



Monza, 6 marzo 2018

Prof. Ivan Salvadori

Il Figlio dalla parte delle vittime: l'appello di Dio nella forma del dono

Tema di questa lezione è un ultimo affondo nell'«ambivalenza del sacro» – quella in cui il cristianesimo rischia sempre di essere intrappolato – in vista di una proposta di soluzione che, pur senza risolvere tutte le questioni sottese, possa quantomeno indicare una direzione di ricerca.

L'orizzonte del "sacro" – costitutivo e universale nell'esperienza dell'uomo – è storicamente segnato da una radicale ambivalenza, da una forma di indeterminatezza e di ambiguità che pare essere insanabile. Il sacro è una moneta a due facce: in esso ci sono morte e vita, perdite e guadagni, violenza e pacificazione¹. Non c'è da sorprendersi: il sacro riflette l'ambiguità del mondo. Per questo non si presenta mai nella forma univoca del "fascinoso" o, viceversa, in quella del "tremendo", ma è sempre e l'una e l'altra cosa: seduzione esaltante del "fascinoso", ma anche timore del "tremendo"; desiderio di una confidenza di cui si avverte un bisogno irrinunciabile, ma anche timore e smarrimento di fronte all'impressione di "toccare" il sacro, di entrare in una terra che risulta, in definitiva, inaccessibile all'uomo².

Da un lato, dunque, il rapporto con il sacro è promessa di integrità e di redenzione e, in quanto tale, autorizza la fiducia. Dall'altra, proprio perché rappresenta ciò che è "radicalmente altro" – ciò che trascende assolutamente il dominio dell'esperibile – può generare diffidenza e angoscia, timore e perfino smarrimento. È questa, in definitiva, l'ambivalenza radicale che ospita il sacro. "Consacrare" significa separare. «E questa

separazione, ancora una volta, può assumere due coloriture diverse e contrapposte, può cioè essere segno di una vicinanza cercata oppure temuta»³.

In ogni caso: non si può parlare di sacro, sacrificio e dono se non a partire da questo carattere di originaria ambiguità. Può perfino darsi il caso che dopo il peccato originale l'uomo si sia fatto un'immagine di Dio che è inevitabilmente un'immagine di se stesso: nel migliore dei casi si tratta di un'onnipotente che è da servire, temere, rispettare e che, soprattutto, bisogna farsi alleato, un Dio a cui ci si deve sottomettere e a cui bisogna obbedire, ma che al tempo stesso – e questi due movimenti sono sempre paralleli – è anche necessario calmare e tenere a distanza⁴.

PARTE I

PER UNA GIUSTA COMPrensIONE

DEL SACRIFICIO E DEL SACRIFICARE

Obiezioni intorno all'idea di «sacrificio»⁵

³ B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto*, 64.

⁴ Cf S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso. Lettera ad un amico*, Milano 2000, 49.

⁵ Per una iniziale presentazione delle questioni relative alla redenzione: ANSELMO, *Perché un Dio Uomo?*, Alba 1965; H.U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium Paschale*, Brescia 1990; F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce. Soddisfazione vicaria o rappresentanza solidale?», in G. MANCA, ed., *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, Cinisello Balsamo 2001, 15-83; H. FISCHER, *Musste Jesus für uns sterben? Deutungen des Todes Jesu*, Zürich 2008; G. GRESHAKE, «La trasformazione delle concezioni soteriologiche nella storia della teologia», in L. SCHEFFCZYK, ed., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975, 89-130; ID., «Zur neuinterpretation der Erlösungslehre Anselms von Canterbury», in *Theologische Quartalschrift* 153 (1973), 323-245; M. HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia 1988; L.F. LADARIA, *Gesù Cristo salvezza di tutti*, Bologna 2009; G. MANCA, ed., *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, Cinisello Balsamo 2001; K.-H. MENKE, *Jesus ist Gott der Sohn. Denkformen und Brennpunkte der Christologie*, Regensburg 2008; ID., *Stellvertretung*.

¹ Cf B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto. La novità cristiana: percorso di teologia fondamentale*, Assisi 2014, 63-67. Per un primo approccio al tema del "sacro" rinviamo a J. RIES, *Il Sacro nella storia religiosa dell'umanità*, Milano 1982.

² Cf L.-M. CHAUVET, «"Sacrificio": una nozione ambigua nel cristianesimo», in *Concilium* 49 (4/2013), 19-32.

A partire dall'epoca moderna e fino ai nostri giorni, l'idea che la croce rappresenti un sacrificio e che Gesù sia colui che ci ha redenti dai nostri peccati attraverso la croce è stata violentemente criticata in più punti.

Questa critica si è espressa in modi, a partire da nodi concettuali, e in ambiti di ricerca (teologico, filosofico, sociologico, etc.) tra loro molto diversi. Tuttavia, nella sua forma più radicale essa si rifà alla critica della religione tipica della modernità. Questa si domanda se dietro la concezione sacrificale del cristianesimo non si nasconda un'immagine di Dio intollerabile, addirittura demoniaca. Perché? Perché – si dice – Dio verrebbe qui rappresentato come uno che, a causa del peccato dell'uomo, viene offeso nel suo onore, va in collera e, quindi, punisce fino a quando la sua sete di vendetta non sia stata completamente placata dall'espiazione. Proprio per questo motivo Friedrich Nietzsche definiva il Dio cristiano – come si legge ne *La gaia scienza* – un «orientale avido di onori»⁶, un despota sadico, un crudele tiranno che, senza pietà, esige soddisfazione. Ernst Bloch – filosofo neo-marxista – fu persino più duro, definendo il Dio cristiano il «cannibale del cielo».

