

LA SOTERIOLOGIA IN PROSPETTIVA DRAMMATICA

SOMMARIO: I. DRAMMA E RACCONTO: FENOMENOLOGIA DELL'EVENTO E CATEGORIE DELLA SALVEZZA:

1. *Dalle categorie al racconto; 2. Dal racconto al dramma* – II. LA SOTERIOLOGIA DRAMMATICA DI VON BALTHASAR E N. HOFFMANN. LA LIBERTÀ LIBERATA NELL'EVENTO TRINITARIO DELLA CROCE: 1. *Modelli storici di soteriologia e criteri di lettura*; 2. *Prospettive diverse e convergenze significative*; 3. *La relazione «drammatica» tra Cristo e il Padre (nello Spirito)*; 4. *La rappresentanza di Gesù nella croce per tutti gli uomini* – III. LA «SOTERIOLOGIA DRAMMATICA» DI R. SCHWAGER NEL QUADRO DEL «PROGRAMMA DI RICERCA» TEOLOGICA: 1. *La «teoria mimetica» di Girard e la soteriologia drammatica*; 2. *La «teologia drammatica» come «programma di ricerca»*; 3. *Le armoniche della «soteriologia drammatica»*; 3. *Sviluppo della proposta e riprese critiche* – IV. CONCLUSIONI.

Il contributo intende presentare l'episodio teologico che legge la soteriologia in «prospettiva drammatica»¹. Occorre brevemente illustrare il quadro nel quale si colloca la linea teologica che presenta la dottrina della salvezza come «soteriologia drammatica».

I. DRAMMA E RACCONTO: FENOMENOLOGIA DELL'EVENTO E CATEGORIE DELLA SALVEZZA

Potremmo dire che nella teologia recente la dottrina della redenzione ha subito un duplice spostamento d'accento: dalle «categorie» al «racconto» e dalla «narrazione» al «dramma».

¹ Questo saggio è progettato come seconda tavola di un dittico. La prima tavola sta per essere pubblicata nel volume G. MANCA (ed.), *La redenzione nella morte di Gesù* (RdT Library 6), Cinisello Balsamo, San Paolo, 2000, e presenta già una prima sezione della panoramica sulla «soteriologia drammatica».

1. Dalle categorie al racconto

Il *primo* spostamento dalle «categorie» al «racconto» è il risultato del ricupero dell'evento di salvezza, come esperienza storica dell'incontro con Dio e della sua mediazione nella forma della memoria e della narrazione. Il passaggio è avvenuto a partire dalla constatazione che le diverse categorie soteriologiche – che peraltro il NT usa già abbondantemente – sono state sottoposte, nel corso della storia della soteriologia, ad un'ermeneutica deviante. Si è passati, quindi ad una «decostruzione» di tali categorie, del loro significato. Di conseguenza, si è aperta la possibilità di una corretta ermeneutica riconducendole alla memoria narrativa dell'evento fondatore. Chi si è dedicato con assiduità alla rilettura delle categorie salvifiche ha riconosciuto «il carattere spezzettato di questa successione di discorsi di salvezza e [...] l'intersezione inevitabile di categorie che considerano da punti di vista molto diversi la stessa realtà»². Le «categorie» soteriologiche³ sono, dunque, «discorsi di salvezza» che ricevono il loro significato all'interno di «paradigmi» o «modelli» di comprensione, connotati dalle differenti attese di vita buona e felice⁴. Le categorie/modelli si riferiscono, pertanto, radicalmente ad una storia di salvezza di cui si fa memoria nel racconto e nella confessione di fede. La loro funzione è insieme necessaria e insufficiente: necessaria, per comprendere e preservare il significato universale e la valenza veritativa del racconto di salvezza; insufficiente, perché non possono pretendere di sostituirsi alla memoria della salvezza avvenuta nella pasqua di Gesù. La vicenda *di Gesù*, vivente nella memoria di fede della comunità e

² B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e sulla salvezza – 1. Problematica e rilettura dottrinale*, Cinisello Balsamo, Paoline, 1991, 443.

³ B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e sulla salvezza – 1. Problematica e rilettura dottrinale*, 127-441, le organizza lungo i due vettori della mediazione discendente e ascendente di Cristo: sul primo versante, come «illuminazione», «redenzione», «liberazione», «divinizzazione», «giustificazione» (137-228); sul secondo, come «sacrificio», «espiazione», «soddisfazione», «solidarietà» (229-428), e, infine la categoria sintetica di «riconciliazione» (429-441).

⁴ Ad es. G. MOIOLI, *Cristologia. Proposta sistematica*, a cura di F.G. BRAMBILLA (= Lectio 1), Glossa, Milano, 1989, propone un approccio tipologico, di carattere biblico con le categorie di «sacrificio» e «redenzione/riscatto» e di carattere tradizionale con le categorie di «soddisfazione» e «merito» (154-178); mentre G. GRESHAKE, «Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte», in L. SCHEFFCZYK (Hrsg.), *Erlösung und Emancipation* (= Quaestiones Disputatae 61), Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1973, 69-101; [tr. it.: «La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia», in *Redenzione ed emancipazione*, Brescia, Queriniana, 1975, 89-130], parla di «tipologia storica» o «concezioni soteriologiche»: la redenzione come «paideia in Cristo», la redenzione come «grazia concessa alla libertà peccatrice», la «redenzione in rapporto alla storia dell'emancipazione».

narrata nell'annuncio, è il luogo ermeneutico delle categorie (sacrificio, redenzione, riscatto, giustificazione, riconciliazione, ecc.) che tentano di dire il valore salvifico della morte e risurrezione di Gesù, a partire da attese ed esperienze di salvezza culturalmente determinate. Le categorie e i modelli hanno dunque una funzione complementare e inversa rispetto al racconto memoriale.

La memoria narrata, infatti, ha una funzione direttamente comunicativa, nel senso che stabilisce una comunicazione reale con l'evento narrato di cui si fa memoria, e mette in contatto la comunità narrante portatrice di una memoria viva con il destinatario a cui si rivolge. «Il racconto, elemento cardine del discorso umano e forse sua "matrice" (P. Beauchamp), mette in relazione e mantiene in relazione gli uomini»⁵. La soteriologia ha, dunque, recuperato la sua originaria configurazione «narrativa», legata ai racconti di salvezza, sottolineandone alcune caratteristiche: il racconto si riferisce alla costituzione storica dell'identità personale; il racconto ha una funzione «fondativa» della coesione del gruppo sociale (il «racconto fondatore»); il racconto media tra l'esperienza particolare (salvifica) e la storia universale (ricuperando il passato fin dall'origine e anticipando il futuro escatologico). In tal modo la narrazione appare intrinsecamente coerente con l'evento salvifico, nel senso che concorre alla costituzione buona e felice dell'identità personale e sociale (e, quindi, alla salvezza), cioè media verso altri l'esperienza salvifica. Il racconto ha bisogno di essere trasmesso, non è anzitutto una storia scritta, ma è l'atto del trasmettere dentro una memoria. La memoria, infatti, assume una configurazione «narrativa», è un racconto reiterato con parole e gesti, diventa propriamente un «rito», il quale ripresenta, o meglio mette in relazione la persona e il gruppo sociale con i gesti e le esperienze originarie e fondanti. Il racconto – come atto del trasmettere – si media, dunque, nell'azione rituale, assicurando coesione sociale, scambio di significati e nuove esperienze di vita buona e felice dentro il gruppo sociale. Il racconto ha un significato «pratico», in vista di una nuova determinazione della libertà (di una decisione), delle relazioni che essa costruisce e/o da cui è plasmata, nelle quali gioca il proprio destino futuro. La «soteriologia narrativa»⁶, in definitiva, ha di mira l'effettiva

⁵ B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e sulla salvezza* – 2. *I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Cinisello Balsamo, San Paolo, 1994, 17.

⁶ Se ne veda un abbozzo metodologico in B. SESBOÛÉ, «Teologia della salvezza e narratività. Riflessioni metodologiche», in *Gesù Cristo l'unico mediatore*. – 2. *I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, 15-38; ma soprattutto si vedano i lavori ispirati da P. BEAUCHAMP, *L'un et l'autre Testament*, tome 1 et 2, Paris, Seuil, 1976, 1999 [tr. it. del vol. 1 *L'uno e l'altro Testamento*, Brescia, Paideia, 1985]; ma soprattutto i saggi in Id., *Le récit, la lettre et le corps. Essais Bibliques*, Paris, Cerf, 1982;

mediazione dell'evento salvifico, nel senso che essa mette in comunicazione/comunione con l'evento narrato. Ciò non definisce solo l'evento salvifico come «racconto memoriale», ma qualifica la funzione stessa della «narrazione» in relazione all'evento. Ricoeur⁷ ha ben messo in luce quest'aspetto a proposito del rapporto tra tempo e racconto, quando ha parlato di una duplice dimensione temporale di ogni racconto, quella «episodica» che segue l'andamento lineare degli avvenimenti, e quella «configurante» che trasforma la successione in una totalità significativa a partire dal «punto finale». La dimensione «configurante» – a riguardo della *memoria Jesu* – si esprime nel kerygma e nella confessione di fede pasquale, mentre quella «episodica» richiama il percorso prepasquale. Ora la forte presenza della dimensione «configurante» nell'architettura del testo evangelico non annulla, ma custodisce lo spazio della dimensione «episodica». Essa dischiude uno spazio per la «trama relazionale» tra i protagonisti evangelici – Gesù, i discepoli e gli altri – che rende possibile anche una drammatica dell'accesso alla confessione di fede. In termini più consueti si potrebbe dire che il cammino dei discepoli non è solo un *itinerarium mentis*, ma l'«accesso al Cristo è vissuto come un vero mutamento d'identità»⁸, cioè come un *itinerarium libertatis*. Da questo punto di vista la soteriologia narrativa apre alla considerazione drammatica dell'evento salvifico.

La categoria/modello salvifico (insieme ai titoli cristologici), anche se parte dall'aspetto «verbale» della memoria narrata, tende, però, ad esprimerlo dentro una prospettiva «nominale», che indica il titolo o l'attributo salvifico di Dio e del suo mediatore in rapporto al credente o al popolo. La «categoria», proprio per il suo aspetto «nominale» è predicato di un soggetto agente o paziente, ed è aperta a ulteriori modulazioni a partire da altri contesti d'esperienza e di linguaggio. Avviene così che i titoli salvifici e le categorie soteriologiche siano stati sottoposti nella storia ad una frequente «trasposizione» ermeneutica (si pensi soltanto alla categoria di sacrificio, redenzione, liberazione, ecc.). Sotto questo profilo la categoria si presta di più a dire il lato universale dell'esperienza salvifica, contiene un'obiettivo spinta a mediare l'evento singolare verso la sua universale accessibilità. Basti pensare in propo-

e Id., «Le récit et la transformation du peuple de l'Alliance», in *Dieu, Église, Société*, sous la direction de J. DORÉ, Paris, Centurion, 1985, 191-230. Nella stessa linea si veda anche l'ampio fascicolo intitolato *Narrativité et théologie dans les récits de la passion*, RSR 73 (1985) 7-244.

⁷ Cf P. RICOEUR, *Temps et récit*, tome I, Paris, Seuil, 1983, 103-105; tr. it. *Tempo e racconto*, volume 1, Milano, Jaca Book, 1986, 111-113.

⁸ Cf in questo senso il saggio di Ch. THÉOBALD, «Points de départ de la christologie», in *Penser la foi. Recherches en théologie aujourd'hui*, Mélanges offerts à Joseph Moingt, Paris, Cerf-Assas, 1993, 897-913: 902.

sito alla categoria di «sacrificio» e di «soddisfazione» (rispettivamente di carattere più biblico la prima, più teologico la seconda): il «sacrificio» mette in relazione l'esperienza salvifica della croce con le forme culturali del sacro⁹; la «soddisfazione» e/o «sostituzione vicaria» si riferisce all'ordine dei rapporti giuridici e sociali e alla loro restituzione (*satis facere*) buona e giusta¹⁰. Le categorie, dunque, tendono a mediare e a far comprendere l'esperienza salvifica singolare a partire da contesti d'esperienza universalmente accessibili, presenti nelle esperienze culturali e religiose. In questo senso la funzione delle categorie non è solo comunicativa e comunionale, ma anche assertiva e argomentativa, soprattutto quando esse si collocano dentro un modello e quindi si aprono alla funzione di argomentare il valore di verità della salvezza a cui rinviano. Per questo racconto e categorie/modelli hanno una funzione complementare e reciproca: il «racconto dà a pensare» e dev'essere riespresso nelle esperienze e nei linguaggi con cui gli uomini d'ogni tempo fanno esperienza di vita buona e felice (categoria/modello salvifico); il modello soteriologico deve continuamente alimentarsi alla memoria narrata dell'evento singolare che vuole mediare, pena la sua formalizzazione o lo snaturamento a partire da logiche estranee all'evento singolare della salvezza. La categoria, quindi, non ha una funzione sostitutiva rispetto al racconto, non ne costituisce l'equivalente in forma concettuale, né può pensare di portare tutta la memoria narrata alla chiarezza del concetto: piuttosto la sua funzione argomentativa, dentro un modello o più generalmente una teoria soteriologica, ha una funzione ermeneutica, nel senso che ne indica i criteri di verità in rapporto ai nuovi ambiti d'esperienza. La funzione assertiva della conoscenza concettuale, apodittica ma negativa, deve continuamente alimentarsi al senso positivo dell'esperienza della salvezza mediata dall'evento e dalla sua forma memoriale.

⁹ Su tutta la complessa questione della categoria di «sacrificio» si veda *Il sacrificio: evento e rito*, a cura di S. UBBIALI, Padova, Edizioni Messaggero - Abbazia di S. Giustina, 1998; F. MANZI - G.C. PAGAZZI, «Cristologia del sacrificio e ontologia della coscienza», *Teologia* 24 (1999) 154-176; sul rapporto con le interpretazioni provenienti dalla storia delle religioni, si veda A. COLOMBO, «Panorama bibliografico sul tema del sacrificio», in *Il sacrificio: evento e rito*, 71-128. Più in generale sul significato storico-culturale cf. C. GROTTANELLI, *Il sacrificio*, Roma - Bari, Laterza, 1999, con ampia bibliografia ragionata alle pp. 112-129; C. GROTTANELLI - N.F. PARISE, *Sacrificio e società nel mondo antico*, Roma - Bari, Laterza, 1998.

¹⁰ Le difficoltà moderne sono concentrate intorno al concetto di «soddisfazione» e/o «sostituzione vicaria»: la nozione di soddisfazione sostitutiva rinvia ad un'idea di compensazione che, attribuita al Dio del NT, risulta immorale, soprattutto se esigita nei confronti del Figlio innocente. Quest'idea rimanderebbe ad una spiegazione dell'evento della redenzione con categorie giuridiche che appartengono al Medioevo e che non possono essere più riprese nel contesto moderno.

2. Dal racconto al dramma

Il secondo spostamento dal «racconto» al «dramma» è piuttosto una determinazione ulteriore della fenomenologia dell'evento salvifico, soprattutto della sua forma cristologica. La soteriologia «drammatica», infatti, punta la sua attenzione sull'intreccio storico delle libertà in gioco: quella di Dio, quella di Cristo e quella degli uomini. Sotto questo profilo il passaggio dal «racconto» al «dramma» non comporta solo uno spostamento dal linguaggio all'evento, ma una maggior enfasi sull'azione drammatica dell'evento rivelato, sull'interazione delle libertà in gioco, sull'intreccio tra l'offerta salvifica e la tragica possibilità che l'uomo ha di sottrarsi ad essa, sulla distensione temporale degli eventi e dei momenti, sul rapporto tra protologia, storia ed escatologia. Una soteriologia «drammatica» è quindi meno attenta al lato linguistico dell'evento e alla sua comunicabilità, ma al modo con cui l'evento avviene nel gioco tra libertà divina e libertà finita. Poiché l'intreccio delle due libertà si attua nella missione e nella persona di Cristo, occorre mettere in evidenza il rapporto di reciprocità e di asimmetria tra le libertà che si rappresentano sul teatro drammatico, ma soprattutto come la libertà umana non è solo un «tu», in una specie di spazio neutrale, di fronte a quella divina, ma è istituita mediante il suo stesso porsi in una relazione salutare.

Com'è noto, va ascritto a merito di von Balthasar l'aver valorizzato lo strumentario drammatico del teatro, per superare dal di dentro l'*impasse* di una teologia essenzialista, che non concede spazio al rappresentarsi dinamico della storia della salvezza. L'approfondimento più interessante, operato dal teologo svizzero, mette a tema il rapporto tra libertà finita e libertà infinita. Questa riflessione elabora l'infrastruttura teorica della drammatica. Infatti, la relazione analogica tra libertà finita e libertà infinita costituisce l'architrave del discorso soteriologico in prospettiva «drammatica»¹¹. La presentazione dei personaggi, anticipata nel secondo volume dell'opera, non può pensarsi indipendentemente dalla rappresentazione reale della vicenda che avviene sul teatro della storia, ma costituisce una prima interrogazione dei protagonisti, i quali, se è vero che non esistono se non in scena, nondimeno non s'identificano con l'azione. Essi possono essere anticipati soltanto in una conoscenza provvisoria. Il *Miteinander*

¹¹ Esso viene svolto da Balthasar nel secondo volume della *TD II*, 183-316. Si deve notare che i voll. 2 e 3 dell'edizione italiana *L'uomo in Dio e L'uomo in Cristo* corrispondono alle due «parti» del *Band II* dell'edizione originale, la quale quindi si articola secondo un ordine logico. Sulla concezione di libertà si veda H. STINGLIHAMMER, *Freiheit in der Hingabe. Trinitarische Freiheitslehre bei Hans Urs von Balthasar. Ein Beitrag zur Rezeption der Theodramatik* (= Bonner Dogmatische Studien 24), Würzburg, Echter, 1997, pp. 428.

(reciprocità) della libertà finita e infinita, quindi, può derivare solo da un'antropologia e da una teologia che abbia già in vista la cristologia, perché soltanto in questa le due libertà appaiono nella loro reciprocità drammatica. Vedremo più innanzi le condizioni feconde che il teologo pone per una comprensione dell'evento, che focalizza il *drama*, l'azione di Dio e la reazione dell'uomo.

A tale prospettiva drammatica, si è approdati anche per un'altra via, riprendendo ancora il discorso delle categorie salvifiche, in particolare quella di «soddisfazione» e/o «rappresentanza». Si tratta di un'altra maniera con cui le categorie/modelli si pongono in circolarità ermeneutica con l'evento salvifico, considerato non più dal lato linguistico, ma sotto il profilo dell'attuazione salutare della libertà. Basterebbe qui ripercorrere la critica serrata¹² avanzata nei confronti della categoria di «soddisfazione» e/o «rappresentanza» – categoria peraltro decisiva nella storia della soteriologia, insieme a quella di sacrificio. Teologi di differenti prospettive e confessioni ritengono, anzi, che il concetto di «rappresentanza» (*Stellvertretung*) sia capace di esprimere una sorta di principio chiave (*Schlüsselbegriff*) del cristianesimo, secondo il quale «una persona subentra al posto di un'altra, in modo tale che non la sostituisce, ma al contrario la abilita a prendere il suo posto»¹³. Ciò consentirebbe di operare una sorta di capovolgimento del principio illuministico: «quanto più rappresentanza, tanto meno libertà, e viceversa». L'enfasi sul soggetto come una monade avvalorava la tesi che la libertà inizia dove termina l'influsso dell'altra persona. Nella teologia della redenzione la funzione di tale categoria intende esporre il significato salvifico della morte di Gesù e, più in generale, della sua vicenda salvifica. La soteriologia delinea la relazione tra Dio che salva e gli uomini da salvare. Occorre mantenere, però, la consistenza e l'interazione delle libertà in gioco: quella di

¹² Kant si è incaricato di esprimere la difficoltà radicale del pensiero moderno nei confronti della categoria della soddisfazione, intesa come «sostituzione»: «Questa colpa originaria [...] non può però, neppure per quanto noi riteniamo secondo il nostro diritto razionale, essere cancellata da un altro; infatti essa non è una obbligazione *transmissibile*, che possa essere trasferita in un'altra persona, quasi come un debito pecuniario (ove è indifferente per il creditore, se paga il debitore stesso o un'altra persona per lui), ma la *più personale di tutte* le obbligazioni, cioè una colpa contratta con i peccati, di cui solo il colpevole può sopportare il peso, non l'innocente, anche se questi fosse così magnanimo da volersi addossare la colpa di quello» I. KANT, *La religione entro i limiti della sola ragione*, ed. it. a cura di M. OLIVETTI, Bari, Laterza, 1980, cap. II, sez. prima, C, 76-77.

¹³ Rimando qui al documentato volume di K.H. MENKE, *Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie*, Einsiedeln, Johannes, 1991, pp. 526: qui 17, che offre un vasto panorama del concetto di *rappresentanza*. Egli lo assume come categoria centrale della fede cristiana, mi sembra in un senso assai vicino alla categoria di *mediazione*.

Dio, quella di Cristo e quella degli uomini. Questa sorta di «triangolo soteriologico» è l'ambito entro il quale si può disporre una comprensione della categoria di *soddisfazione* e/o, rispettivamente, di *rappresentanza* capace di evitare l'assorbimento delle libertà, mantenendole nella loro asimmetria e irriducibilità. Come si vede la questione non può essere ridotta alla possibilità di un uso più o meno plausibile di alcune categorie (se siano da preferire quelle bibliche, come ad es. le categorie di sacrificio, espiatione, redenzione, o ancora riconciliazione, liberazione, divinizzazione, ecc.; oppure invece le categorie teologiche, come soddisfazione, rappresentanza, sostituzione vicaria, merito, ecc.). Le categorie (bibliche e teologiche) rivestono sempre un indice culturale e, insieme, rinviano ad evento disteso nel tempo, ad una drammatica delle libertà che costituisce il luogo ermeneutico delle categorie. Anche da questo punto di vista si approda ad una considerazione più dinamica dell'evento di salvezza, al suo rapporto con la libertà umana e la temporalità. Entro le coordinate tracciate in quest'introduzione (I.), il mio saggio tratteggerà l'episodio della soteriologia «drammatica» in due tappe: la prima (II.), raccoglierà in sintesi le linee del pensiero di H.U. von Balthasar e di N. Hoffmann che altrove ho presentato analiticamente¹⁴; la seconda (III.), disegnerà la prosecuzione della linea drammatica, soprattutto nel programma di ricerca, perseguito da R. Schwager all'università di Innsbruck. Seguirà una (IV.) ripresa conclusiva.

