

Quei tanti Gesù. Approcci recenti in cristologia e soteriologia

di *Carlo Molari*

The many sides to the face of Jesus and of his saving actions, already present in the New Testament, are today an objective fact, which necessarily must be taken into consideration. This paper is an attempt to document, beyond the different perspectives from which Jesus is interpreted, how it is indispensable to consider the redemptive action of Christ as the revelation of God's merciful love, which offers pardon free and bestows the spirit of life. Only in this perspective is it possible to reread the path of Jesus and understand his own personal awareness of his mission and of how he faced death, to penetrate his inner world, the forms of life he invented and the dynamics he put into motion. When it is actively discovered and lived, the truth of Christ can flower and expand in a contagious fashion.

Introduzione

Il tema che verrà trattato in questo saggio si presta a molte modulazioni, tra le quali occorre scegliere. La mia intenzione è di presentare alcune riflessioni sul fatto innegabile della molteplicità delle immagini di Gesù nelle pubblicazioni cristologiche del nostro tempo; considerare il valore e il limite di questo pluralismo, e indicarne alcune cause; analizzare dettagliatamente alcune differenze fondamentali nel delineare la figura di Gesù e la sua missione. Infine, proporrò una breve riflessione sulle condizioni per cogliere il valore dell'avventura storica di Gesù.

Prima di affrontare il tema richiamo solo il valore delle immagini per l'esercizio della fede. Esse non costituiscono l'oggetto della fede, ma sono necessarie per il suo sviluppo:

«Le immagini sono essenziali per l'immaginazione e la sensibilità cristiane: esse veicolano una grande quantità di idee, sentimenti e memorie (che rischiano di essere tralasciati da una concettualizzazione più astratta) di chi è Gesù Cristo per noi. Spesso le immagini danno forma con forza alle nostre identità più di quanto non facciano i concetti».¹

Si pubblica qui il testo, rivisto e ampliato, della Prolusione tenuta dall'autore l'11 gennaio 2008 a Trento, presso la Fondazione Bruno Kessler, in occasione dell'inaugurazione dell'anno accademico 2007-2008 del Corso Superiore di Scienze Religiose.

¹ R. SCHREITER, *Immagini di Gesù nelle culture contemporanee*, in «Concilium», 44 (2008), 3 (*Gesù come il Cristo nel crocevia delle culture*), pp. 125-132, qui p. 125.

Tuttavia le immagini sono provvisorie perché hanno molte componenti soggettive che nella maturazione delle persone cambiano necessariamente, provocando in chi non ne è consapevole crisi e difficoltà. Per questo non si può negare che la molteplicità delle immagini di Gesù sconcertano molti credenti e suscitano paure profonde.²

1. *I molti volti di Gesù*

La molteplicità delle immagini di Gesù è un dato di fatto. Un noto biblista italiano un decennio fa, nel presentare i risultati di quella che viene chiamata la «terza ricerca sul Gesù storico», osservava che data la loro diversità o varietà essi «potrebbero deludere perché ancora una volta ogni storico decostruisce e seleziona le fonti, ricostruendo poi una figura coerente di Gesù dal suo punto di vista».³ Infatti da tutte le appassionate ricerche:

«derivano figure unilaterali di Gesù ... ne risulta o un Gesù mago (M. Smith), per niente plausibile, oppure, in modo più positivo, in ambiente giudaico, un pio taumaturgo ed esorcista (G. Vermes), che non spiega però la morte di Gesù. D'altro canto ... ne emerge la figura di Gesù maestro; ma poi [se si privilegiano alcuni detti di Gesù su altri] si arriva a configurare un Gesù sapiente stoico-cinico (Downing-Crossan) o un saggio itinerante sovversivo (Borg) ... o si delinea un profeta escatologico (Meier, Sanders, Charlesworth). [Anche questo, secondo diverse modalità:] può trattarsi di un'escatologia apocalittica (già A. Schweitzer), e allora si accentua la figura del Figlio dell'uomo, oppure di un'escatologia terrena, e allora ci si imbatte in un profeta sociale con un suo programma (Borg, Oakman, Horsley, Hollenbach). Se si parte dalle tradizioni sulla morte violenta di Gesù, si può fare di lui un rivoluzionario prozelota (Brandon) o un pacifista vittima dell'oppressione».⁴

Analogamente, se si accentua il contesto storico «giudaico palestinese, farisaico»:

«si descrive Gesù come un rabbi (Flusser, Chilton) o addirittura come un fariseo illuminato (Falk); se si privilegia il giudaismo apocalittico, se ne fa un 'apocalittico umano' (Charlesworth) un 'ragionevole visionario' (Sanders); se si sottolinea la provenienza dalla Galilea, lo si descrive come un *hasid* sul tipo di Honi e Hanina Ben Dosa (Vermes); se ci si sforza di dimostrare l'influsso ellenistico sulla Galilea, Gesù si rivela come un filosofo cinico (Downing, Mack, Crossan). Si è comunque d'accordo sul fatto che Gesù si rivela come un Maestro eccezionale, un profeta escatologico e un taumaturgo».⁵

² Il biblista cattolico Martin Ebner riferendosi al libro di J. RATZINGER, *Gesù di Nazaret*, Milano 2007, parla della diffidenza per il metodo storico per la «paura della molteplicità delle immagini di Gesù» a cui esso necessariamente conduce. Cfr. M. EBNER, *Ieder Ausleger hat seine blinden Flecken*, in Th. SÖDING (ed), *Das Jesus-Buch des Papstes. Die Antwort der Neutestamentler*, Freiburg i.Br. - Basel - Wien 2007, pp. 30-42.

³ G. SEGALLA, *La verità storica dei Vangeli e la terza ricerca su Gesù*, in «Lateranum», 41 (1995), pp. 195-234, ristampato in G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù. La terza ricerca*, Assisi (Perugia) 2006, pp. 145-193, qui p. 183.

⁴ G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù*, pp. 183-184.

⁵ *Ibidem*, p. 184.

Lo stesso esegeta nel presentare una raccolta di 24 studi sulla terza ricerca scriveva:

«È uno specchio che riflette la situazione attuale di grande ricchezza, ma anche di notevole confusione ... Un'autentica marea di libri sul Gesù storico invade e sta invadendo il mercato librario in questi ultimi decenni, libri che talora intendono avvicinare Gesù alle realtà marginali di oggi (la donna, i poveri, i colonizzati ecc.) talora invece intendono raggiungere il terreno critico della storia di Gesù, e ciò dimostra la complessità della ricerca attuale, che corrisponde alla complessità della cultura postmoderna, con la sua specializzazione e conseguente frammentazione, ma che mette in luce anche la complessità del problema».⁶

Più recentemente il teologo Roger Schreiter di Chicago, nel numero della Rivista internazionale *Concilium* citato osservava:

«Uno dei più interessanti sviluppi, al punto di intersezione tra i nuovi approfondimenti avvenuti in cristologia e il movimento di inculturazione degli ultimi trent'anni è stata la *profusione di nuove immagini di Gesù* ... Molte delle immagini di Gesù che sono emerse in anni recenti cercano di portarlo entro la matrice delle culture di coloro che promuovono quel determinato tipo di immagine».⁷

Egli poi esamina le immagini africane (Cristo antenato, maestro di iniziazione, taumaturgo o guaritore, vita abbondante), le immagini asiatiche (Gesù maestro e sapiente, Gesù tra i poveri e gli emarginati), le immagini latino americane (Gesù liberatore, Gesù tra i piccoli, Gesù sofferente ecc.), le immagini del Nord Atlantico (Gesù membro delle culture nera, ispanica e indigena ecc.).

Il dato forse più sconcertante per molti è il fatto che gli esegeti e gli storici sono oggi concordi nell'affermare che già il Nuovo Testamento presenta diverse immagini e interpretazioni di Gesù e della sua azione salvifica, contiene cioè una pluralità di cristologie e di soteriologie embrionali.⁸ Scrive in merito il gesuita statunitense Roger Haight:

«Come il Nuovo Testamento contiene una pluralità di soteriologie, allo stesso modo si trova nelle sue pagine anche una molteplicità di cristologie diverse ... È difficile calcolare quante diverse cristologie si possono trovare nel Nuovo Testamento; esegeti diversi arriverebbero a risultati diversi, in base all'ampiezza dei criteri di valutazione di ciò che costituisce una concezione discernibile e distinta».⁹

In un precedente scritto egli aveva elencato cinque cristologie diverse, alquanto distinte fra loro.¹⁰

⁶ G. SEGALLA, *La narrazione necessaria per una vera storia di Gesù. L'apporto della terza ricerca*, in G. SEGALLA, *Sulle tracce di Gesù*, p. 224

⁷ R. SCHREITER, *Immagini di Gesù*, pp. 125-126, corsivo mio.

⁸ «Quel che è decisivo è che il canone non ha soppresso la pluralità interna del cristianesimo delle origini, bensì l'ha conservata»; G. THEISSEN, *La religione dei primi cristiani*, trad. it., Torino 2004, p. 348.

⁹ R. HAIGHT, *La Scrittura come norma pluralistica*, in «*Concilium*», 44 (2008), 3, pp. 18-31, qui pp. 28 ss.

¹⁰ R. HAIGHT, *Jesus Symbol of God*, Maryknoll (NY) 1999, pp. 155-178.

2. *Le ragioni dei molti volti di Gesù*

La ragione fondamentale della possibile molteplicità della rappresentazioni di Gesù risiede nella distinzione tra il Gesù reale e il Gesù descritto dagli storici o dagli esegeti.¹¹ Questi infatti ricostruiscono la vita di Gesù secondo la propria sensibilità, «per cui va subito distinto il ‘il Gesù degli storici’ ... dal ‘Gesù storico o della storia’, cui il primo pretende accostarsi criticamente».¹² D'altra parte è pacifico che i documenti a disposizione non consentono di ricostruire un racconto esauriente della vita di Gesù e quindi di delineare un'immagine completa della sua persona. Giuseppe Barbaglio, un esegeta recentemente scomparso, commentando lo sviluppo della teologia liberale e citando Albert Schweitzer osserva:

«Di fatto, l'ingenua pretesa di scoprire chi era realmente Gesù si rivelò per lo più fallace: di regola si crearono tanti Gesù a immagine e somiglianza degli storici e in linea con l'*esprit du temps*: un processo proiettivo che ha finito per rivestirlo di abiti moderni e disancorarlo dalla cultura religiosa del suo tempo». Schweitzer può così indicare l'esito ultimo della *Leben-Jesu Forschung*: il nazareno saluta i moderni per ritornare nel suo mondo di uomo così poco moderno: 'Strano destino quello della ricerca sulla vita di Gesù. Partì per trovare il Gesù storico, pensando di poterlo collocare nel nostro tempo com'egli è, come maestro e come salvatore. Spezzò le catene che da secoli lo tenevano legato alle rocce della dottrina ecclesiastica, gioì quando la vita e il movimento penetrarono di nuovo la sua figura e quando vide l'uomo storico venirle incontro. Egli tuttavia non si fermò, passò davanti al nostro tempo, lo ignorò e ritornò nel suo. La teologia degli ultimi decenni ne fu scandalizzata e spaventata, perché divenne consapevole che tutte le sue tecniche interpretative e le sue manipolazioni non erano in grado di trattenerlo nel nostro tempo, ma dovevano lasciarlo andare nel suo'».¹³

Questo fenomeno oggi si è aggravato per l'esteso interesse che si è moltiplicato sull'avventura di Gesù.¹⁴

¹¹ Sulla distinzione tra il Gesù reale e il Gesù storico o della storia si sofferma dettagliatamente J.P. MEIER, *Un Ebreo Marginale. Ripensare il Gesù storico*, 1: *Le radici del problema e della persona*, trad. it., Brescia 2001, pp. 25-43. Ad esempio: «Non possiamo conoscere il Gesù 'reale' mediante la ricerca storica, intendendo la sua realtà totale o anche solo un ritratto biografico ragionevolmente completo. Possiamo però conoscere il Gesù storico» (p. 30); il Gesù storico o il Gesù della storia «è un'astrazione e una costruzione moderna. Per Gesù della storia intendo il Gesù che possiamo 'recuperare' ed esaminare usando gli strumenti scientifici della moderna ricerca storica» (p. 31); «Il Gesù storico non è il Gesù reale, ma solo una ricostruzione frammentaria ipotetica di lui, fatta con i moderni strumenti della ricerca» (p. 43).

¹² G. SEGALLA, *La narrazione necessaria*, p. 223.

¹³ G. BARBAGLIO, *Gesù (Studi su)*, in *Dizionario del Sapere Storico Religioso del '900* (in corso di stampa). Egli cita A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, trad. it., Brescia 1986, pp. 744-745.