Non si può negare che lungo la storia della fede e della teologia – fino ai giorni nostri – ci siano stati modi di spiegare e d'intendere la morte di Gesù, il suo sacrificio sulla croce, che hanno gettato, per così dire, sulla luce sinistra su Dio. Lo aveva già espresso in modo pregnante, qualche decennio fa, Joseph Ratzinger:

Da molti libri di devozione, s'infiltra [...] nella coscienza proprio l'idea che la fede cristiana nella croce immagini un Dio la cui spietata giustizia abbia preteso un sacrificio umano, l'immolazione del suo stesso Figlio. Per cui si volgono le spalle ad una giustizia, la cui tenebrosa ira rende inattendibile il messaggio dell'amore⁷.

In realtà, sia da un punto di vista biblico (ed esegetico) che da un punto di vista strettamente teologico (sistemico), il sacrificio della croce non ha proprio nulla a che fare con simili rappresentazioni. Il Dio cristiano non è – come sospettava Nietzsche – un «orientale avido di onori», né il «cannibale del cielo», né, infine, un Dio la cui ferrea giustizia avrebbe preteso un sacrificio umano. A causa di queste idee

Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie, Freiburg 1997; T. PRÖPPER, *Redenzione e storia della libertà. Abbozzo di soteriologia*, Brescia 1990; J. RATZINGER, «Questioni preliminari ad una teologia della redenzione», in L. SCHEFFCZYK, ed., *Redenzione ed emancipazione*, Brescia 1975, 178-196; A. SCHENKER A., *Percorsi biblici della riconciliazione*, Reggio Emilia 1999; B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, I., *Problematica e rilettura dottrinale*, Cinisello Balsamo 1991; ID., *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, II., *I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Cinisello Balsamo 1994; G. VISONÀ, ed., *La salvezza*, Assisi 2008.

⁶ F. NIETZSCHE, *La gaia scienza*, Milano 1984, 134-135.

⁷ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1986⁸, 228.

dobbiamo tuttavia prima affrontare in modo esplicito le difficoltà che molti nostri contemporanei associano all'idea di «sacrificio» e, più in generale, alla croce di Cristo.

1. Una intollerabile immagine di Dio

La prima difficoltà è rappresentata dall'*intollerabile immagine di Dio* che starebbe dietro ad alcune concezioni del sacrificio e che possiamo esprimere così: «perché Dio non perdona per amore, ma esige punizione, espiazione e soddisfazione?». Perché la sua misericordia non si attua semplicemente condonando all'uomo il debito contratto con il peccato? E non è forse vero che il vero sacrificio, quello gradito a Dio, è di tutt'altra natura rispetto ai sacrifici materiali⁸?

2. Una intollerabile immagine dell'uomo

Oltretutto, si obietta che dietro l'idea di un sacrificio offerto in espiazione per altri (al posto degli altri) si celerebbe anche un'*intollerabile immagine dell'uomo*: come può, infatti, un singolo (Cristo) espriarsi al posto di altri (gli uomini)? Tale espiazione – si obietta – non appartenerrebbe alla natura della colpa umana, perché questa è originata dalla libertà personale, di cui ognuno è direttamente responsabile. È la classica obiezione kantiana contro l'idea di una «espiazione vicaria» o «per delega».

Questo debito originario, o in generale anteriore a ogni Bene che l'uomo è in grado di fare – e questo debito è né più né meno ciò che intendiamo per Male radicale [...] – non può essere neppure estinto da un altro, almeno per quanto possiamo giudicarlo sulla base del nostro diritto razionale. Esso, infatti non è un'obbligazione trasmissibile, come è invece, per esempio, un debito in denaro (in cui per il creditore è indifferente che a pagare sia il debitore stesso oppure un altro al suo posto); questo debito originario è piuttosto la più personale di tutte le obbligazioni, è cioè un debito contratto per mezzo del peccato, e solo il colpevole può sopportarne il peso, non l'innocente, anche nel caso in cui quest'ultimo sia così magnanimo da volersi fare carico del debito del colpevole⁹.

Al dire di Kant, l'obbligatorietà dell'espiazione non sarebbe trasmissibile come, ad esempio, quella di un debito in denaro, che può essere affidata ad un altro. In questo caso, infatti, è indifferente per il creditore se a pagare sia il debitore stesso o un altro per lui. L'espiazione, invece – ricorda sempre Kant –, è il vincolo più personale di tutti; essa costituisce un debito per una colpa che solo il colpevole può assumere su di sé, non – invece – l'innocente, anche se questi dovesse dimostrarsi così generoso da volerla prendere su di sé al posto di qualcun

⁸ Cf R.J. DALY, «L'evento-Cristo trinitario: un sacrificio diverso», in *Concilium* 49 (4/2013), 131-142.