II. LA SOTERIOLOGIA DRAMMATICA DI VON BALTHASAR E N. HOFFMANN.

LA LIBERTÀ LIBERATA NELL'EVENTO TRINITARIO DELLA CROCE

1. *Modelli storici di soteriologia e criteri di lettura*

La prospettiva drammatica è stata introdotta – come si diceva dianzi – da H.U. von Balthasar (=B.), seguito abbastanza da vicino, ma con un singolare approfondimento, da N. Hoffmann. B. prende avvio dai modelli storici della soteriologia, per proporre una fenomenologia dei paradigmi succedutisi nella storia e una disamina dei criteri teologici per una corretta ermeneutica delle loro prospettive e dei loro limiti. Per soddisfare a questo compito possiamo prendere come punto di partenza i criteri elaborati dall'autore nella

¹⁴ F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?», G. MANCA (ed.), *La redenzione nella morte di Gesù*. In questo contributo ho illustrato le posizioni dei due autori, con un percorso analitico, che risulta complementare a questo, dove procedo in modo sintetico e comparativo.

sua *Teodrammatica*¹⁵. Gli elementi con cui passare al vaglio i modelli della soteriologia nella storia sono ricavati da B. come «aspetti fondamentali» alla fine della sua analisi del T e sono formulati nei seguenti cinque criteri¹⁶: 1) la riconciliazione operata da Dio con il mondo presuppone la «dedizione» del Figlio di Dio per noi (motivo cristologico); 2) il dono di sé «per noi» comporta un vero e proprio scambio dei posti (motivo di rappresentanza); 3) il frutto della riconciliazione dev'essere inteso negativamente anzitutto come una liberazione (riscatto, redenzione) dell'uomo (motivo antropologico negativo); 4) poi tale liberazione comporta positivamente un'introduzione alla vita divina, trinitaria, poiché la redenzione è un momento all'interno dell'alleanza-elezione in Cristo (motivo antropologico positivo); 5) tutto il procedimento della riconciliazione va inteso all'interno dell'amore misericordioso di Dio, perché anche la giustizia del patto è un momento della fedeltà di Dio (motivo teologico). Evidentemente questi aspetti devono essere riconosciuti nella loro armonia e coerenza interna, come strumenti per rendere evidente l'annuncio del mistero.

B. inoltre mette in guardia da alcuni pericoli che provengono dal fatto di sbilanciare l'armonia complessiva di questi aspetti. La ricostruzione sistematica della storia della soteriologia si fonda appunto sul riconoscimento dell'esecuzione parziale dei motivi. Anzitutto, bisogna evitare il pericolo di assumere un aspetto come dominante o punto di vista per leggere tutti gli altri. B. fornisce alcuni esempi: «c'è stata una teologia dello scambio dei posti (2) che non ha reso pienamente giustizia al primo motivo; una teologia della liberazione (3) che ha dimenticato eccessivamente il primo motivo, il secondo e il quarto; una teologia della riconciliazione (5) che ha trascurato di prendere sul serio il primo e il secondo tema». In secondo luogo, v'è il pericolo di sostituire il senso dell'affermazione fondamentale (cui mirano i cinque aspetti) con uno equivalente perché essa è ritenuta condizionata storicamente: «c'è stata una teologia che, in luogo dello «scambio dei posti» (3) o del «dono sacrificale» ha creduto di poter meglio spiegare tutto con il concetto di «solidarietà» di Dio e di Gesù con i peccatori». Infine, sorge il pericolo di attenuare la tensione esistente tra i cinque aspetti in favore di una sintesi solo apparente: «c'è stata una teologia che ha cercato di spiegare la «donazione» (1) come un puro «simbolo» in luogo dell'amore di Dio (5) ed ha quindi trascurato di sottolineare la piena realtà dello scambio dei posti (2)»¹⁷.

¹⁵ *Teodrammatica*. vol. 4: *L'azione*, Milano, Jaca Book, 1986 [cito TD IV], 222-225, ripresi a 295.

¹⁶ TD IV, 222-225.

¹⁷ Le tre esemplificazioni si trovano in TD IV, 224-225; i numeri tra parentesi indicano i motivi che volta a volta hanno un rilievo «dominante» nel modello soteriologico.

L'analisi dei progetti storici – è la conclusione di B. – mostra la disattenzione per l'aspetto teodrammatico della dottrina della riconciliazione, dove né Dio può essere considerato come un «platonico "sole del bene" sopra una "gigantomachia" [...] del mondo», né l'uomo può rimanere «solo passivo, insonnolito sul tavolo operatorio, mentre l'ascesso canceroso della colpa viene reciso via da lui»¹⁸. B. appare pertanto interessato a disegnare le coordinate del teodramma di modo che una dottrina della Trinità può svolgersi solo a partire dalla teologia della croce e reciprocamente la teologia trinitaria è l'intimo presupposto della staurologia, mentre dottrina del patto (soteriologia) e della Chiesa (fino alla sacramentaria) non sono il risultato dell'evento della croce, ma un loro aspetto intrinseco.

Mi oriento a presentare sinteticamente il contributo di H.U. von Balthasar¹⁹ sul nostro tema. La ricostruzione della soteriologia di B. è opera complessa, poiché essa s'iscrive profondamente nel grande affresco disegnato della trilogia di *Estetica Teologica*, *TeoDrammatica* e *TeoLogica*. In tale quadro lo spazio riservato alla soteriologia è sempre di ampio respiro, ma sopporta diverse accentuazioni a misura che muta il punto di vista sul mistero cristiano. La ripresa della soteriologia – rispetto al primo abbozzo di «Mysterium paschale»²⁰ –

¹⁸ TD IV, 296.

¹⁹ Fornisco qui solo le indicazioni delle opere di B. Si indica in genere l'originale e la traduzione, da cui normalmente cito, con la sigla: «Mysterium Paschale», in *Mysterium Salutis* III/2, Einsiedeln, Benziger, 1969, 133-326; tr. it. «Mysterium Paschale», in *Mysterium Salutis* VI, Brescia, Queriniana, 1972, 171-412; ripubblicato poi in *Theologie der drei Tage*, Zürich, Benziger, 1969; tr. it. *Teologia dei tre giorni*, Brescia, Queriniana, 1990 [cito *MySa*]; *Herrlichkeit*. Bd I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln, Johannes, 1961; tr. it. *Gloria*. vol. uno: *La percezione della forma*, Milano, Jaca Book, 1975 [cito *Gloria* I]; *Herrlichkeit*. Bd III/1/2: *Im Raum der Metaphysik*. Neuzeit, Einsiedeln, Johannes, 1965, tr. it. *Gloria*. vol. cinque: *Nello spazio della metafisica. L'epoca moderna*, 1978 [cito *Gloria* VI]; *Herrlichkeit*. Bd III/2/2: *Neuer Bund*, Einsiedeln, Joahnnnes, 1969; tr. it. *Gloria*. vol. sette: *Nuovo patto*, Milano, Jaca Book, 1977 [cito *Gloria* VII]; *Theodramatik*. Bd II/1: *Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott*, Einsiedeln, Joahnnnes, 1978; tr. it. *TeoDrammatica*. vol. 2: *Le persone del dramma. L'uomo in Dio*, Milano, Jaca Book, 1982 [cito TD II]; *Theodramatik*. Bd II/2: *Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus*, Einsiedeln, Joahnnnes, 1978; tr. it. *TeoDrammatica*. vol. 3: *Le persone del dramma. L'uomo in Cristo*, Milano, Jaca Book, 1983 [cito TD III]; *Theodramatik*. Bd III: *Die Handlung*, Einsiedeln, Johannes, 1980; tr. it. *TeoDrammatica*. vol. 4: *L'azione*, Milano, Jaca Book, 1986 [cito TD IV]. Cf anche i volumi dei saggi: *Verbum Caro. Saggi teologici*, I, Brescia, Morcelliana, 1968 (orig. 1960); *Sponsa Verbi. Saggi teologici*, II, Brescia, Morcelliana, 1969 (orig. 1960); *Spiritus Creator. Saggi teologici*, III, Brescia, Morcelliana, 1972 (orig. 1967); *Spirito e Istituzione. Saggi teologici*, IV, Brescia, Morcelliana, 1979 (orig. *Pneuma und Institution*, 1973).

²⁰ Su questo primo momento della soteriologia di von Balthasar cf il mio contributo «Salvezza e redenzione nella teologia di K. Rahner e H. U. von Balthasar», *La Scuola Cattolica* 108 (1980) 167-234.

costituisce il cuore della Teodrammatica. Essa si trova nel IV volume italiano intitolato *L'azione* e nel V intitolato *L'ultimo atto*²¹. La sottolineatura più consistente è quella della morte come «sostituzione vicaria», dove l'A. porta a perfezione molti spunti già presenti nell'opera precedente²², iscrivendo la morte in un percorso trinitario.

La prospettiva drammatica è stata proseguita da alcuni autori in esplicito e diretto riferimento a B.: in primo luogo, Norbert Hoffmann (= H.) con pochi ma assai significativi interventi. Se B. ha sviluppato la sua prospettiva soteriologica in diretto confronto con il tema dell'analogia di K. Barth e quindi sporgendosi sulle infrastrutture concettuali della teodrammatica, H. riflette piuttosto sulla figura ontologica della «rappresentanza» che si realizza nell'evento pasquale di Gesù, una figura che trova la sua condizione di possibilità nell'evento trinitario. La produzione di H., pubblicata a ridosso della teodrammatica balthasariana, non è molto vasta, ma di singolare densità²³. Il punto di partenza di H. è la donazione di Gesù sulla croce, considerata come l'ingresso del Figlio «al posto» del peccatore. Il fuoco dell'evento pasquale non è solo il luogo che rivela il volto trinitario di Dio, ma rende possibile il costituirsi stesso della libertà dell'uomo, nella sua qualità filiale. La prospettiva nella quale si muove H. è dichiaratamente quella della «rappresentanza» di cui intende mostrare il significato sistematico del soteriologico *pro nobis*.

Sullo sfondo dei diversi contesti della produzione dei due autori, ampio e sinfonico il primo, più ristretto, ma incisivo il secondo, mette conto ora di delineare brevemente le due posizioni seguendo i seguenti aspetti: un confronto sulle prospettive dei due autori per misurare le convergenze e le accentuazioni; la relazione tra la libertà di Cristo e quella del Padre (nello Spirito); il rapporto tra la libertà di Cristo e quella di noi uomini.

²¹ Il fulcro della nostra indagine si concentra sulla terza parte del IV volume: «Agire nel pathos di Dio» (TD IV, 189-392). La sezione è divisa in tre paragrafi, attraversati da molti rimandi al resto dell'opera, per la caratteristica peculiare della *Teodrammatica*: «A. Il tempo della lunga pazienza di Dio. Contributo alla teodrammatica della storia prima di Cristo» [189-211]; «B. Soteriologia nella sua storia» [213-293]; «C. Soteriologia Drammatica» [295-392]. Ci interessano prevalentemente i paragrafi B. e C.: nel primo Balthasar presenta un percorso storico sulla soteriologia; nel secondo, poi, svolge distintamente il centro della soteriologia drammatica.

²² TD IV, 309-327; cf. TD II, 195.230.256.284ss; TD III, 156, 172-179, 196ss. Si veda anche «Crucifixus etiam pro nobis», *Communio* [it] 49 (1980) 19-30; «Die neue Theorie von Jesus als dem "Sündenbock"», *IKaZ* 9 (1980) 184-185; «Un sacrificio che non costa nulla?», *Communio* [it] 81 (1985) 5-13. Su questo punto si veda K. LEHMANN, «Er wurde für uns gekreuzigt». Eine Skizze zur Neubesinnung in der Soteriologie», *Theologische Quartalschrift* 162 (1982) 298-317; 313-317; e ancora R. SCHWAGER, «Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von H.U. von Balthasar», in Id., *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München, Kösel, 1986, 273-312.

2. Prospettive diverse e convergenze significative

La teodrammatica di B. intende mostrare, anzitutto, la reciprocità delle libertà nell'evento della riconciliazione, mediante una fenomenologia che indichi il «ruolo» dei personaggi e il loro snodarsi sulla scena del teatro del mondo. Teodrammatica, allora, significa che la soteriologia non può essere immaginata come azione di Cristo sul presupposto di un Dio impassibile, né un'attribuzione della giustizia divina all'uomo, che rimane estraneo al compiersi dell'evento salutare. In questo senso «drammatica» dice la reciprocità delle libertà, ma anche la loro asimmetria, così che non accada che il coinvolgimento trinitario di Dio nella croce di Gesù produca un irretirsi di Dio nella storia del mondo e, rispettivamente, l'implicazione dell'uomo e del peccato/male nella salvezza comporti l'eternizzazione della sofferenza in Dio. «Drammatica» significa anche che l'evento salvifico si dipana nel tempo, ma la scansione cronologica non ha valore in sé, bensì mostra il rapporto tra i momenti salvifici ed è funzione delle libertà. La storia è letta teologicamente, così che la successione di trinità, creazione, patto, incarnazione, mistero pasquale e chiesa non forma una specie di «racconto globale» a tappe. Il momento cruciale dell'incarnazione-redenzione (economia) trova la sua verità fontale nell'autodonazione trinitaria delle persone (teologia), mentre l'altruismo delle persone divine è la condizione di possibilità delle successive kenosi della creazione, del patto e dell'incarnazione redentrice.

La strategia del discorso di B. è, dunque, circolare nel rimando tra economia e teologia e fra incarnazione e trinità, perché mette in gioco le libertà di Dio, di Cristo e degli uomini. La dimensione «temporale» così non entra a determinare come una misura cronologica gli eventi salvifici, ma la successione dei momenti della storia tra Dio e l'uomo è letta «teologicamente», diventa una «teologia della storia»²³, cioè la vicenda del diverso intrecciarsi delle libertà e della loro differente simmetria (momento della creazione, del patto, dell'incarnazio-

²³ Si tratta di due contributi e due volumetti di particolare impegno: N. HOFFMANN, «Stellvertretung», Grundgestalt und Mitte des Mysteriums. Ein Versuch trinitäts-theologischer Begründung christlicher Sühne», *Münchener Theologische Zeitschrift* 30 (1979) 161-191; Id., *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln, Johannes, 1981; Id., *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln, Johannes, 1982; Id., «Herz-Jesu-Frömmigkeit und Sühne. Versuch einer Wesenerhellung im Licht des Prinzips "Stellvertretung"», in *Christusglaube und Christusverehrung. Neue Zugänge zur Christusfrömmigkeit*, hrsg. von L. SCHEFFCZYK, Aschaffenburg, Pattloch, 1982, 176-259.

²⁴ Cf *Teologie der Geschichte. Ein Grundriss*, Einsiedeln, Johannes, 1959 [1950], tr. it. *Teologia della storia. Un abbozzo*, Brescia, Morcelliana, 1969. Cf cap. 1: Il tempo di Cristo (23-38); cap. 2: L'inserzione della storia nella vita di Cristo (39-60); cap. 3: L'esistenza di Cristo come norma della storia (61-82); cap. 4: la storia sotto la norma di Cristo (83-112).

ne, momento prepasquale, morte e risurrezione, tempo dei quaranta giorni, tempo della chiesa). Secondo B., infatti, occorre considerare «l'azione del Padre e del Figlio nel loro comune Spirito [...]; l'azione tra Cristo e i peccatori che gettano su di lui i loro peccati; [...] [e come] essi diventano partecipi della grazia di Dio e possono acquistare la libertà come figli di Dio»²⁵. Con questa preoccupazione fondamentale, il teologo svizzero disegna, anzitutto, lo sfondo del teodramma, formulando i presupposti che illuminano poi la sequenza teologica dell'evento di salvezza. I tre presupposti della teodrammatica sono ritrovati in un originale sviluppo della linea del personalismo: l'esperienza della propria libertà che sorge nel riferimento al tu, in particolare al tu della madre (motivo antropologico); l'icona originaria (*Urbild*) dell'unità di amore e libertà nell'essere-per-l'altro delle persone trinitarie (motivo trinitario); l'intreccio delle libertà degli uomini nel rapporto con l'universale rappresentanza di Cristo (motivo cristologico).

Il primo presupposto è l'insorgere della coscienza dell'io attraverso il rapporto di amore con il tu, in particolare con il tu della madre. Il riferimento è a Gustav Siewerth e a Ferdinand Ulrich²⁶. Il paradigma del rapporto figlio-madre illustra il sorgere della coscienza della libertà personale: ogni uomo sperimenta se stesso come una singolarità, quando egli si sente guardato da un tu e quando si rivolge al tu dell'altro: in ciò egli scopre «l'assoluta impartecipabilità del [suoi] io e l'illimitata partecipabilità dell'essere in quanto tale (che non viene "consumato" dall'immensa molteplicità degli enti, in cui esso *subsistit*)»²⁷. In tal modo la libertà dell'uomo deve poter dire: «io sono quest'essere singolare irripetibile, ma solo se lascio libero per innumerevoli altri lo spazio ad essere singolari e irripetibili. Non per generosità, ma perché la luce dell'essere nell'auto-conoscenza in tal modo mi sgancia e aggancia, e io, senza questo aggancio all'altro da me, non conoscerei me stesso»²⁸. Ora, l'unità e la differenza tra la propria singolarità e la propria partecipazione con gli altri alla sorgente dell'essere si rivela nello specchio dell'amore della madre per il figlio, dove l'esperienza della dipendenza non lega ma libera, dove l'amore appare un lasciar essere e un dover lasciar essere perché nasca una coscienza dell'io che risponde. Dove tale amore rende

²⁵ TD IV, 328.

²⁶ G. SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, Johannes, 1957, 24-66; F. ULRICH, *Der Mensch als Anfang. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit* (Kriterien 16) Einsiedeln, Johannes, 1970, 77-83; Id., *Atheismus und Menschwerdung* (Kriterien 1), Einsiedeln, Johannes, 1966, 7-28. Diversi sono i rimandi nell'opera ai due autori (in originale): *Herrlichkeit* III/1, 964; TD II/1, 183-236; TD II/2 421; TD III, 92; TL II, 162; *Spiritus Creator*, 19-29.

²⁷ Si veda: TD II, 199-204: qui 200.

²⁸ TD II, 201.

possibile l'insorgere della libertà personale, l'uomo attesta la propria gratitudine verso un altro (e ultimamente verso l'Altro) che ha fatto nascere la sua libertà. In tal modo si vede che la propria intangibile singolarità nasce e si afferma quando non solo lascia «spazio» a quella dell'altro, ma entrambe si percepiscono come istituite, cioè «poste» in essere da quell'*actus essendi*, che fa trovare a ciascuna libertà il suo «posto». La rappresentanza non appare così alternativa all'atto stesso della libertà, ma nell'esperienza dell'amore essa appare obiettivamente aperta a mediarsi nella libertà dell'altro²⁹.

Il *secondo* presupposto delinea questo schema ontologico in riferimento alla figura di Dio, che si rivela come amore assoluto nel disinteresse (*Selbstlosigkeit*) delle persone divine. Infatti, il rimando che emerge dalla libertà finita, nel suo essenziale essere rivolta all'altro e per l'altro, rinvia ad una libertà infinita che si caratterizza nel suo essenziale essere-per. La figura balthasariana della Trinità si presenta quindi come il prototipo originario (*Urbild*) di ogni rappresentanza, quando per rappresentanza si intenda che due persone sono tra loro così collegate che una è se stessa solo attraverso la rappresentanza dell'altra. L'alterità delle persone divine si dà solo nella reciproca donazione e implicazione, poiché il Padre realizza la sua identità essenziale nell'autodonazione divina – appunto come il Padre – al Figlio. Così, in modo diverso, il Figlio e lo Spirito. La pericorese delle persone divine dice appunto questo essere se stesse nel concedere «spazio» alle altre³⁰. Tale autodonazione di Dio disegna – dice B. – «spazi infiniti di libertà» tra le persone divine. Pertanto l'autodonazione più radicale che la figura tripersonale di Dio manifesta esige il mantenimento della differenza. Una differenza che storicamente necessita di distendersi in uno «spazio» infinito e in una «durata» infinita. L'abbozzo della libertà finita, tracciato nel primo presupposto alla teodrammatica, trova il suo prototipo originario nel secondo, nella figura trinitaria della rivelazione cristiana. In essa la libertà finita ritrova il prototipo, perché essa percepisce gli «spazi di libertà» della libertà infinita come il luogo in cui può attuarsi non *accanto* o *contro*, ma *dentro* la libertà infinita medesima. L'asimmetria tra l'autodonazione della libertà infinita e quella della libertà finita si configura così come un rapporto tra «prototipo» e «immagine» e apre lo spazio alla storia della salvezza, che è

²⁹ Cf TD III, 422.

³⁰ «Il Padre che genera il Figlio non “si perde”, con questo atto, per poi finalmente “guadagnare” se stesso, ma è, in quanto colui che si dona, *da sempre* egli stesso. Ed anche il Figlio è da sempre egli stesso, mentre egli si lascia generare e lascia che il Padre così disponga di lui. Lo Spirito è da sempre egli stesso, mentre comprende il proprio “io” come il “noi” del Padre e del Figlio e viene “espropriato” nel loro *proptiissimum*». TD II, 243.

come dire la storia della libertà finita nel suo riceversi e ricollocarsi nella libertà infinita.

Infine, dev'essere precisato il terzo presupposto, che afferma l'interazione fra tutte le libertà finite, vale a dire *l'universalità* della nostra solidarietà in Adamo come implicazione dell'*universale rappresentanza* di Cristo. Infatti, tra i presupposti della teodrammatica non c'è solo quello della possibilità delle libertà create all'interno della libertà infinita, ma è necessario indagare la ragione dell'obiettiva destinazione di Gesù Cristo alla libertà di «tutti» gli uomini. Si può illustrare il problema con le parole di Menke: «come Dio attraverso l'incarnazione del suo Figlio in Cristo non solo può entrare "al posto" dell'uomo Gesù, ma attraverso di lui, con lui e in lui "al posto" di tutti gli uomini (di tutti i peccatori) di tutti i luoghi e di tutti i tempi»³¹. La risposta di B. non si fonda solo sulla tipologia paolina Adamo-Cristo, ma più in generale sull'antropologia biblica, mediante la proprietà della dimensione comunitaria: «Questa apriorità del noi è il punto d'aggancio per la rappresentanza cristologica che però, al confronto, è certamente qualcosa di completamente nuovo e di qualitativamente diverso»³². D'altra parte la stessa tipologia Adamo-Cristo non può istituire un parallelismo tra la rappresentanza di Adamo nel peccato da mettere a confronto con quella di Cristo nella riconciliazione³³. I due influssi non sono alla pari. *Adamo* ha un influsso universale sulla storia degli uomini, poiché egli non tanto ha trasmesso qualcosa (di negativo) ai suoi discendenti, ma perché egli non ha trasmesso qualcosa (di positivo) che non poteva non trasmettere. *Cristo*, al contrario, ha un influsso su tutti gli uomini di tutti i tempi perché egli non solo possiede la comunione con Dio, ma è *la realtà stessa* di questa comunione. Poiché egli è obiettivamente la figura storico-assoluta dell'alleanza (la tesi della predestinazione di Cristo), allora è anche il luogo in cui Dio prende il posto della *nostra* libertà, perché a sua volta la nostra libertà prenda il *suo* posto. Ciò, evidentemente, sulla base del primo presupposto della reciproca apertura e implicazione delle libertà finite e della non minacciosa e antagonista inclusione nella libertà infinita.

La posizione di H. appare un passo in avanti obiettivo rispetto a quella di B. Meno preoccupato di B. di indicare il presupposto antro-

³¹ MENKE, *Stellvertretung*, 285 (sottolineatura mia).

³² TD II, 383.