¹⁴ Cfr J.A. PAGOLA, *Una bibliografia fondamentale sul Gesù storico*, in «Concilium», 44 (2008), 3, pp. 172-176.

3. *L'attuale interesse per Gesù e le sue ragioni*

Non si può negare, quindi, che l'interesse per Gesù Cristo sia notevolmente cresciuto in questi ultimi anni. Storici e intellettuali sempre più numerosi si dedicano allo studio di Gesù Cristo e della sua opera nel mondo, senza particolari interessi di fede o di appartenenza ecclesiale, ma per il piacere e la gioia di scoprire la ricchezza di un'esperienza che ha lasciato tracce profonde nella storia umana, o anche forse con il segreto desiderio di trovarvi risposte a tensioni profonde del proprio spirito.

Il quadro è molto vario: non credenti che con passione sviluppano dettagliate analisi delle Scritture cristiane e del loro contesto giudaico, ma che non sono in grado di coglierne completamente l'afflato religioso. Personaggi strani che dedicano tempo, viaggi e fatiche per dimostrare che Gesù non è mai esistito, ma che non riescono a spiegare quell'incidenza della sua presenza nella storia, che la loro stessa passione manifesta. Romanzieri che intessono narrazioni fantastiche relative a Gesù con impegno di ricerca e con strumenti di chi si pone di fronte a eventi storici, ma senza essere in grado di condurre i lettori al loro significato vitale. Autodidatti che si avventurano in lunghe ricerche, condotte però con metodi approssimativi e con evidente frammentarietà di riferimenti. Studiosi che si lasciano guidare da tesi preconcepite e riescono, partendo da ipotesi, a concludere con affermazioni apodittiche, spesso già proposte e confutate da secoli.

In vari siti web si possono trovare opinioni stravaganti e bizzarre espresse però con sicurezza e presunzione.

Anche in rapporto alle diverse spiritualità suscitate dalla sequela di Gesù nei secoli, sono stati delineati molti volti di Gesù. Teilhard de Chardin, ad esempio, dopo aver citato l'esegeta confratello Padre de Grandmaison che aveva scritto: «San Bruno ... ha voluto imitare il Cristo solitario; S. Francesco ha visto e voluto far regnare il Cristo povero; S. Domenico, il Cristo verità; S. Ignazio il Cristo condottiero» continua:

«Chi dunque vedrà e troverà il mezzo di fare regnare praticamente il Cristo Alfa e Omega, il Cristo di S. Paolo, il Cristo universale! Io sarò, l'infimo precursore di quest'uomo, di questo movimento».¹⁵

Sono molte le ragioni di questo fenomeno. La prima per importanza è forse l'ampio materiale messo a disposizione degli studiosi dalle scoperte archeologiche e letterarie dell'ultimo secolo. Soprattutto la quantità notevole di documenti relativi agli Esseni vissuti a Qumran nei pressi del Mar Morto, messi a disposizione degli studiosi, e la biblioteca gnostica rinvenuta a Nag Hammadi, nell'Alto Egitto con materiale in gran parte sconosciuto o noto solo per citazioni di qualche scrittore antico, hanno offerto la possibilità di nuovi strumenti per la conoscenza del medio giudaismo.

¹⁵ P. TEILHARD DE CHARDIN, *Journal* (B. de Solanges) 19 agosto 1920, p. 7; riportato anche in P. TEILHARD DE CHARDIN, *Réflexions et Prières dans l'Espace-Temps*, Paris 1972, p. 63.

I manoscritti del Mar Morto sono stati scoperti dal 1947 in avanti e ora sono tutti pubblicati sia nella lingua originaria che nelle traduzioni delle principali lingue moderne. Sono pergamene e papiri trovati in undici grotte poco distanti dal luogo di insediamento di una comunità di Esseni, scomparsa alla fine degli anni Sessanta dell'era volgare. Numerosissimi scritti di cui solo alcuni completi, in parte già noti come i libri della Bibbia Ebraica e molti altri, ignoti, relativi alla vita e all'organizzazione della comunità che li ha prodotti o trascritti. Essi sono stati nascosti nei giorni in cui le truppe romane stavano scendendo dalla Siria per domare la rivolta del 66, che come è noto condusse nel 70 alla distruzione di Gerusalemme e del Tempio con la conseguente diaspora.¹⁶

A Nag Hammadi nel 1945 sono state scoperte 15 pergamene con 52 opere appartenenti a una comunità gnostica del IV secolo. Fra di esse alcuni Vangeli apocrifi dei quali si conosceva già l'esistenza ma di cui non si possedevano i testi completi, e molti documenti di particolare interesse per la conoscenza dello gnosticismo, eresia dei primi secoli cristiani.

Un secondo motivo dell'aumentato interesse per Gesù è dato dall'importanza che la vita spirituale sta acquistando nei nostri giorni. Dopo l'ondata di secolarizzazione che tendeva a svalutare ogni pratica religiosa come espressione della mentalità magica e residuo delle fasi infantili della storia umana, l'attuale esperienza del benessere e della sua insufficienza ha condotto alla rinnovata attenzione per la dimensione spirituale della persona e alla ricerca di risposte alle sue esigenze.

Una terza ragione sta nella pratica del dialogo interreligioso imposto sia dall'intensificato rapporto dei cristiani con gli ebrei, sia dalla diffusione in occidente di numerose altre religioni, in particolare dell'Islam, del Buddismo e dell'Induismo.

Non è infine estraneo al maggior interesse per Gesù la diffusione degli studi teologici tra il laicato cristiano e il cresciuto livello culturale medio dei popoli occidentali.

4. *Differenze tra le diverse immagini*

Tra le varie immagini di Gesù Cristo ci sono alcune differenze che hanno una particolare incidenza nel modo di vivere la fede in Lui. Esse riguardano soprattutto la sua realtà personale e la sua missione salvifica. Prima però di esaminarle occorre ricordare che quando i primi discepoli di Gesù hanno cominciato a riflettere sul mistero del loro Maestro, chiamato Messia, Signore e Figlio di Dio, sono partiti dalla conclusione della sua esistenza storica. Non si sono preoccupati, cioè, delle sue origini, bensì

¹⁶ Cfr. F. GARCIA MARTINEZ - J. TREBOLLE BARRERA, *Gli uomini di Qumran. Letteratura, struttura sociale e concezioni religiose*, trad. it., Brescia 1996; G. BOCCACCINI, *Oltre l'ipotesi essenica. Lo scisma tra Qumran e il giudaismo enochico*, Brescia 2003.

della sua fine. Hanno infatti ritenuto che la risurrezione fosse il momento nel quale il Padre ha conferito a Gesù il nome definitivo di Figlio, Messia e Signore, il momento cioè in cui Gesù è nato «come Figlio di Dio con potenza per opera dello Spirito» (Rom 1,4). Anche Giovanni, che utilizza il modello dell'incarnazione, si pone nella prospettiva della fine, cioè della glorificazione o dell'innalzamento. Egli considera decisivo per la identità di Gesù e per la sua missione il momento in cui, «elevato da terra» (Gv 12,32) ha potuto «consegnare, effondere lo Spirito» (cfr. Gv 19,30). Il Verbo è divenuto definitivamente carne in Gesù quando ha potuto attraverso di Lui comunicare il suo Spirito, l'energia che alimenta la vita eterna. Prima, infatti, «non c'era ancora lo Spirito perché Gesù non era stato glorificato» (Gv 7,39).

a. Modelli relativi all'identità di Gesù

Per quanto riguarda la sua realtà, la varietà straordinariamente ricca delle prospettive con cui Gesù è interpretato può essere ricondotta a due modelli fondamentali: ascendente il primo e discendente il secondo. Il modello ascendente espresso nella formula del profeta Isaia (Is 11,1), ripreso spesso dalla liturgia, si riferisce a Gesù come «virgulto dal tronco di Jesse». Gesù è l'uomo che l'azione della Parola di Dio ha fatto fiorire nella storia umana attraverso la fedeltà del piccolo resto di Israele o dei poveri di Dio, che ponevano la loro fiducia piena in Lui.

Il modello discendente considera l'azione di Dio che attraverso la sua Parola e il suo Spirito introduce nella storia umana qualità nuove e forme nuove di umanità, con discese progressive. Il Prologo della Lettera agli Ebrei lo utilizza quando sintetizza l'avventura di Gesù con queste parole:

«Dio che aveva già parlato molte volte e in diversi modi ai padri per mezzo dei profeti, ultimamente, in questi giorni, ha parlato a noi per mezzo del Figlio, che ha costituito erede di tutte le cose e per mezzo del quale ha fatto anche il mondo» (Eb 1,1-2).

Il prologo del quarto vangelo, ugualmente presenta le diverse tappe della venuta di Dio nella storia attraverso la sua Parola (*Logos*) fino al momento in cui, dopo avere dato il potere di diventare figli di Dio a «quanti l'hanno accolto» e «credono nel suo nome» (Gv 1,12) e che perciò «sono generati da Dio» (Gv 1,13), riesce a esprimersi compiutamente in una natura umana e «diventa carne» (Gv 1,14).

I due modelli si completano reciprocamente e vanno coniugati insieme per capire la realtà umana di Gesù e insieme la sostanza divina della sua missione. Essi si intrecciano continuamente nelle espressioni di fede e nelle formule liturgiche. Solo la loro coniugazione armonica consente di esprimere in modo corretto la realtà di Gesù.

Spesso tuttavia nelle varie epoche è prevalso ora l'uno ora l'altro dei due modelli, con conseguenze deleterie nella formulazione della fede e

nella pratica religiosa. Oggi il contrasto è molto evidente in molti ambiti della Chiesa, non solo a livello di studiosi ma anche a livello popolare. È necessario prenderne coscienza. Nell'uso delle formule cristologiche esistono ancora molte ambiguità.

Una prima ambiguità sorge quando si leggono tutte le formule o i racconti del Nuovo Testamento secondo il modello dell'incarnazione, che invece appare solo verso la fine della sua redazione. I Vangeli sinottici, ad esempio, e diverse lettere apostoliche, non utilizzano il modello dell'incarnazione, bensì quello del servo obbediente, esaltato da Dio per la sua fedeltà, o del Figlio dell'uomo che inizia la nuova tappa dell'alleanza, o del Giusto che viene ripudiato dagli empî perché, come tutti i giusti, «proclama di possedere la conoscenza di Dio e si dichiara figlio del Signore ... Proclama beata la fine dei giusti e si vanta di avere Dio per padre» (Sap 2,13.16).

Una seconda ambiguità deriva dal concepire l'incarnazione come un evento istantaneo, compiuto perciò già nella concezione o nella nascita. Alcuni per questo confondono l'Incarnazione con il 'racconto' della concezione e della nascita di Gesù. Ora i Vangeli dell'infanzia di Matteo e di Luca non descrivono l'incarnazione, bensì raccontano la concezione e la nascita di Gesù. Il modello incarnazionista non deriva dai racconti dell'annuncio o della nascita, bensì dal prologo del quarto vangelo che delinea il cammino del Verbo eterno nella storia degli uomini fino a rivelarsi pienamente nella realtà umana di Gesù: «e il Verbo si fece carne e venne ad abitare in mezzo a noi» (Gv 1,14). Ora la rivelazione del Verbo attraverso la carne di Gesù non si compie nella concezione o nella nascita di Gesù, bensì nella sua glorificazione quando egli «è stato innalzato» o «glorificato» (Gv 7,39), quando cioè «è stato costituito figlio di Dio con potenza per opera dello Spirito» (Rom 1,4).

La concezione e la nascita avvengono in un istante e non coinvolgono la libertà umana di Gesù, mentre l'incarnazione non è un evento istantaneo bensì un processo, attraverso cui, nella successione degli anni, la Parola divina diventa carne in Gesù: si esprime cioè, in pensieri, in desideri, in gesti umani attraverso la sua obbedienza. L'incarnazione si sviluppa lungo tutta la storia di Gesù, il quale, accogliendo fedelmente la Parola del Padre e compiendo la sua volontà, cresce «in sapienza, età e grazia» (Lc 2,59), acquisisce «il Nome che è al di sopra di ogni altro nome» (Fil 2,9) e giunge all'identità di figlio di Dio. Secondo la formula di Paolo, Gesù «è stato costituito Figlio di Dio con potenza per opera dello Spirito nella risurrezione dei morti» (Rom 1,4). Egli quindi nella sua natura umana non è diventato Figlio di Dio perché nato in modo miracoloso, bensì perché ha accolto con fedeltà la Parola del Padre fino a esprimerla in un supremo atto di amore sulla croce. Lì è diventato «Spirito che dà vita» (1Cor 15,45), ha donato lo Spirito che alimenta la vita dei figli. Questo modo di intendere l'incarnazione è oggi comune anche a chi utilizza diversi modelli di cristologia. Cito due testimonianze:

«La risurrezione è l'evento della piena e definitiva figliolanza di Gesù. È l'opera del Padre, che riconosce in Gesù il suo Figlio, anzi che *pienamente lo 'genera' come Figlio*».¹⁷

«Il mistero della morte di Cristo, nella quale egli può ancora esalare lo Spirito di Dio, e quello della *risurrezione, che lo stabilisce Figlio di Dio, sanciscono l'unione, nella sua persona, della umanità e della divinità*».¹⁸

La nascita miracolosa è un segno della sua elezione in ordine alla missione, ma non costituisce la sua realtà filiale. Tanto è vero che anche coloro, come molti Protestanti, che negano ogni valore storico dei racconti dell'infanzia e negano la verginità di Maria, non negano per questo la filiazione divina di Cristo e non rinunciano al modello della incarnazione.