⁹ I. KANT, *La religione entro i limiti della semplice ragione*, Milano 2001, 183-185 [cap. II, sez. I, c].

altro. In breve: come il peccato è una cosa personale, così dovrebbero esserlo anche la sua espiazione e la sua soddisfazione. Da qui il rifiuto di rileggere in termini espiatori e sacrificali la vicenda della croce.

3. Come conciliare l'idea di sacrificio espiatorio con l'annuncio del Regno?

C'è, infine, almeno una terza obiezione generalmente sollevata contro l'idea di sacrificio. In questo caso, la domanda che si pone alla dottrina tradizionale della Chiesa potrebbe essere formulata in questi termini: «Gesù ha realmente inteso la sua morte come una morte espiatoria, come un sacrificio offerto al Padre?». L'annuncio del Regno di Dio – centro assiologico di tutta la missione di Cristo – non è forse in contrasto proprio con l'idea di espiazione? Vale a dire: se la missione di Gesù consisteva nel sacrificio espiatorio per i nostri peccati, in fondo avrebbe dovuto "solo" morire, e si sarebbe potuto risparmiare tutto l'impegno e la fatica profusi durante la sua vita pubblica. Bastava morire! Questa è, più o meno, l'obiezione del grande storico evangelico del dogma Adolf von Harnack¹⁰.

L'annuncio del Regno di Dio da una parte e l'assunzione della croce come sacrificio espiatorio per i nostri peccati dall'altra sembrerebbero dunque escludersi a vicenda. La domanda che si pone potrebbe essere formulata, in estrema sintesi, nel seguente modo: «che cosa fu veramente importante per Gesù: annunciare il Regno di Dio o morire di una morte espiatoria al posto dei peccatori?».

Di fronte a queste obiezioni, tradizionalmente sollevate contro l'idea di espiazione, la teologia si è ripetutamente chiesta se la concezione della croce come sacrificio espiatorio sia solo un'interpretazione della morte di Gesù tra molte altre, ossia una rilettura della morte di Cristo compiuta dalla Chiesa nell'epoca successiva alla Pasqua. Talora la teologia è persino giunta a credere che essa sia per di più così condizionata dal modo di pensare dell'epoca antica da apparirci oggi come una concezione secondaria, che potrebbe e, in certi casi, persino dovrebbe essere sostituita da altre interpretazioni.

Questa è, ad esempio, la posizione sostenuta da Karl Rahner ed espressa – nella sua forma più sintetica – nel *Corso fondamentale sulla fede*¹¹. Rahner e altri autori cercano di comprendere in modo diverso la croce di Cristo, inquadrandola in una teoria che si può correttamente definire «teoria dimostrativa» della croce. Con tale espressione si intende il contrario di ciò che intende, invece, la «teoria effettiva» della croce.

¹⁰ Cf A. VON HARNACK, *L'essenza del Cristianesimo*, Brescia 2003.

¹¹ Cf K. RAHNER, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, Cinisello Balsamo 1990⁵, 235-412.

Quando si parla di «teoria dimostrativa» della croce si intende essenzialmente questo: la croce non provoca qualcosa, non produce effetti (di espiazione e di riconciliazione), ma semplicemente «evidenzia», «rivela», «mostra» (appunto: «di-mostra») qualcosa. Non fa, dunque, ma rivela¹²!

Una tale interpretazione della croce, generalmente condivisa e molto diffusa oggi, la si potrebbe sintetizzare anche in questo modo: la croce è un simbolo della solidarietà di Dio con l'uomo, un segno eloquente – con il suo carico di male e di sofferenza – della riconciliazione di Dio con l'umanità; la morte sulla croce, però, non può essere la causa della nostra redenzione. Secondo questa prospettiva, quindi, Cristo, in realtà, non può essere indicato come colui a cui dobbiamo la nostra redenzione – nel senso, ad esempio, inteso dalla lettera agli Ebrei, nella quale si legge che «egli divenne causa della nostra salvezza eterna» (Eb 5,9) – e che proprio attraverso la sua croce noi siamo stati redenti.

Come abbiamo già detto, Karl Rahner si schiera lungo questa linea di interpretazione («teoria dimostrativa» o «simbolico-dimostrativa» della croce). Le argomentazioni di Karl Rahner sulla croce partono dal fatto che Dio, in sé, è già da sempre «il Riconciliato», cioè colui che si è riconciliato con l'uomo. Di conseguenza, la croce non sarebbe causa e fondamento della redenzione. Nulla che sia stato creato – sostiene Rahner – potrà mai influenzare l'eterna e assoluta volontà salvifica di Dio. Dio è – in questo senso – «il Riconciliato» per antonomasia. In conseguenza di ciò, la morte di Cristo non potrebbe essere considerata come «causa effettiva», ma solo come «espressione simbolica» della volontà redentrice di Dio, ossia come ultima rappresentazione del modo in cui Dio si relaziona con l'uomo. In definitiva, la croce non "ottiene" la salvezza, ma "mostra" che Dio già da sempre si rivolge all'uomo con una volontà salvifica. Ed è proprio questa consapevolezza, che acquistiamo guardando alla croce, a permetterci di aprirci a un tale amore, offrendo così la possibilità, all'uomo, di vivere di questo amore incondizionato (e finalmente riconosciuto nella croce di Cristo).