³³ «La nostra solidarietà "in Adamo" non ha la stessa struttura di quella "in Cristo". Si può dire, è vero, che con il peccato della specie umana è andato perduto per il singolo un bene positivo in base alla sua solidarietà con tutti; ma non, al contrario, che gli è stato addossato qualcosa della peccaminosità di "Adamo" (o del male che è stato la ragione di quella negazione). L'antica teologia ha badato spesso troppo poco a questa differenza tra le due solidarietà» TD IV, 387-388.

pologico della teodrammatica, H. si sofferma non solo ad affermare la *donazione* (l'*altruismo*, secondo la dizione di B.) nella «relazione» tra le persone divine, ma ne indica anche il senso (le «processioni»), valorizzando, mediante un lungo approfondimento, la relazione *paterna* e *filiale*, come il modo tipicamente trinitario di possedere l'unica natura divina. Ciò è possibile per H. perché il suo punto d'avvio è l'embricatura tra soterio-logia e teo-logia. E. Salmann ha delineato, nel suo contributo di presentazione dell'opera di H., il senso complessivo della riflessione: «si tenta nientemeno che di pensare di nuovo a partire dalla dialettica tra peccato ed espiazione il tutto della teologia, in particolare con l'aiuto del concetto e della struttura di rappresentanza»³⁴. L'interiore connessione tra gli eventi salvifici (trinità, creazione, incarnazione, redenzione e divinizzazione) viene pensata a partire dal *pro nobis* (*hyper*) che si dà nella croce di Gesù³⁵. La dedizione di Cristo che si esprime nel *pro nobis* della croce non dice solo un gesto estrinseco dell'agire di Gesù, ma rivela/comunica Dio stesso, precisamente nella sua qualità di *Figlio*³⁶. In tal modo Egli si mostra il vero soggetto dell'agire salvifico (pro-esistente), in quanto è il Figlio, che sa di essere inviato per assumere l'ora in obbedienza radicale al Padre fino alla morte di croce. Ciò pone – secondo H. – la questione decisiva: cosa dice dell'essere stesso di Dio il fatto che egli è il «soggetto» del suo essere-per noi? Che cosa significa per l'essere di Dio che l'evento della croce abbia come soggetto Dio stesso? La possibilità e il fatto di farsi carico del peccato dell'uomo è qualcosa che muta la qualità della relazione di Dio al mondo, riguardo alla sua immutabilità e alla sua indipendenza dalla storia degli uomini? L'evento del farsi carico del peccato del mondo è dunque gravido di significato per aprire uno squarcio sull'essere di Dio e sulla sua relazione al mondo³⁷.

Di qui la tesi di H.: Dio nella croce può «prendere il posto» (*treten an unserer Stelle*) di noi peccatori, solo perché Egli è in se stesso «rappresentanza» (*Stellvertretung*). La nozione di *rappresentanza* ha una funzione sistematica per passare dalla *oeconomia* alla *theologia*: senza che la figura del Dio trinitario possa essere saputa (e incontrata) a monte dell'evento redentore. Infatti, la croce espiatrice di Gesù ha una funzione *epistemologica* in ordine all'istituzione della figura del Dio trino; mentre l'essere trinitario di Dio è *condizione di possi-*

³⁴ E. SALMANN, «Unverbundenheit und Stellvertretungen. Erwägungen zur Theologie der Sünde», *MThZ* 34 (1984) 17-31: 17.

³⁵ HOFFMANN, «Stellvertretung», 162-164.

³⁶ «Il "pro nobis" di Gesù va incontrato come il "pro nobis" proprio di Dio. In Gesù, il Figlio crocifisso, appare il definitivo, perché paterno, "per noi" di Dio» *Kreuz und Trinität*, 47.

³⁷ *Kreuz und Trinität*, 47; cf anche p. 49.

bilità della creazione e della redenzione escatologica. Troviamo qui un punto di convergenza decisivo tra la prospettiva dei due autori. La circolarità tra economia e teologia deve essere esplicitata, in modo tale che il carattere di rappresentanza (espiazione) della croce sia giustificato nella sua matrice trinitaria, mediante un processo di deduzione che, preservando la libertà di Dio, consenta nondimeno la comprensione intrinseca dell'evento redentore come omogeneo con la Trinità di Dio e la figura trinitaria come compatibile con l'evento cristologico.

La categoria di «rappresentanza» nel suo aspetto formale rappresenta il medio concettuale per il suo realizzarsi trinitario. Il principio fondamentale sta nella struttura dell'essere come «essere-per», ma ciò non configura solo il principio dell'essere come autodonazione (*Selbstlosigkeit*), ma ne indica anche il movimento generativo³⁸: non che tale registro manchi in B., ma questi, forse più preoccupato di stabilire una linea di riflessione intrinseca tra i vari momenti del mistero cristiano, privilegia il filo rosso della kenosi come nozione che collega trinità, creazione, alleanza e croce. H. è più attento all'«ordine» dei rapporti trinitari, che è poi l'ordine dei rapporti economici, tra Padre e Figlio, tanto che la sua prospettiva è stata descritta come un «processo patrogenetico». In effetti la categoria di rappresentanza, come medio concettuale, spinge nella direzione che fa apprezzare l'analogia «generante», perché anche nelle altre rappresentazioni è sempre messo in luce come il rappresentato ritrovi se stesso attraverso la dedizione esistenziale del rappresentante. È «un concetto ontologico radicale: la «struttura-hyper» (*Hyper-Struktur*) dell'essere (*Sein*) stesso. Essa attraversa in mille modi l'esserci (*Dasein*), l'essere-per (*Fürsein*) e il servire (*Dienen*) umano...»³⁹.

Il privilegio dell'«ordine» delle relazioni è dunque – a mio parere – il contributo specifico di H., carico di molte potenzialità positive. In particolare va notato che il modo con cui il Padre è persona e autoaffermazione si ritrova nella generazione che lascia essere l'altro del Figlio il quale, ricevendosi dal Padre, è a sua volta persona e si autopossiede proprio come Figlio⁴⁰. Questa decisiva determinazione, che non pone un discorso su Dio come natura e persona (e dunque sulla sua immutabilità) a monte del darsi del Padre, Figlio, Spirito, consente un approfondimento in tutt'altra linea del discorso della creazione e dell'incarnazione (redentrica). Mentre B., facendo leva sul tema del «disinteresse» (donazione) delle persone trinitarie, concepisce la creazione come auto-limitazione, cioè come già una

³⁸ *Sühne*, 50.

³⁹ *Kreuz und Trinität*, 54.

⁴⁰ *Sühne*, 50.

prima forma di kenosi, H. pensa la differenza trinitaria come il fondamento di possibilità delle ulteriori differenze create. In tal modo la creazione è disegnata originariamente come creazione *nel Figlio*, come partecipazione libera al luogo «filiale»⁴¹. In questo senso la creazione non è per nulla kenotica, perché il lasciar-essere il Figlio *come Figlio* è precisamente il modo d'essere persona del Padre *come Padre*. Per cui volere che *altre creature* siano costituite liberamente come *figli* nel Figlio trova la sua condizione di possibilità nella relazione trinitaria la quale, esprimendo la figura del mistero di Dio, rende possibile la differenza creata non come possibilità che limita Dio, ma come ciò che è posto nel suo «luogo» da Dio stesso.

3. La relazione «drammatica» tra Cristo e il Padre (nello Spirito)

Anzitutto, occorre articolare bene la relazione tra la libertà di Dio e la libertà di Cristo nel teodramma. B., muovendo dalla Trinità immanente, dal disinteresse (*Selbstlosigkeit*) delle persone divine⁴², fonda una prima forma di kenosi, quella della creazione, soprattutto quella della creatura libera, dove il Creatore cede una parte della sua libertà: ciò tuttavia può essere osato nella «previsione» dell'altra kenosi, nella quale sono riprese le eventuali conseguenze di questa libertà⁴³. L'ultima kenosi, nella croce, è l'atto distintivo del Figlio: il suo amore traspone la generazione dal Padre nella «forma espressiva della libertà creata»⁴⁴, ma il Padre vi è implicato come colui che invia il Figlio e lo abbandona sulla croce; lo Spirito come colui che «non unifica più le due persone che sotto la forma della separazione»⁴⁵. Nell'incarnazione fino alla croce, il rapporto Gesù-Spirito subisce un'inversione trinitaria, poiché nell'economia dello *status exinanitionis* lo Spirito assume la funzione di rappresentare al Figlio la volontà del Padre nella forma di una *regola* incondizionata, addirittura inesorabile nella passione⁴⁶.

⁴¹ *Kreuz und Trinität*, 58.

⁴² «L'annichilimento di Dio (nell'incarnazione) ha la sua possibilità ontologica nell'autorinuncia eterna di Dio, la sua donazione tripersonale» *MyPa*, 189; cf *Gloria*, VII, 195. Cf soprattutto in *TD* IV, 300-305: 302: «Il gesto con cui il Padre esprime e dà via tutta la sua divinità... in quanto genera il Figlio come l'infinitamente Altro da sé, può solo essere, simultaneamente, l'eterno presupposto e superamento di tutto ciò che ci sarà di divisione, dolore, alienazione nel mondo e, nello stesso gesto, dono di amore, possibilità di incontro, di beatitudine». In *TD* questo presupposto è descritto più drammaticamente.

⁴³ *Gloria*, VII, 195; *TD* IV, 305-309. In *TD* IV, 308, B. parla invece di tre kenosi perché introduce tra la prima (creazione) e la seconda (incarnazione-croce) quella dell'alleanza con cui Dio si lega alla creatura libera in un modo più profondo.

⁴⁴ *Gloria* VII, 195; *MyPa*, 189-190; *TD* IV, 309ss.

⁴⁵ *Gloria* VII, 195.

⁴⁶ *TD* III, 177. Sulla questione della «inversione trinitaria» B. si diffonde in diversi

La risurrezione opera il superamento dell'«inversione trinitaria»: «La libertà del Risorto si dimostra nel modo più chiaro nella eliminazione dell'» inversione trinitaria, che altro non è se non la subordinazione di Gesù allo Spirito Santo che gli recava la volontà del Padre»⁴⁷. A Gesù risorto viene conferito il potere di spirare lo Spirito anche mediante la sua umanità, e dunque di infonderlo nella Chiesa e nel mondo, così che lo Spirito è tale quando è lo Spirito di Cristo e il suo interprete.

La soluzione trinitaria, cioè l'indicazione delle condizioni di possibilità dell'autoconsegna di Gesù nelle stesse relazioni intratrinitarie, offre un'interpretazione convincente del rapporto tra la libertà del Padre e quella di Gesù, nello Spirito. Le tre kenosi (creazione, alleanza, incarnazione-croce), con cui Dio, per così dire, cede una parte della sua libertà alla creatura libera, trovano la loro condizione di possibilità nelle relazioni intratrinitarie. È da notare che l'*ordo inventionis* è inverso rispetto all'*ordo expositionis*: a partire dal rapporto tra Gesù e il Padre (nello Spirito), nell'evento decisivo della croce, si può dire qualcosa di sensato sulle relazioni nella Trinità. E tuttavia l'implicazione della Trinità immanente nella storia non può semplicemente irretire la Trinità nel destino del mondo, semmai innalza la vicenda del mondo alla comunione con Dio. In questo senso, se la Trinità in sé si rivela inseparabilmente dalla Trinità per noi, essa si mostra come «differente» da questa. Infatti, essa ha nelle relazioni immanenti la condizione di possibilità perché l'assunzione dell'umanità e dell'uomo peccatore nella storia del Figlio Gesù sia effettivamente «salvifica». Perciò sarebbe errato parlare di una sorta di kenosi intratrinitaria come presupposto delle kenosi storiche (su questo B. supera l'impostazione dei kenotici e degli stessi autori contemporanei che li hanno in qualche modo ripresi). Le stesse kenosi storiche (creazione, alleanza, incarnazione-croce) vanno pensate con forte il senso dell'analogia. L'autolimitazione di Dio che concede spazio alla creatura libera (creazione) e che instaura con essa il patto (alleanza) – condizioni queste dell'*admirabile commercium*, realizzatosi nell'incarnazione del Figlio nell'uomo Gesù – non sono ancora propriamente la kenosi della croce. Quest'ultima comporta l'assunzione volontaria dell'umanità peccatrice che presuppone e include l'assunzione dell'umanità di Gesù, «nato da donna, nato sotto la legge» (*Gal* 4,4), quindi con una disponibilità ad assoggettarsi al verdetto della legge.

luoghi: ad essa dedica un paragrafo intero in *TD* III, 172-180; e poi in *TD* IV, 309-315. L'«inversione trinitaria» consiste nella priorità economico-soteriologica dello Spirito rispetto al Figlio (anche se per un certo verso qui – nell'economia – lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio, a motivo della comune e libera intesa dei due: per questo aspetto cf *TD* III, 176-177).

⁴⁷ *TD* IV, 339.

Proprio Giovanni, a cui la teologia di B. deve tanta parte della sua inclinazione fondamentale, distingue, nel venire al mondo del Verbo fatto carne, il «prendere casa» tra noi, la venuta «tra la sua gente» e il portare il «peccato del mondo», il rifiuto colpevole di coloro «che non l'hanno accolto». C'è un'ineducibilità della kenosi avvenuta della croce, che non è contenuta nella prefigurazione dell'incarnazione. B. certamente ha il merito di introdurci in questa vertiginosa discesa, ma qualche volta non mette in guardia con sufficiente chiarezza – mi sembra – sulla differenza che esiste tra le condizioni di possibilità (che risalgono alla donazione tripersonale trinitaria, alla relazione di creazione, alla stipula dell'alleanza, all'incarnazione di Gesù Cristo) e l'ineducibile evento della missione-croce (anticipato dalla *forma servi* dell'esistenza prepasquale) nella sua valenza di radicale autorinuncia. Infatti, le regole ermeneutiche di questa «differenza» hanno la funzione di mettere in luce la libertà di Dio e la libertà (drammatica) di Gesù fino all'obbedienza suprema. La libertà dell'amore che ha la sua radice nella *Selbstlosigkeit* delle persone divine è la suprema condizione di possibilità di ogni venire di Dio nel mondo e prefigura una sapienza, da cui però non si può dedurre la *forma servi* che connota l'esistenza prepasquale e il suo vertice pasquale. La precisazione è qui decisiva per mantenere il senso dell'interazione drammatica delle libertà nella vicenda umana di Gesù. La lettura a posteriori della missione, connotata dalla figura pasquale, non può perdere il senso delle diverse forme con cui la libertà di Dio si dona gratuitamente a noi.

D'altra parte lo stesso B. ha fornito un punto interessante di comprensione di questa «differenza» mediante il tema dell'*inversione trinitaria*. Nell'esistenza prepasquale, fino al suo acme nella croce, è lo Spirito che porta la volontà del Padre alla dedizione obbediente del Figlio, di modo che l'obbedienza di Gesù non sia un'obbedienza ad un cieco destino, ma il caricarsi da parte del Figlio del peccato degli uomini. Si tratta di un gesto che dal di dentro risponde liberamente alla volontà del Padre. Esso può essere reso comprensibile mediante lo Spirito dell'amore che mantiene, anche nel punto di massima diastasi, il raccordo interiore tra la volontà del Padre e la libera obbedienza del Figlio. Per questo le affermazioni – di forte tenore dialettico – che connotano i temi dell'abbandono di Dio e dell'ira divina devono essere rigorosamente compresi nell'ottica del NT, cioè trinitariamente e drammaticamente⁴⁸. La priorità economico-soteriologica dello Spirito sul Figlio è la modalità storica con cui, pur

⁴⁸ Cf un'esposizione analitica di questi temi in F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce», nel paragrafo 2.5. Là ho delineato come l'illustrazione trinitaria illumini i temi dell'*abbandono di Dio* e dell'*ira di Dio*, sottraendoli ad una comprensione non compatibile col NT.

all'interno della pretesa di Gesù di essere il Figlio e quindi di possedere lo Spirito, si apre lo spazio per portare il diniego del mondo, cioè il rifiuto alla divina rivelazione proprio nel momento e nell'evento con cui essa si rivela e si comunica escatologicamente.

Su questo punto forse si concentra l'interesse e la novità della proposta di H. Avendo egli meglio apprezzato l'ordine delle relazioni in Dio, è in grado di delineare le opere *ad extra* della Trinità con una chiara collocazione cristologica, in particolare «filiale». Egli deduce i tre passaggi della creazione, del peccato e della croce a partire dal luogo filiale⁴⁹.

Soprattutto nel primo momento della creazione si nota una certa differenza di tono a non interpretare, come B., in modo kenotico l'agire creatore, perché H. pensa la creazione come costituzione del mondo in Cristo. Vediamo più da vicino in che modo. La co-stituzione e la pre-servazione dell'alterità del mondo è radicata nella differenza trinitaria, posta dall'autodonazione paterna, accolta e ricambiata nella ricezione filiale, custodita nella libertà dello Spirito. Ma la deduzione – libera e tuttavia intrinseca – delle differenze create dalla differenza originaria, non sarebbe adeguata se mettesse in luce soltanto la costituzione dell'altro (*creato*), e non si approfondisse anche la destinazione (*filiale*) della creatura alla filiazione divina in Cristo. È questo uno spunto assai interessante che colloca la struttura cristologica non solo sul versante redentivo (dal/del peccato), ma anche sul versante originario della deduzione critica del mondo. Occorre – secondo H. – riflettere bene su questo aspetto, per comprendere correttamente il rapporto di Dio con il mondo: non si tratta di un generico rapporto del mondo con Dio, ma la creazione del mondo appare il fondamento per la «filiazione» di grazia:

«Dio non vuole concedere agli uomini semplicemente un «posto» in qualche modo nell'essere, ma il «luogo-d'essere» (*Seins-Ort*) intratrinitario del Figlio. Ciò significa però: l'uomo e il mondo si collocano originariamente nello spazio della dedizione intratrinitaria; qualsiasi amore di Dio per il mondo è fin dall'inizio emotivamente compreso a partire da quell'amore sovrabbondante con il quale circonda il suo Figlio unigenito e perciò radicalmente determinato dall'assoluta sovranità della divina libertà»⁵⁰.

In tal modo la creazione ha il carattere della costituzione dei «figli nel Figlio», per cui il rapporto di Dio con il mondo resta contrassegnato dalla relazione intratrinitaria Padre-Figlio e non dalla semplice relazione Creatore-creatura. Il Cristo è il nome della relazione di Dio al

⁴⁹ Su questo punto cf l'esposizione più ampia in F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce», paragrafo 3.3; 3.4; 3.5.

⁵⁰ *Kreuz und Trinität*, 58.

mondo, la quale non resta segnata solo dall'alterità, ma anche dall'esemplarità e dalla finalità per cui il mondo (come mondo degli uomini) è chiamato ad assumere la figura filiale.

La comprensione cristiana della differenza creaturale consente di prospettare la visione del peccato in termini cristologici. Mi sembra questo il tratto più interessante che tocca tutta la deduzione sistematica del discorso di H., perché strappa il peccato dal generico rapporto religioso, e lo pone nella sua determinatezza cristologica, così che sfugge anche alla indeterminatezza cristologica nella sua comprensione della redenzione/espiazione (*Sühne*). Poiché la creazione in Cristo comporta un'autocomunicazione di Dio in Cristo al divenire del mondo, allora tale autopartecipazione non può essere separata dalla sua logica trinitaria. Da ciò deriva una comprensione più radicale del peccato:

«Lo specifico cristiano del peccato può essere compreso solo quando viene pensato come rifiuto della chiamata in quella filiazione, la cui natura intrinseca consiste nell'essere l'irradiazione della filiazione eterna nella creazione. Veramente il «peccato» accade quando il proprio io si rifiuta alla grazia, ad essere il luogo terreno della dedizione trinitaria del Padre e del Figlio»⁵¹.

In tal modo il peccato è la contrap-posizione all'irradiazione del mistero della rappresentanza intratrinitaria nella sfera della creazione, è il sottrarsi al «posto» filiale nel quale la creatura è co-stituita.

Da qui deriva anche la «deduzione» del terzo momento: la comprensione della croce come espiazione. L'illustrazione di H. della finalità del processo redentivo nella sua *modalità* espiatrice è particolarmente insistita. Egli formula così la sua tesi specifica: «la croce è l'auto-tras-posizione (*Selbst-durch-setzung*) del mistero di rappresentanza trinitario *ad extra* contro la sua negazione attraverso il peccato»⁵². Ciò è proprio del Logos il quale, venendo nella carne, si colloca al posto dei peccatori, proprio come il *Figlio*. Prendere il posto dei peccatori «conviene» al suo essere Figlio, perché il peccato è esattamente l'auto-sottrazione dal luogo filiale da parte della libertà creata. La libertà nel mondo, con il peccato, si contrap-pone al suo destino filiale. Allora è sommamente corrispondente alla struttura della rappresentanza trinitaria, che la generazione del Figlio da parte del Padre e la donazione del Figlio al Padre si riverberi nell'economia nella forma del Figlio che in Cristo assume il peccato dei peccatori, per restituirci all'esperienza filiale. Ciò significa interiore *trasformazione* (*Umkehrung*) del peccato, mediante il fatto che il peccato divenga *espiazione* (*Sühne*). Il portare l'esperienza del peccato da parte del Figlio trasfor-

⁵¹ *Kreuz und Trinität*, 59.

⁵² *Sühne*, 57. Oppure *Kreuz und Trinität*, 66.

ma dal di dentro la realtà stessa del peccato, perché il peccaminoso voler-essere-libero da Dio della libertà è trasformato dall'amore obbediente del Figlio che si affida al Padre suo, portandone la distanza dall'essere-filiale. Per questo la croce stessa è evento di trasformazione: il peccato viene mutato nella sua dinamica di essere contrapposizione, viene riplasmato nella sua forza centrifuga dalla conformità filiale. Tutto ciò non può avere che la figura dell'amore sofferente che solo il Figlio, in quanto è la piena dedizione al Padre, può esprimere, anzi può anche ri-conquistare⁵³.