Alcuni teologi, soprattutto in dialogo con le altre religioni, hanno sottolineato il fatto che parlare di incarnazione è utilizzare una metafora. E da questo deducono che l'incarnazione è un mito oggi insostenibile. Che il termine incarnazione sia una metafora, non vi è alcun dubbio. Che la metafora sia spesso intesa in senso non giusto e mitologico, ad esempio come discesa di un essere celeste in forma umana, o come ingresso in un corpo in formazione di una persona divina, è ugualmente vero. Ma tutto questo non è sufficiente per negare la realtà del profondo rapporto di Gesù con Dio, espresso appunto con l'idea di incarnazione. Essa, infatti, vuole descrivere l'incidenza che il Verbo e lo Spirito di Dio hanno esercitato in Gesù lungo tutta la sua esistenza. Giovanni esprime questa esperienza di Gesù con le formule: «Io non faccio nulla da me stesso» (Gv 8,28), «le parole che io vi dico non sono mie. Il padre compie in me le sue opere» (Gv 14,10). In questo senso «incarnazione» indica una realtà molto più ampia e profonda di un evento miracoloso, esprime una storia personale di Gesù che, attraverso la sua risurrezione, si prolunga nella storia umana, nella quale lo Spirito suscita ancora figli di Dio. Non ha senso perciò rinunciare alla metafora solo perché si è prestata ad abusi. Essa infatti consente di esprimere un'idea essenziale all'esperienza cristiana: attraverso la storia di Gesù Dio si è rivelato.

b. Modelli relativi all'opera di Gesù

Anche la missione di Gesù viene descritta in vario modo. Fino alla metà del secolo scorso l'azione salvifica di Gesù veniva ricondotta alla sua passione, morte. Si è aggiunta poi la risurrezione come fondamentale evento salvifico, perché in essa Gesù ha raggiunto la sua identità filiale e ha comunicato lo Spirito. Solo recentemente è stato riscoperto il valore della predicazione del Regno di Dio. Gesù ha avviato la sua missione

¹⁷ P. CODA, *Dio Uno e Trino. Rivelazione, esperienza e teologia del Dio dei cristiani*, Cinisello Balsamo (Milano) 1993, p. 115.

¹⁸ A.-M. PONNOU-DELAFFON, *Incarnation et Trinité*, in «Nouvelle Revue théologique», 127 (2005), p. 428.

pubblica con l'intento di annunciare il regno di Dio. A questo scopo, egli dice, «sono venuto» (Mc 1,38) o «sono stato mandato» (Lc 4,43). L'ultimo passo è stato compiuto quando il Regno di Dio presente nella storia non è stato più identificato con la Chiesa, ma si è detto che la Chiesa è a servizio del Regno di Dio. Nei Documenti cattolici del Magistero centrale, esplicitamente e in modo chiaro nell'Enciclica *Redemptoris Missio* del 1990, si dice che «la Chiesa è serva del Regno». Si afferma anche che il Regno si estende oltre i confini della Chiesa. Vari teologi, soprattutto i teologi della liberazione, l'avevano già affermato, come pure i Vescovi asiatici in documenti della loro conferenza episcopale. La ragione di questa distinzione sta nel fatto che il Verbo eterno e lo Spirito operano anche oltre i confini della Chiesa.

L'accentuazione della passione e morte di Gesù in ordine alla salvezza è stata aggravata da ambiguità terminologiche e spiegazioni teologiche insufficienti. Siccome alcune di queste ancora sussistono, vorrei soffermarmi a chiarire due confusioni profonde legate ai termini «espiiazione» e «soddisfazione».

– «Espiazione»: nell'uso comune espiazione, in genere, significa: «liberazione e purificazione che compensa la colpa mediante il sacrificio»¹⁹ o mediante la pena. Il dizionario filosofico Lalande la definisce così: «Sofferenza imposta o accettata in seguito a una colpa e considerata come un rimedio o una purificazione, dal momento che la colpa è assimilata a una malattia o a una lordura dell'anima».²⁰ In un senso più strettamente giuridico espiazione viene equiparata a castigo o punizione; indica infatti «lo scontare od il patire un male penale, per cui essa viene quasi identificata con la stessa retribuzione».²¹ Secondo questa prospettiva e in senso religioso espiazione indica la «pena imposta da Dio come punizione dei peccati e nello stesso tempo mezzo di purgazione delle colpe»;²² oppure: «riparazione di un torto fatto a Dio mediante il pentimento e opportuni atti di contrizione».²³

Nell'uso teologico cristiano il termine ha acquistato sfumature diverse secondo la varietà delle teorie che nei secoli sono sorte per interpretare l'azione salvifica di Cristo e il suo rapporto con Dio. Nei primi decenni del secolo XX i teologi cristiani cominciarono ad avvertire le difficoltà dell'espiazione penale e distinsero chiaramente tra castigo o punizione

¹⁹ G. DEVOTO - G.C. OLI, *Dizionario illustrato della lingua italiana*, Firenze 1967, voce alla p. 958.

²⁰ Citato da B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, trad. it., Cinisello Balsamo (Milano) 1994, p. 331, nota 1.

²¹ E. WIESNET, *Pena e retribuzione: la riconciliazione tradita. Sul rapporto fra cristianesimo e pena*, trad. it., Milano 1987, p. 67. Cfr. anche p. 122: «pagare sopportando l'imposizione di un male penale».

²² *Grande Dizionario della lingua italiana*, Torino 1968, p. 381. L'etimologia della parola italiana è indicata nel verbo latino *expiare*: «Voce dotta, lat. *expiatio -onis*, derivato da *expiare* 'placare l'ira degli dei', passata dal latino della chiesa, dove *expiatio* traduce il greco cristiano *agnismòs* 'purificazione'».

²³ *Ibidem*, p. 380.

ed espiazione. Rivière riporta alla lettera una pagina di L. Heinrichs che precisa così i termini:

«Con il nome di *castigo* in senso proprio bisogna intendere non solo una pena inflitta, ma inflitta precisamente per riparare l'ordine distrutto e la trasgressione volontaria. Gli altri fini medicinali, meritori o altri non sono necessariamente esclusi; ma essi devono essere subordinati al fine primario e capitale ... Se ora dalla nozione di *castigo* riteniamo una sola componente, cioè il fatto di sopportare un male, e se scartiamo l'idea di vendetta, per sostituirla, in colui che infligge la pena, con un sentimento di compiacenza per la generosità di colui che accetta volentieri questo ruolo di sofferenza, abbiamo l'idea di *espiazione*».²⁴

Tale modo di intendere l'espiazione è rimasto a lungo nei manuali teologici. Oggi però ci si è resi conto che il significato corrente di espiazione non corrisponde all'uso ebraico e al valore della radice *kpr* (verbo *kipper* e sostantivo *kippur*), che significa «coprire», «purificare», «cancellare».

Nella tradizione ebraica esiste una festa chiamata giorno della purificazione (*yom kippur*) o delle espiazioni (*yom hakkipurim*), descritta dettagliatamente nel libro del Levitico.²⁵ Il rito risulta da due tradizioni, fuse nel dopo/esilio: la prima consisteva nel sacrificio di un montone, sacrificato per le colpe commesse durante l'anno dal Sommo sacerdote e da «tutta la comunità di Israele». La seconda è costituita dal rito del capro espiatorio.²⁶

L'uccisione rituale del montone serviva a procurare il sangue che veniva raccolto, portato nel *Sancta sanctorum*, asperso sul *kaporet* o *propiziatorio*, l'aurea lamina che sostituiva l'arca nel secondo tempio, e poi versato sull'altare. A proposito del rituale trasmesso dal Levitico, G. Deiana dopo una dettagliata ricostruzione storica conclude:

«Si nota un graduale ampliamento dei riti espiatori: mentre infatti in Ez 45,18-20 una sola vittima espia e purifica, già in Lev 9 si nota una procedura più complessa: le vittime di espiazione diventano due (una per Aronne e una per il popolo). In Lev 16... vengono raddoppiati anche i riti di sangue (vv. 14-15) e le aspersioni diventano sette (vv. 18-19). Come se tutto ciò non bastasse, viene introdotta la cerimonia del capro emissario, che, a rigor di logica, non avrebbe ragion d'essere, visto che le colpe erano già state eliminate dai riti precedenti. Si ha quasi la sensazione che la moltiplicazione dei riti, nasconda una certa sfiducia nei medesimi».²⁷

²⁴ L. HEINRICHs, *Die Genugtuungstheorie des hl. Anselmus*, citato da J. RIVIÈRE, *Rédemption*, in A. VACANT - E. MANGENOT (edd), *Dictionnaire de Théologie Catholique*, XXXIX, Paris 1912, pp. 1969 ss.

²⁵ La celebrazione viene descritta in Lev 16; 23,27-32; Num 29,7,11. La formula al plurale con l'articolo si trova in Lev 23,27; 23,28; e 25,9. Nei LXX la traduzione greca dei tre testi ha però il singolare ed è senza articolo corrispondente all'ebraico *yom kippur*. Cfr. anche Num 29,11 che parla di sacrificio delle espiazioni (*hatta't ha-kippurim*).

²⁶ Non esamino il rito del capro espiatorio (Lev 16,21 ss.), che non ha rilevanza per la riflessione sull'espiazione legata al sangue. Ad esso invece si sono richiamati i teologi favorevoli alla teoria della sostituzione penale. Cfr. L. SABURIN, *Le bouc émissaire, figure du Christ?* in «Sciences ecclésiastiques», 11 (1959), pp. 45-79.

²⁷ G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione. Il kippur nella tradizione biblica*, (Suppl. «Rivista Biblica», 30), Bologna 1994, p. 183. Forse l'osservazione non tiene conto che di per sé il sacrificio

Il significato simbolico del rito deriva dalla convinzione che il sangue fosse la sede della forza vitale comunicata da Dio, e che, inserito in un rito sacro, fosse l'ambito della sua azione salvifica. Il sangue a contatto del *kaporet* e posto sull'altare era come caricato di potenza divina, in grado di riversare sul popolo intero la benedizione e la misericordia di Dio:

«Il motivo per cui Dio ha dato il sangue da porre sull'altare è che quel sangue ... espia mediante la vita che è contenuta in esso. Ciò significa che il sangue ... toglie il male che ... è sorgente di rovina e, per l'uomo, di morte ... Il testo ebraico quindi assegna, senza ombra di dubbio, la funzione espiatrice al sangue in quanto principio di vita. La morte dell'animale ... assume un ruolo secondario: è soltanto il presupposto per avere lo strumento della vita».²⁸

Il messaggio fondamentale, quindi, del sacrificio di espiazione è che la forza divina concentrata nel sangue dona vita e purifica dai peccati.²⁹

I termini ebraici, dunque, relativi all'espiazione si riferiscono a un'azione purificatrice di Dio che si esercita abitualmente attraverso il sangue, ma che di per sé non implica la sofferenza del peccatore come pena del peccato commesso. Nella concezione ebraica, la punizione del peccato da parte di Dio avveniva attraverso gli eventi storici e le conseguenze tragiche delle scelte negative. Il sacrificio di espiazione costituiva, invece, la fine del dissidio con Dio dato che era il momento della riconciliazione e il sangue esprimeva la potenza riconciliatrice della misericordia divina:

«Il soggetto dell'espiazione quindi è Dio il quale attiva il suo perdono attraverso il rito espiatorio. L'azione espiatrice inoltre, viene esplicita mediante la purificazione dell'offerente il quale, attraverso la sacralità del sangue, rientra in sintonia con la divinità».³⁰

Kippur quindi indica l'atto con cui Dio cancella o copre i peccati e purifica quindi i peccatori.³¹ Giustamente E. Wiesnet, che cita Häberle,³² sostiene che per corrispondere all'uso ebraico i termini attuali dovrebbero

per i peccati (*hatta't*) valeva per le colpe commesse inavvertitamente (Lev 4). Deiana sostiene che tale limite «è assente nel kippur: tutti i peccati, anche volontari, sono espiati; si richiede solo la conversione interiore: cfr. Joma VIII, 9» (p. 181, nota 3). Egli però non avverte che la *Mishnà*, alla quale si richiama, non offre un argomento assoluto perché è stata redatta due secoli dopo Cristo. Anche se raccoglie tradizioni molto antiche non è escluso che alcune volte rifletta sviluppi più recenti del pensiero rabbinico. Cfr. anche L. MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento*, Roma 1956.