¹² Questi tentativi di comprendere la croce si trovano sulla stessa linea di alcune tradizioni neo-testamentarie, secondo le quali la croce è soprattutto uno strumento di rivelazione. Troviamo questo modello, per esempio, in alcuni passi del Vangelo di Giovanni: nella morte in croce di Gesù, in un certo senso, si concentra tutto il peccato del mondo – potremmo anche dire il «no» dell'uomo alla profferta di alleanza da parte di Dio –, tuttavia di fronte a questo «no» radicale, Gesù Cristo dà prova del suo amore per noi accettando la morte. Inoltre, poiché questo amore è identico a quello del Padre, la croce è la rivelazione simbolica dell'amore redentore di Dio. La croce, dunque, è la chiara dimostrazione dell'infinito amore di Dio per l'uomo; la definitiva testimonianza di quell'amore che non si arrende ed è presente persino nel momento del «no estremo» da parte dell'uomo, nel momento, cioè, dell'eclissi di Dio e della lontananza di Dio.

4. Modelli alternativi di comprensione

A questo proposito possiamo notare come, in alcune teologie più recenti, si eviti con cura l'idea di sacrificio espiatorio e si cerchi di sostituirla con una diversa visione della croce, collegata a schemi interpretativi diversi, che – pure – si riallacciano a ben precise tradizioni neo-testamentarie. Di queste tradizioni desidero menzionarne (brevemente) due, tutte di una certa importanza.

a) Gesù: profeta della fine dei tempi

Il primo schema interpretativo è il seguente: Gesù muore come «profeta della fine dei tempi». Come tale, egli condivide il destino tipico dei profeti, così come esso viene prospettato nella storia della salvezza dell'Antico Testamento e come tematizza lo stesso Gesù (cf, ad esempio, Lc 11,47; Mt 23,29). È tipico del profeta «dover morire»: morire per la sua parola e per la radicalità del messaggio di cui si fa portavoce. La morte di Gesù viene intesa – secondo questo primo schema interpretativo – in maniera analoga alla morte di un profeta; anzi – per salvaguardarne l'unicità rispetto a qualsiasi altro profeta – come la morte del «profeta della fine dei tempi». Nella croce di Cristo viene così portata alle estreme conseguenze l'ultima resistenza di Israele nei confronti di Dio, il suo distacco escatologico da Dio.

Il potere del male verrebbe così sconfitto attraverso la fede del profeta escatologico e dell'ultimo (in senso *numerico* che *qualitativo*) testimone di Dio. Dio stesso – per così dire – avrebbe agito nella fede del profeta, in quella fede radicale che lo aveva accompagnato fino alla morte. Il profeta si manifesterebbe così, agli occhi del suo popolo, come colui che «ha fede».

b) La morte del giusto sofferente

Un secondo schema interpretativo, simile per certi versi, è quello che interpreta la morte di Gesù come la morte del giusto sofferente (di cui si parla, molto diffusamente, in tutto l'Antico Testamento, soprattutto nei Salmi e nei profeti). Con la sua passione e la sua morte di croce, Gesù rientrerebbe nel *tipo* veterotestamentario del giusto che soffre senza colpa. La sua pazienza, la sua sottomissione, la sua sofferenza e la sua morte finirebbero con il mettere i suoi nemici dalla parte del torto, come avviene nei martirologi dell'Antico Testamento, nei quali è detto che i martiri riescono – con il loro esempio – a convertire le persone che li circondano. Secondo le tarde testimonianze dell'Antico Testamento, la sofferenza è la forma fondamentale di qualsiasi giusto che voglia mantenersi fedele a Jahvé. Questo schema viene applicato a Gesù al fine di comprendere la croce. Egli è colui che mostra, senza compromessi, che

cosa significhi morire giustamente (in quanto “giusto” dinnanzi a Dio, e nella fede in lui).

Il fatto è che questi modelli alternativi di comprensione non sono in grado di rendere ragione di tutta la ricchezza teologica del cristianesimo e, soprattutto, del fatto che esso si è sempre presentato anche come una religione sacrificale. La soluzione, come vedremo, non sta nel rifiuto delle categorie sacrificali, ma in una rilettura in senso cristiano.

PARTE II

PER UNA GIUSTA COMPRESIONE DEL SACRIFICIO E DEL SACRIFICARE Il Figlio dalla parte delle vittime

Ora, se vogliamo comprendere da dove nasca questa violenta critica all'idea di sacrificio, dobbiamo partire dal fatto che per l'uomo autenticamente religioso «è normale pensare che l'intera realtà e – anzitutto – la propria stessa vita debbano essere date a Dio: se Dio è Dio, ogni realtà deve essere a lui ricondotta e consegnata»¹³. Proprio per questo la categoria di “sacrificio” sembra poter esprimere al meglio la direttrice fondamentale di ogni esperienza religiosa, quella in virtù della quale sarebbe dovere dell'uomo quello di riconsegnare a Dio tutto ciò che da lui ha ricevuto¹⁴.

