gesù di fronte al Padre e colgono così il senso vero della sua Passione. Il dono dello Spirito è dunque quell'elemento centrale, che permette di cogliere nella sua profondità l'atto di enunciazione in cui si accede all'identificazione di Gesù. In quest'esperienza il discepolo si scopre abitato da un dono di vita nuova, che realizza il desiderio di Gesù per i suoi. Il livello profondo dell'atto d'enunciazione non è una particolare ideologia, ossia una certa precomprensione del gioco di ruoli o un certo giudizio sulle forze reali che agiscono nella storia (istituzioni oppressive, autorità religiose corrotte) ma è quel dono dello Spirito che è effuso nel vuoto creato dall'invocazione di Gesù al Padre. Lo Spirito è effuso laddove la narrazione si apre sul misterioso riceversi di

⁶⁸ In modo analogo funzionano, nella strategia narrativa dei Vangeli, l'episodio del Battesimo e della Trasfigurazione, le Tentazioni di Gesù e il ritorno di Satana nella prova suprema. Si tratta, nella strutturazione del discorso narrativo, di *«mise-en-abîme»* in cui emerge ciò che è in gioco nella vicenda di Gesù. Questa profondità emerge non come cosa a sé, ma come profondità del testo in cui fa capolino l'atto d'enunciazione della fede dei discepoli, in cui si realizza la forza dello Spirito, l'ispirazione che anima il corpo di Gesù ora assente, ma presente nella parola dei discepoli.

Gesù dalla volontà del Padre. Figura emblematica di questo procedimento narrativo è il discepolo che rinnega, ossia Pietro: egli indica chi è il vero narratore della Passione, ossia il discepolo che riceve la verità di Gesù (profeta che ha predetto) dal perdono di Gesù e quindi dal sorgere di un'alba nuova (canto del gallo). Questa forza di trasformazione, generatrice dell'atto di enunciazione, è donata precisamente dallo Spirito, che compie lo scambio tra corpo consegnato e parola della fede. La narrazione della sua identità, che Gesù affida ai discepoli, si compie laddove il loro agire (raccontare), affidato a se stesso e chiamato a responsabilità, si scopre animato dalla forza dello Spirito, scaturito dalla consegna di Gesù alla volontà del Padre suo.

Solo alla luce dell'identità narrativa guadagnata in questo vuoto mediano aperto dall'assenza di Gesù è possibile cogliere l'«altrove» (*ailleurs*) di Gesù: il Risorto non è qui ma vive altrove, nel Padre per la potenza dello Spirito. Chi si lascia animare da questo stesso Spirito nella narrazione del destino di Gesù viene portato presso il Padre e vi riconosce il mistero del Figlio. Dunque, nel narrare l'identità di Gesù si riceve una forza di enunciazione che rende partecipi di quel *nuovo nascere* di Gesù alla condizione gloriosa, che è la vita risorta. È rilevante infine che non vi sia un racconto della risurrezione alla fine della Passione: l'enunciazione si sposta su di un altro piano di significati, dove lo scambio tra parola-senso diventa uno scambio di vita, comunicazione di un potere di trasformazione che genera una vita nuova. Il desiderio di un «lieto fine» è trasgredito, perché è offerto un altro luogo di discorso, ossia il corpo glorioso di Cristo, che apre al tempo della glorificazione, in cui si deve «ri-figurare» il tempo del racconto a partire da una forza di vita nuova.

CONCLUSIONI

1. *L'esigenza* che emerge dalla revisione della soteriologia è quella di offrire un tipo di discorso capace di dire il dono di Dio nel suo carattere gratuito e originario. Tale esigenza è tutelata anzitutto ritrovando nella loro profondità le verità fondamentali della fede: la fede trinitaria, che radica il dono di Dio nello scambio d'amore eterno delle persone divine; la fede cristologica, che ritrova la ragione ultima della mediazione definitiva in Cristo nel realizzarsi con lui della decisione originaria del Figlio a favore dei suoi fratelli, che corrisponde all'amore del Padre. La salvezza può essere compresa nel suo pieno significato solo nella fede che riconosce la verità di Dio nel suo dono.

2. *L'indicazione* su cui convergono le diverse proposte è quella di ricollocare al centro della soteriologia la libera vicenda storica del Mediatore. È proprio la libertà del Mediatore il luogo in cui si è posti

di fronte al dono di Dio in maniera originaria. Questa libertà è definitiva proprio perché inserisce nella logica stessa del dono, rendendo partecipi del donarsi di Dio stesso all'uomo e quindi del donarsi eterno che è Dio stesso (Trinità). Gesù Cristo diventa quel luogo in cui l'uomo è donato a se stesso in verità, secondo la misura del dono di Dio, ed è il luogo in cui, ricevendosi dal dono di Dio, l'uomo è messo in grado di donarsi con la stessa misura. In Cristo, dunque, l'uomo non solo è in grado di riconoscere e accogliere il dono di Dio, ma è introdotto nel donarsi di Dio, in modo da appropriarsi veramente del dono che egli è per se stesso e quindi per gli altri.