4. La rappresentanza di Gesù nella croce per tutti gli uomini

Sul secondo versante, occorre illuminare la relazione che si instaura tra la libertà di Gesù (entro la volontà del Padre, recata dallo Spi-rito) e la libertà di noi uomini peccatori. Per dire fin dall'inizio il senso della posizione di B., si può affermare che egli attrae la possibilità che Cristo porti il peccato di noi uomini nella volontà di Dio e nella libertà di Cristo. Tale «attrazione» mette in luce bene il *fondamento* di possibilità della rappresentanza che sta nella volontà di Dio di associare gli uomini al Cristo e nella libertà di Cristo di addossarsi il peccato del mondo. Meno bene mette in luce la *mediazione antropologica* della rappresentanza, cioè il «fatto» e la «ragione» per cui gli uomini possono «farsi rappresentare» da Cristo, mettendolo al «loro posto», senza perdere il «proprio posto», cioè senza essere esonerati dalla loro libera adesione. Da ciò deriva quella particolare inflessione del pensiero di B. che si gioca nella dialettica tra esclusività (di Cristo) e inclusività (degli uomini). Tuttavia la esclusività del gesto pasquale di Gesù (egli solo si carica del peccato di tutti noi uomini) ha la sua *condizione di possibilità* nella libera adesione di Cristo alla

⁵³ Si legga questo bel testo conclusivo: «Cristo è – in quanto il Figlio – come nessun altro nel centro di questa trasformazione. Nell'essenza del peccato viene il Logos ed è – in quanto «Cristo» – qui, al posto dei peccatori, Figlio, proprio mediante il fatto che egli, portando il rifiuto contro l'essere figlio come sofferenza del suo amore, lo forza il più possibile nella preservazione e nella elevazione della propria filiazione. Per il fatto che l'obbedienza filiale di Gesù, al centro del no e della disobbedienza del peccato dell'uomo, raggiunge il suo vertice, la tras-posizione della propria filialità avviene qui (*ereignet sich*) a fronte della contrap-posizione dei figli. Ma come nell'espiazione di Gesù avviene la «seconda» creazione e così il Logos eterno, nel quale tutto è creato, preserva se stesso fin nella storica concretezza del mondo, come colui nel quale «il tutto», anche come realtà minacciata dal peccato, ha la sua sussistenza (Col 1,17; Eb 1,2.3; Gv 1), e come il potere creatore che è proprio del Logos in quanto Figlio si afferma contro la potenza annichilente del peccato e perciò Dio solo con lo sguardo sul crocifisso si assume di ricreare la libertà finita-ferita, allora si può dire che nell'espiazione di Gesù la filiazione eterna perviene storico-salvificamente al suo compimento», *Kreuz und Trinität*, 66.

volontà del Padre di porre il Figlio «al posto» dei peccatori, ma deve essere compresa *anche* mediante la possibilità che gli uomini hanno di essere *rappresentabili* da altri uomini e dalla necessità che la libertà si ponga «nel posto» e si ritrovi «nel luogo» che dipende ultimamente da una manifestazione della verità di Dio. La *rappresentabilità* (reciproca) della/e libertà è certamente la mediazione antropologica con cui pensare il rapporto tra la libertà di Gesù e la nostra libertà (peccaminosa). Questa *rappresentabilità* è, dunque, ciò che fa comprendere l'effettiva *rappresentanza* e che spiega la dinamica *di inclusione* dell'evento pasquale. B. ha sviluppato questa inclusione introducendo, tra la libertà di Cristo e la libertà di noi uomini, la figura mariano-ecclesiale, intesa come figura della libertà che è prefigurativamente *includibile* nell'evento pasquale (l'immacolata) e che è effettivamente *inclusa* dallo stesso mistero a partire dal sì all'incarnazione redentrice fino alla croce del Figlio suo (la *fede* di Maria)⁵⁴. Ma ancora una volta la includibilità di Maria è messa in luce nella sua «radice» graziosa (l'*immacolata* appunto) senza che sia esplorata fin nel seno della libertà mariana, dove il sì dell'umile ancella esprime la possibilità estrema della libertà umana (una possibilità donata!) nel suo *poter* «far posto» a Dio, perché sia Lui a compierne la vocazione e la persona, cioè il mistero della libertà!

In questa direzione si ponevano i «presupposti» alla drammatica soteriologica che ho indicato sopra (cf par. II.1). Effettivamente questi presupposti vanno nella linea della mediazione antropologica con la quale è possibile mostrare non solo che l'evento cristologico è obiettivamente riferito a tutti gli uomini (tesi della predestinazione *di* Cristo e degli uomini in Cristo), ma anche che la struttura della libertà creata e della storia degli uomini richiede altrettanto obiettivamente di compiersi in un evento che essa non può porre, ma che deve liberamente accogliere come ciò che la attua interiormente e in modo eccedente (mediazione antropologico-trascendentale). Ora, come è facile notare, di questi tre presupposti, il primo è propriamente antropologico, il secondo e il terzo sono teologici e quindi sono nella linea *di* quella tesi teologica che trova nella predestinazione di Cristo e della storia degli uomini in Cristo il suo principio «rivelato». In effetti il prototipo trinitario e la universalità della solidarietà (o forse sarebbe meglio dire la «complicità») in Adamo inscritta nella universale rappresentanza di Cristo stanno tra di loro come la condizione di possibilità e la volontà di Dio di associare l'umanità a Cristo: in sintesi si tratta di un principio *teologico*. Per quanto riguarda il primo presupposto antropologico esso è prevalente-

⁵⁴ Sempre su questo punto cf la mia illustrazione analitica in F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce», nel paragrafo 2.5.

mente sviluppato nella linea di un personalismo dell'intersoggettività, visto nel momento genetico del ricevere l'essere libero dal/nel rapporto di amore che risveglia alla vita. In questo modo viene mostrato che la libertà nella sua intangibile singolarità è obiettivamente aperta a mediarsi in quella dell'altro, perché il lasciar «spazio» alla libertà dell'altro (della madre nei confronti del figlio) fa trovare all'altro il «proprio posto». La *rappresentanza* non è quindi una sostituzione che esonera la libertà dalla responsabilità del suo pervenire a se stessa, ma effettivamente rende possibile il suo cammino di libertà. L'insorgere del tema della responsabilità dovrebbe più francamente svolgere il debito che la libertà (della madre e, in genere, di ognuno che trasmette un frammento di vita e quindi di libertà) ha nei confronti di un Altro che pure ha fatto nascere la sua libertà. Si tratta appunto di un «debito» originario, nel quale risuona l'appello alla libera risposta nei confronti del carattere buono e promettente dell'esistenza e della sua sorgente ultima. Risuona pertanto nell'esperienza della rappresentanza, cioè l'esperienza per la quale la mia libertà si *rap-presenta* attraverso la mediazione della libertà dell'altro, un appello etico-religioso che solo consente alla libertà di realizzarsi definitivamente. Si deve dire che questo spunto antropologico di B. ci sembra la direzione giusta nella quale ricercare una più convincente fenomenologia della reciproca embricatura delle libertà, ma soprattutto istituire le regole antropologico-trascendentali per cui la deduzione del compimento trascendente sia vista come corrispondente alla natura della verità come manifestazione («appello» appunto!) e della libertà come luogo della sua storica «attuazione». E, corrispondentemente, si dovrebbe ampliare l'attenzione anche alle forme storiche in cui si dà questa reciproca implicazione delle libertà, la possibilità della rappresentanza, quale luogo in cui la libertà singola in rapporto a quella degli altri risponde all'appello ad una vita buona che gli proviene dalla sorgente di ogni bene. Tali forme storiche non riguardano solo una fenomenologia della intersoggettività, ma anche quella del rapporto con il mondo mediante il corpo, quella delle oggettivazioni sociali e istituite, che danno alla fine una visione più «situata» della libertà e quindi anche del processo del suo recupero. La rappresentanza reciproca delle libertà necessita, pertanto, che si dia una realizzazione in cui l'appello del vero e del bene renda possibile anche di compiere definitivamente l'apertura della/e libertà e di riscattare l'eventuale rifiuto (il peccato). Nella fenomenologia delle forme storiche è importante raggiungere anche questa struttura formale che consenta di percepire le tesi della rivelazione non come aggiunte posticciamente ma, una volta date a posteriori nell'evento cristologico, di riconoscerle come eccedenti e insieme corrispondenti alla struttura della libertà. La rappresentanza solidale di Cristo nell'evento della

croce avrebbe qui il suo punto di mediazione senza che per questo sia ridotta alla mediazione antropologica. Infatti, se l'intreccio delle libertà ha bisogno di un «altro» per trovare il «proprio» posto, ciò non consente tuttavia di dedurne né il quando, né il come, né il perché ultimo.

Per quanto riguarda poi la categoria di rappresentanza, forse H. è in vantaggio rispetto a B., perché riesce a leggere i rapporti interiori che intervengono negli eventi salvifici, mostrandone non solo la ragione di possibilità nell'«altruismo» delle persone divine, ma indicando il senso che si instaura tra di esse, nel movimento della *processio* (generativa) del Padre nel Figlio e nella recezione (filiale) del Verbo dal Padre⁵⁵. Così la sostituzione vicaria assume un più spiccato valore filiale. La *Stellvertretung* è delineata nella sua specifica *modalità*: «la croce è l'auto-tras-posizione (*Selbst-durch-setzung*) del mistero di rappresentanza trinitario *ad extra* contro la sua negazione attraverso il peccato»⁵⁶. Il Logos, venendo nella carne, si colloca al posto dei peccatori, proprio come il Figlio. Tale prendere il posto dei peccatori «conviene» al suo essere Figlio, perché il peccato è esattamente l'auto-sottrazione dal luogo filiale da parte della libertà creata. La libertà nel mondo, con il peccato, si contrappone al suo destino filiale. Allora è sommamente corrispondente alla struttura della rappresentanza trinitaria, che la generazione del Figlio da parte del Padre e la donazione del Figlio al Padre si riverberi nell'economia nella forma del Figlio che in Cristo assume il peccato dei peccatori, per restituirci all'esperienza filiale. Ciò comporta interiore *trasformazione* (*Umkehrung*) del peccatore, mediante il fatto che il peccato divenga *espiazione* (*Sühne*). Portare l'esperienza del peccato da parte del Figlio trasforma dal di dentro la realtà stessa del peccato, perché il peccaminoso voler-essere-libero da Dio della libertà creata è trasformato dall'amore obbediente del Figlio che si affida al Padre suo, portando la distanza dall'essere-filiale. Questo è certamente il vantaggio della spiegazione di H., il quale vede l'evento dell'espiazione già nel suo rapporto con i peccatori, precisamente nel momento che esso si esprime nella sua dimensione filiale, come ri-appropriazione della relazione di Gesù al Padre, nella *caro peccati*. Forse l'approfondimento in questa linea non ha concesso a H. di superare l'*impasse* secondo il quale «l'espiazione come rappresentanza è vista solo nell'ambito della relazione tra il Padre e il Figlio e tra Dio e i peccatori»⁵⁷. La non chiara illustrazione dell'azione dello Spirito sia nel momento

⁵⁵ *Kreuz und Trinität*, 66.

⁵⁶ *Sühne*, 57. Cf F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce», nel paragrafo 3.5.

⁵⁷ E. SALMANN, «Unverbundenheit und Stellvertretungen», 26. Giustamente Salmann aggiunge: «Manca quel noi-del-patto, quello spazio-di-comunione senza il quale qualsiasi rappresentanza non "funziona"».

trinitario, sia nell'azione extratrinitaria di Dio, trasformano la rappresentanza in un «processo patrogenetico». Infatti, sembra che lo Spirito abbia a che fare soltanto (o prevalentemente) con «l'autocostituzione di Dio come forza di rappresentanza "ad extra", nella direzione dell'*altro creato* da se stesso»⁵⁸. Ha ragione Salmann quando afferma che la funzione intratrinitaria dello Spirito resta non chiarita e non riveste alcun significato sistematico per lo svolgimento ad extra della categoria di rappresentanza⁵⁹.

In conclusione, volendo proporre una valutazione che integri il pensiero dei due autori si potrebbe dire così: B. ha maggior attenzione drammatica (nella differenza tra il prima e dopo la Pasqua) all'azione dello Spirito sulla dinamica dell'obbedienza filiale; H. riflette di più sulla rappresentanza *filiale* nel posto del peccato come contrap-posizione alla destinazione filiale della libertà. Ci si sarebbe mossi certamente in questa direzione, se entrambi gli autori avessero svolto conseguentemente e sistematicamente la «funzione» dello Spirito nell'evento della rappresentanza, non solo in Gesù (come fa B.), ma anche in noi (come sembra fare più cautamente H.). Soprattutto sul versante degli uomini, lo Spirito ha la funzione di salvaguardare, da un lato, la libertà di Dio e di Cristo (la sua grazia), così che l'evento della *rappresentanza* appaia in prima battuta esclusivo dell'azione redentrica di Cristo; ma, dall'altro, nell'includere gli uomini, lo Spirito deve non solo salvaguardare assolutamente l'iniziativa divina, ma anche spiegare la sua realizzazione interiore *nel* cuore della libertà. Forse la reticenza da parte dei due autori su questo punto non li ha aiutati a mostrare sufficientemente che l'azione dello Spirito nel far riprendere il «posto» alla libertà filiale (mariana), se resta assolutamente graziosa nella sua *origine* e nel suo *fondamento*, resta nondimeno capace di fondare l'*attuazione* della libertà, appunto donando alla libertà *la figura della fede*, cioè la figura di una libertà filiale *perché spirituale*. Lo Spirito non esprime solo l'irruzione inaspettata della grazia, ma è Spirito di «comunione» filiale, perché attua la libertà nella *fede* e plasma l'agire dell'uomo come storia *spirituale* (e perciò *ecclesiale*). Solo così l'evento della rappresentanza raggiunge il suo inveroamento!

⁵⁸ *Sühne*, 73.

⁵⁹ E. SALMANN, «Unverbundenheit und Stellvertretungen», 27: «Ora Hoffmann parla spesso dello Spirito, ma ciò rimane [...] senza significato sistematico e una propria fisionomia».

III. LA «SOTERIOLOGIA DRAMMATICA» DI R. SCHWAGER NEL QUADRO DEL «PROGRAMMA DI RICERCA» TEOLOGICA⁶⁰

L'opera di Schwager (S.) si presenta come la ripresa più recente della «soteriologia drammatica» ed è connotata da due caratteristiche essenziali: la prosecuzione critica della teoria mimetica di René Girard e la collocazione dentro il dibattito recente sull'epistemologia delle scienze. Tuttavia, la chiarezza del programma, da quanto ho potuto ricostruire, è andata precisandosi gradualmente, anche se già da vent'anni (1979) nella Facoltà Teologica di Innsbruck esiste un gruppo di ricerca, con rappresentanti di diverse discipline, che ha come obiettivo lo studio della «rilevanza della religione nel contesto della società moderna»⁶¹. Le domande sulla rilevanza della fede sono provocate, da un lato, dalla neutralizzazione postilluministica del significato del credere nello spazio pubblico e, dall'altro, dall'emancipazione delle scienze della natura dall'influsso della teologia. Si può forse dire che la coscienza precisa del progetto emerge negli anni '90, mentre precedentemente la ricerca di S. si è imposta gradualmente, a partire dall'orientamento drammatico della sua soteriologia. Per quanto il mio saggio miri a ricostruire prevalentemente la dottrina della redenzione di S., cercherò di disegnarne in breve il contesto.

1. La «teoria mimetica» di Girard e la soteriologia drammatica

Raymund Schwager, teologo svizzero, che insegna dogmatica a Innsbruck, si segnala anzitutto per l'impresa con cui cerca di confrontare la teoria mimetica di Girard con la soteriologia cristiana. Il confronto avviene *in progress*, anche perché all'epoca della pubblicazione del lavoro di S.⁶², l'opera del critico della letteratura di origine francese non aveva ancora raggiunto la sua piena formulazione, come mostrano le date di pubblicazione delle opere maggiori⁶³. In ogni

⁶⁰ Il titolo proviene dal «progetto di ricerca» della Katholisch-Theologische Fakultät (Innsbruck): R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», *ZKTh* 118 (1996) 317-344. L'articolo illustra il profilo teologico del programma, che prevede di percorrere anche altre aree di indagine (filosofica, di etica sociale, politologica ecc), in confronto critico, da un lato, con l'altro progetto di ricerca «Nuovo Illuminismo» della facoltà di scienze dello spirito (prof. H. Reinalter) e, dall'altro, in stretto contatto con la società internazionale «Colloquium on Violence and Religion at Stanford».

⁶¹ *Ivi*, 319.

⁶² R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, München, Kösel, 1978 [21986]; Dritte Auflage, Thaur - Wien - München, Kulturverlag, 1994, pp. 246; si veda l'interessante: Vorwort zur 3. Auflage, 5-8.

⁶³ Cf la cautela di Schwager in *Brauchen wir einen Sündenbock?*, 54-55. Le opere di R. Girard in italiano sono: R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano, Adelphi, 1980

caso la teoria di Girard è già chiaramente delineata, quando S. tenta un'ampia indagine nel campo della testimonianza biblica per rileggere tutta la problematica della violenza e del castigo (ira di Dio, giudizi, vendetta, omicidio, violenza, ecc.) e la dottrina della redenzione, nell'unità dei due Testamenti. Il primo approccio si presenta, dunque, come una vasta incursione nella scrittura con l'ausilio della teoria mimetica di Girard. Scrivendo nel 1993, a quindici anni di distanza, la prefazione alla terza edizione dell'opera *Brauchen wir einen Sündenbock?* S. conferma la validità sostanziale dell'indagine proposta sul finire degli anni settanta, pur con l'avvertenza che nel frattempo, l'intuizione originaria ha stimolato un'ampia ricerca nella storia della soteriologia che ha occupato il primo lustro degli anni ottanta⁶⁴. L'indagine è proseguita con una più attenta e differenziata analisi sul terreno biblico, in particolare con l'articolazione «drammatica» della vicenda di Gesù⁶⁵, in concomitanza con l'approfondimento operato da Girard stesso sul testo scritturistico. Se l'opera *Jesus im Heilsdrama* si colloca sul crinale degli anni novanta, è contestualmente

[or. 1972]; *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano, Adelphi, 1983 [or. 1978]; *Il capro espiatorio*, Milano, Adelphi 1987 [or. 1982]; *L'antica via degli empi*, Milano, Adelphi, 1994 [or. 1985]; *La vittima e la follia. Violenza del mito e cristianesimo*, Treviso, Santi Quaranta, 1998; *Il risentimento. Lo scacco del desiderio nell'uomo contemporaneo*, Milano, Raffaello Cortina, 1999 [saggi del 1976 e 1996]; a cui si deve aggiungere dello stesso A.: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961; *Dostoevskij. Du double à l'unité*, Paris, Plon, 1963; *Quand ces choses commenceront... Entretiens avec Michel Treguer*, Paris, Arléa, 1994; *Shakespeare. Les feux de l'envie*, Paris, Grasset, 1990. Per la bibliografia su Girard cf. René Girard et le problème du mal, Textes rassemblées par M. DEGUIY - J. P. DUPUY, Paris, Grasset & Fasquelle, 1982, (bibl. 316-333) e *To Honor René Girard. Fs R. Girard*, (Hrsg.) A. JULLIAND (= Stanford French and Italian Studies 34), Saratoga/Ca, 1986, (bibl. III-XXXII); e più accessibile in italiano N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia, Morcelliana, 1985, (bibl. 133-150:147-150); A. COLOMBO, *Il sacrificio in René Girard. Dalla violenza al dono*, (bibl. 175-195). Su R. Girard J. GUILLET, «René Girard et le sacrifice», *Études* 351 (1979) 91-102; P. GARDEIL, «La Cène et la croix. Après René Girard: Réflexion sur la mort rédemptrice», *NRTh* 101 (1979) 676-698; P.A. SEQUERI, «Dare la vita» ed «essere sacrificato». Il tema della singolarità cristologica nella prospettiva di R. Girard», *Teologia* 14 (1989) 143-153; P. VALADIER, «Bouc émissaire et révélation chrétienne selon René Girard», *Études* août-septembre (1982) 251-260; A. CARRARA, *Violenza, sacro, rivelazione biblica. Il pensiero di R. Girard*, Milano, Vita e Pensiero, 1985, 7-57; J.G. WILLIAMS, «The Innocent Victim: René Girard on Violence, Sacrifice and the Sacred», *Religious Studies Review* 14 (1988) 320-326.

⁶⁴ R. SCHWAGER, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München, Kösel, 1986, pp. 320. Si tratta di dieci saggi pubblicati sulla rivista teologica di Innsbruck (*ZKTh*) dal 1980 al 1986: Marcione e Ireneo, la vittoria di Cristo sul demonio, Atanasio, Gregorio di Nissa, la crisi pelagiana, Massimo il Confessore, Anselmo, Lutero, Barth e von Balthasar.

⁶⁵ R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama. Entwurf einer biblischen Erlösungslehre*, Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1990, pp. 307.

all'elaborazione di quest'opera che S. sottopone la sua teoria alla verifica della comunità scientifica⁶⁶, dispiegando la dottrina della *redenzione* non solo negli altri campi del sapere teologico, ma anche nel confronto assiduo con discipline diverse⁶⁷. È in questa direzione che si può apprezzare l'approdo della parabola intellettuale di S. e la sua capacità di farsi «progetto di ricerca», coinvolgendo non solo le altre branche del sapere teologico, ma anche diverse competenze, come mostra la lista dei partecipanti al progetto e la fondazione, a partire dal 1990, della società internazionale *Colloquium on Violence and Religion at Stanford*⁶⁸. Il saggio del 1996 «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm» mi sembra obiettivamente il manifesto di questo progetto, da cui si possono attendere sviluppi futuri⁶⁹. Esso situa il percorso di soteriologia drammatica dentro la più ampia pretesa di trasformarlo in un progetto teologico, di cui si indica il profilo metodologico mediante il confronto con l'epistemologia delle scienze, in esplicita prosecuzione di Pannenberg.

Questa esteriore configurazione dell'itinerario corrisponde anche allo sviluppo interno della riflessione. S. ha preso le mosse dalla possibilità di rileggere la testimonianza biblica alla luce del «desiderio mimetico» di Girard e ne ha guadagnato il suo significato più

⁶⁶ Ultimo e più importante di questi confronti (vedi gli altri alla nota 85) è il Simposio del 25-28 settembre 1991 a Innsbruck: J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposion* (= Innsbrucker Theologische Studien 38), Innsbruck - Wien, Tyrolia, 1992, pp. 386.

⁶⁷ C'era già stato per la verità un primo confronto biblico nella Tagung degli anticotestamentaristi del 24-28 agosto 1981: N. LOHFINK (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament* (= Quaestiones Disputatae 96), Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1983, pp. 256, con una reazione di Schwager: 214-224; tr. it. parziale: N. LOHFINK, *Il Dio della Bibbia e la violenza*, Brescia, Morcelliana, 1985, pp. 158. Altri luoghi di confronto: R. SCHWAGER (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie* (= Quaestiones Disputatae 160) Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1996, pp. 207; Id., *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apolyptik* (= Beiträge zur mimetischen Theorie 4), Münster - Thaur, LIT Verlag - Druck- und Verlaghaus Thaur, 1997, pp. 209; Id. (Hrsg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, (= Quaestiones Disputatae 170), Freiburg - Basel - Wien, Herder, 1998, pp. 248.

⁶⁸ Per la lista dei partecipanti al «progetto di ricerca» denominato «Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung» si veda R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», *ZKTh* 118 (1996) 317-344: 317 n. 1; R. Schwager è presidente della società che pubblica anche un bollettino annuale e ha il suo indirizzo: COV&R, Institut für Dogmatische und Ökumenische Theologie, Karl-Rahner-Platz 3, A-6020 Innsbruck.

⁶⁹ Anche una specifica collana accompagna il progetto J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, Raymund Schwager zum 60. Geburtstag (= Beiträge zur mimetischen Theorie 1), Thaur, Kulturverlag, 1995, pp. 264 (con la bibliografia di S.: D. REGENSBURGER, «Bibliographie Raymund Schwagers», in *ivi*, 233-256).

vasto, in rapporto non solo alla soteriologia, ma alla rilevanza attuale della rivelazione. Per questo tale lettura avanza la pretesa di diventare un programma di ricerca interdisciplinare che si distende all'etica sociale e politica, alle scienze della natura, alla epistemologia delle scienze ecc. e sente il bisogno di confrontarsi, in questa stagione più matura, con gli orientamenti più diffusi sotto il profilo teologico-fondamentale.