Oltretutto, il fatto che le Scritture – tanto quelle dell'Antico che del Nuovo Testamento – facciano spesso ricorso alla categoria di “sacrificio”, e così faccia anche la Tradizione teologica, sembra costituire la prova più evidente che non si possa parlare del cristianesimo se non in termini sacrificali; e ciò, in parte, è vero.

Il problema nasce, piuttosto, dal fatto che non sempre ci si renda conto di un conflitto segreto tra un'esperienza religiosa fondamentale dell'umanità – quella per la quale ogni cultura religiosa ha di fatto offerto sacrifici alle proprie divinità – e la novità del cristianesimo che, pur assumendo categorie sacrificali, le trasforma e le converte¹⁵. Questa osservazione ha una rilevanza unica e difficilmente sopravvalutabile. Il significato cristiano del sacrificio non può essere ricavato dall'universale esperienza religiosa; piuttosto, solo a patto di considerare in

¹³ B. MAGGIONI – E. PRATO, *Il Dio capovolto*, 68.

¹⁴ Sul tema del sacrificio si veda, in particolare: A. ANGENENDT, *Die Revolution des geistlichen Opfers. Blut – Sündenbock – Eucharistie* (2., Erweiterte Auflage), Freiburg – Basel – Wien 2016; M. RECALCATI, *Contro il sacrificio. Al di là del fantasma sacrificale*, Milano 2017; AA.VV., *Il sacrificio*, in *Parola, Spirito e Vita* 54 (2006); AA.VV., *L'ambivalenza del sacrificio*, in *Concilium* 49 (4/2013).

¹⁵ Cf B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore. Saggio sulla redenzione e la salvezza*, II., *I racconti della salvezza: soteriologia narrativa*, Cinisello Balsamo 1994, 291. Per una puntuale analisi della differenza radicale che intercorre tra i sacrifici veterotestamentari e quello di Cristo si veda, in particolare: G. PAXIMADI, «I sacrifici nell'Antico Testamento e il sacrificio di Cristo», in *Rivista Teologica di Lugano*, 11 (2006), 291-315.

tutta serietà il carattere unico del sacrificio cristiano è possibile cogliere il *novum* del vangelo rispetto a tale esperienza. Per dirla con le parole di Sesboué:

Il dramma della teologia dei tempi moderni sta nell'aver cercato la sua definizione del sacrificio nel fatto religioso in generale, al fine di comprendere in questa cornice l'unico sacrificio di Cristo. V'era là una regressione che apriva la via a numerose ambiguità. È invece alla luce del sacrificio di Cristo, considerato come rivelazione e norma della verità di ogni sacrificio, che possiamo comprendere e discernere i valori e gli errori degli altri sacrifici¹⁶.

Altra è l'immagine d'un Dio corrucciato e irritato, che mette la sua onnipotenza al servizio della propria vendetta e del ristabilimento dei propri diritti; altra la vera immagine cristiana d'un Dio che manifesta nel modo migliore la sua onnipotenza nella onnidebolezza di Cristo in croce e la cui mano forte è divenuta due braccia spalancate su quel legno per la riconciliazione del mondo¹⁷.

Da questo punto di vista, il cristianesimo opera un rovesciamento radicale rispetto alle religioni mondiali. Se al centro delle religioni c'è l'azione espiatrice con la quale l'uomo tenta di riconciliarsi con Dio, offrendogli in compensazione un dono¹⁸, il Nuovo Testamento dà anzitutto notizia del fatto che qui è Dio ad accostarsi all'uomo e a sacrificarsi per lui. Qui il vero esecutore del sacrificio non è anzitutto l'uomo, ma il Figlio di Dio che, liberamente, dona se stesso agli uomini in obbedienza al volere del Padre: «Dio ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito, perché chiunque crede in lui non muoia, ma abbia la vita eterna» (Gv 3,16). Di conseguenza – specifica Ratzinger:

Nel Nuovo Testamento la croce si presenta primariamente come un movimento discendente, dall'alto in basso. Essa non ha affatto l'aspetto di una prestazione propiziatrice che l'umanità offre allo sdegnato Iddio, bensì quello di un'espressione di quel folle amore di Dio, che s'abbandona senza riserve all'umiliazione pur di redimere l'uomo; è un suo accostamento a noi, non viceversa. Con questa inversione di rotta nell'idea dell'espiazione, che viene a spostare addirittura l'asse dell'impostazione religiosa in genere, nel cristianesimo anche il culto e l'intera esistenza ricevono un nuovo indirizzo¹⁹.

Nel cristianesimo la nozione di "sacrificio" non viene semplicemente destituita e smantellata. Il fatto che Cristo si sia offerto per l'uomo non annulla i sacrifici dell'uomo. Il sacrificio – ora inteso come omaggio esistenziale fatto di obbedienza e di amore verso Dio – continua ad avere valore. Esso, però, non è più voluto per placare l'ira di Dio, ma per il bene dell'uomo, per la sua felicità. Il movimento ascendente richiesto

¹⁶ B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, II., 18.

¹⁷ *Ibi*, 291-292.

¹⁸ Cf J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo. Lezioni sul simbolo apostolico*, Brescia 1986⁸, 228.