3. *La sfida* da raccogliere è quella di mantenere in vista il carattere scandaloso e paradossale del Mediatore definitivo di salvezza. Questi, nella sua vicenda singolare, si presenta come pietra di inciampo, scandalo che «déplace», «dérange» le nostre evidenze e le stesse strategie del desiderio. L'incontro con Gesù Cristo implica pertanto una qualità differente del desiderio, che si deve lasciar spiazzare dal dono e risituare in una pratica differente. Si tratta quindi di trovare quel luogo, ossia quella strutturazione reale del desiderio, che permetta l'accoglienza del dono secondo le sue vere dimensioni. Il luogo della sfida, insomma, è quello in cui si accoglie il dono a partire dalla forza del dono stesso, entrando nella dinamica del suo donarsi e partecipando al donare in esso inscritto. Ma è proprio qui che sorgono i dubbi sulle reali capacità dell'uomo di non sciupare il dono, afferrandolo a partire dalle paure, avidità, illusioni e angosce che costituiscono le «perversioni» del suo desiderio. Il rischio più insidioso è quello di cosificare il dono in una logica di scambio, di possesso, di rivendicazione, cioè nelle leggi economiche che governano la vita degli uomini. Il dono dovrebbe invece aprire la logica del mondo a una nuova dinamica di generosità, scambio gratuito, «eccesso», «spreco», in cui si rende presente la novità del Dio di Gesù Cristo.

4. *Il sospetto* che emerge a questo livello è che sia la stessa mediazione concreta e particolare di un dono universale e gratuito a indurre quella cosificazione del dono, quella riconduzione a logiche di scambio, prestazione e merito che smarriscono la gratuità e originarietà del dono. L'accoglienza del dono nel mediatore implica l'accettazione del dono a partire da condizioni previe e in relazione a dati prestabiliti, che fallirebbero l'incontro originario con l'alterità gratuita, inafferrabile e quindi universale di Dio. In questa prospettiva, l'unica mediazione autentica del dono potrebbe essere quella di un avvenimento, dell'evento di un donarsi che rimane sottratto alla presa, «en retrait» rispetto alla presenza, e perciò altro rispetto alla mediazione che pure ha posto gratuitamente. Ma una simile considerazione rischia di smarrire la consistenza della mediazione, dissolvendola nella logica di un

donare inafferrabile. In Gesù morto e risorto Dio ci fa un dono da accogliere e condividere (il corpo trafitto e glorificato del Signore) e non si limita a significare un donarsi senza riserve, ineducibile e quindi inafferrabile. Del resto, se è vero che non è opportuno ridurre il dono di Dio all'interno di una logica economica di scambio, è pur vero che Dio in Cristo si fa nostro debitore: debitore di una libera risposta all'alleanza, ma anche debitore del bene fatto più o meno consapevolmente ai fratelli nel bisogno. Dio entra nello scambio delle nostre relazioni.

5. *Il dono* esprime una «logica altra», differente, che si inserisce in una strutturazione del desiderio e in una pratica differenti. Ma questo dono non può essere altro dalla storia reale degli uomini, nella quale piuttosto si deve inserire. In tal senso occorre recuperare la centralità della mediazione storica concreta del dono di Dio: questo ci raggiunge inscrivendosi nella storia, ossia in quel luogo in cui siamo affidati a noi stessi. Il dono che salva è una novità della nostra storia, capace di aprire la nostra storia alla novità che Dio vi ha posto. Non può trattarsi di una verità altra rispetto alla storia, che rinnega ciò che siamo nella nostra storia, assecondando desideri di fuga da noi stessi e dalla nostra precarietà. In questa direzione è importante recuperare l'originalità della mediazione di Gesù, il suo messianismo, per scoprire come la novità del dono di Dio sia radicata nella libertà storica di Gesù. L'alterità di Dio è significata proprio dalla libertà concreta del nazareno, che sovverte e salva l'uomo, riconducendolo al suo desiderio più vero. La problematica soteriologica del dono e della mediazione rimanda quindi alla questione dell'identità storica concreta del mediatore definitivo di salvezza, identità che il discepolo è chiamato a narrare nella fede.

6. *La narrazione* di fede dei discepoli articola necessità teologica e contingenza storica nel dialogo tra la consegna di Gesù («eccomi») che affida alla libertà dei discepoli di dirne l'identità vera e la risposta dell'uomo che, narrando il destino di Gesù, si apre al dono di Dio e se ne appropria, secondo la misura e la forza inscritte nel donarsi di Dio e non secondo le evidenze e le possibilità del mondo. Proprio nella narrazione in cui racconta l'identità del Dio che si dona, il discepolo si appropria del donarsi di Dio in una pratica nuova. È la memoria salvifica della fede. La soteriologia deve propiziare quel tipo di racconto della salvezza che realizza questa dinamica.

ALBERTO COZZI

*Seminario Arcivescovile
21040 Venegono Inf. (Va)*

7 gennaio 2000