La prima fase è concentrata sulla dottrina della redenzione in prospettiva esplicitamente «drammatica», con l'ausilio della teoria mimetica di Girard. Lo testimonia già il primo lavoro, ma soprattutto l'opera direttamente collegata alla teoria di Girard e, infine, la vasta incursione nella storia della soteriologia, fino alla pubblicazione di un saggio sintetico nel 1985⁷⁰. In questa fase ci interessa non tanto una presentazione della teoria di Girard, di cui esistono già pregevoli illustrazioni, quanto la sua recezione nell'opera di S. Il teologo di Innsbruck assume la teoria mimetica come spiegazione ausiliaria della soteriologia biblica e cristiana. Superando la separazione cronica della teologia dalle scienze della natura prima, e dalle scienze umane poi, allontanandosi dal comparativismo che ha guidato molte ricerche nel confronto tra religione cristiana e altre religioni, secondo S. «Girard propone un modello che spiega le analogie così come fa risaltare la differenza determinante»⁷¹. L'analogia essenziale è fornita dalla teoria girardiana del «desiderio mimetico» come teoria esplicativa, sia del progressivo affrancamento della rivelazione veterotestamentaria dal meccanismo vittimario presente originariamente nei miti e nei riti religiosi, sia della figura assolutamente singolare con cui Gesù smaschera la pulsione mimetica della natura umana. La prospettiva di Girard ha anzitutto un profilo antropologico, che si potrebbe articolare nelle seguenti tre tesi: la struttura del desiderio mimetico; il suo occultamento attraverso il processo vittimario; lo smascheramento e la trasformazione del meccanismo espiatorio. La preoccupazione fondamentale dell'antropologo francese è la spiegazione della violenza,

⁷⁰ Già la prima opera annunciava la prospettiva: R. SCHWAGER, *Das dramatische Kirchenverständnis bei Ignatius von Loyola. Historisch-pastoral theologische Studie über die Stellung der Kirche in den Exerzitien und im Leben des Ignatius*, Zürich, Benziger, 1970, pp. 198; l'opera più importante di confronto con Girard: *Brauchen wir einen Sündenbock?* [1978]; i dieci studi sulla storia della soteriologia in prospettiva drammatica *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre* [1986]. Si potrà vedere poi «Eindrücke von einer Begegnung», in *Gewalt und Gewaltlosigkeit*, 214-224 e il saggio sintetico: «La mort de Jésus. René Girard et la théologie», *RSR* 73 (1985) 481-502; tr. ted. parziale «Der Tod Christi und die Opferkritik», *TdG* 11 (1986) 11-20. All'inizio e alla fine di questo periodo si devono attribuire due opere divulgative *Jesus-Nachfolge. Woraus lebt der Glaube?* Freiburg i. B., Herder, 1973; *Für Gerechtigkeit und Frieden. Der Glaube als Antwort auf die Anliegen der Gegenwart*, Innsbruck - Wien, Tyrolia-Verlag, 1986, pp. 93.

⁷¹ *La mort de Jésus*, 481.

che si esprime e si incanala attraverso il complesso sacrificale presente in tutte le religioni. La pratica del sacrificio – e il progressivo spostamento della vittima dai sacrifici umani ai sacrifici sostitutivi – non ha rilievo soltanto per la relazione religiosa con la divinità, ma struttura lo stesso rapporto sociale. Essa alimenta la produzione dei racconti mitici e la loro traduzione rituale. Alla radice della violenza, di cui il sistema sacrificale appare come il regolatore sociale, sta appunto il desiderio mimetico: con esso s'intende l'inclinazione della libertà a desiderare di «essere secondo l'altro»⁷². Ciò che interessa non è tanto la pulsione della libertà desiderante, né il fatto che essa si diriga verso un bene, quanto la forma generativa del desiderio che delinea una relazione triangolare tra il soggetto che desidera, l'altro come modello-rivale, il bene oggetto comune del desiderio. L'altro è dunque ad un tempo modello e rivale in rapporto all'oggetto desiderato, indica insieme colui che è ammirato e colui che rivalessa nell'essere là dove vorremmo collocarci, ma che non riusciamo a raggiungere⁷³. Questa spiegazione genetica del desiderio vede l'alterità prevalentemente come proiezione del soggetto: l'altro è modello perché è l'ideale dell'io che desidera, è l'*alter ego* proiettato dentro il vortice del «triangolo del desiderio» e perciò diventa generatore di conflitto e violenza, creando un legame perverso di imitazione e di rivalità. Si dovrà tornare su questo punto per il quale l'alterità dell'altro è risolta nel *doppio dell'io*, ed è totalmente occultata la «differenza» dell'altro come appello promettente ad un bene più grande a cui dedicarsi, e in virtù del quale ci si può affidare anche alla parola-gesto dell'altro. Questa è propriamente la scelta metodica originaria racchiusa nella teoria mimetica di Girard, che delinea la patologia del desiderio piuttosto che la sua fisiologia. Essa è determinata dal suo punto di partenza e dall'intenzione di spiegare la rivalità, il conflitto, la violenza.

In ogni caso – ed è la seconda tesi – la teoria girardiana insegue il circolo vizioso di mimesi e di rivalità: l'interazione tra il desiderio e l'imitazione dell'altro si ingrossa come un torrente in piena, così che non è più possibile definire gli spazi dello scambio sociale, tanto che il mimetismo diventa anche la dominante delle relazioni sociali. Questo allargamento di orizzonte allo scambio sociale intende smontare il processo genetico della rivalità sociale e della violenza organizzata. Esso supera le classiche spiegazioni della violenza annidata nei rapporti sociali: se ognuno imita l'altro nel desiderio, diventa il «doppio» dell'altro anche nella violenza. La genesi della violenza non sta – co-

⁷² L'espressione efficace è di S. TOMELLERI, *Introduzione* a R. GIRARD, *Il risentimento*, 2.

⁷³ Afferma Girard: «In tutti i desideri da noi osservati, non c'era solamente un oggetto e un soggetto, c'era un terzo termine, il rivale [...]. *Il soggetto desidera l'oggetto perché lo desidera il rivale stesso*», R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, 111.

me nelle spiegazioni classiche – nella dimensione biologica, psicologica, familiare, istituzionale o, in genere, nei fattori «condizionanti», ma è costitutiva dell'ordine simbolico, sia a livello microsociale che macrosociale. Girard intende spiegare il meccanismo della violenza nell'occultamento della sua origine, così che ognuno rimuove sull'altro la responsabilità dell'inizio del ciclo del conflitto e della rivalità disintegratrice del rapporto sociale. Il modo con cui viene occultato il processo è esattamente il meccanismo vittimario, cioè la ricerca di un colpevole che diventa la vittima a nome e in favore di tutti. S. descrive così tale passaggio: «Gli uomini ottengono la pacificazione [...] mediante il transfert dell'aggressione reciproca su una vittima occasionale o attraverso le grandi istituzioni culturali che interdicono la mimesi (tabù, gerarchia sociale, ecc.) o la reprimono con una violenza legale (stato, sistema giuridico)»⁷⁴. Si istaura così un rapporto stretto tra violenza e sacro, in cui consiste propriamente il meccanismo del capro espiatorio. Da un lato, la vittima è oggetto su cui si scarica la violenza che consente alla comunità di superare la sua crisi del «tutti contro tutti», attraverso l'«unanimità violenta»⁷⁵ che concentra sulla vittima deputata la violenza altrimenti ingovernabile, la quale porterebbe la comunità sull'orlo dell'autoannientamento. D'altro lato, la vittima designata è «sacrificata» (*resa sacra*), perché consente alla comunità la propria catarsi e quindi si scava uno spazio tra la vittima e i persecutori. Questo è lo spazio del «sacro» che iscrive la vittima nella sfera sacrale attraverso il suo sacrificio, alimenta il racconto fondatore della comunità (*il mito*) e la sua attualizzazione (attraverso *il rito*), il quale rinnova le origini che presiedono al patto sociale che fonda la comunità.

Di qui la terza tesi: la trasformazione del processo vittimario, che inaugura il passaggio al profilo propriamente biblico-cristologico della teoria girardiana. In questa scia si colloca la proposta di S. che intende produrre un singolare approfondimento della spiegazione del critico francese della letteratura. Si tratta dello smascheramento portato dalla morte di croce di Gesù: «Cristo, vittima prescelta di una comunità in crisi, invece di riconciliare tra loro i suoi persecutori, li ha sciolti, consegnati alla luce insostenibile di una dolorosa rivelazione. Siamo noi uomini [...] responsabili della nostra stessa violenza, della condanna e della morte degli eroi dei miti, dei martiri, e di tutte le altre vittime innocenti»⁷⁶. Questo punto di approdo luminoso è illustrato da

⁷⁴ *La mort de Jésus*, 482.

⁷⁵ R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, 113-115. Si veda da parte di Schwager una presentazione a tesi della proposta fin qui svolta di Girard in *Brauchen wir einen Sündenbock*, 57.

⁷⁶ S. TOMELLERI, *Introduzione* a R. GIRARD, *Il risentimento*, 9.

S. attraverso una presentazione differenziata della soteriologia biblica, nel passaggio dall'AT al NT. Il Primo Testamento fa emergere in modo singolare, da un lato, la permanenza del linguaggio e dei gesti della rivalità, della gelosia, dell'ira, della vendetta, del meccanismo vittimario, del suo occultamento, del trasferimento sulla vittima della violenza comune⁷⁷; ma, dall'altro, essi appaiono continuamente smascherati e trascesi dalla forza del patto tra Dio e il suo popolo che si dona come una vittoria sulla violenza. S. formula così il suo principio metodologico: «L'evento della rivelazione è perciò realmente identico con il superamento della violenza tra gli uomini»⁷⁸. Quest'ampia area semantica del Primo Testamento è interpretata da S. come una «struttura fondamentale unitaria»⁷⁹, con l'ausilio della teoria mimetica di Girard. Egli intravede già nell'AT una rivelazione del meccanismo di proiezione della violenza di tutti su uno solo. Nella stessa discussione del 1983 con gli anticotestamentaristi, S. rilevava il servizio che la teoria di Girard poteva fornire nella lettura del documento biblico: «I difficili testi veterotestamentari non sono interpretati allegoricamente, ma sono spiegati come testi compositi, in cui da una parte sopravvivono antiche rappresentazioni arcaiche del mondo nascosto del sacro (violento) e, dall'altra, quelle che sono imbevute dall'impulso del tutto nuovo della rivelazione del vero Dio. Le parole della rivelazione comunicano anzitutto la verità sul mondo del peccato, della menzogna e dell'aggressione e manifestano quindi progressivamente nuove vie per il loro superamento»⁸⁰. Sotto questo profilo risulta decisivo il passaggio al NT, in particolare alla vicenda di Gesù e alla «drammatica» dell'evento salutare della pasqua. Schwager ritornerà in più occasioni – nella scia di Girard – su questo momento centrale⁸¹ in cui avviene l'intreccio dram-

⁷⁷ Schwager vi dedica un'ampia analisi in *Brauchen wir einen Sündenbock?*, 58-117; affermando che questi linguaggi emergono in modo permanente nell'AT, ma non sono normalmente assunti in una teologia dell'AT.

⁷⁸ *Brauchen wir einen Sündenbock?*, 127. Interessante l'analisi dei salmi e del linguaggio a riguardo dei nemici – sorprendentemente censurato anche nella liturgia – che appare sempre nella forma della invocazione di liberazione e della confessione della vittoria di Dio sulla violenza, sul male, ecc. *Brauchen wir einen Sündenbock?*, 100-116.

⁷⁹ *Ivi*, 54.

⁸⁰ SCHWAGER, «Eindrücke von einer Begegnung», in N. LOHFINK (Hrsg.), *Gewalt und Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, 217.

⁸¹ Si confronti l'ampio capitolo terzo di *Brauchen wir einen Sündenbock?*, 143-232; l'articolo sintetico «La mort de Jésus. René Girard et la théologie», *RSR* 73 (1985) 481-502; tr. ted. parziale «Der Tod Christi und die Opferkritik», *TdG* 11 (1986) 11-20; e molti accenni nell'opera sulla storia della soteriologia: ad es. *Der wunderbare Tausch*, 8-10 e, ancora, riferimenti in alcuni saggi seguenti (cf nota 84) «Mimesis und Freiheit», 369-374; «Theologie - Geschichte - Wissenschaft», 267-269, fino alla ripresa ampia e distesa in *Jesus im Heildrama*, 41-202, su cui si dovrà ritornare al paragrafo 3.

matico degli agenti nel dramma salvifico: l'agire divino che invia il Figlio suo, l'attribuzione a Gesù del meccanismo vittimario violento da parte degli uomini, la dedizione di Gesù al volto del Padre e alla causa degli uomini che smaschera le loro proiezioni, proprio mentre le assume e le porta per noi. Per dirla con un testo sintetico del teologo di Innsbruck:

Quest'ipotesi di scienza delle religioni raggiunge alla fine una dimensione teologica centrale, perché Girard comprende la storia della rivelazione giudeo-cristiana come un evento con cui, da un lato, furono smascherati i meccanismi nascosti della mimesi umana, della proiezione collettiva e della sacralizzazione religiosa e, dall'altro, fu rivelata gradualmente l'essenza del vero Dio. Questo evento di rivelazione raggiunse il suo culmine nella crocifissione e nella risurrezione di Gesù, perché questi ha pienamente scoperto attraverso il suo annuncio sulla Basilea il potere oscuro della menzogna e della violenza, e cionondimeno di fronte alla sua provocazione gruppi di uomini per un momento di nuovo sono convenuti nel gioco comune, mentre erano tra di loro mortalmente ostili. La loro proiezione collettiva (condannato come bestemmiatore e come capo politico pericoloso) tuttavia non poté più sacralizzare l'ucciso e la vittima, perché attraverso la sua risurrezione ha introdotto un processo di conversione presso i suoi discepoli e così non solo fu smascherato il meccanismo di convergenza e di proiezione, ma fu trasceso nella loro fede⁸².

Questo sintetico abbozzo delinea in breve assai bene la soteriologia drammatica di S. Essa è «drammatica» perché il senso e la verità dell'agire divino e della dedizione di Gesù avviene non solo di fronte, ma mediante l'azione con cui gli uomini caricano sulla vittima innocente la violenza, questa volta però non potendo occultare il meccanismo vittimario che la sacralizza senza superare la menzogna, la rivalità, l'odio e la vendetta che essa porta con sé. S. riprenderà quest'abbozzo più ampiamente nel seguito della sua riflessione teologica.

2. La «teologia drammatica» come «programma di ricerca»

La seconda fase produce uno sviluppo della soteriologia drammatica del NT: ciò avviene con la preoccupazione di svolgere non solo un tema regionale, ma un vero programma teologico e, quindi, da un lato, di difenderlo dalle incomprensioni della teoria mimetica e, dall'altro, di aprirlo ad altri campi del sapere. L'approdo sarà la formulazione di una «teologia drammatica», come «programma teologico di ricerca». A partire dal 1985, infatti, – per quanto ogni datazione sia un po' congetturale – si apre un secondo momento nella ricerca di S., che segue in particolare due piste: la prima, più

⁸² SCHWAGER, «Theologie - Geschichte - Wissenschaft», 267-268.

lineare, porta a compimento il progetto di «soteriologia drammatica» nell'opera *Jesus im Heilsdrama*, con alcuni sondaggi collegati all'ambito della cristologia, al rapporto con le religioni, alla teologia del peccato originale⁸³; la seconda, più frastagliata, svolge il profilo metodologico della ricerca, con una strenua difesa della teoria girardiana dalle critiche e dalle proposte di revisione⁸⁴ e mediante un confronto assiduo con le prospettive epistemologiche emergenti⁸⁵. Questa seconda pista è coronata dalla proposta di una teologia drammatica come «programma di ricerca»⁸⁶. In realtà – come si è detto sopra – l'ultimo contributo, scritto a più mani, rappresenta l'aspetto propriamente teologico del progetto di ricerca della Facoltà di Teologia Cattolica dal titolo *Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung*. Tale programma è l'approdo di quasi vent'anni di lavoro, che concentra l'attenzione di diverse branche della teologia attorno alla problematica introdotta da S. Mi sembra utile, per quanto sia cronologicamente successivo, ricostruire anzitutto il quadro epistemologico, in cui si situa la soteriologia drammatica di S. el paragrafo successivo, sarà poi più agevole incastonare la proposta soteriologica dello stesso A.

Il contributo metodologico si presenta con il taglio di un «manifesto», e raccoglie obiettivamente le molte suggestioni offerte nei saggi

⁸³ J. NIEWIADOMSKI - R. SCHWAGER - G. LARCHER, «Dramatische Konzept für die Begegnung von Religionen», R. SCHWAGER (Hrsg.), *Christus allein? Der Streit um die pluralistische Religionstheologie*, 83-117; R. SCHWAGER (Hrsg.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand*, 7-9, Id., *Erbsünde und Heilsdrama. Im Kontext von Evolution, Gentechnologie und Apokalyptik* si tratta di cinque capitoli, di cui il primo, il secondo, e il quinto sono apparsi su *Zeitschrift für katholische Theologie* rispettivamente nel 1994, 1995, 1992, mentre due non erano ancora pubblicati. Quest'ultimo volume si colloca esplicitamente nel progetto più ampio di «teologia drammatica» (p. 7), essendo inserito anche nella collana *Beiträge zur mimetischen Theorie* n. 4, appartenente al programma *Religion - Gewalt - Kommunikation - Weltordnung*.

⁸⁴ Segnale in particolare: «Mimesis und Freiheit», *ZKTh* 107 (1985) 365-376, che si confronta con la critica alla base antropologica della tesi di Girard avanzata da P. Dumouchel in *Esprit* 1982; «Rache - Gerechtigkeit - Religion. Überlegungen zu einer interdisziplinären Forschungsarbeit», *ZKTh* 110 (1988) 284-299, che riporta un'analisi critica dei lavori di R. Verdier e del suo gruppo sul tema della «vendetta».

⁸⁵ Segnale, ancora, una serie di saggi in cui si tenta un confronto con proposte di rilievo epistemologico. Anzitutto con il nuovo paradigma scientifico dell'universo come autoorganizzazione: «Selbstorganisation und Theologie», *ZKTh* 109 (1987) 1-19; poi il primo tentativo di un confronto con la teologia della storia di Pannenberg: «Theologie - Geschichte - Wissenschaft», *ZKTh* 109 (1987) 257-275; poi, ancora, con la prospettiva antropologica dell'uomo uditore della parola: «Hörer des Wortes. Eine empirische Anthropologie für die Theologie? (Karl Rahner - Alfred Tomatis - René Girard)», *ZKTh* 114 (1992) 1-23; infine, con le prospettive evolutive «Evolution, Erbsünde und Erlösung», *ZKTh* 117 (1995) 1-24.

⁸⁶ R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», *ZKTh* 118 (1996) 317-344, dove si parla di un gruppo attivo fin dal 1979 nella Facoltà di teologia di Innsbruck.

metodologici precedenti, sia in difesa della teoria mimetica, sia alla ricerca di un persuasivo modello epistemologico. Difatti, la proposta del gruppo che si riferisce a Schwager si articola in tre momenti: la prospettiva di metodo elaborata nella linea dell'epistemologia delle scienze naturali e recepita in teologia soprattutto da Pannenberg; il programma teorico di «teologica drammatica», articolato in nocciolo duro e ipotesi ausiliarie; infine, una verifica del programma nel confronto con la pretesa fondativa di altre teologie.

Il primo momento si colloca sullo sfondo della crisi di marginalità della fede e della religione, rispetto alle scienze della natura e alle scienze umane. La teologia, d'altra parte, non può pensare di rinunciare alla sua pretesa veritativa e, dunque, al suo carattere scientifico, pena la decadenza della fede nell'irrazionalità, che fa capolino in varie forme di rinascita del religiosο e nei diffusi fondamentalismi. Di qui il ruolo della teologia di ripensare il proprio statuto scientifico, e di tener conto della tendenza antifondativa (l'affermazione di un fondamento ultimo), da cui partono le attuali scienze umane e sociali e le scienze della natura. S. e il gruppo di Innsbruck si muovono nel solco della discussione sull'epistemologia delle scienze, introdotta da K. Popper e Th. Kuhn, ma soprattutto S. recupera il tentativo di mediazione proposto da I. Lakatos⁸⁷ tra la prospettiva del razionalismo critico di Popper e la visione storica dello scontro/sviluppo dei paradigmi scientifici di Kuhn. Lakatos prospetta diversi programmi di ricerca in competizione tra di loro, così che sia possibile che il modello teorico di comprensione di un insieme di dati empirici non diventi così egemonico da non essere migliorato da altri programmi. Il «programma di ricerca» presenta un modello teorico e un complesso di dati. Il modello teorico si articola poi in un nucleo duro (ipotesi centrale) e in una serie di ipotesi sussidiarie (cintura, rivestimento), attraverso le quali i dati possono essere ricondotti all'ipotesi centrale. La versione ipotetico-falsificazionista della epistemologia di Lakatos, che a S. sembra il frutto maturo della discussione scientifica contemporanea, ha già avuto una ricezione teologica nell'area anglosassone ad opera di N. Murphy e Ph. Clayton, i quali peraltro hanno il loro maggior referente teologico nel tentativo degli anni settanta di Pannenberg⁸⁸ di proporre la teologia come scienza ipotetico-anticipativa. I

⁸⁷ R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», 319-321: il riferimento è alle opere classiche di Popper e Kuhn, ma soprattutto all'intervento di Lakatos in *Criticism and Growth of Knowledge. Proceeding of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, ³1974 [tr. it. a cura di G. Giorello, 1976, ³1980].

⁸⁸ V'è un'ampia disamina di questo sfondo epistemologico e della sua ricezione teologica in R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», 319-330. In particolare, ci si riferisce all'opera di W. PANNENBERG,

teologi di Innsbruck, attorno a S., prospettano una rilettura di questa linea di ricezione teologica della metodologia scientifica, secondo cui sarebbe possibile articolare la pretesa di verità della fede e il carattere ipotetico degli asserti teologici. Il pensiero di una totalità di senso (e la sua pretesa di verità) è raggiungibile solo indirettamente attraverso affermazioni religiose, che ne anticipino la figura definitiva, e che siano proponibili come ipotesi esplicative solo con «un programma di ricerca [inteso] come modello per una *teoria della razionalità*»⁸⁹. Questa premessa/discussione metodologica consente al nostro A. di prospettare il momento centrale del suo progetto di ricerca di «teologia drammatica».

Il secondo momento disegna le linee di forza del progetto. S. prende le mosse da una considerazione preliminare; formula il progetto di ricerca, articolandone la cornice di fondo (tesi 1-1, 1-2, 1-3), il nocciolo duro (tesi 2-1, 2-2) e il rivestimento di ipotesi sussidiarie (tesi 3-1, 3-2, 3-3); infine, ritorna sulla relazione tra fede e teologia.