¹⁹ J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, 229.

all'uomo – affinché si doni a Dio – è ora sorretto da un altro movimento ontologicamente prioritario, quello di Dio che discende verso l'uomo per donarsi a lui²⁰.

Il genio del cristianesimo – già mirabilmente espresso dalla Lettera agli Ebrei – è nel fatto che il Figlio di Dio attraversa la storia degli uomini ponendosi come vittima, e non come carnefice. E poiché egli si schiera dalla parte delle vittime, «l'antico regime sacrificale, una delle certezze più millenarie del sacro, chiude i battenti. Una volta che il sacerdote supremo ha *sacrificato se stesso*, è tolta in radice la possibilità che qualcuno si ripresenti a *sacrificare qualcuno*»²¹. Il Figlio consegna la propria vita e risparmia quella di tutti, al contrario del Dio del sacrificio, che distrugge la vita di tutti per conservare se stesso.

È bene ribadire, a questo punto, che la rivelazione del Nuovo Testamento non annulla il regime sacrificale del cristianesimo, ma costringe a ripensarlo. Essa si oppone, non al regime sacrificale *simpliciter*, ma all'antico regime sacrificale. Anche il cristianesimo è sacrificale – lo è sempre stato – ma «bisogna distinguere fra sacrificio dell'altro e sacrificio di sé. Cristo dice al Padre: "Non volevi né un olocausto né un sacrificio e io ho risposto: eccomi". In altre parole: preferisco sacrificare me stesso piuttosto che un altro»²².

A questo punto vale la pena registrare, a titolo esemplificativo, due teorie che si sono lungamente occupate, negli ultimi decenni, di ripensare in senso radicale il modo di intendere, nel cristianesimo, l'idea di sacrificio.

1. La teoria del "capro espiatorio" di R. Girard

Negli ultimi tempi, all'incirca gli ultimi trent'anni, sulla scia di René Girard²³, storico e filosofo francese della religione, alcuni teologi cattolici, tra i quali soprattutto il dogmatico cattolico di Innsbruck, Raymund Schwager²⁴, hanno interpretato la morte sulla croce di Gesù

²⁰ Cf B. SESBOUÉ, *Gesù Cristo l'unico mediatore*, II., 69.

²¹ F. RIVA – P. SEQUERI, *Segni della destinazione. L'éthos occidentale e il sacramento*, Assisi 2009, 419.

²² R. GIRARD, *Pensare l'apocalisse dopo l'11 settembre*, in ID., *Prima dell'apocalisse*, Massa 2010, 37-38.

²³ Cf R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980; ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983; ID., *Il capro espiatorio*, Milano 1987; ID., *Vedo Satana cadere come la folgore*, Milano 2007³; ID., *Menzogna romantica e verità romanzesca. Le mediazioni del desiderio nella letteratura e nella vita*, Milano 2009³; ID., *Prima dell'apocalisse*, Massa 2010; R. GIRARD – G. VATTIMO, *Verità o fede debole? Dialogo su cristianesimo e relativismo*, Massa 2006; M. PORTA, *L'enigma del sacro. Il pensiero di René Girard tra religione e filosofia*, Borgomanero 2013; G. FORNARI, «Desiderio, sacrificio e redenzione: contributi e aporie del pensiero di René Girard», in C. DOGLIO – G. FORNARI – G. ROTA – G. ZANCHI, *La Redenzione*, Bergamo 2006, 9-82; C. TARDITI, *Al di là della vittima. Cristianesimo, violenza e fine della storia. Con una lettera inedita di René Girard*, Torino 2004.

²⁴ Cf R. SCHWAGER, *Brauchen wir einen Sündenbock? Gewalt und Erlösung in den biblischen Schriften*, Thaur 1994³; ID., *Vom Fluch und Segen der Sündenböcke*, Thaur 1995.

nel contesto del cosiddetto meccanismo del *capro espiatorio*.

Nel suo nucleo essenziale la tesi di Girard afferma – sulla base della storia delle religioni – che ogni comunità umana si libera dai propri conflitti e dalle proprie rivalità coalizzandosi contro un elemento – un “capro espiatorio”, appunto – sul quale vengono trasferiti l’aggressività e il desiderio interiore di violenza²⁵. Si tratta, al dire, del filosofo francese, di uno schema transculturale universalmente valido²⁶.

La violenza di cui parla Girard è quella che si genera all’interno di ogni società umana sulla base di quello che viene da lui definito il “desiderio mimetico”, vale a dire il desiderio di ogni individuo di imitare l’altro e di essere come l’altro. L’imitazione costituisce, per l’uomo, addirittura una necessità. Basti pensare all’apprendimento della lingua o a tutte le conoscenze e le abilità, di qualunque tipo esse siano. Tutto ciò è frutto di un lungo e articolato processo di imitazione (di *mimèsi*) attraverso cui attingiamo continuamente al comportamento dei nostri simili al fine di renderlo, in qualche modo, nostro. Senza modelli di riferimento il nostro apprendimento non riuscirebbe a svilupparsi e la nostra intelligenza non potrebbe diventare quello che effettivamente è. L’imitazione è addirittura la condizione di possibilità per la nostra libertà. Noi stessi, infatti, non possiamo essere liberi astrattamente e nel vuoto, ma solo nel concreto di una situazione relazionale riconoscibile. L’imitazione, in altre parole, non è di ostacolo al nostro libero arbitrio, ma è il campo che ci rende possibile esercitarlo. In breve: solo attraverso l’imitazione è possibile costruire la nostra identità, confermarla, adattarla e affinarla continuamente. E solo attraverso l’imitazione possiamo esercitare e incrementare la nostra libertà. Non si dimentichi che in questo processo, che è inizialmente passivo e “gregario” noi stessi diventiamo poi, a nostra volta, modello per altri.