²⁸ G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, p. 183.

²⁹ «L'efficacia espiatrice del sangue, tuttavia, non deve essere intesa come una sua intrinseca potenzialità: soltanto il sangue posto sull'altare, ossia quello utilizzato nel culto, acquista valore catartico»; *ibidem*.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ L'ambiguità dei termini attuali riguarda anche le formule del greco e del latino che traducono l'ebraico *kipper* rispettivamente con *agnizo* (con il corrispondente sostantivo *agnismòs*): purifico con acqua e fuoco, purifico con sacrifici, sacrifico per, espio, tengo puro da (*apo*); cfr. L. ROCCI, *Dizionario della lingua greca*, Città di Castello (Perugia) 1971²³, e *expiare* (con il corrispondente *expiatio*): purgare, purificare, espiare.

³² O.U.A. HÄBERLE, *Reformen in Strafrecht und Strafvollzug*, Stuttgart 1971, citato da E. WIESNET, *Pena e retribuzione*, p. 123.

subire una «rivoluzione copernicana».³³ Rinaldo Fabris riferendosi a queste riflessioni conclude:

«Nel rituale dell'espiazione il soggetto del verbo *kipper*, 'espiare' è Dio, per cui questo 'espiare' equivale a 'perdonare'. In tale contesto non trova posto l'idea dell'espiazione vicaria dove la vittima o il sangue dell'animale ucciso sta al posto dell'offerente peccatore».³⁴

In questo orizzonte appare chiara la dinamica dell'espiazione biblica. Dio purifica il peccatore, 'copre' i suoi peccati, li cancella, non ne tiene conto (cfr. Ger 31,34 che parla della nuova alleanza).

A una conclusione analoga giunge Wiesnet partendo dall'analisi dei termini relativi alla giustizia divina. Egli, dopo aver mostrato che «secondo la Bibbia tutte le sanzioni nei confronti delle condotte umane sbagliate devono avere carattere di 'riconciliazione'», riguardo al significato dell'espiazione, dal punto di vista antropologico, afferma:

«In futuro anche il concetto di 'espiazione' non potrà più essere distrattamente espresso con un semplice 'pagare sopportando l'imposizione di un male penale'! Simile modalità tradizionale di comprendere l' 'espiazione' non è altro che una variante mimetica del termine 'retribuzione', rispetto alla quale dall'intelligenza complessiva della Bibbia non è possibile trarre legittimazione alcuna. Come 'espiazione in senso biblico' può intendersi solo lo sforzo reciproco della società e dell'agente di ricostruire fra loro la comunione turbata e ferita dal reato. Dal punto di vista cristiano, l'espiazione dev'essere vista come processo dialogico di riconciliazione, non come offerta unilaterale e passiva di soddisfazione in rapporto all'infrazione di un male penale».³⁵

Alcuni ritengono che la trasformazione del significato biblico di espiazione abbia già le radici nella traduzione greca dei LXX. Deiana ad esempio sostiene che la traduzione di Lev 17,11:

«trasforma l'espiazione, espressa nel testo ebraico, in propiazione; in altri termini, secondo il testo ebraico, il rito del sangue trasforma lo stato dell'offerente da colpevole a innocente (con la rimozione di ciò che lo separa da Dio), mentre secondo i LXX la vittima cambia l'atteggiamento di Dio nei confronti dell'offerente: da irato in benevolo».³⁶

In tale modo il testo greco del Levitico costituirebbe «il presupposto scritturistico dell'espiazione vicaria che una vasta corrente teologica, rap-

³³ E. WIESNET, *Pena e retribuzione*: «Espiazione dopo la svolta 'copernicana'» è il titolo del paragrafo 4, p. 122. «Fra gli impulsi biblici rilevanti per il nostro tema emerge in particolare l'importanza della legge di assoluta priorità dell'offerta di riconciliazione rivolta al colpevole. Con tale regola ci si riferisce ad una vera e propria 'svolta copernicana' dell'espiazione» (p. 123). «Muovendo dalle già esposte spiegazioni dei concetti di giustizia, pena e conversione, ci si deve attendere che nell'Antico Testamento le caratteristiche dell'espiazione (= *kpr*) ... siano situate in un polo della sua area semantica distante dalla retribuzione» (p. 67).

³⁴ R. FABRIS, *La morte di Gesù sacrificio di espiazione?*, in D. FIORENSOLI (ed), *Colpa e sacrificio. Il sacrificio vicario nella storia delle religioni*, S. Pietro in Cariano (Verona) 2002, p. 113.

³⁵ E. WIESNET, *Pena e retribuzione*, p. 123.

³⁶ G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, p. 183.

presentata da sant'Anselmo, applicherà al sacrificio di Cristo».³⁷ In realtà questa argomentazione non è convincente e troppo veloce sembra il riferimento alla teoria della soddisfazione. D'altra parte la traduzione greca può essere interpretata in altro modo. Lev 17,11, infatti, spiega perché il sangue ha il potere di purificare:

«La vita della carne è nel sangue. Perciò io ho concesso di porlo sull'altare in espiazione per le vostre vite; perché il sangue espia in quanto è la vita».³⁸

Il testo greco nella traduzione di Daiana è: «Io l'ho dato a voi sopra l'altare per espia in favore delle anime vostre, il suo sangue [della vittima] espierà al posto dell'anima [*antì psychés*]». Egli commenta:

«L'espressione *antì psychés* non si riferisce più alla vita dell'animale, come nel testo ebraico, ma a quella dell'offerente. In altre parole l'offerta della vittime sostituisce quella dell'offerente peccatore e in tal modo egli ottiene il perdono da Dio».³⁹

Questa interpretazione appare forzata. La particella *antì* nel greco classico significa «di fronte», «in faccia», «contro» (come in latino *ante*), o «invece», «in luogo di», o anche «in cambio», «per» o «a causa di», «per amore di».⁴⁰ Anche il testo greco, perciò, potrebbe essere letto come l'ebraico: «il suo sangue [della vittima] espierà per l'anima (o per la vita) [*antì psychés*]».⁴¹

L'idea dell'espiazione attraverso il sangue è ripresa e sviluppata nel Nuovo Testamento in rapporto alla redenzione operata da Gesù. La salvezza da lui offerta viene infatti presentata come liberazione dal peccato (Mt 1,22; Gv 1,29; 1Gv 3,5) mediante il suo sangue (Ef 1,7; Ap 1,5). Il richiamo al sacrificio di espiazione, realizzato una volta per sempre è chiaro in Eb 7,27; 9,12-15.26-28, e anche in 2Cor 5,21: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo rese peccato (o sacrificio per il peccato) in nostro favore, perché noi potessimo diventare giustizia di Dio».⁴²

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Fabris offre questa traduzione letterale: «La vita (*nephesh*) della carne è nel sangue (*ba-dam*) e io ho dato esso – riferito a 'sangue' – a voi sopra l'altare per espia (*l'kapper*), in favore delle vostre vite, perché il sangue espia mediante la vita». Commenta: «Il testo di Lev 17,11 fonda il significato del verbo *kipper* che costituisce la sintesi degli effetti positivi del sacrificio per il peccato – *hatta't* – in quanto la persona viene liberata dalle conseguenze dei suoi peccati. La novità del testo di Lev 17,11 è il ruolo attribuito al sangue nell'espiazione»; R. FABRIS, *La morte di Gesù*, p. 113.

³⁹ G. DEIANA, *Il giorno dell'espiazione*, p. 183.

⁴⁰ L. ROCCI, *Dizionario della lingua greca*, p. 165.

⁴¹ Il problema è analogo a quello che si presenta per l'interpretazione della formula del Nuovo Testamento «dare la vita in riscatto per molti» (*doûnai tèn psychên autoû antì pollôn*); Mc 10,45, cfr. Mt 20,28. H. FRANKEMÖLLE, voce *antì*, in *Dizionario Esegético del Nuovo Testamento*, I, trad. it., Brescia 2004, p. 288, afferma che le particelle *perì*, *hyper*, *antì* sono interscambiabili, anche se egli nel caso di Mc 10,45 afferma che «la morte di Gesù viene interpretata come donazione vicaria della vita». Per Fabris invece: «è preferibile non introdurre nel testo di Marco 10,45 l'idea di sostituzione e dell'espiazione vicaria in nome della preposizione *antì* che può essere letta anche come 'per o a favore' di molti»; R. FABRIS, *La morte di Gesù*, p. 109. Cfr. anche F. BÜCHSEL, voce *antì*, in G. KITTEL (ed), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 14 voll., trad. it., Brescia 1965-1984, I, pp. 999-1002.

⁴² La traduzione di *amartia* con «sacrificio per il peccato» è suggerita da alcuni esegeti e raccolta ad esempio da L. SABURIN, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exegetique*, Montreal 1961, pp.

In Giovanni l'analogia è sviluppata attraverso la figura dell'agnello. Nel vangelo con le parole del Battista egli qualifica Gesù come «agnello di Dio che toglie (porta) i peccati del mondo» (Gv 1,29). Nella sua prima lettera presenta Gesù come «vittima di espiazione per i nostri peccati, non soltanto per i nostri, ma anche per quelli di tutto il mondo» (1 Gv 2,2; *perì tōn amartiōn êmōn*;). E poco dopo indica la natura dell'evento salvifico come processo dell'amore di Dio, che dona vita:

«In questo si è manifestato l'amore di Dio per noi; Dio ha mandato il suo unigenito figlio nel mondo perché noi avessimo la vita per lui. In questo sta l'amore: non siamo stati noi ad amare Dio, ma è lui che ha amato noi e ha mandato suo figlio come vittima di espiazione per i nostri peccati» (1Gv 4,9-10).

Paolo riprende questo modello quando di Gesù scrive che «Dio lo ha prestabilito a servire come strumento di espiazione per mezzo della fede nel suo sangue, al fine di manifestare la sua giustizia» (Rom 3,25).

La figura dell'agnello immolato, ripresa anche nell'Apocalisse (cfr. Ap 5,6.12), riassume le valenze simboliche dell'agnello pasquale, del Servo di Dio, di cui parlano i carmi contenuti nel libro del profeta Isaia, e dell'agnello sacrificato nel giorno dell'espiazione. In particolare, del Servo Isaia dice che «maltrattato si lasciò umiliare e non aprì la sua bocca: era come un agnello condotto al macello» (Is 53,7). Aggiunge poi che Egli «si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori ... è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità» (Is 53,5); «quando offrirà se stesso in espiazione, vedrà una discendenza, vivrà a lungo» (Is 53,10).

Per l'inesatta comprensione dell'espiazione biblica, la teologia, partendo da questi testi e utilizzando queste simbologie, ha sviluppato diverse teorie soteriologiche, che in realtà tradiscono il messaggio biblico. La differenza tra la dottrina biblica dell'espiazione e i vari sistemi teologici dell'espiazione vendicativa (sostituzione penale) e dell'espiazione penale è notevole. Queste ultime infatti hanno un carattere ascendente, quella invece è discendente. La teologia dell'espiazione, infatti, considerava la sofferenza di Gesù o come castigo di Dio (teoria dell'espiazione vendicativa), o come la giusta pena del peccato umano (espiazione penale).⁴³ L'espiazione biblica invece consiste nell'azione con cui Dio misericordioso purifica l'uomo dal peccato rendendolo capace di crescere come figlio suo. Questa convinzione è

153-160, per il fatto che il corrispondente ebraico *hatta't*, significa sia «peccato» che «sacrificio per il peccato». Altri osservano che «è difficile dare al 'peccato' due sensi differenti nella stessa frase, e più esattamente un senso notevolmente diverso da quello che riveste ordinariamente il termine peccato nel linguaggio di Paolo»; J. GALOT, *Gesù liberatore. Cristologia II*, Firenze 1978, p. 175, nota 41.