La considerazione preliminare si riferisce al rapporto tra carattere incondizionato della fede e carattere ipotetico-esplicativo della teologia. S. afferma che l'aspetto per cui la fede è impegno incondizionato non solo non esclude, ma esplicitamente include un processo «drammatico». Le precedenti rappresentazioni di Dio (in Israele e nei discepoli di Gesù), e del rapporto dell'uomo con Lui, sono state poste in questione e trasformate dall'incontro con la progressiva rivelazione del vero Dio nell'AT e, in seguito, con la sua decisiva donazione nell'annuncio e nella morte di Gesù. Allora l'esperienza della fede, pur esprimendosi in un impegno incondizionato, include anche l'esperienza del superamento della crisi delle proprie rappresentazioni e la trasformazione delle proiezioni di Dio. La teologia non può non rendere ragione di questo passaggio «critico» e «drammatico» della fede, cioè relativo al suo sapere e al suo agire, e deve esprimersi nella forma di un confronto tra varie ipotesi esplicative.

Il progetto di ricerca riprende il modello epistemologico di Lakatos, che distingue tra ipotesi centrale e teorie ausiliarie. Poiché, tuttavia, si tratta – secondo S. – di un programma teologico che concerne la totalità del reale è necessario collocare questa distinzione sullo sfondo di una cornice teologica globale. Solo così il progetto di ricerca determina la sua specifica connotazione teologica. A proposito

Wissenschaftstheorie und Theologie, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, ripresa da N. MURPHY, *Theology in the Age of Scientific Reasoning*, Ithaca NY, Cornell Univ. Press, 1990, pp. XII-215; e PH. CLAYTON, *Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie*. Aus dem Amerikanischen von M. Laube mit einem Vorwort von W. Pannenberg, Paderborn, Schöningh, 1992, pp. XV-256.

⁸⁹ L'espressione è di PH. CLAYTON, *ivi*, 227s.

della cornice di fondo S. formula tre tesi (1-1, 1-2, 1-3) circa il carattere di mistero della totalità del reale, irriducibile al mondo materiale e al mondo delle esperienze sensibili e mentali. La realtà è percepibile mediante esperienze di resistenza e di superamento del conflitto in cui si dona sempre un nuovo senso. È decisivo pertanto – secondo S. – aprirsi ad un pensiero drammatico, in cui la categoria dell'«agire» nel contesto della drammatica sia resa fruttuosa in ordine al pensiero di Dio. In questa ottica il programma formula la possibilità di ripensare in modo nuovo la tradizionale prova di Dio, e offre l'opportunità di intendere in maniera diversa il concetto di Dio⁹⁰. Su questa cornice di fondo può essere precisato il nocciolo duro o l'ipotesi centrale del programma (tesi 2-1, 2-2), che riguarda la convinzione cristiana dell'agire di Dio nel mondo, la sua presenza nella realtà attraverso il fatto che il fondamento divino del reale comunica se stesso nel suo agire. La formulazione della prospettiva centrale è chiaramente soteriologica: l'agire di Dio è annunciato come un agire riconciliatore che trascende le possibilità dell'uomo e della storia dell'umanità. La tesi è espressa anzitutto in generale (prospettiva storico-salvifica della rivelazione) e poi confermata attraverso la dimensione singolare dell'evento (prospettiva cristologico-antropologica). Mette conto di riportarle per intero:

2-1 Una pace profonda, genuina e duratura tra gli uomini, che non è edificata sul sacrificio di un terzo e sorge senza polarizzazione sul nemico, è assai difficilmente raggiungibile, anzi supera le forze umane. Se tuttavia diventa realtà, questo è un chiaro segno che Dio stesso (lo Spirito santo) è all'opera negli uomini. Questa logica incarnatoria è rintracciabile sia nel messaggio biblico che in numerosi «segni dei tempi» ecclesiali nella storia umana.

2-2 Nel caso del rifiuto di una genuina riconciliazione, la sconfitta – spesso in nome di Dio – viene rimossa sul terzo. Il fatto che Gesù Cristo nel suo amore dei nemici, libero da violenza (unità di azione con il Padre), si lascia toccare dal male, e che Dio lo abbia risuscitato da morte (unità di destino), può elaborare positivamente anche il rifiuto, attraverso la fede in Lui, con la propria premura per una genuina riconciliazione (perdono, conversione) e può essere sempre di nuovo integrato con la premura per una pace durevole. Lo spazio vitale sempre di nuovo dischiuso nella tensione tra rifiuto e riconciliazione rappresenta il luogo di tutte le altre esperienze umane e interumane (come la finitudine, la sessualità) e trasforma le stesse esperienze della natura⁹¹.

⁹⁰ R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», 333. Non si dice nulla di più sull'elaborazione di questo aspetto, ma si rimanda all'opera di O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf, Patmos, 1983, 140, che parla di una «modalità di spiegazione integrativa della filosofia dell'essere».

⁹¹ R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», 334-335.

Le due tesi che costituiscono l'ipotesi centrale della «teologia drammatica» formulano, dunque, un criterio ermeneutico dell'intera Scrittura, enfatizzandone la logica incarnatoria e riconciliatrice. La nuova convocazione del popolo di Dio segue nella Bibbia un processo drammatico, perché la plasmazione del popolo trapassa da una prospettiva particolare, dove esso è creato spesso a spese del nemico, ad una prospettiva sempre più universale, dove la riunificazione avviene integrando anche i nemici. Ciò si manifesta soprattutto nell'annuncio di Gesù sulla vicinanza di Dio che abbatte i muri e le inimicizie. Lo stesso rifiuto del suo messaggio, che porta alla croce, produce un nuovo intervento divino che approda alla convocazione del nuovo popolo di Dio. Perciò conclude S.: «Il nucleo centrale del programma abbozzato pone di conseguenza la nuova convocazione (popolo di Israele, Chiesa) come criterio dell'agire storico di Dio»⁹². La prospettiva di una dottrina cristiana della redenzione esige quindi di pensare in unità rivelazione e chiesa, come a dire che la salvezza non è redenzione cristiana se non unifica tutti gli uomini. Gli altri temi della dottrina cristiana (dalla trinità all'escatologia) formano così come una costellazione della riconciliazione tra gli uomini e sono da comprendere dentro i conflitti umani e il processo di riconciliazione. Si intuisce come il nucleo centrale della «drammatica teologica» sia una comprensione della rivelazione cristiana come evento di riconciliazione, in un'orizzonte conflittuale, universale e cosmico. Questa visione centrale è per così dire protetta e spiegata dalle *ipotesi sussidiarie* (tesi 3-1, 3-2, 3-3), le quali sono la «cintura» • il «rivestimento» culturale che cercano di correlare il carattere salvifico della rivelazione con un paradigma culturale che renda possibile spiegare storicamente e comprendere attualmente il senso dell'ipotesi centrale della rivelazione/riconciliazione cristiana. Ora, S. e i teologi di Innsbruck formulano anzitutto come ipotesi sussidiaria per comprendere il senso della riconciliazione la teoria mimetica di Girard (3-1). Poi cercano di porre il programma di ricerca in rapporto con la «svolta antropologica» di Rahner, mutando l'orientamento dell'indice fondamentale, cioè prospettando un'antropologia orientata teologicamente» (3-2) e, infine, tracciano un confronto con i risultati della nuova stagione delle scienze della natura, nella linea di Teilhard de Chardin (3-3). S. riconosce all'ipotesi sussidiaria di Girard⁹³ il compito di dischiudere un orizzonte effettivamente universale alla salvezza cristiana, per il suo carattere esplicativo, sia dal punto di vista diacronico, che sincronico in rapporto alle scienze umane e alle scienze sociali. Questo paradigma

⁹² *Ivi*, 335.

⁹³ S. ne fornisce ancora una volta una ripresa sintetica in forma di tesi in R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», 336-337.

culturale si rivela poi – secondo S. – abbastanza plastico nel ricuperare e ristrutturare le due istanze più importanti della teologia recente. In particolare il progetto di ricerca intende proporsi come ripresa creativa della «svolta antropologica» rahneriana, ma con un significativo spostamento d'accento. L'approccio di Rahner è modificato in un orizzonte sociale determinato dalle attese minacciate di riconciliazione tra gli uomini: occorre un'«antropologia orientata teologicamente, in modo tale che i criteri antropologici per l'agire di Dio (qui: una pace durevole) non possono essere presupposti semplicemente in modo preteologico, ma siano chiariti nel loro preciso senso in un processo di autoaffidamento alla divina rivelazione»⁹⁴. In conclusione il «programma di ricerca» intende render ragione dell'ampiezza sociale e cosmica della riconciliazione cristiana, già prefigurata nel nucleo centrale dell'ipotesi. Esso, però, vede nell'ipotesi sussidiaria della teoria mimetica girardiana uno stumentario teorico per un'euristica della storia che trova nella redenzione cristiana la sua chiave di volta e per un'esperienza attuale della riconciliazione come unità senza polarizzazione. Anche la prospettiva metodologica della totalità di senso di Pannenberg e Clayton può ricevere nell'ottica girardiana un'interpretazione più dialettica, perché di fatto la stessa teoria mimetica (che proviene da ambiti di ricerca letterari, etnologici e psico-antropologici) ha trovato conferma, precisazione e correzione in molte altre aree di indagine (politica economica, storia dell'economia, ecc.)⁹⁵. Sotto questo profilo la teoria mimetica – almeno come ipotesi sussidiaria – risponde a quei criteri di progressività, che Lakatos attribuisce ad un programma di ricerca, e ridona quindi alla teologia diritto di cittadinanza nell'ecumene dell'epistemologia delle scienze.

Infine, il terzo e ultimo momento del programma di ricerca, prospettato dal gruppo di Innsbruck, ritorna su alcune questioni inevitabili. Anzitutto, il rapporto tra fede e teologia, per mostrare i vantaggi che tale progetto ha sull'esperienza ecclesiale, sulla morale sociale e politica, sul rapporto con le altre religioni, proprio a motivo della sovraculturalità che il programma possiede in forza del suo ideale di un'unità senza polarizzazioni. Da ultimo, il progetto per la sua metodologia ipotetico-esplicativa non può non confrontarsi con l'altra tendenza teologica che propone ancora la teologia

⁹⁴ *Ivi*, 337. S. aveva già prospettato un confronto con l'antropologia rahneriana dell'uomo come «uditore della parola» in: «Hörer des Wortes. Eine empirische Anthropologie für die Theologie? (Karl Rahner - Alfred Tomatis - René Girard)», *ZKTh* 114 (1992) 1-23; anche con la prospettiva evolutiva di Theilhard de Chardin in: «Evolution, Erbsünde und Erlösung», *ZKTh* 117 (1995) 1-24.

⁹⁵ S. cita una serie di lavori ispirati dall'ipotesi euristica di Girard: R. SCHWAGER - J. NIEWIADOMSKI u.a., «Dramatische Theologie als Forschungsprogramm», 339 nota 63.

come scienza fondativa. L'epistemologia della scienza, che il programma assume, consente, secondo S., di mantenere la pretesa veritativa della fede in una maniera diversa dalla prospettiva fondativa rappresentata ancora dalla teologia fondamentale di Verweyen⁹⁶.

3. *Le armoniche della «soteriologia drammatica»*

Il programma formulato da S. offre pertanto un progetto teologico di una comunità di lavoro. Esso, tuttavia, ha trovato già un primo sviluppo sul punto focale della rivelazione cristiana. L'opera del teologo di Innsbruck si è avventurata nel tentativo di affrescare l'evento centrale della redenzione. Il volume *Jesus im Heildrama* [1990] rappresenta una proposta di «soteriologia drammatica», d'intonazione biblico-sistemica. L'interesse della proposta sta nel fatto che S. ha abbozzato, in modo disteso, la vicenda di Gesù Cristo nella prospettiva del programma di ricerca. Il tentativo ha, quindi, un significato ad un tempo metodologico e tematico per verificare la bontà del progetto. Così almeno è stato inteso perché, subito a ridosso della pubblicazione del volume, è stato organizzato un Simposio internazionale (25-28 settembre 1991) per dibattere la proposta avanzata da S.⁹⁷. Sia nel volume del 1990⁹⁸ sia nelle *Thesen zur Erlösungslehre*⁹⁹ si delinea un abbozzo di comprensione «drammatica» dell'evento cristo-logico. Occorre sostare brevemente per capire come S. intenda il senso «drammatico» dell'evento di Gesù: stando alle indicazioni generali provenienti dal progetto di ricerca, la storia di Gesù (e l'esegesi corrispondente) è ricostruita in senso drammatico non solo perché è articolata da S. nei cinque atti del *drama* salvifico di Gesù, ma anche perché il suo significato si dischiude nell'interazione tra l'agire di Dio, l'agire di Gesù e il gioco della risposta degli uomini. La risposta-rifiuto-riconvocazione degli uomini (nella linea della teoria mimetica girardiana) non è solo una precomprensione dell'evento salvifico, ma entra nella stessa determinazione del suo senso, mediante l'incontro/scontro «drammatico» dell'agire divino e della prassi mimetica degli uomini. Bisogna, pertanto, evitare un'interpretazione «cronologica» della teologia drammatica, quasi che i diversi «atti/tempi» dell'evento salutare si comprendano valorizzando teologicamente la successione «temporale». Di più e meglio, la sequenza cronologica

⁹⁶ In *ivi*, 341-343 vi è un confronto con la teologia fondamentale di Verweyen.

⁹⁷ J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, 9-12.

⁹⁸ R. SCHWAGER, *Jesus im Heildrama*, 41-202.

⁹⁹ Si tratta dell'introduzione al volume J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, 13-15, in cui S. propone a modo di tesi il senso della sua proposta.

è il luogo storico dell'intreccio teologico tra l'agire di Dio in Cristo e la reazione degli uomini. Il rifiuto degli uomini rivela un meccanismo mimetico, del quale il processo vittimario della croce risulta il momento culmine ma, insieme, il suo smascheramento e superamento.

Del resto S. stesso s'impegna a far emergere la sua posizione nel confronto critico con le altre proposte di soteriologia. Nell'introduzione al volume, S. propone attorno al classico dilemma tra la misericordia e l'ira di Dio una breve panoramica storica, per illuminare il senso della sua soteriologia drammatica¹⁰⁰. Dopo una ripresa delle grandi figure della storia della soteriologia – alle quali peraltro l'A. ha dedicato una lunga serie di saggi – S. delimita la sua posizione partendo dalle posizioni più vicine: la prima è la Teodrammatica di Balthasar, la seconda è la questione esegetico-critica della duplicità di soteriologie presenti nel NT; la terza è la proposta alternativa di una soteriologia narrativa. La prima proposta è quella che S. sente più affine: egli attribuisce a von Balthasar il merito di aver introdotto la prospettiva drammatica, al seguito della grande tradizione orientale ed occidentale e della dottrina dell'elezione di Barth, tentando di articolare la misericordia, la giustizia e l'ira di Dio all'interno del processo storico salvifico, nel campo di tensione tra la libertà finita e a quella infinita. L'atteggiamento fondamentale di Dio (nell'AT e nel NT) è quello della misericordia, mentre l'ira di Dio è la sua reazione al rifiuto della libertà creata, che però non viene lasciata a se stessa, ma è subabbracciata dalla venuta nel Figlio nel mondo della perdizione e dal suo portare il peccato degli uomini. Il volto di Dio è dunque univocamente buono, mentre l'ira e la punizione di Dio sono la reazione alla libertà che si chiude alla sua bontà: queste non sono sullo stesso piano ma sono un momento dell'amore trinitario divino. Tuttavia, S. rimprovera a von Balthasar: «la "Teodrammatica" non resta del tutto libera, nella sua significazione dell'ira di Dio, da un'ultima ambiguità, perché non sa render univocamente come il Dio dell'amore del nemico, che Gesù ha annunciato nel discorso della montagna, possa essere soprattutto un Dio collerico»¹⁰¹. Quest'ambiguità sembra ritornare anche sul secondo versante, quello dell'esegesi storico-critica, quando Schürmann individua nel NT due diversi tipi soteriologici: la "soteriologia staurologica" di carattere pasquale, che vede nella rappresentanza della morte espiatrice di Gesù la remissione del peccato; la "soteriologia escatologica" dell'annuncio del Regno in cui si rende presente la vicinanza preveniente e il perdono incondizionato della

¹⁰⁰ R. SCHWAGER, *Jesus im Heildrama*, 12-24.

¹⁰¹ *Jvi*, 21. Più in generale su von Balthasar cf R. SCHWAGER, «Der Sohn Gottes und die Weltsünde. Zur Erlösungslehre von Hans Urs von Balthasar» *ZKTh* 108 (1986) 5-44 = *Der wunderbare Tausch*, 273-312.

signoria di Dio, soprattutto nell'amore per i nemici e gli esclusi. L'ambivalenza è risolta diversamente dall'esegesi o nella linea di un dilemma da sciogliere o, comunque, nel senso della prevalenza della soteriologica di Gesù, rispetto a quella pasquale. In questo modo sembra ripresentarsi il paradosso della compatibilità della misericordia e della ira di Dio, che richiede di essere argomentato in una teoria della redenzione complessiva. Qui, l'A. colloca la terza proposta di una soteriologia narrativa, la quale rifugge da un pensiero filosofico che possa venire a capo sistematicamente della questione soteriologica delineata dall'esegesi storico-critica. Alle aporie di una soteriologia argomentativa viene proposto come rimedio una soteriologia del racconto, memorativo-narrativa che, soprattutto nella versione di Metz e della teologia della liberazione, mira ad illuminare l'evento salutare nello spazio della storia della libertà e della sofferenza. Tuttavia, anche la soteriologia narrativa, finisce per riprodurre – capovolto – il difetto che rimprovera a quella argomentativa: l'incapacità a sciogliere il paradosso tra misericordia e giudizio di Dio e, rispettivamente, tra gratuità e onerosità della remissione della colpa, se non nella forma di un racconto «senza fine», che non riesce a mediarsi nelle forme razionali del comprendere e dell'agire.

Prossima alla teologia narrativa e, quindi, capace di assumerne l'istanza dell'impossibilità di risolvere speculativamente l'evento di salvezza, è il modello di «teologia drammatica» che, però, intende esplicitamente non perdere il profilo argomentativo di una teologia della redenzione. S., riconoscendo in modo chiaro il debito della sua prospettiva a von Balthasar e ad altri autori¹⁰², afferma che è possibile svolgere il lato argomentativo a partire dal fatto che s'intenda la drammatica salvifica non come un interminabile processo, ma come un conflitto che culmina in un punto critico e in una soluzione. E così precisa la sua posizione: «Nel dramma biblico si ha a che fare ulteriormente non con un qualche conflitto. L'evento della croce si mostra così radicale e si conserva la successiva soluzione (pasqua) così trascendente, che esso "non può essere pensato in modo più grande"»¹⁰³. Si apre qui lo spazio per un rapporto reciproco e complementare tra categorie drammatiche e discorso analogico, come peraltro ha sempre pensato anche la grande tradizione che va dai Padri ad Anselmo, la quale non ha mai visto l'approfondimento speculativo come alternativo o sostitutivo dell'evento di salvezza, ma come la possibilità di affermarne la valenza veritativa. Se invece gli asserti che riguardano la bontà, la giustizia, l'ira, la conoscenza, il potere, ecc.

¹⁰² R. SCHWAGER, *Jesus im Heilsdrama*, 25 nota 36: S. ascrive a questo orientamento anche M. Hengel e M. Barth.

¹⁰³ *Ivi*.

vengono trasposti dall'esperienza umana al loro analogato (principale) divino, separandoli dall'evento del comunicarsi di Dio nella storia, corrono il rischio di assumere la somiglianza e la dissomiglianza dentro un concetto generale di essere.

Su questo sfondo S. disegna il suo percorso positivo su due registri: l'uno riguarda il registro antropologico della violenza e della ricerca della pace; l'altro concerne l'accostamento teologico all'evento centrale della redenzione nella croce e risurrezione. L'articolazione dei due registri richiede, nondimeno, che si prendano le mosse dall'approccio all'evento pasquale, mediante l'analisi esegetica in dialettica con l'elaborazione sistematica delle questioni che la tradizione ci consegna. Per questo S. ritiene che tra la prospettiva frastagliata dell'esegesi storico-critica e i problemi sistematici sia necessaria «*una mediazione attraverso un'esegesi drammatica*», che raccolga grandi gruppi di testi attorno a parole chiave e li ordini reciprocamente secondo il modello di un agire conflittuale.¹⁰⁴ Il trattamento drammatico dei testi biblici – a cui S. dedica sostanzialmente tutta la parte centrale [41-202] del volume in parola – è quindi un tentativo di «configurazione» del documento biblico, volto a superare l'attitudine analitica del metodo storico-critico e a fornire una mediazione con le questioni sistematiche, per giudicarne la compatibilità con il dettato biblico. Un'«esegesi drammatica» si presenta come un tentativo «configurante» della testimonianza neotestamentaria, che assume come punto di vista sintetico il gioco conflittuale tra l'agire divino, l'obbedienza di Cristo e il rifiuto/risposta degli uomini. In concreto, possiamo tratteggiare le armoniche della proposta di S. lungo i cinque atti del teodramma. L'interesse della proposta non sta tanto nel tentativo di temporizzare l'evento salvifico, quanto nello sforzo di vedere il diverso dispiegarsi degli attori in gioco. In tale intreccio avviene simultaneamente la rivelazione di Dio e lo smascheramento del rifiuto degli uomini: la pasqua di Gesù ne è il punto critico e il superamento escatologico. Di qui i cinque atti dell'evento di salvezza.

Il *primo* atto si concentra sull'annuncio di Gesù a riguardo dell'imminente signoria di Dio, caratterizzata dalla rivelazione dell'Abba, dalla dedizione di Gesù ai peccatori e dall'amore non violento dei nemici. Questa decisiva offerta dell'amore di Dio, attivo nell'agire di Gesù, comporta un'intensificazione escatologica del tempo e la questione della coerenza *teologica* della figura di Dio. Il primo momento della drammatica salvifica vede nascere un conflitto sull'appello all'AT, con la distinzione tra rivelazione originaria e tradizioni sacrali¹⁰⁵. Il *secondo* atto suppone una situazione nuova, attestata nel

¹⁰⁴ *Ivi*, 29 (sottolineatura mia).

¹⁰⁵ Mi lascio guidare nel tratteggiare i cinque atti, con cui S. disegna le armoniche

momento successivo dei vangeli, cioè il rifiuto dell'annuncio del Regno (raddoppio del peccato), di fronte al quale Gesù risponde con le parole di giudizio. Questo momento dell'annuncio di Gesù, sovente sottovalutato o risolto con imbarazzo dalla critica, smaschera le forze che sono responsabili del rifiuto del regno (menzogna, violenza, spirito satanico) e mostra le conseguenze del rifiuto che s'iscrivono nella vita stessa degli uomini. Le parole di giudizio sono di conseguenza la manifestazione di un'esclusione e di un'autogiudizio, che è immanente all'avversione che s'innalza nei confronti del Regno portato da Gesù, e al volto dell'Abba che si comunica nel suo agire. Appare così che alla piena rivelazione del volto e dell'agire univocamente salvifico di Dio in Gesù corrisponda un rifiuto che assume i tratti violenti e mascherati della fedeltà ad un'immagine di Dio già conosciuta a priori¹⁰⁶. Il *terzo* atto è quello decisivo dal punto di vista drammatico: il rifiuto di Gesù e del suo messaggio sulla basileia ha un significato *teologico*, perché riguarda il rigetto del venire di Dio nei gesti e nelle parole del suo inviato. Il giudizio di Gesù ha però smascherato questo rifiuto, indicandone le cause nella violenza, nella menzogna, nella sopraffazione. Gli oppositori si coalizzano e scaricano su Gesù, mediante il meccanismo vittimario, la colpa della crisi. Questo è il momento drammatico per eccellenza, perché l'agire salvifico sembra suscitare la reazione contraria, anzi genera la collusione delle forze negative che addossano su Gesù la responsabilità della tensione e della violenza. La risposta di Gesù produce un raddoppio della dedizione a Dio e a noi: l'obbedienza incondizionata a Lui e al suo volto; l'amore verso i suoi nemici fino a identificarsi liberamente con i suoi avversari, perché sono vittime (e non protagonisti) del peccato. Il momento centrale del dramma costituisce – secondo S. – il vertice dello smascheramento del meccanismo vittimario, in quanto Gesù rivela la radice teologica del rifiuto e vi passa attraverso, portando dal

della «soteriologia drammatica», dalla presentazione in forma di tesi fatta in R. SCHWAGER, «Thesen zur Erlösungslehre», in J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, 13-15. Sul primo atto si veda *Jesus im Heildrama*, 45-75.