Il problema è che nel momento in cui il modello si fa vicino, l’imitazione degenera spesso in rivalità. A mano a mano che la prossimità del modello si accentua, io mi accorgo di desiderare le stesse cose che desidera lui. In tal modo lo scontro si fa, in un modo o nell’altro, inevitabile. Si pensi, per accennare a un esempio a tutti noto, all’invidia di Caino nei confronti del fratello Abele²⁷. Il comune desiderio di essere graditi a Dio sfocia nell’uccisione di Abele da parte di Caino. L’esito ultimo ed estremo di questa situazione è la distruzione del rivale in persona, il suo annientamento morale o sociale, ai livelli più

elementari e brutali addirittura la sua eliminazione fisica, la sua uccisione.

L’«altro», nella teoria di Girard, è dunque insieme il modello e il rivale ed è per questo motivo che la relazione con l’altro nasconde sempre in sé, al di là dell’imitazione, la possibilità del conflitto²⁸. È il desiderio mimetico a produrre il conflitto di tutti contro tutti: allorché scatta la violenza nelle sue forme infinite, ogni azione violenta provoca con enorme facilità una risposta uguale e contraria; essa viene imitata, provocando un processo a catena dalle conseguenze incalcolabili.

Questa violenza originaria costituisce senza ombra di dubbio la minaccia più pericolosa in ordine alla sopravvivenza della società, un elemento destabilizzatore in grado di comprometterne la stessa permanenza. Per questo, non potendo essere eliminata – in quanto costitutiva di ogni rapporto umano – ha bisogno quantomeno di essere incanalata. Ciò avviene sempre ai danni del cosiddetto “capro espiatorio” che, in funzione sacrificale, attira su di sé la violenza dell’intero gruppo. In questo modo il potenziale di aggressività latente all’interno della comunità viene canalizzato su una singola vittima o su un gruppo e, grazie al meccanismo persecutorio, la violenza collettiva trova un appagamento vicario in quelle vittime che più facilmente di altre suscitano l’unione contro se stesse²⁹. In tal modo, la violenza scatenata contro il “capro espiatorio” diventa, paradossalmente, lo strumento attraverso il quale uscire dalla violenza e ristabilire la pace.

Più in dettaglio, tale meccanismo consiste nel selezionare un membro del gruppo che attira l’attenzione per una sua qualunque diversità. Può trattarsi di diversità fisiche, dell’appartenenza a un gruppo circoscritto o – più in generale – di qualunque differenza che lo contraddistingua rispetto alla comunità. Così, ad esempio, durante l’epoca nazista la violenza della società tedesca si coalizzò contro gli ebrei.

Attraverso tale meccanismo Girard spiega la nascita, all’interno di tutte le culture, del sacrificio cruento, che i miti continuano a rinnovare:

I sacrifici cruenti esprimono lo sforzo di allontanare e modellare i conflitti interni delle società arcaiche riproducendo, nella maniera più esatta possibile e a spese di vittime scelte in sostituzione di quella originaria, le violenze reali che, in un passato indeterminato, ma nient’affatto mitico, avevano veramente riconciliato queste comunità grazie al loro carattere unanime³⁰.

Ora, è a partire da questa tesi che Girard interpreta la passione e la morte di croce di Gesù. La spregiudicata libertà di Gesù nei confronti della Legge e il suo comportamento

²⁵ Per un approfondimento della questione si rinvia a: R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, Milano 1980; ID., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983; ID., *Il capro espiatorio*, Milano 1987.

²⁶ Cf R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, 40.

²⁷ Cf R. GIRARD, *La violenza e il sacro*, 18.

²⁸ Cf F.G. BRAMBILLA, «Redenti nella sua croce», 20.

²⁹ Cf R. GIRARD, *Il capro espiatorio*, 70.

³⁰ R. GIRARD, *Vedo Satana cadere come la folgore*, 112.

con i peccatori (i samaritani, l'adultera, il lebbroso e via dicendo) avrebbero costituito una serissima provocazione agli occhi della classe dominante. Questa si sarebbe coalizzata contro di lui, tanto più che Gesù non esitava a provocare anche i suoi avversari, smascherando la loro nascosta volontà di potenza e di violenza, il loro nascosto desiderio di uccidere.

Gesù sarebbe dunque divenuto il capro espiatorio della comunità umana pervertita dall'aggressività, dalla rivalità e dalla violenza. Colui che era senza peccato – potremmo anche dire – avrebbe effettivamente sostenuto il peso dei nostri peccati, dal momento che noi uomini avevamo prima trasferito i nostri peccati su di lui e avevamo letteralmente e concretamente deviato la nostra aggressività su di lui.