⁴³ Per le diverse concezioni teologiche dell'espiazione cfr. J. RIVIÈRE, *Rédemption*, pp. 1912-2004, in particolare pp. 1969-1974. Egli conclude: «Se dunque il fatto dell'espiazione è da ritenere, non è meno certo che il sistema dell'espiazione deve essere superato. Giusto in ciò che afferma, esso partecipa alla sorte dei sistemi mal riusciti d'essere inadeguato in ciò che esclude o lascia troppo in secondo piano» (p. 1974). Come la teologia poteva ancora influire sull'esegesi appare con evidenza in A. MÉDEBIELLE, *Expiation*, in *Dictionnaire de la Bible*, Supplément III, Paris 1928, pp. 1-262.

comune alla stragrande maggioranza degli esegeti e ora anche tra i teologi, che sempre di più abbandonano i modelli dell'espiazione penale e della soddisfazione per utilizzare la dottrina biblica dell'espiazione.⁴⁴

Per riassumere possiamo dire che, come il peccato è sottrazione di forza vitale perché allontana da Dio, fonte di vita per l'uomo,⁴⁵ così la salvezza è ristabilimento del rapporto con Dio per sua iniziativa: «è stato Dio infatti a riconciliare a sé il mondo in Cristo» (2Cor 5,19). Il Catechismo degli adulti della CEI precisa che l'espiazione è «da intendere come purificazione, non come castigo sostitutivo ... L'amore di Dio ha fatto di Cristo lo strumento di espiazione (cfr. Rom 3,25; 1Gv 4,10) cioè di purificazione dei nostri peccati, di riconciliazione dei peccatori e di restaurazione dell'alleanza» (n. 256). L'espiazione quindi è l'azione con cui Dio purifica l'uomo rinnovandogli l'offerta della vita e ristabilendo il rapporto con Lui. Il movimento descritto attraverso la simbologia dell'espiazione richiama un'energia che da Dio scende gratuitamente verso gli uomini per comunicare loro quella perfezione che li costituisce figli suoi. La manifestazione concreta di questo amore salvifico si è realizzata in Gesù, che ha amato sino all'estremo (cfr. Gv 13,1). Con l'esercizio di questo amore Egli ha introdotto una dimensione nuova dello Spirito nel mondo (cfr. Gv 7,39) e ha avviato una fase nuova della storia umana. In questo senso Egli «è apparso per togliere i peccati del mondo» (1Gv 3,5) e donare la vita eterna (Gv 6,40).

– «Soddisfazione»: l'altro termine utilizzato abitualmente in soteriologia per spiegare il valore salvifico della morte di Gesù è «soddisfazione». Il termine richiama la teoria secondo la quale Gesù nella sua morte avrebbe 'soddisfatto' Dio offrendogli una retribuzione o compenso dovuti per i peccati degli uomini. L'idea non è biblica ma di derivazione giuridica, in particolare essa si riferisce a un modo specifico di riparare il male commesso ed è propria sia del diritto romano che del diritto canonico e di quello germanico. In generale la soddisfazione è definita «compensazione sufficiente in vece o a favore di una persona per un debito materiale o

⁴⁴ «Riteniamo che con espiazione sia evocata la festa del *kippur* (cfr. Lv 16), cioè la libera iniziativa con cui Dio offre ad Israele la possibilità di uno scambio come gesto di pacificazione con lui ... L'espiazione non implica una sostituzione dell'innocente che paghi il fio al posto del colpevole, ma indica la mutazione e la riduzione della pena fino alla sua cancellazione in vista della riconciliazione»; A. BONORA, «Redenzione», in *Nuovo Dizionario di Teologia biblica*, Cinisello Balsamo (Milano) 1988, p. 1292. Anche coloro che sviluppano la dottrina della redenzione in modo nuovo nella linea sistematica, partono dall'analisi dettagliata della dottrina biblica. Esempio è N. HOFFMANN, *Sühne. Zur Theologie der Stellvertretung*, Einsiedeln 1981, pp. 22-50; N. HOFFMANN, *Kreuz und Trinität. Zur Theologie der Sühne*, Einsiedeln 1981, pp. 19-28. Un'ampia esposizione della sua dottrina si trova in F.G. BRAMBILLA, *Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?*, in G. MANCA (ed), *La redenzione nella morte di Gesù*, Cinisello Balsamo (Milano) 2001, pp. 50-76. L'uso della categoria di «rappresentanza» consente il recupero sostanziale e positivo della nozione biblica di «espiazione».

⁴⁵ Il Concilio Vaticano II ha definito il peccato come «diminuzione per l'uomo stesso, impedendogli di conseguire la propria pienezza» (Costituzione Pastorale *Gaudium et Spes*, n. 13).

morale, di cui essa per propria colpa è debitrice, secondo giustizia verso una terza persona».⁴⁶ Di per sé, quindi, soddisfazione:

«non indica il pagamento totale di un debito o la compensazione rigorosa del male commesso. *Satis-facere* significa *fare abbastanza*. Nel diritto romano la soddisfazione sostituiva il pagamento di un debito: il creditore liberava il debitore che aveva fatto ciò che aveva potuto, che aveva fatto abbastanza».⁴⁷

Nella tradizione cristiana questo concetto è stato applicato al rapporto fra Dio e l'uomo sia nella riconciliazione sacramentale sia, più tardi, nella soteriologia. Nel primo caso indica il coinvolgimento personale del peccatore, che con atti di penitenza esprime l'efficacia salvifica della grazia accolta.⁴⁸ Nella soteriologia indica il gesto d'amore con cui Gesù ha offerto la sua sofferenza a Dio come 'compenso' e 'riparazione' delle offese dei peccati. In quest'ultimo caso è stata detta anche «soddisfazione vicaria», in quanto offerta per conto o al posto degli uomini.

Nella soteriologia l'uso del termine «soddisfazione» è antico⁴⁹ ma solo con sant'Anselmo acquista un valore sistematico e diventa comune. Egli infatti, è «il primo che stringe in un sistema rigoroso i motivi di redenzione presenti nella Scrittura e nella Patristica, mettendo al centro e privilegiando il motivo occidentale della *satisfactio*».⁵⁰ L'opera nella quale sant'Anselmo sviluppa la sua spiegazione della redenzione attraverso la

⁴⁶ «Soddisfazione», in «Enciclopedia cattolica», 11 (1953), p. 889.

⁴⁷ B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, p. 370

⁴⁸ Tertulliano, retore e giurista formato a Roma, è il primo a utilizzare il termine latino nel linguaggio ecclesiale, in ordine alla riconciliazione e alla morte di Cristo. Sulla riconciliazione sacramentale scrive: «Affliggendo la carne e lo spirito, noi *soddisfacciamo* per il peccato, e, nello stesso tempo, ci premuniamo contro le tentazioni» (*Trattato sul Battesimo*, 20,1); «Tu l'hai offeso, ma puoi ancora riconciliarti con lui. Hai a che fare uno che accetta una *soddisfazione*, anzi la desidera» (*La Penitenza*, 7,14). Ancora oggi si parla di «penitenza» o «soddisfazione» come elemento della riconciliazione sacramentale. Spesso è stata intesa come condizione per ricevere il perdono. In realtà è il coinvolgimento personale nel perdono offerto gratuitamente da Dio. L'azione divina, infatti, quando è accolta fiorisce come atto libero dell'uomo.

⁴⁹ Tertulliano scrive che Cristo ha «soddisfatto» la legge soggiacendo alla morte e scendendo agli inferi («hic quoque legi *satisfecit*, forma humanae mortis apud inferos functus»); *De anima*, 55, PL 2,742. Anche sant'Ilario utilizza questa categoria parlando della passione «volontariamente assunta per *soddisfare* ad un ufficio penale» (*Tractatus in Psalmos*, 54,12, PL 9,344). Sant'Ambrogio, per primo, usa il termine in ordine a Dio. Riferendosi ai Salmi 38,20 («essi mi odiano ingiustamente») e 69,5 («essi mi odiano senza motivo»), scrive: «Alcuni pensano che questi due salmi parlino della persona di Cristo, che *soddisfaceva* il Padre per i nostri peccati» (*In Ps 37 enarratio*, 53, PL 14,1036c); «Gesù ha assunto la morte perché si compia la sentenza, perché venga data *soddisfazione* al giudizio di condanna: la maledizione della carne peccatrice fino alla morte» (*De fuga saeculi*, 7,44, PL 14,589d). La liturgia mozarabica introduce il termine in alcune preghiere (*Liber mozarabicus sacramentorum* 13 e 64, Paris 1912, pp. 55 e 237). Per san Pier Damiani la croce di Cristo «ha soddisfatto il debito della nostra condanna, che era impossibile estinguere» (*Sermo 48*, PL 144,766). Sesboüé, scrive: «Nelle liturgie antiche il termine soddisfazione è utilizzato a proposito dell'intercessione dei santi e anche, qua e là a proposito dello stesso sacrificio eucaristico». A conferma cita questa preghiera dalla liturgia mozarabica: «Ti offriamo, Padre sovrano, questa [ostia immacolata] per la tua santa chiesa, per la *soddisfazione* del mondo peccatore, per la purificazione delle anime, per la guarigione di tutti gli infermi, per il riposo e l'indulgenza in favore dei fedeli defunti»; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, p. 371. Cfr. anche J. GALOT, *Gesù liberatore*, p. 213.

⁵⁰ H. KESSLER, *Redenzione/Soteriologia*, in *Enciclopedia Teologica*, Brescia 1989, p. 831.

categoria della soddisfazione è il breve scritto *Cur Deus homo*.⁵¹ La teoria anselmiana poggia su due concetti fondamentali: il peccato come offesa dell'onore dovuto a Dio, e la necessità di una riparazione, volontaria (soddisfazione) o imposta (pena):

«Nell'ordine dell'universo nulla è così intollerabile quanto il fatto che la creatura tolga al creatore il debito onore e non restituisca quello che gli ha tolto».⁵²

«Chi non dà a Dio questo onore dovutogli, gli toglie ciò che è suo e disonora Dio: e questo è peccare. Fino a quando non ridà quello che ha rubato, rimane nel peccato».⁵³

La giustizia esige che sia restituito ciò che è stato tolto e in più che venga offerta «una riparazione gradita al disonorato, per il dolore recatogli disonorandolo ... Questa è la soddisfazione di cui ogni peccatore è in debito con Dio».⁵⁴ L'ordine della creazione esige che se l'uomo non vuole dare la soddisfazione dovuta, debba subire una pena: «È dunque necessario che o sia restituito l'onore tolto, o venga inflitta la pena».⁵⁵ «È necessario che a ogni peccato segua la soddisfazione o il castigo».⁵⁶

Ma l'uomo, con il suo peccato, si è posto nella condizione di dover soddisfare Dio, ma di non poter fare nessuna offerta che non gli sia già dovuta in quanto creatore. Egli «liberamente si obbliga al debito che non può pagare», per cui è doppiamente colpevole.⁵⁷ D'altra parte è necessario per Dio portare a compimento l'azione creatrice nei confronti dell'uomo e toglierlo dalla condizione di peccato. Siccome nessun uomo è in grado di offrire una soddisfazione proporzionata all'offesa infinita fatta a Dio e solo

⁵¹ S. Anselmi *Cantuariensis Arch.*, *Cur Deus homo*, in S. ANSELMO, *Opera omnia*, Stuttgart - Camstatt 1968, 1984², v. 2, pp. 37-133 (PL 158, 359C-432B); trad. it. *Perché un Dio uomo*, Alba (Cuneo) 1966. Negli ultimi decenni del secolo XX si è avuta una notevole fioritura di studi relativi alle opere di sant'Anselmo di Aosta. Cfr. M. SERENTHÀ, *La discussione più recente sulla teoria anselmiana*, in «Scuola cattolica», 108 (1980), pp. 344-393; N. ALBANESI, *La letteratura critica anselmiana del XX secolo*, in N. ALBANESI, *Cur Deus homo: la logica della redenzione. Studio sulla teoria della soddisfazione di S. Anselmo, arcivescovo di Canterbury*, Roma 2002, pp. 15-80; e l'ampia bibliografia in R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo di Aosta* (Corona Lateranensis, 17) Roma 2003, pp. 319-396.

⁵² S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, I,13; trad. it., p. 109.

⁵³ *Ibidem*, I,11; trad. it., pp. 104-105.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ibidem*, I,13; trad. it., p. 111.

⁵⁶ *Ibidem*, I,15; trad. it., p. 115. Sant'Anselmo ragiona in termini di giustizia e di compenso proporzionato. Per cui non sembra richiamarsi al concetto del diritto romano quanto piuttosto al diritto germanico o, come alcuni pensano, a formule liturgiche. P. Parente, ad esempio, dell'argomentazione anselmiana scrive: «Come si vede è uno schema dialetticamente serrato, che s'impone per se stesso. Ma bisogna dire che vi gioca troppo la giustizia col suo linguaggio giuridico come se l'Incarnazione e la Redenzione non fossero soprattutto opera della misericordia e dell'amore di Dio ... Il termine *satisfactio* era già usato nel diritto canonico per indicare la pena legale di un delitto, e nel diritto germanico (*Wergeld*) per significare un compenso per l'offesa fatta. Ma più che da queste fonti S. Anselmo lo ha attinto probabilmente dalla liturgia (specialmente dalla mozarabica), dove era usato da tempo a indicare le opere meritorie e le intercessioni dei Santi a favore dei peccatori»; P. PARENTE, *Teologia di Cristo*, I, Roma 1970, p. 564.