¹⁰⁶ Cf *ivi*, 76-109. È questa la sezione più interessante e metologicamente anche più discussa a riguardo del fatto, drammaticamente strategico, del rifiuto del messaggio sul Regno come luogo del raddoppio della violenza e dell'intensificazione della proesistenza di Gesù. Si veda la tesi di S. «Nell'ambito del messaggio di Gesù le parole di giudizio possono essere prese seriamente – senza indebolire quelle di salvezza – solo se riferite ad una seconda situazione di annuncio, che si differenzia dalla prima in forza del rifiuto umano dell'offerta incondizionata di salvezza originaria»: *ivi*, 79. Il paragrafo continua con un'analisi puntale della violenza omicida, dell'intensificazione del peccato (con il tema degli inferi), e la tematica del futuro giudizio del Figlio dell'uomo annunciato da Gesù, in rapporto al servo sofferente, *ivi*, 95-108.

di dentro la forma stessa della violenza di tutti contro uno¹⁰⁷. Il *quarto* atto è la risurrezione di Gesù, la quale non è solo mera conferma del messaggio sul Regno, ma è perdono e riconciliazione del rifiuto stesso del Regno e del suo portatore. Da ciò proviene una doppia conseguenza: l'annuncio pasquale diventa ermeneutica compiuta di tutta la scrittura anticotestamentaria; e tale interpretazione consiste nell'atto con cui Dio, facendo risorgere Gesù, non lascia sacralizzare la vittima oggetto della violenza comune, ma destruttura il meccanismo vittimario stesso, ponendo la dedizione di Gesù, che porta liberamente il peccato/rifiuto dei suoi avversari, come la rivelazione e il superamento di quella forma di violenza che genera il sacrificio fondatore della coesione sociale¹⁰⁸. Di qui l'importanza drammatica del *quinto* atto, che si fonda sulla differenza di pasqua e pentecoste, cioè tra il momento cristologico e quello ecclesiologico (antropologico e cosmico) dell'evento di redenzione. Lo smascheramento del processo vittimario, comporta una comunione tra gli uomini (di cui la chiesa è segno storico per tutti), che non si fonda più sul «sacrificio» di uno per tutti (dove la vittima è *resa sacra*), ma sul «dare la vita» liberamente per tutti. La dedizione di Gesù, che assume e trasforma anche la dinamica del trasferimento della violenza su un unico responsabile, è il luogo del gesto escatologico di Dio in Cristo che, mediante lo Spirito, fonda la chiesa, la nuova comunità fondata sulla responsabilità che assume e scioglie ogni violenza. L'annuncio missionario e l'agire morale cristiano, che smascherano i meccanismi violenti che sempre di nuovo si presentano nella storia, hanno il compito di trasformare le dinamiche che producono menzogna, vittime, morte, separazione e divisione, riproducendo la drammatica gratuita e piena d'amore con cui Gesù, una volta per tutte, ha rifiutato e ha superato dal di dentro la violenza con la sua dedizione a Dio e ai suoi stessi aggressori. La nuova comunione pentecostale è l'anticipo reale di una comunione che non si radica più sul processo vittimario, trasformato definitivamente nella pasqua di Gesù¹⁰⁹.

¹⁰⁷ Il terzo atto è quello più ampio: cf *Jesus im Heildrama*, 109-154 ed è svolto secondo una triplice scansione: la dialettica tra il processo a Gesù e lo smascheramento della violenza dei suoi avversari (in part. pp. 121-123); il rapporto tra Gesù e i nemici nello scontro che ha portato Gesù alla morte di croce e la corrispondente comprensione di Gesù della sua morte (qui decisiva è la ricostruzione delle interpretazioni della sua morte, nel contesto della discussione storico-critica [pp. 127-133]), poi la rileborazione in prospettiva drammatica, sullo sfondo dei primi due atti, della coscienza della morte di croce da parte di Gesù (cf gli otto passaggi di pp. 134-148, con un'illustrazione sintetica a p. 146).

¹⁰⁸ Sul quarto atto *Jesus im Heildrama*, 154-182.

¹⁰⁹ Per il significato singolare della nuova convocazione mediante lo Spirito del risorto, in ordine al rapporto di derivazione e di differenza tra momento cristologico e momento ecclesiologico-antropologico cf *Jesus im Heildrama*, 185-202.

4. Sviluppo della proposta e riprese critiche

La valutazione della proposta di Schwager dovrebbe attendere lo sviluppo sistematico del «programma di ricerca», progettato dal gruppo che ruota intorno all'A. Il teologo di Innsbruck ha dato seguito al progetto sostanzialmente in due direzioni: nella prima ha disegnato un breve abbozzo sistematico della soteriologia¹¹⁰; nella seconda ha allargato l'orizzonte alla tematica amartiologica, a partire dal peccato originale nel quadro dell'evoluzione¹¹¹. Per stare al tema della nostra indagine mi limiterò a fare un cenno a due sviluppi di qualche interesse circa la sua proposta soteriologica: la questione della morte di Gesù interpretata come «sacrificio»; i due modelli di rapporto tra Padre, Figlio e Spirito (modello dell'invio e modello del dono reciproco) nel dispiegarsi drammatico della Trinità nell'opera salvifica. Gli sviluppi sono ancora iniziali per poter parlare di una vera e propria soteriologia sistematica, e tuttavia contengono elementi degni di nota.

Il primo sviluppo si riferisce alla questione delle parole di giudizio, presenti nell'annuncio di Gesù. Il tema del giudizio passa attraverso una trasformazione profonda e una risignificazione in tre momenti. Anzitutto, le parole di giudizio di Gesù rivelano che si tratta di un autogiudizio degli uomini: anche nella croce come giudizio di Dio si deve considerare il gioco delle libertà, così che la dedizione di Gesù e l'agire mortale dei suoi nemici non possono essere riferiti a Dio alla stessa maniera. In tal modo anche la questione dell'ira di Dio non si riferisce all'immagine di una punizione divina diretta, ma allo smascheramento della logica interna dell'agire peccaminoso che viene abbandonato da Dio a se stesso e alle sue conseguenze¹¹². In secondo luogo, è decisivo il fatto che Gesù si identifica con i peccatori, entra nella dinamica mortale del peccato e dei suoi effetti, pregando per loro e rivelando la loro inconsapevolezza e il loro essere vittime di un accecamento. In tal modo l'identificazione con il peccatore non ha il tratto di una sostituzione, che esclude la trasformazione dei processi che producono la violenza e la morte, ma svela il meccanismo vittimario, evitando di sacralizzarlo, e apre la via per partecipare alla sua trasformazione. Gli uomini d'ora innanzi sanno che, mentre sacrificano qualcuno al posto di tutti, sono vittime di un mec-

¹¹⁰ Cf *Jesus im Heilsdrama*, 203-287.

¹¹¹ SCHWAGER, *Erbsünde und Heilsdrama*; Id., *Evolution: Eine Kontroverse* (= Interdisziplinäre Forschungen 2) Thaur, Kulturverlag, 1994, pp. 179 (hg. gemeinsam mit G. HASZPRUNAR).

¹¹² Qui Schwager s'impegna in un serrato confronto sul tema del giudizio e dell'ira di Dio tra Paolo e i Sinottici, per fornire criteri ermeneutici per la comparazione: *Jesus im Heilsdrama*, 209-216.

canismo collettivo che acceca la loro libertà. Gesù si accompagna agli uomini, non tanto per la responsabilità che portano nella violenza, ma per scardinare il meccanismo per cui gli uomini sono insieme anche vittime del loro stesso desiderio mimetico pronto a raggiungere la violenza estrema. L'identificazione di Gesù con i peccatori – è questo il terzo momento – arriva fino ad offrirsi come vittima sacrificale per loro. È il momento più delicato di un'ermeneutica della nozione di «sacrificio», che S. conduce mediante una sottile analisi delle due valenze di sacrificio: quella passiva, di un agire violento e ostile che porta alla morte (*victima*); quella attiva di un'offerta di sé che si dona o che si annienta per una causa (*sacrificium*). Dopo aver ricordato brevemente le teorie moderne del sacrificio e le figure dei riti sacrificali dell'AT e la loro ripresa/superamento nella lettera agli Ebrei, S. afferma di poter evitare un'interpretazione della morte di Gesù come autoannientamento proponendo sulla base di Eb 9,13s un'ermeneutica pneumatologica del sacrificio di Gesù. Gesù accetta di «essere sacrificato» non con un'intenzione autodistruttiva, ma perché «con uno Spirito eterno offrì se stesso senza macchia a Dio». Allora l'identificazione con il peccatore non svela solo il meccanismo vittimario occulto, ma vuole anche la sua interna trasformazione «spirituale». «L'atto del morire, il compimento della missione e il dono dello Spirito al Padre si incontrano in quell'unico evento che la lettera agli Ebrei descrive come sacrificio di Cristo»¹¹³. Da qui deriva il duplice significato dell'autodonazione di Gesù: l'identificazione con il nemico, in quanto anch'egli è vittima di ciò che fa, e la conversione/trasformazione del peccato. Così Gesù evita ogni conferma della violenza del peccato, ma vuole sanare alla radice la potenza distruttiva che esso porta con sé.

Il secondo sviluppo concerne la rivelazione della Trinità divina nella sequenza della soteriologia drammatica. L'attraversamento del mondo operato dal Figlio venuto nella carne non è indifferente per la rivelazione del volto trinitario di Dio. Gli atti del dramma sopra delineati, mentre mettono in gioco le libertà di Dio, di Cristo e degli uomini, rivelano una nozione di Dio che resta contrassegnata dal suo storico dispiegarsi drammatico. La vicenda di Gesù nel confronto mortale con la violenza e il peccato è così luogo dell'auto-rivelazione di Dio: il riferimento al Padre è diretto nel mandato dell'amore ai nemici, non è invece direttamente riferibile a Dio per la passione, nella quale c'è l'intervento drammatico del terzo attore che è il peccato degli uomini. Le fasi del dramma prevedono un diverso modo d'intervento di Dio e va, quindi, apprezzata la differente modalità di rivelazione divina: la via della passione non corrisponde alla diretta

¹¹³ *Ivi*, 238.

intenzione della volontà paterna; ma l'incondizionata dedizione a quel volere rende Gesù disponibile all'assunzione del peccato del mondo. La filialità di Gesù si manifesta, pertanto, come radicale recettività, la cui modalità è determinata dall'evento drammatico del rifiuto degli uomini¹¹⁴. La difficoltà a comprendere il rapporto tra Padre e Figlio nella polarità tra «mandato» ed «esecuzione» comporta, come si già è visto per il sacrificio, un allargamento alla prospettiva pneumatologica. Lo Spirito introduce nella relazione tra Padre e Figlio l'elemento della libertà dell'amore. Prendendo le mosse dal tema dell'«inversione trinitaria» di von Balthasar, S. pensa di poter non solo recuperare la funzione dello Spirito nel momento pre- e postpasquale, ma anche di disegnare due modelli trinitari complementari. La prospettiva drammatica sarebbe il luogo di emergenza, nella differenziazione dei suoi atti, di due modelli (il modello di invio e il modello del dono reciproco) che hanno un rilievo per la stessa comprensione del volto immanente di Dio. Il modello dell'invio dello Spirito mediante l'opera comune del Padre e del Figlio, ha da essere integrato con il modello del dono reciproco del Figlio e del Padre, *nello Spirito*. Il rapporto diretto di Gesù al Padre (preghiera, fede, dedizione nella morte) e l'agire diretto di questi di fronte al Figlio (unzione con lo Spirito, investitura filiale nel battesimo e trasfigurazione, risurrezione) non possono essere illustrati senza l'azione dello Spirito, che plasma l'assunzione della violenza e della morte come un gesto di libertà e di amore. In tal modo missione del Figlio e invio dello Spirito non sono due momenti successivi, ma nella drammatica storica sono profondamente embricati già nel momento dell'invio di Gesù nel mondo¹¹⁵. Il modello dell'invio vede lo Spirito procedere dal Padre e dal Figlio, come da un unico principio, quasi fosse dalla comune natura, mentre il modello del dono reciproco non solo parla dello Spirito come procedente dal comune amore (del Padre e del Figlio), ma afferma che Egli è costituito, nella sua identità *personale* come il dono reciproco del Padre e del Figlio. La sequenza drammatica dell'amore dei nemici, dell'identificazione con il peccatore, della trasformazione del rifiuto violento degli uomini mediante la morte sacrificale di Gesù, appaiono né un'azione diretta del Padre che «vuole» la morte del Figlio, né un assoggettamento «passivo» di Gesù alla violenza sacrificale, solo se lo Spirito dispiega la polarità Padre-Figlio,

¹¹⁴ Si apprezzerà il senso della passività di Cristo, nell'evento della passione e morte, leggendo *Jesus im Heildrama*, 262: «La radicalità di questa recettività avviene infatti per il medio della sofferenza, e tuttavia la sofferenza non è identica con tale recettività».

¹¹⁵ Qui Schwager segue D. COFFEY, *The Gift of the Holy Spirit* (Faith and Culture 2), Sydney 1979, svolgendo meglio la prospettiva drammatica. Cf *Jesus im Heildrama*, 266-268. La polarità Padre-Figlio non può essere compiutamente svolta negli atti della drammatica storica senza coinvolgere direttamente in tale polarità l'azione dello Spirito.

mediante un lasciar essere del Padre e un ricevere la *forma servi* da parte del Figlio come atto della libertà dell'amore, animata dallo Spirito. Questa drammatica dischiude, poi, uno squarcio sulla vita immanente di Dio, dove non è sufficiente il modello della processione, ma anche quello della reciprocità dell'amore per intendere il mistero interno della vita trinitaria.

La proposta di S. è ancora allo stato di «programma di lavoro». Risulta quindi abbastanza difficile tracciarne un bilancio. In verità nell'ultimo decennio S. ha esposto il suo progetto al confronto pubblico almeno due volte¹¹⁶, ma nel contempo ha anche allargato negli ultimi anni l'orizzonte del programma con un lodevole coinvolgimento delle altre competenze teologiche e delle scienze umane. La sua proposta appare, dunque, ancora obiettivamente *in fieri*. Il fronte della discussione critica si è organizzato attorno a tre nuclei: il primo riguarda il senso della ricostruzione biblica della vicenda cristologica in prospettiva drammatica; il secondo intende apprezzare il valore e i limiti dell'utilizzo della teoria mimetica di R. Girard come strumento per l'interpretazione dell'evento redentore; il terzo, forse meno praticato anche perché di recente formulazione, è il senso complessivo del programma di ricerca nella sua valenza epistemologica. Sul primo nucleo il punto decisivo del dibattito si concentra sul significato del rigetto del messaggio di Gesù sull'amore per i nemici, e sui diversi atti drammatici seguiti a tale rifiuto, mediante l'identificazione con i peccatori, l'accettazione della morte sacrificale violenta e la trasformazione del meccanismo vittimario. Per una linea esegetica ancora diffusa nell'area germanica, molti di questi aspetti sarebbero una retroproiezione pasquale¹¹⁷. Sul secondo nucleo la discussione è più complessa perché non riguarda soltanto la validità della teoria mimetica di Girard, ma anche il suo utilizzo teologico da parte di S. La teoria mimetica di Girard è stata sottoposta a un vasto dibattito¹¹⁸, perché la nozione di desiderio

¹¹⁶ Si tratta del citato simposio del 1991: J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, con gli articoli critici di P. Fiedler (19-36) per la ricostruzione drammatica della vicenda di Gesù, di H. Verweyen (137-146) per il confronto della drammatica in Balthasar e Schwager. Soprattutto la proposta di Schwager viene letta alla luce della teoria mimetica di Girard (R. North: 85-95; H.-R. Reuter: 179-199, P. Knauer: 201-212 e tutta la terza parte: 273-336). Il secondo momento è la Festschrift per i sessant'anni di Schwager: J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke* [1995], con un intervento dello stesso Girard (15-29).

¹¹⁷ Se ne fa interprete P. FIEDLER, «Jesus - kein Sündenbock», in J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, 19-36: soprattutto la p. 34 che presenta una sequenza degli eventi prepasquali, peraltro a mio avviso assai discutibile.

¹¹⁸ Cf gli studi citati a nota 63.

mimetico delineaerebbe sostanzialmente una patologia della relazione intersoggettiva, certo adatta a interpretare molti dei processi generatori del rapporto sociale conflittuale, della sua costituzione sul fondamento del meccanismo vittimario e del suo occultamento nella ripresentazione del rito sacrificale. Ci si domanda se questo esaurisca la comprensione del senso dell'alterità, la quale va intesa, non solo come modello-rivale, ma anche come appello-chiamata ad un incontro, come ha cercato di pensare tutta la filosofia personalista, nelle sue diverse versioni¹¹⁹. Il profilo prevalentemente sociale (l'essere-socio) in cui è collocata la categoria dell'altro non consente di apprezzare il rapporto immediato (l'essere-prossimo), in cui l'altro non è solo oggetto di desiderio mimetico, ma è anche luogo che dischiude trascendenza, in altri termini non è solo l'*alter* dell'*ego*, ma è prima di tutto l'*alter* che è appello per la responsabilità dell'*ego*. Quest'unilateralità si riflette anche sulla nozione antropologica di sacrificio, che è intesa nella linea del meccanismo vittimario dell'*essere sacrificato*, più che nella linea del riconoscimento del debito originario che mi vincola al prossimo, all'alleanza sociale e, in definitiva, all'origine trascendente della vita che è Dio. Per questo anche la trasposizione cristologica della teoria mimetica di Girard, pur così suggestiva nell'indicare la *singularità* della morte di Gesù, che smaschera e supera il meccanismo vittimario, corre il rischio di enfatizzare la differenza del morire sacrificale di Gesù al prezzo di non sapere indicare come esso inveri la possibilità dell'uomo a dare la vita *come Gesù*. L'attenzione con cui S. opera la rilettura teologica del desiderio mimetico, come meccanismo generatore della morte di Gesù, non la sottrae alla sopravvalutazione della violenza e del rifiuto peccaminoso degli uomini nell'indicare il senso del morire di Gesù. La prospettiva amartiocentrica sembra guidare la comprensione dell'evento redentore, nonostante l'insistenza sulla dedizione volontaria di Gesù al Padre e la sottolineatura della reciprocità dell'azione dello Spirito¹²⁰. Infine, il terzo nucleo del dibattito si dovrebbe concentrare sulla bontà del «programma di ricerca» e sull'epistemologia proposta dal gruppo guidato da S., che riguarda il carattere ipotetico-anticipativo degli asserti di fede. La funzione ipotetica degli asserti di fede corrisponde alla struttura drammatica dell'evento di rivelazione. L'esperienza della fede include anche il superamento della crisi delle proprie rappresentazioni e la trasformazione delle proiezioni di Dio. La

¹¹⁹ Si veda il bel panorama critico dei diversi filoni nell'ultima parte del volume di Menke, *Stellvertretung*, 371-398.

¹²⁰ Cf H. VERWEYEN, «Offene Fragen im Sühnebegriff auf dem Hintergrund der Auseinandersetzung Raymund Schwagers mit Hans Urs von Balthasar», in J. NIEWIADOMSKI - W. PALAVER (Hrsg.), *Dramatische Erlösungslehre. Ein Symposium*, 137-146.

teologia non può non rendere ragione di questo passaggio «critico» e «drammatico» della fede, cioè relativo al suo sapere e al suo agire e, quindi, deve esprimersi nella forma di un confronto tra varie ipotesi esplicative. Occorre, forse, mettere in discussione la frettolosa sovrapposizione tra l'aspetto storico-drammatico della rivelazione e il procedimento ipotetico-anticipativo dell'argomentazione teologica. La derivazione dell'epistemologia di S. dalla prospettiva di Pannenberg ripropone la questione della nozione di verità che è implicata nell'evento singolare e assoluto di Gesù, in rapporto alla funzione ipotetica dell'argomentazione teologica.

IV. CONCLUSIONI

Le conclusioni della nostra indagine sulla soteriologia «drammatica» si propongono di raccogliere alcune indicazioni sintetiche dal cammino percorso. Gli autori che abbiamo presentato non sono gli unici che si muovono in questa direzione¹²¹. La ricerca quindi esige di essere proseguita. L'analisi delle categorie sul valore salvifico dell'evento pasquale e le prospettive di lettura drammatica della redenzione richiedono, per un verso, di discutere la pertinenza dello strumento interpretativo in rapporto all'evento salvifico e, dall'altro, di mantenere il senso della consistenza e della diversità degli attori in scena: la libertà di Dio, quella di Cristo e quella degli uomini. Il triangolo soteriologico delle libertà trova – così sembra di dover ricavare dal tragitto sin qui svolto – il suo momento sintetico nell'azione dello Spirito. Occorre non assorbire le libertà l'una nell'altra e non confondere i piani. Perciò, bisogna istituire positivamente il rapporto fra le tre grandezze in gioco: in particolare la relazione tra la libertà di Gesù e quella di tutti gli uomini e la relazione tra la libertà di Gesù Cristo e il Padre, mediante il dono reciproco dello Spirito. Raccolgo brevemente alcuni risultati del nostro percorso e rilevo i problemi aperti.