⁵⁷ S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, I,24; trad. it., p. 151.

un uomo/Dio è in grado di «pagare a Dio, per il peccato dell'uomo un prezzo più grande di tutto ciò che esiste all'infuori di Dio»,⁵⁸ ne consegue la necessità di una incarnazione. Essa consente a Dio di offrire all'uomo la possibilità di soddisfare per il suo peccato in maniera proporzionata all'offesa recata al suo onore.

La teoria anselmiana ha esercitato notevole influsso nella teologia cristiana⁵⁹ con sviluppi eterogenei soprattutto per la coniugazione con la categoria della espiazione,⁶⁰ e ancora suscita discussioni.⁶¹

Sant'Anselmo non parla mai di espiazione, né di sacrificio, né di riscatto. Parla invece di riparazione e di restaurazione dell'uomo:

«La soddisfazione è formalmente differente dal castigo ... Il castigo è subito per forza e non ha alcun valore soddisfattorio, mentre la soddisfazione è offerta di buon grado come un omaggio riparatore. Il dilemma anselmiano esclude quindi ogni considerazione della morte di Cristo come una punizione imposta da Dio ... D'altra parte la soddisfazione, toccando il rapporto del finito con l'infinito, partecipa alla dialettica della trascendenza: una soddisfazione infinita fuoriesce dall'ordine della corrispondenza quantitativa fra peccato e riparazione ed entra in quello della gratuità».⁶²

⁵⁸ «Tu non soddisfi finché non dai una cosa più grande di quella per cui non avresti dovuto commettere peccato»; *ibidem*, I,21; trad. it., p. 144; «Il debito era così grande che per soddisfarlo, essendo obbligato solo l'uomo, ma potendolo solo Dio, occorreva che quell'uomo fosse pure Dio»; *ibidem*, II,6; trad. it., pp. 219-220.

⁵⁹ Non è questo il luogo per riassumere l'influenza della teoria anselmiana nella teologia cristiana e gli esiti spesso deleteri nei secoli moderni. Cfr. G. AULÉN, *Christus Victor. An Historical Study of the Three Main Types of the Atonement*, London 1975; Ph. DE LA TRINITÉ, *La Rédemption par le sang*, Paris 1959, pp. 18-23; J. PLANIEUX, *Heil und Heiland. Dogmengeschichtliche Texte und Studien*, Paris 1969, pp. 71 ss.; J. RIVIÈRE, *Rédemption*, pp. 1942-1957; J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption dans la théologie contemporaine*, Albi 1948, pp. 356-380; L. SABOURIN, *Rédemption sacrificielle. Une enquête exégétique*, Montreal (QC) 1961, pp. 109-153; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, pp. 74-92; su sant'Anselmo, pp. 371-390.

⁶⁰ F. Lakner osserva che alla fine del secolo XIX «la dottrina della redenzione nei manuali fu trattata quasi esclusivamente sotto l'aspetto del *modus satisfactoris* (ad esempio M.G. Van North, L. Billot, Ch Pesch); anzi nel Concilio Vaticano I v'era uno schema ampiamente elaborato sulla dottrina della soddisfazione, che non poté più venir discusso per lo scioglimento anticipato del Concilio»; F. LAKNER, «Soddisfazione», in *Sacramentum mundi. Enciclopedia teologica*, 7, trad. it., Brescia 1977, p. 720. Egli poi elenca le diverse teorie sviluppate nel sec. XX: «a) l'antica e classica teoria della pena (poi ripresa dai protestanti), che pone tanto in primo piano l'espiazione della pena e della sofferenza da soffocare l'elemento della soddisfazione vera e propria... b) la teoria dell'espiazione (Ch Pech, d'Alés) sostituisce l'elemento vendicativo dell'espiazione della pena con la volontaria assunzione del dolore in obbedienza e amore... c) la teoria della soddisfazione, che oggi si afferma sulle altre teorie, viene presentata in due forme; a entrambe è comune il significato dell'elemento morale del risarcire ... L'elemento espiatorio passa in secondo piano e diventa o un elemento essenziale di rango secondario (P. Galtier, J. Solano) o un elemento non essenziale, per quanto necessario dell'opera della redenzione (J. Rivière, E. Hugon, A.-D. Sertillanges, L. Richard)»; *ibidem*, p. 721. Una descrizione più dettagliata del cammino compiuto dalla teologia nella prima metà del secolo XX si trova in G. OGGIONI, *Il mistero della redenzione*, in *Problemi e orientamenti di Teologia dogmatica*, II, Milano 1957, pp. 237-343, in particolare pp. 314-323.

⁶¹ «Se nessun libro ha tanto influito sulla dottrina della redenzione in Occidente come il *Cur Deus homo* di sant'Anselmo, nessun teologo della tradizione è oggi più segno di contraddizione al pari di lui»; B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, p. 371. Cfr. *supra*, gli scritti citati nella nota 44. Si veda ad esempio la difesa di sant'Anselmo in N. ALBANESI, *La letteratura critica anselmiana del XX secolo*, e R. NARDIN, *Il Cur Deus homo di Anselmo di Aosta*.

⁶² B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, pp. 384-385.

I teologi, soprattutto in base agli sviluppi successivi del modello anselmiano, non imputabili direttamente al suo autore, hanno messo in luce i punti deboli dell'argomentazione. Sant'Anselmo utilizzava modelli giuridici antropomorfici, non teneva conto della risurrezione come momento salvifico e non spiegava perché mai Dio non avrebbe potuto perdonare spontaneamente il peccato dell'uomo rinunciando a ciò che l'uomo dovrebbe offrire pur essendo impossibilitato a farlo. Egli si limita ad affermare che sarebbe «un oltraggio attribuire a Dio questa misericordia».⁶³ Ma il Dio rivelato da Gesù è misericordioso senza limiti e senza ragioni: perdona senza chiedere nulla. Dio è amore misericordioso e la nostra salvezza non sta nella riparazione del peccato, ma nell'accoglienza dell'amore divino. Il difetto fondamentale è il capovolgimento della dinamica redentrice che nella Bibbia era espressa con il termine «espiazione» nel senso discendente.⁶⁴ L'uso della soddisfazione, soprattutto negli sviluppi successivi a sant'Anselmo,⁶⁵ ha capovolto il senso dell'espiazione biblica rendendola ascendente: l'offerta dell'uomo Gesù a Dio per compensare l'offesa fatta dagli uomini. L'insistenza sulla necessità della sofferenza e della morte di Gesù ha reso difficile capire il reale cammino storico compiuto da Gesù e il significato della sua fedeltà.

Per l'ambiguità che essa comporta la teologia della soddisfazione deve essere abbandonata, anche se il termine è ancora utilizzato in un senso più ampio e generico. Il Catechismo della chiesa cattolica parla della soddisfazione soprattutto in rapporto al sacramento della riconciliazione. In ordine alla redenzione scrive solo: «È l'amore 'sino alla fine' (Gv 13,1) che conferisce valore di redenzione e di riparazione, di soddisfazione e di espiazione al sacrificio di Cristo» (n. 616). Il Catechismo degli adulti della CEI chiarisce che:

«soddisfazione vuol dire che la croce di Cristo ricostruisce l'ordine oggettivo del mondo e il suo giusto rapporto con Dio, riparando i danni causati dal peccato. La sua è una giustizia giustificante, che rende giusto chi non lo è e concretamente coincide con la sua misericordia» (n. 257).

⁶³ S. ANSELMO, *Cur Deus homo*, I,24; trad. it., pp. 152-153. Cfr. anche I,13; trad. it., p. 111: «È dunque necessario che sia restituito l'onore tolto, o venga inflitta la pena. Altrimenti o Dio sarebbe ingiusto con se stesso, oppure sarebbe incapace di entrambe le soluzioni: ma è una empietà solo il pensarlo».

⁶⁴ Anche san Tommaso d'Aquino, che pure ha temperato l'eccessivo giuridismo della teologia precedente, rimane nella stessa direzione: «Cristo, soffrendo per amore e per obbedienza, ha offerto a Dio più di quanto esige la riparazione dell'offesa di tutto il genere umano»; TOMMASO D'AQUINO, *Summa Theologiae*, III, q. 48. a. 2.

⁶⁵ B. Sesboüé si chiede: «Perché il *Cur Deus homo* ha dato luogo a interpretazioni correnti, che deformano gravemente l'immagine di Dio e provocano le reazioni e i processi che abbiamo visto? Non vi sono per caso nella stessa opera alcune ambiguità, che hanno dato adito a questa interpretazione tradizionale, che è andata appesantendosi lungo i secoli e ha elaborato una dottrina basata su controsensi oggettivi?»; B. SESBOÜÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, p. 385. Egli cita poi M. Corbin, il quale riconosce che il testo anselmiano è ambiguo al punto da permettere sia una lettura perversa che una lettura corretta. Cfr. M. CORBIN, *Introduzione* all'edizione di *Sources Chrétiennes*, Paris 1988, p. 71.

In tale modo per mantenere i termini tradizionali si modifica il loro significato. Occorre essere consapevoli dei modelli implicati nel loro uso. Certamente il termine «espiazione» può essere utilmente utilizzato richiamando il significato che gli ebrei attribuivano al sangue come principio di vita e di purificazione, senza tuttavia assumere integralmente le loro idee, legate a modelli culturali non più utilizzabili. Il termine «soddisfazione», invece, valido ancora per la pratica sacramentale, è molto ambiguo in riferimento alla redenzione realizzata da Gesù. Egli infatti ci ha salvato non perché ha offerto a Dio una riparazione del peccato al posto degli uomini, ma perché ha offerto da parte di Dio a tutti i peccatori la forza dello Spirito, che purifica e rinnova. Continuare la missione di Gesù esige l'esercizio di quella stessa attitudine oblativa, di quell'amore, cioè, 'sino all'estremo' con cui Gesù ha rivelato Dio.

Il ricupero della dimensione discendente nella soteriologia occidentale è avvenuto in vario modo e con diversi strumenti. La riflessione sull'importanza della risurrezione come momento salvifico, l'attenzione rinnovata all'azione dello Spirito e il ricupero della divinizzazione, temi cari all'oriente cristiano, hanno ricondotto l'attenzione all'aspetto vitale e ontologico della redenzione consentendo il superamento della prospettiva accentuatamente giuridica. Dall'altra parte lo sviluppo autonomo del tema della rappresentanza ha consentito l'evoluzione della soddisfazione vicaria.⁶⁶

5. *La consapevolezza di Gesù della sua missione e della sua morte*

Alla luce di queste acquisizioni credo sia possibile vedere le differenze nell'interpretazione della morte di Gesù e capirne in modo più ricco il valore salvifico.⁶⁷ Nel Nuovo Testamento è indubbio il fatto che, a un determinato momento, Gesù è giunto alla convinzione che per compiere la sua missione fosse necessario affrontare la morte violenta. È anche certo che Gesù ha maturato questa convinzione riflettendo, alla luce della Scrittura e in un

⁶⁶ La riflessione su questi aspetti porterebbe lontano dal tema e richiederebbe uno spazio maggiore del consentito. Per il concetto di rappresentanza cfr. J. GALOT, *Gesù liberatore*, pp. 284-300; ma soprattutto F.G. BRAMBILLA, *Redenti nella sua croce*, pp. 15-83, che analizza dettagliatamente il pensiero di H.U. von Balthasar, K.H. Menke e N. Hoffmann.

⁶⁷ Cito solo alcuni scritti: E. SCHILLEBEECKX, *La morte di Gesù vista dalla sua vita terrena*, in E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, trad. it., Brescia 1974, pp. 304-329; G. SEGALLA, *Gesù e la sua morte: Rassegna bibliografica*, in «Rivista Biblica», 30 (1982), pp. 145-156; X. LÉON DUFOUR, *Di fronte alla morte: Gesù e Paolo*, trad. it., Torino 1982 (in particolare pp. 73-89); H. SCHÜRMAN, *Gesù di fronte alla propria morte*, trad. it., Brescia 1983; ASSOCIAZIONE BIBLICA ITALIANA, *Gesù di fronte alla morte*. Atti della 27a settimana biblica, Brescia 1984; A. BONORA, «Morte», in *Nuovo dizionario di Teologia biblica*, pp. 1012-1025, in particolare Gesù di fronte alla morte degli altri (pp. 1019 ss.), Gesù di fronte alla propria morte (pp. 1020 ss.), come Gesù ha inteso la sua morte (p. 1021); J. SOBRINO, *Gesù Cristo liberatore. Lettura storico-teologica di Gesù di Nazaret*, Assisi (Perugia) 1995, pp. 346-352; R.E. BROWN, *La morte del Messia. Un commentario ai racconti della passione nei quattro Vangeli*, trad. it., Brescia 2000; J.P. MEIER, *Un ebreo marginale*, 3 voll., trad. it., Brescia 2001-2003; P. SACCHI, *Gesù e la sua gente*, Cinisello Balsamo (Milano) 2003. Nella breve sintesi che presento non rimando ai diversi autori.

clima di preghiera, sulle resistenze che incontrò nel suo cammino e sul rifiuto che sommi sacerdoti e anziani opposero al suo messaggio.

Il primo dato che emerge con chiarezza è che Gesù ha vissuto la morte in rapporto alla missione che aveva ricevuto da Dio. Gesù, vivendo nella fede il rapporto con Dio, ha preso decisioni che hanno avuto incidenza sulla sua morte. D'altra parte la modalità con cui ha affrontato la morte ha mostrato con chiarezza l'immagine che egli aveva di Dio e che proponeva ai suoi discepoli. Dal punto di vista messianico, tuttavia, la morte di Gesù è da considerarsi anomala perché nelle prospettive comuni la morte violenta e in particolare la morte in croce, la più crudele e ignominiosa allora esistente, era radicalmente opposta alle attese generali, non facendo parte delle profezie messianiche come erano interpretate.

Leggendo i testi del Vangelo, come ci sono pervenuti, potrebbe sembrare facile l'interpretazione del messianismo in chiave di sofferenza redentrice o di espiazione, perché molti testi presentano la sofferenza e la morte di Gesù come necessaria e inevitabile per il compito messianico che Egli intendeva risolvere. Dagli studi storici ed esegetici appare, invece, con chiarezza che il messianismo al tempo di Gesù non contemplava questa figura. Non vi è dubbio che i Carmi del Servo sofferente, contenuti nel Libro del profeta Isaia (Is 42-53) e anche le riflessioni di *Sapienza 2*, siano stati letti dalle prime comunità cristiane come prefigurazione di Gesù Cristo, ma è appurato che al tempo di Gesù essi non erano interpretati in senso messianico.⁶⁸

Nessuno si aspettava un Messia di questo tipo e forse neppure Gesù ha iniziato il cammino consapevole di questa possibile figura messianica. Non è dubbio tuttavia che a un certo momento del suo cammino, di fronte alle resistenze e ai rischi concreti di morte, Gesù si sia identificato con il Servo e abbia preannunciato la sua fine violenta.⁶⁹ Certamente Gesù era convinto che la sua missione avesse un carattere messianico e che quindi quello che egli predicava e operava dovesse avere una corrispondenza con le attese del popolo ebraico. Ma questa convinzione di per sé non comportava la necessità di affrontare la sofferenza e la morte a favore di altri. Una consapevolezza di questo tipo appare con chiarezza solo in una fase avanzata della vita di Gesù, quando Egli comincia a percepire che continuando sulla strada intrapresa si sarebbe trovato di fronte ad alternative drammatiche. È necessario, quindi, distinguere la consapevolezza messianica, che caratterizza fin dall'inizio l'attività pubblica di Gesù, dalla convinzione di dover affrontare la morte.

⁶⁸ Cfr. ad esempio G. BARBAGLIO, *Gesù Ebreo di Galilea*, Bologna 2002, in particolare pp. 595-605.

⁶⁹ Su questo punto si veda la dettagliata analisi di R. BROWN, *La morte del Messia*, Appendice VIII: *Le predizioni di Gesù sulla sua passione e morte*, pp. 1661-1687.

a. La consapevolezza messianica di Gesù

La consapevolezza messianica appare con chiarezza già nel racconto del Battesimo. Lo stesso fatto di seguire come discepolo Giovanni, il Battista, di sottomettersi al suo battesimo e di accogliere il suo messaggio viene presentato dai Vangeli come un momento di decisione che Gesù stava maturando in prospettiva messianica. Egli intendeva mettersi a disposizione di Dio, cioè consacrarsi, per svolgere una missione. Potrebbe sembrare che questa affermazione non corrisponda alla consapevolezza di Gesù, per il fatto che all'inizio della sua attività pubblica, come appare chiaramente soprattutto in Marco, Gesù non voleva essere chiamato messia (Mc 1,24-25.34; 8,27-30; 9,9). Dagli apostoli Gesù cominciò ad accettare l'attribuzione di questo titolo, solo quando l'esito finale della sua missione si stava chiarendo. La riserva sarà sciolta solo nel solenne ingresso a Gerusalemme (Mc 11,8-10) e durante la passione (Mc 14,61-62 di fronte al sommo sacerdote, e 15,39, di fronte a Pilato). In ogni caso il segreto messianico è giustificato dal fatto che i messianismi in voga al tempo di Gesù erano di tipo trionfante, regale o sacerdotale e non corrispondevano alle scelte che Gesù stava compiendo.

Il primo periodo dell'attività pubblica di Gesù per certi aspetti è molto positivo. Gesù pensava a un possibile successo della sua attività. Luca, quando riassume la prima fase, parla della fama che si diffondeva, delle folle numerose che venivano ad ascoltarlo e a farsi guarire dalle loro infermità (cfr. Lc 5,15). Luca già contrappone all'entusiasmo della gente l'abitudine di Gesù di ritirarsi in luoghi solitari a pregare (Lc 5,16). Progressivamente il movimento entusiasta si raffreddò, e anzi cominciò a prendere corpo anche tra la gente e tra i discepoli una certa resistenza.⁷⁰ L'intensificazione della preghiera da parte di Gesù, o almeno la più frequente registrazione fatta dagli evangelisti nel periodo della crisi, è il segno della sua riflessione per capire ciò che accadeva e per decidere secondo le esigenze del Regno, che era la volontà di Dio per Lui. Fu in questo contesto che Gesù, dopo aver pregato, chiese agli apostoli che cosa pensasse la gente di Lui e volle sapere anche quale fosse la loro opinione (Lc 9,18-20).

Il contrasto esploderà anche nei confronti degli apostoli quando Gesù comincerà a parlare di morte cruenta:

«Cominciò a insegnare loro che il Figlio dell'uomo doveva soffrire, essere riprovato dagli anziani e dai sommi sacerdoti e dagli scribi e venire ucciso. Gesù faceva questo discorso apertamente. Allora Pietro lo prese in disparte e si mise a rimproverarlo. Ma egli, voltatosi e guardando i discepoli, rimproverò Pietro e gli disse: 'Lungi da me, Satana, perché tu non pensi secondo Dio, ma secondo gli uomini'» (Mc 8,31-33).

⁷⁰ «Spesso un entusiasmo per una figura religiosa provocatrice è più forte all'inizio della sua predicazione, per poi scemare quando la scomoda qualità del suo messaggio diventa più chiara ... Mentre la vicenda di Gesù procedeva, l'opposizione verso di lui potrebbe essersi accresciuta; ed egli sarebbe diventato sempre più pessimista prevedendo il peggio»; *ibidem*, p. 1668.

Analogo contrasto si verificò con la gente, che attendeva da Gesù miracoli, ma non era disposta a seguirlo nelle sue proposte di conversione. Con i capi del popolo, poi, e con i sommi sacerdoti il conflitto si delineò in modo ancora più radicale e sfocerà nella loro decisione di eliminare fisicamente il predicatore pericoloso.

In questa situazione Gesù percepisce l'urgenza di essere fedele al progetto del Regno, intuito nella riflessione e nella preghiera e di mostrarne il valore. Per la stessa ragione Gesù, dopo alcuni giorni, condusse con sé tre degli apostoli più influenti «e salì sul monte per pregare» (Lc 9,28). È tipico dei profeti cogliere i segni dei tempi, percepire cioè nelle dinamiche del presente le tragedie o i fallimenti che si preparano. Gesù aveva colto con chiarezza che la superficialità e l'esteriorità in cui si era adagiata la religiosità comune avrebbero provocato una tragedia per tutto il popolo. Le formule che troviamo nel Vangelo sono abbastanza dettagliate, perché risentono già degli eventi accaduti e dell'esperienza compiuta. Gesù parlava certamente con formule più generiche, desunte dalla tradizione profetica, in particolare apocalittica, ma forse le parole di Gesù erano ancora più vive e taglienti. Egli utilizzava simboli e metafore come la nascita nuova, la venuta dello Spirito per indicare gli sviluppi spirituali che si attendeva. Erano sviluppi coerenti con la tradizione e necessari per vivere il tempo presente. Furono, invece, rifiutati.

b. La percezione della possibile fine drammatica della sua missione

Di fronte all'eventualità della morte violenta come conseguenza della sua predicazione, Gesù si pose certamente il problema: che cosa fare di fronte al rifiuto? Diverse alternative erano possibili: tornare indietro? Aspettare tempi migliori? Tentare un compromesso con le autorità? Gesù assunse un atteggiamento molto chiaro. Decise di salire a Gerusalemme per lanciare nel cuore del potere giudaico la sua sfida, pur sapendo che rischiava la morte. È probabile che inizialmente Gesù temesse di essere lapidato perché veniva accusato di essere un bestemmiatore, a causa del suo atteggiamento nei confronti del sabato, del tempio, delle tradizioni. La bestemmia, secondo la legge mosaica, doveva essere punita con la lapidazione. Di fatto Giovanni narra di alcuni tentativi di lapidare Gesù: «Presero allora delle pietre per scagliargliele addosso. Gesù però si nascose e uscì dal tempio» (Gv 8,59: cfr. 10,31-32).

In queste situazioni Gesù intensificò la preghiera e coinvolse anche alcuni suoi discepoli più da vicino. Nella trasfigurazione, anch'essa esperienza di preghiera, ebbe una conferma della validità del suo cammino. Alla fine, dopo la preghiera e la conferma del Padre, Gesù prende la decisione: «Mentre stavano compiendosi i giorni in cui sarebbe stato tolto dal mondo decise risolutamente di salire a Gerusalemme» (Lc 9,51). In un certo senso è l'ultima sfida che egli lancia ai responsabili della vita pubblica. E lo fa con la consapevolezza che la volontà di essere fedele fino in fondo alla

missione ricevuta determina la necessità di affrontare la morte violenta. Per questo si può dire che egli si offrì liberamente.

Il Vangelo più volte nel riferire le parole di Gesù utilizza il verbo greco *dèi*, «è necessario». Quando uno prende sul serio la missione affidatagli deve essere disposto anche a morire, se la malvagità degli uomini si accanisce al punto da provocarne la morte. Negli ultimi tempi della sua vita Gesù si è certamente convinto che, stando le resistenze profonde dei sommi sacerdoti e dei capi del popolo giudaico, i sentieri del regno di Dio passavano per la sua morte. Nella prima predizione della sua fine cruenta Gesù afferma: «Il Figlio dell'uomo *deve* soffrire molto ed essere riprovato ... ed essere messo a morte» (Lc 9,22). Dopo aver appreso che Erode vuole ucciderlo (Lc 13,31) Gesù esclama: «però è necessario (*dèi*) che ... io vada per la mia strada, perché non è possibile che un profeta muoia fuori di Gerusalemme» (Lc 13,33). Poco prima aveva esclamato: «c'è un battesimo che *devo* ricevere; e come sono angosciato finché non sia compiuto» (Lc 12,50). «Il figlio dell'uomo infatti non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la propria vita in riscatto per molti» (Mc 10,45).

Quando si accentuò il movimento di resistenza Gesù cominciò a parlare dei profeti che vengono rifiutati e il cui destino è la morte. Anche il pianto di Gesù di fronte a Gerusalemme è indicativo di un tormento che egli viveva: «Quando fu vicino, alla vista della città pianse su di lei, dicendo: 'Oh! Se tu pure conoscessi in questo giorno, quello che occorre alla tua pace! ... tu non hai conosciuto il tempo in cui sei stata visitata'» (Lc 19,41 ss., 44). Spesso si pensa che sia espressione di forza affrontare situazioni difficili con una certa freddezza o durezza. In realtà spesso è un modo per non lasciarsi coinvolgere. Il coinvolgimento di Gesù nella sua missione è totale, si esprime anche nel pianto. Nella preghiera dell'agonia diventerà sudore di sangue (cfr. Lc 22,44).

Gesù ha resistito alla morte rifiutandola come ingiusta e insensata, ma era conscio che il profeta, fedele alla sua missione, deve sapere anche morire per realizzarla. Se avesse conosciuto il libro della Sapienza avrebbe potuto citare il capitolo secondo, dove è detto chiaramente che il giusto in un mondo ingiusto viene eliminato. Ma i salmi e il libro del profeta Isaia, che Egli amava in modo particolare, erano sufficienti per alimentare la stessa convinzione. Gesù intuì che la venuta del Regno di Dio, l'Alleanza nuova, esigeva anche di fronte alla morte la fedeltà al Vangelo che aveva annunziato.