1. *Drammatica e teologia*. La linea di pensiero che abbiamo indagato si segnala, rispetto alle dottrine soteriologiche tradizionali incentrate sulla considerazione delle categorie/modelli, per l'enfasi posta sull'evento storico-salvifico. In confronto con la produzione teologica

¹²¹ Si possono segnalare altre versioni della pista drammatica con valenze diverse, soprattutto in riferimento alla teoria di Girard: N. LOHFINK (cf note 63.67), B. HÄRING, *Die Heilskraft der Gewaltfreiheit*, Düsseldorf, Patmos, 1986, pp. 183; G. BAUDLER, *Erlösung vom Stiergott. Christliche Gotteserfahrung im Dialog mit Mythen und Religionen*, München - Stuttgart, Kösel - Calwer, 1989, pp. 435; K.H. MENKE, *Stellevertretung*, 434-456.

di area francese, c'è meno attenzione alla dimensione linguistico-narrativa della redenzione, mentre l'accento è posto sull'interazione delle libertà nell'evento rivelato, sull'intreccio tra l'offerta salvifica e la risposta dell'uomo, sulla distensione temporale dei momenti, sul rapporto tra protologia, storia di Gesù ed escatologia. La dinamica delle libertà che si rappresentano sul teatro drammatico si è concentrata – soprattutto nell'opera di von Balthasar e Hoffmann – sul rapporto tra la libertà infinita e la libertà finita. Questa relazione, da un lato, deve assicurare il rapporto di reciprocità e di asimmetria che s'instaura tra l'agire divino e la risposta umana, nel senso che la libertà umana decide di sé collocandosi all'interno dell'azione salutare di Dio in Gesù. L'evento della salvezza è «drammatico» perché la libertà degli uomini perviene a se stessa, riconoscendo all'agire di Dio che invia il Figlio di essere la sorgente della vita buona e felice e il luogo del suo ricupero misericordioso, quando si sottrae al venire di Dio nella vicenda degli uomini. D'altro lato, la prospettiva drammatica mette a fuoco la valenza trinitaria della libertà infinita nel darsi dell'evento redentore, perché mostra che l'agire di Dio, nell'evento della croce del Figlio, dischiude l'accesso alla vita trinitaria di Dio. Anzi, il rifiuto da parte degli uomini dell'annuncio di Gesù riguardo all'esperienza dell'*Abba* è il luogo per un'intensificazione dell'agire di Dio a favore degli uomini, anche di coloro che consegnano Gesù come «vittima», in nome della loro falsa immagine di Dio (è la sottolineatura di Schwager). Il *drama*, che si gioca tra la consegna di Gesù al Padre e la reazione degli uomini che rigettano la figura teologale dell'annuncio di Gesù, manifesta la radicalità del comunicarsi divino agli uomini nella Pasqua e, insieme, la possibilità che gli uomini vi partecipino trasformando il loro peccato e la violenza che esso porta con sé. Il dono reciproco dello Spirito nella polarità tra il Padre e il Figlio (è la sottolineatura di Balthasar nel tema dell'inversione trinitaria e di Schwager nella comprensione pneumatologica del sacrificio) configura l'attraversamento del mondo del peccato da parte del Figlio nella carne, non come un mandato del Padre che «vuole» la morte del Figlio, né come un «essere sacrificato» del Figlio dal meccanismo vittimario che gli uomini sempre inscenano. Il «lasciar andare» Gesù dentro il peccato del mondo da parte del Padre e il «ricever la vita» del Figlio nel modo dell'autoconsegna filiale all'*Abba* suo (anche quando la sua identità filiale sembra storicamente negata dal rifiuto violento degli uomini) non sono possibili che «mediante» il dono reciproco dello Spirito di libertà e d'amore. Questi mantiene il mandato del Padre e l'obbedienza del Figlio dentro la drammatica storica, non come una legge esteriore o superiore a Dio, né come un successivo intervento dell'agire divino a fronte del rifiuto degli uomini, ma come la modalità storica del dono trinitario dell'autocomu-

nicazione divina. La forma storica delle relazioni tra il Padre e il Figlio (nello Spirito) non è solo un rispecchiamento della vita eterna di Dio, saputa a monte dell'agire divino nella vicenda di Gesù. La pasqua di Gesù non rivela solo Dio così come è in se stesso, ma comunica realmente le insondabili possibilità della carità di Dio, come fonte dell'agire degli uomini e trasformazione del loro agire colpevole e della loro libertà scissa e ferita. Una teologia drammatica ha il merito di mantenere in unità azione di Dio e reazione dell'uomo. Deve però evitare di irretire l'agire divino nel peccato del mondo, e soprattutto di delineare gli atti del dramma come una necessità in Dio. Solo un più esplicito sviluppo della dimensione pneumatologica dell'evento salvifico può affermare l'inseparabilità dell'agire divino e della risposta dell'uomo, senza cadere nel pericolo di condizionare Dio alla storia. Il vantaggio della prospettiva drammatica è quello di affermare il profilo dell'inseparabilità tra agire di Dio e vicenda umana, il suo limite è quello di non dirne sufficientemente la differenza. Solo la libertà dello Spirito assicura che il dono di sé di Gesù resta da sempre e per sempre iscritto nel *suo* modo di ricevere la vita dal Padre. È un riceversi così radicale (l'obbedienza di Gesù sino alla morte), che è capace di avvolgere e trasformare ogni ulteriore rifiuto degli uomini nel riconoscere in Dio il debito originario del loro essere liberi. L'embricatura delle libertà che la prospettiva drammatica pone a tema non deve oscurare la loro asimmetria, perché così solo il dono di sé (il sacrificio) *di Gesù e secondo Gesù* non è solamente un modello etico, ma il luogo insuperabile della comunicazione della vita divina e del nostro «lasciarci riconciliare» al Padre. Nello Spirito. Bisogna, allora, seguire la duplice relazione tra Gesù e gli uomini e tra Gesù e il Padre.

2. *Gesù e il peccato del mondo*. Occorre pensare, anzitutto, il rapporto obiettivo che s'instaura tra la libertà degli uomini e quella di Gesù e, dal punto di vista soteriologico, tra la redenzione in Cristo e la libertà degli uomini da salvare. In questa prima polarità – cioè nell'essere la morte di Gesù (la sua Pasqua) «per noi uomini», «per il peccatore», «per i nostri peccati» – s'iscrive esattamente la questione della *rappresentanza* e/o del *sacrificio*: le due categorie che sono a tema negli autori da noi rivisitati. Al di là delle categorie, si tratta di pensare il rapporto obiettivo che esiste tra il rappresentante e il rappresentato, superando il dilemma ricorrente nella storia della soteriologia tra inclusione fisico-mistica (incentrata sull'unità di *natura* tra Cristo e noi) e inclusione morale (che pensa l'evento redentivo in noi come una *imitazione* dell'esempio-insegnamento di Cristo). Di qui la necessità di leggere la rappresentanza di Gesù Cristo in rapporto agli uomini, come momento del primato

assoluto della predestinazione di Cristo e degli uomini in lui. Scriveva già G. Moioli nella sua *Cristologia*: si deve notare l'impraticabilità di una interpretazione della sostituzione/vicarietà che non si articoli con la più fondamentale dimensione, non solo etica ma obiettiva, della sua solidarietà con gli uomini peccatori. Non solo egli muore "per gli altri", ma il suo "morire-per-gli-altri" suppone che *in verità* egli sia "con loro". La sua "solidarietà" non va disgiunta dalla prospettiva del suo "primato" nel disegno di Dio e della sua "singolarità" assoluta: che lo rende ad un tempo il "Singolo" per eccellenza, e l'"Universale" della storia¹²². Si tratta di pensare questo «essere-con-gli uomini» di Cristo (la predestinazione), come il momento più comprensivo e la condizione di possibilità del ricupero del «non-essere-degli-uomini» in Lui (il peccato e la redenzione da esso). In tal modo Cristo non interviene in seconda battuta in rapporto all'uomo peccatore, ma in tanto c'è una relazione (soteriologica) tra Cristo e il peccato, in quanto v'è un rapporto (creaturale) più originario tra la/e libertà e Cristo, nel senso dell'obiettiva destinazione della libertà creata (di tutti gli uomini) a compiersi nella libertà filiale di Gesù Cristo, che è l'Unigenito del Padre e per questo il Primogenito di molti (tutti i) fratelli.

Si tratta quindi di leggere il rapporto tra il Cristo redentore e la libertà peccaminosa da redimere come momento già iscritto nel rapporto originario tra la predestinazione di Cristo e la predestinazione degli uomini in Lui. Ora questo rapporto può e deve essere indagato in due direzioni: nella direzione che va *da Cristo* alla libertà creata e nella direzione che va *dalla libertà* al suo compimento in Cristo. Le due direzioni, però, non sono per nulla simmetriche. La prima in qualche modo contiene e realizza (appunto nella forma di un compimento eccedente) l'altra; mentre la seconda non può prefigurare il modo della sua attuazione se non nella forma di un'anticipazione che lascia essere alla rivelazione di Dio i modi e i tempi della sua realizzazione. Questo «lasciar essere» fa assumere alla libertà la forma della *fede* che si sa – solo a posteriori – fondata e realizzata nella figura compiuta della libertà/obbedienza di Cristo, mentre – a priori – essa appare incapace di dedurre la necessità e la qualità del suo compimento. Ne deduce solo la possibilità così che quando la libertà di Gesù, come il luogo della verità di Dio, si presenta come figura persuasiva e ultimamente veritativa della libertà, essa si offre contemporaneamente come figura capace di ricuperare anche il comportamento di quella libertà che voglia disporre in anticipo i tempi e i modi della divina rivelazione, rinserrendo il venire di Dio nelle forme storiche dell'umano (è la pretesa di autosalvezza). Questo gesto, che è il peccato, si rivela nella sua radicalità di fronte alla pienezza della

¹²² G. MOIOLI, *Cristologia*, 175.

rivelazione cristologica (la croce appunto!), cioè si smaschera nella sua radice quando si oppone alla pienezza della verità di Dio manifestata e donata in Gesù, quando non la accoglie, qual è in realtà, come la dedizione incondizionata di Gesù al Padre e del Padre attraverso Gesù a noi. Fin quando il meccanismo vittimario – che Schwager assume dalla teoria del desiderio mimetico di Girard – non viene rivelato nella sua radice *teologica*, cioè non solo come la tendenza a riconoscere nell'altro il modello/rivale, ma l'incapacità ad accogliere l'appello del dono a cui la libertà si alimenta, esso può fungere al massimo da teoria propedeutica. Lo smascheramento che Gesù opera è più radicale: non rivela solo il desiderio mimetico, come meccanismo perverso, ma sottopone il desiderio alla sua purificazione e trasfigurazione, riportandolo alla sua vocazione originaria. La croce di Gesù non rivela solo il desiderio distorto, ma distoglie il desiderio dal suo ripiegamento (la figura dell'*homo incurvatus in se*) per aprirlo – con il dono dello Spirito – all'altro e a Dio. Infatti, la figura della rivelazione/comunicazione della pienezza di vita di Dio – la sua carità – non è messa a scacco matto dal peccato, anzi essa lo integra quale rifiuto di Dio come Dio e lo mostra come forma radicale di ogni altro rifiuto peccaminoso che rappresenta la negazione di Dio nello spazio mondano (le figure storiche del peccato). Anzi, il gesto di Gesù lo sop-porta «al nostro posto» in un duplice senso: «*nel posto dove noi siamo*», vale a dire nello spazio e nella figura della nostra libertà creata; e «*al posto nostro*», vale a dire nella singolarità assoluta della *sua* umanità in relazione al Padre suo, mediante l'opera dello Spirito. L'obiettivo destinazione della libertà creata a Cristo fonda e rende possibile la reintegrazione storica della medesima libertà, proprio mentre le rivela la tragicità drammatica della sua negazione (e del meccanismo vittimario che la occulta – è l'aspetto suggestivo della prospettiva di Girard). Il peccato si manifesta ultimamente come rifiuto della chiamata in Cristo ma, mentre l'uomo lo riconosce come tale, in esso risuona anche l'appello e la possibilità reale della confessione e remissione *del* peccato, della conversione e restituzione *dal* peccato.

3. *Le categorie soteriologiche.* La soteriologia drammatica, quindi, pensa di poter disporre anche del criterio ermeneutico di reinterpretazione delle categorie salvifiche, in particolare quelle di «rappresentanza» e di «sacrificio». La categoria di *rappresentanza* – prevalentemente ripresa da von Balthasar e Hoffmann – deve essere letta nella dialettica tra la libertà di Cristo e la nostra, nella duplice direzione sopra indicata, senza che il rendersi presente di Cristo «*nel*» *nostro posto*, cioè nel luogo e nella dinamica della nostra libertà, comporti una nostra espropriazione («*al*» *nostro posto*), ma semmai la *forma*

credente dell'espropriazione, quella per la quale la libertà si realizza affidandosi al dono di Dio in Cristo. E, d'altra parte, la libertà di Cristo *ci* rap-presenta, cioè è il luogo dove la nostra libertà si compie: per questo, allora, l'umanità di Gesù appare del tutto la forma credente, pienamente «allocentrica» della libertà umana; è una libertà «*al nostro posto*», nel senso che abilita la nostra (la *fedele*) e la riprende quando essa si allontanasse dal «suo» posto (la *conversione*). Egualmente la categoria di *sacrificio* – ripercorsa da Schwager – non delinea solo lo smascheramento, operato da Gesù, della tendenza degli uomini a «sacrificare uno al posto di tutti», ma molto di più il suo superamento, per il fatto che Gesù «dona se stesso» come la forma che guarisce e riporta il desiderio alla sua figura originaria. Per questo la croce è «sacrificio». Non solo perché gli uomini rendono Gesù la *vittima sacrificale*, ma perché Gesù *offrendo se stesso nel corpo dato e nel sangue versato* (il dono eucaristico!) riceve dal Padre il suo essere filiale, proprio nel momento e nell'evento in cui sembra negata la sua identità di Figlio («Se tu sei il figlio di Dio scendi dalla croce!» Mt 27,40). La figura della libertà e del desiderio, in Gesù e secondo Gesù, è nel suo stesso essere allocentrica, «rivolta verso il seno del Padre» (Gv 1,18), e lo è ricevendosi nel suo essere filiale come dono (lo Spirito) dal Padre e riconsegnato al Padre. E diventa capace – nello stesso Spirito donato – di trasformare ogni desiderio autocentrico, rivaleggiante, violento, mimetico, complice, che sta alla radice del meccanismo vittimario, perché sia liberato non solo nel gesto, ma nella radice che fa il desiderio non più mimetico del modello/rivale o, meglio, capace di «imitare» *la forma credente dell'obbedienza di Gesù*. Fino al gesto supremo (il martirio) e fino alla radice ultima della libertà (la fede teologale).

La struttura della rappresentanza e del sacrificio è, dunque, determinata dalla possibilità di un approfondimento antropologico della libertà creata e del suo rapporto genetico e costitutivo con la libertà di Cristo. Tale approfondimento antropologico, nel suo derivare dalla figura della libertà di Cristo, è dunque necessario perché le categorie in esame siano sottratte ad un'ermeneutica deviante e a un processo di metaforizzazione che non tenga conto del loro riferimento ultimo (cristologico e teologico). L'approfondimento antropologico esige pertanto di precisare il rapporto tra la libertà e il peccato, cioè tra la libertà e il rifiuto consapevole di trovare la verità di sé nell'auto-affidamento al dono di Dio, un rifiuto che porta necessariamente al fallimento della libertà stessa. La relazione tra libertà-peccato-morte ha da essere indagata e, ancora una volta, rapportata al modo con cui Cristo nella sua morte e con la sua morte ha superato il peccato e precisamente quel peccato radicale che conclude al fallimento della libertà. Gesù ha superato il peccato mediante la sofferenza, con la quale il peccato intrattiene rapporti complessi, che certo non possono

essere presentati solo nel meccanismo della retribuzione individuale o della violenza sociale, ma che hanno da essere illustrati mediante una concezione intersoggettiva della libertà. Il rapporto peccato-sofferenza-morte (come momenti della libertà) va interpretato nel fuoco della relazione tra cristologia e antropologia, perché ultimamente è nella forma della morte di Gesù come morire *di croce* che si determina la figura della libertà redenta. Solo il Figlio può condurre, mediante lo Spirito, l'umanità al compimento anche quando sembra negata la pretesa di Gesù, quella di essere il Regno in persona. La piena dedizione di Gesù al Padre, proprio nell'evento della falsificazione della sua pretesa di essere il Figlio inviato e, dunque, della negazione della forma filiale della *sua* libertà, si realizza mediante un lasciar essere nelle mani del Padre tale pretesa e, passando attraverso il rifiuto degli uomini, comporta un'assunzione della loro negazione (cioè del rifiuto dell'identità teologale di Gesù come il Figlio nella carne), e un assoggettamento a tutte le forme che rap-presentano tale rifiuto di Dio: il tradimento, l'abbandono, il compromesso, la violenza, la menzogna, la separazione, l'indifferenza, ecc. In tale consapevole dedizione, Gesù non solo lascia nelle mani del Padre la sua pretesa, fidandosi della sua conferma divina, ma *anticipa* l'ultima e definitiva forma della libertà: quella che nel severo cammino dello Spirito ritiene possibile il compiersi della libertà anche nello stretto passaggio dell'assunzione della sofferenza e della colpa (l'Ultima Cena!). L'obbedienza filiale e amorosa di Gesù al Padre contiene pertanto anche il superamento della colpa, perché l'obbedienza del Figlio avviene nello Spirito, e ciò apre lo spazio per il nostro recupero, mediante la grazia del medesimo Spirito. Infatti, come lo Spirito plasma la libertà di Gesù ad essere la libertà filiale anche nella modalità con cui sembra negata storicamente, perché la fa essere una libertà nell'assoluto autoaffidamento al Padre, così il medesimo Spirito, inviato dal Risorto, abilita la nostra libertà a morire e a dare la vita con Gesù e come Gesù («nel suo posto»), per trovare il *«proprio posto»*, per essere la libertà della fede e della confessione del peccato perdonato. La categoria della rappresentanza/sacrificio è incomprensibile se non all'interno di questa duplice e convergente azione dello Spirito.

4. *Lo Spirito, dono reciproco tra il Padre e Gesù.* È noto che le categorie di rappresentanza e di sacrificio hanno ricevuto precisamente sul versante teologico le critiche più aspre. Si è avanzato il sospetto che esse supponessero e veicolassero un'immagine di Dio definita a monte del luogo cristologico, una specie di conoscenza previa di un Dio immutabile che sottopone il Figlio innocente al terribile «meccanismo vittimario» di scambio, che Lo «sacrifica», facen-

dogli pagare ciò che sarebbe in nostro dovere di compensare e che tuttavia non è in nostro potere di assolvere.

Il modo corrente di leggere il rapporto tra la libertà di Cristo e la verità di Dio al di fuori del luogo cristologico impedisce che il teocentrismo neotestamentario appaia come il teocentrismo *di Gesù* – così come si manifesta nella Pasqua di Gesù –, ultimamente un teocentrismo *trinitario*. La possibilità di sapere qualcosa di Dio, della sua giustizia e misericordia, deve comprendersi come una «docta ignorantia», che sa di non sapere la determinazione ultima ed essenziale che emerge appunto nella questione della compatibilità cristologica della figura e del volto di Dio. Ciò dovrà essere compreso nel mistero di Gesù, soprattutto nel momento pasquale, nel suo essere «da» e «con» il Padre, nello Spirito. Nella relazione di Gesù con il Padre (nella duplice direzione da Gesù al Padre e dal Padre a Gesù) le categorie di rappresentanza e di sacrificio devono essere lette in modo che sia pienamente salvato (anzi proprio qui manifestato) il rapporto tra il volto «cristiano» di Dio e la libertà di Gesù.

In primo luogo, il dono incondizionato di sé al Padre è la modalità con cui Gesù concepisce la sua morte, e chiede che così sia identificata. La morte di croce ci dice che *Gesù è completamente rivolto verso il Padre*, affidato in modo radicale a Lui, identificato con Lui come il Figlio, anche e soprattutto nel momento in cui sembra precisamente messa in discussione la sua pretesa, la sua missione, la connessione tra il suo messaggio e la sua persona (cf l'agonia nel Getsemani). Egli non fa valere se stesso neppure col pretesto di essere il rappresentante ultimo della verità di Dio, ma si affida in radicale abbandono al Padre suo, assumendo e portando persino la violenza ed il rifiuto peccaminoso degli uomini. Anzi, è proprio tale rifiuto che genera la morte di Gesù, cioè l'impossibilità di lasciare che Dio sia così come ci viene incontro, la volontà di predeterminare il modo con cui deve manifestarsi. Il rifiuto di Dio si colloca così nel cuore della sua manifestazione. Noi non vogliamo accettare Dio così come è in se stesso, come si rivela, ma ciò non pone in difficoltà il disegno di Dio, bensì Dio attraversa, perdona, salva dal di dentro la nostra stessa negazione. Egli non scambia il nostro rifiuto e il nostro peccato con l'innocenza di Gesù, «sacrificando» Lui al nostro posto. Dio, il Padre, assume il nostro rifiuto, lo porta su di sé; mandandoci il Figlio, viene Egli stesso come il Padre suo e ci perdona, ci guarisce, ci raggiunge là a Gericco, dove ci siamo posti, lontano da Lui, quando lo abbiamo rifiutato perché ci eravamo costruiti una maschera di Dio.

5. *Evento di redenzione e figura trinitaria di Dio*. Per questo – in secondo luogo – la verità e la vita stessa di Dio, a cui Gesù si affida e

con cui Gesù si identifica, è *la figura ultima del mistero di Dio* che comunica se stesso in modo insuperabile e definitivo proprio nel morire di Gesù. Questa figura della verità di Dio, *del Padre*, consiste nell'identificarsi, anzi nel comunicarsi mediante il dono incondizionato di Gesù agli altri: la verità di Dio è la verità stessa della carità di Dio, secondo la forma apparsa in Gesù. In tal modo la dedizione insuperabile e senza condizioni con cui Gesù si affida al Padre *di-schiude e presuppone* una donazione *del Padre a Gesù*, con cui comunica la sua vita stessa, donandoci il suo bene più prezioso: il Figlio suo. La polarità Padre e Figlio si attua nel dono reciproco (lo Spirito) – come hanno ben intuito von Balthasar e Schwager – del lasciar essere del Padre e del ricever l'essere del Figlio, che s'inscrive così nella drammatica storica come il luogo della libera (perché «spirituale») donazione di entrambi e della restituzione della libertà degli uomini.

Nella differenza tra la libertà obbediente di Gesù e la verità della carità del Padre (donata dallo Spirito di entrambi) si colloca, in conclusione, la possibilità di leggere le categorie della «rappresentanza» e di «sacrificio» nel fuoco della relazione tra Gesù e il Padre. La lezione di von Balthasar e di Hoffmann, con la complementarità ricordata sopra, è decisiva. L'approfondimento appena abbozzato da Schwager sui modelli trinitari va nella direzione giusta. La libertà di Gesù, nella forma perfettamente filiale dell'autoabbandono al Padre – una dedizione senza condizioni, senza neppure la condizione del far valere nel perimetro storico la manifestazione definitiva di Dio – rivela il segreto del povero e indifeso amore di Dio, *la natura delle relazioni intratrinitarie*. Il Padre, mentre chiama gli uomini ad essere nel Figlio suo, li abilita nello Spirito ad una libera adesione e, simultaneamente, assume, perdona, trasforma anche il loro colpevole rifiuto nel morire di Gesù. La missione del Figlio e dello Spirito sono *ad extra*, la ritrascrizione delle relazioni *ad intra*, mentre le relazioni intratrinitarie sono la condizione di possibilità perché la missione pasquale (del Figlio e dello Spirito) non sia intesa al di fuori della visione cristiana di Dio e della figura credente e redenta della libertà dell'uomo. Dentro questo crocevia si pongono le categorie di «rappresentanza» e di «sacrificio». I loro contesti semantici provengono da situazioni diverse (la prima dai rapporti interpersonali, la seconda dall'ambito culturale), ma la loro comprensione critica esige di mantenerle del fuoco delle relazioni che abbiamo sopra lumeggiato.

FRANCO GIULIO BRAMBILLA
Seminario Arcivescovile
 21040 Venegono Inf. (Va)

2 febbraio 2000