Il racconto della preghiera nell'orto dopo la cena pasquale, soprattutto in Luca (22,39-46) rende conto con chiarezza della lotta sostenuta. «Uscito se ne andò come al solito al monte degli ulivi. Anche i discepoli lo seguirono. Giunto sul luogo, disse loro: 'Pregate per non entrare in tentazione'. Tentazione era il rifiuto di vivere con fedeltà gli ideali proclamati fino in fondo; di rinunciare alla missione: «Poi si ritirò da loro quanto un tiro di sasso e inginocchiatosi così pregava: 'Padre, se vuoi, allontana da

me questo calice. Tuttavia non sia fatta la mia, ma la tua volontà' ...». «In preda all'angoscia pregava più intensamente e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra. Poi rialzatosi dalla preghiera andò dai discepoli e li trovò che dormivano per la stanchezza e disse loro: 'Perché dormite? alzatevi e pregate, per non entrare in tentazione'». Gesù avvertiva la difficoltà a essere fedele, cioè a vivere l'annuncio che aveva fatto, in quella condizione ingiusta e violenta. Il sudore di sangue durante la preghiera dell'ultima notte della sua vita era forse il segno dell'interrogativo che attraversava il suo spirito: sarà possibile amare in queste circostanze? Perdonare senza riserve? La fedeltà prevalse sulla paura e la preghiera costituì il suo segreto.

Gesù aveva intuito che occorreva un inizio nuovo, un modo inedito di vivere il rapporto con Dio. Era il tempo di una fase ulteriore della religiosità umana. Aveva capito che la volontà del Padre spingeva il suo popolo in questa direzione. Sarebbe stata un'infedeltà alla sua parola rinunciare a questo annuncio. Avrebbe significato provocare il fallimento, almeno temporaneo, di una lunga fase della storia del popolo ebraico, che ora poteva giungere a compimento, con la realizzazione di tutte le promesse. Gesù era il nodo dell'intreccio tra le promesse e le nuove possibilità; la sua fedeltà assumeva il carattere di urgenza e di necessità.

Secondo i modelli soteriologici legati alle nozioni di espiazione penale o di soddisfazione, vi sono state diverse interpretazioni di questa necessità. È stata attribuita a un decreto di Dio per l'espiazione dei peccati umani o per dare piena soddisfazione alle esigenze della giustizia. Questo modo di leggere la storia e in particolare la storia di Gesù è certamente errato e teologicamente improduttivo.

Da quanto fin qui detto appare errato attribuire questa necessità al volere divino, a un decreto del Padre come momento di un progetto salvifico. Sarebbe errato vedervi una necessità intrinseca alla storia della salvezza. Si tratta infatti di una necessità storica determinata dall'ostinato rifiuto della proposta che Gesù andava facendo.

Dio è certamente coinvolto nell'avventura di Gesù, ma la sua fine tragica è decisa dagli uomini. Gesù perciò ha vissuto la sua morte come un'ingiustizia e, come tale, contraria al volere di Dio. Allo stesso modo Egli ha visto il tradimento di Giuda come una decisione contraria al progetto di Dio: «guai a quell'uomo per il quale egli è tradito» (Lc 22,22).

Coloro che vivono una fedeltà nelle situazioni difficili sono in grado di capire il senso di questa decisione. Penso ai missionari che si trovano in Paesi dove la guerra oppone gruppi sociali in una lotta violenta, disordinata e incontrollabile; penso a coloro che vengono minacciati per la fedeltà al Vangelo dai fondamentalisti di altre religioni. Essi si trovano di fronte alla morte ogni giorno. Forse costoro sono in grado di penetrare meglio i meccanismi psichici e spirituali vissuti da Gesù nelle ultime settimane della sua vita. Gli eventi della storia nella loro concatenazione lo conducevano alla morte. La sua fedeltà e il rifiuto dei capi del popolo

di accogliere la sua proposta si intrecciano in un destino di morte, da cui non c'è scampo. È un destino legato alle dinamiche storiche. In cui però è coinvolta la fedeltà di Gesù all'annuncio del Regno di Dio e quindi alla volontà del Padre.

c. Gesù di fronte al Padre: la rivelazione dell'amore

È chiaro quindi come Gesù ha percepito il coinvolgimento di Dio nella sua decisione. Gesù non ha affrontato la morte come l'esecuzione di un decreto divino, perché la sua morte è stata decisa dagli uomini, in modo ingiusto e violento. Egli tuttavia ha vissuto la sua condanna e la sua morte come momento storicamente necessario per il compimento di un progetto divino che egli si era impegnato a realizzare: «Le circostanze lo spinsero a dare alla morte imminente un posto nella propria fiducia radicale in Dio».⁷¹

Il senso della fedeltà di Gesù sta nell'immagine di Dio che egli rivela, nella certezza della misericordia che esercita e che induce:

«Parafasando Michea 6,8 si potrebbe dire che Gesù vede con chiarezza sino alla fine quello che Dio richiede a ogni essere umano: 'bisogna seguire a praticare la giustizia e ad amare con tenerezza'. Vede pure con chiarezza che bisogna seguire a camminare con Dio nella storia 'umilmente'. Vede che questa è per lui una cosa buona e gli viene richiesta».⁷²

L'aspetto più sconvolgente della storia di Gesù e della rivelazione da Lui realizzata è che la sua fine è la morte di un derelitto, di un condannato ingiustamente come delinquente, di un abbandonato da tutti, anche da Dio, un abbandonato che pone però la sua fiducia in Dio, esercitando il suo amore fino alle estreme possibilità umane e mostrando a quale grado di umanità questa fede conduca.

Gesù non solo propone la nuova immagine di Dio, riprendendo e portando a compimento annunci precedenti, ma la vive nella sua carne, rivela cioè l'immagine di Dio diventando lui stesso ultimo, abbandonato, sconfitto. In questo senso il salmo 21/22 che in Matteo e Marco rappresenta il suo ultimo grido di morte, è proprio l'esperienza della desolazione: «Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?» (Mc 15,34; Mt 27,46). L'opposizione e il rifiuto alla sua proposta concentrata nella rivelazione di Dio misericordioso, è tale che egli deve giungere alla suprema abiezione per poter compiere la sua rivelazione. Proprio sulla croce perciò Gesù rivela il progetto del Regno, perché abbandonandosi fiduciosamente a Dio mostra nella sua morte la misericordia nei confronti di coloro che soffrivano con lui e il perdono per i suoi uccisori.

Per lungo tempo in tutte le culture, e quindi anche in quella ebraica, era normale pensare che Dio fosse dalla parte dei potenti, dei ricchi, di

⁷¹ E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, p. 313.

⁷² J. SOBRINO, *Gesù liberatore*, p. 351.

coloro che venivano unti come capi del popolo. Essi erano rappresentanti di Dio, perché parlavano per conto di Dio e stabilivano le leggi per suo mandato. Gesù rappresenta il momento di una svolta: Egli rivela Dio dalla parte degli ultimi.

La morte di Gesù quindi è stata un momento supremo della rivelazione di Dio. Gesù nella croce, continuando ad amare ed esprimendo il perdono, compie la rivelazione di Dio, il nucleo essenziale della sua missione. Gesù ha vissuto la sua morte come fedeltà alla missione epifanica della sua vita. Anche se quando ha cominciato a predicare non poteva immaginare una fine di questo tipo, man mano che gli eventi si sono succeduti, la fedeltà alla missione che egli aveva assunto, l'ascolto della parola che egli stava incarnando, l'hanno condotto ad accettare la morte crudele e infamante della croce, come momento necessario della sua missione.

La 'necessità' della sua morte è quindi anche legata al volere di Dio, non nel senso che la sua morte fosse necessaria per decisione del Padre, ma perché l'annuncio del Regno, che corrispondeva alla volontà del Padre, nello sviluppo degli eventi richiese di fatto la fedeltà nella morte.

Il contenuto della fedeltà di Gesù ha avuto la forma dell'amore. Mentre rivela Dio misericordioso Gesù mostra l'efficacia del Vangelo annunciato: che cioè l'amore salva e conduce a pienezza di vita.

Proprio questa fedeltà costituisce la ragione del cammino successivo della sua Chiesa. Anche se si prescinde dalla risurrezione e dalla glorificazione di Gesù, se si esamina la storia, si constata che tutto è cominciato per il modo con cui Gesù si è posto di fronte alla sua morte, per l'amore che Egli è riuscito a vivere anche nelle condizioni drammatiche della sua fine violenta. La morte di Gesù ha mostrato che è possibile amare in tutte le situazioni, anche le più negative e la risurrezione ha reso evidente a quale ricchezza di vita possa condurre l'amore esercitato fino a questi limiti.

La fedeltà radicale di Gesù è poi fiorita nella fedeltà dei santi che hanno percorso e che percorrono tuttora il suo cammino. Gli atteggiamenti che Gesù ha esercitato di fronte alla morte sono la chiave per interpretare non solo la sua avventura, bensì anche tutta la storia della Chiesa, per capire cioè il cammino di tutti coloro che hanno perpetuato nei secoli la fedeltà con cui Gesù ha vissuto la sua missione e sono stati quindi in grado di testimoniare anche nella morte l'efficacia salvifica del suo Vangelo. Hanno cioè mostrato, come Gesù, che la straordinaria forza creatrice dell'amore può trasformare una sconfitta in un trionfo di vita.

6. *Conclusioni: la condizione per scoprire la verità di Gesù*

Leggendo l'abbondante materiale a disposizione e le conclusioni alle quali gli studiosi più seri sono pervenuti, si resta sorpresi dal fatto che l'insegnamento abituale della Chiesa e la catechesi tardino ad accogliere molte loro acquisizioni ormai certe. Non pochi credenti, quando si vedono

sopravanzati da ricerche profane e si rendono conto di avere ricevuto un'immagine di Cristo non rispondente a quella degli studiosi, reagiscono in modo molto negativo: spesso sdegnato e rabbioso. Essi hanno l'impressione di essere stati ingannati nella loro formazione e di non trovare nell'attuale insegnamento della Chiesa l'uso di modelli adeguati e una sufficiente attenzione ai dati storici. Sono spesso portati perciò a rifiutare tutto l'insegnamento ricevuto e ad abbandonare la pratica religiosa per la sfiducia che questa situazione genera in loro. Occorre ammettere che generalmente molti di quelli che reagiscono in questo modo hanno anche una carenza di continuità nella vita di fede. Assenti per vari anni dalla pratica religiosa e dal contatto con le comunità dei credenti, si ritrovano a pensare con modelli non più coerenti con il cammino da loro compiuto.

Non si può negare, tuttavia, che spesso esiste anche un ritardo colpevole da parte di molte strutture preposte alla formazione dei fedeli. Il dato più importante che emerge dalla diffusione delle conoscenze storiche e dalle ampliate fonti, è l'urgenza di individuare le condizioni per giungere a cogliere in modo vitale la verità di Cristo. In molte circostanze manca, infatti, una condizione fondamentale per penetrare il mistero di Gesù: l'esercizio della fede in Lui e la sintonia vitale con il suo Vangelo. Il valore dell'esperienza di Gesù e del riflesso che Egli ha avuto nella storia sta nel salto qualitativo che Egli ha provocato nella qualità di vita dell'umanità. La ricchezza della sua spiritualità vi ha lasciato solchi profondi. Per coglierne il senso, però, occorre entrare nello stesso clima spirituale da Lui vissuto. Non è sufficiente determinare che cosa ha fatto Gesù, quale parola abbia pronunciato, quale gesto abbia compiuto, quale dottrina abbia insegnato. È necessario penetrare il suo mondo interiore, le forme di vita che Egli ha inventato e le dinamiche che ha messe in moto. Come san Paolo suggeriva ai Filippesi: è necessario avere «gli stessi sentimenti che furono in Cristo Gesù» (Fil 2,5); o come chiedeva ai cristiani di Corinto: è urgente avere «il pensiero di Cristo» (1Cor 2,16).

Quando si attraversano le diverse circostanze dell'esistenza con fedeltà ai criteri che Gesù ha assunto e insegnato, si colgono sia l'efficacia del Vangelo che Egli ha proclamato, sia la verità del Dio che ha rivelato. Di fronte a questa esperienza diventano insignificanti le differenze dei racconti evangelici, le incongruenze di alcuni particolari narrati e le dipendenze dai modelli culturali del tempo. Ciò che vale e resta essenziale è il valore salvifico del suo Vangelo e l'efficacia vitale della sua rivelazione. Quando la si scopre vivendola, la verità di Cristo esplode in modo contagioso.