Mentre nella storia della religione la scelta del capro espiatorio è sempre del tutto casuale, cioè la persona sulla quale viene scaricata la violenza non è né più né meno colpevole degli altri, nel caso di Gesù la situazione è diversa. Tutti i Vangeli mettono in evidenza che, sin dall'inizio, l'annuncio di Gesù conteneva dei temi estremamente conflittuali; il suo atteggiamento nei confronti della legge e il suo comportamento con i peccatori costituivano una serissima provocazione per la classe dominante. Gesù ha portato alla luce l'oscuro abisso che è il cuore umano, ha mostrato cosa si cela dentro l'uomo e in questo modo ha attirato l'odio su di sé. Proprio per questo la violenza, madre di tutti i peccati, doveva scaricarsi su di lui, tanto più se si considera che Gesù provocava anche i suoi avversari, smascherando la loro nascosta volontà di potenza e di violenza, il loro nascosto desiderio di uccidere.

Secondo Schwager l'odio, l'aggressività e la violenza di cui è stato fatto oggetto Gesù vanno intese in senso letterale; non è stato Dio ad addossare sul suo Figlio i peccati in qualche senso misterioso. Gesù – colui che era senza peccato – ha effettivamente sostenuto il peso dei nostri peccati, i peccati dei tanti: perché noi uomini avevamo prima trasferito i nostri peccati su di lui, perché avevamo letteralmente e concretamente deviato la nostra aggressività su di lui. Bene inteso, non è stato Gesù stesso (o Dio per lui) a prendere su di sé il peccato, ma sono gli uomini che lo hanno addossato su di lui, sono gli uomini che hanno fatto di lui il capro espiatorio. Gesù però lo ha permesso, anzi lo ha per certi versi persino provocato. In questo senso, egli ha preso il peccato su di sé, lo ha accettato per poter liberare gli uomini dal loro odio e, in più, Dio ha addirittura offerto il suo amato Figlio agli uomini invischiati nel peccato in modo che potessero sfogare la loro cattiveria su di lui. Gesù, da parte sua, ha preso interamente su di sé l'atto malvagio compiuto collettivamente e, tramite il suo amore misericordioso e privo di violenza, lo ha trasformato, passando sul proprio corpo. L'atto di violenza compiuto dal mondo non è stato seguito da nessun gesto di vendetta

da parte di Gesù, ma da gesti di amore e di perdono. Alla maledizione ha fatto riscontro la benedizione, al complotto dell'odio ha risposto un fiume di amore e, in questo modo, il mondo è stato liberato dalla violenza. Solo così la violenza può essere superata; qualsiasi altra strada porta a nuova violenza. Questa è – in breve – la teoria di Schwager.

Come valutare questa posizione? La prima considerazione che possiamo avanzare è che, in questo caso, ci troviamo di fronte a una «teoria effettiva» della croce. L'effetto della croce, però, non viene visto nel fatto che Gesù, espiando per noi, abbia interceduto di fronte a Dio – e che Dio, espiando per noi, abbia dato risposta alla sua azione riconciliatrice – ma nel fatto che sia stata smascherata la violenza dell'uomo e che grazie a lui sia stata aperta l'unica strada possibile per vincere la violenza. Queste considerazioni contengono certamente molti aspetti condivisibili.

La questione, tuttavia, è quella di sapere se questa teoria sia esaustiva. Se si prendono i testi del Nuovo Testamento che trattano la nostra questione, ci si accorge che la passione e l'accettazione della croce sono anche il segno di un evento (trinitario) avvenuto tra Gesù e suo Padre (e contrassegnato, dalla parte di Gesù, da preghiera, ubbidienza, fiducia, sacrificio) e non solo tra Gesù e noi. Anche le parole chiave dell'eucarestia accennano al fatto che Gesù, morendo, ha stretto l'alleanza tra Dio e l'uomo. Si tratta quindi della relazione tra Dio e l'uomo e non solo tra il capro espiatorio e gli altri uomini.

Nella teoria del capro espiatorio di Girard è proprio questa dimensione del dialogo tra Dio e uomo a passare in secondo piano. La redenzione, accentuando un po' i termini, consiste solo nell'abbattimento del potenziale aggressivo dell'uomo attraverso il meccanismo del capro espiatorio, grazie al quale la nostra aggressività può scaricarsi. Evidentemente, la salvezza di cui l'uomo ha bisogno non consiste soltanto nel liberarsi della propria aggressività, del proprio desiderio di violenza. L'uomo può trovare la salvezza, ultimamente, solo nel dialogo, nella relazione con Dio. Gesù, sacrificandosi per tutti sulla croce, salva proprio questa relazione, ridandole vigore attraverso l'espiazione.

2. *Il sacrificio sospeso di S. Petrosino*

Molto interessanti sono anche le considerazioni recentemente espresse da S. Petrosino a proposito dell'idea di sacrificio³¹. Prendendo le mosse dal sacrificio di Isacco (Gn 22), Petrosino si chiede come sia stato possibile che Dio abbia potuto chiedere ad un padre, Abramo, il sacrificio del proprio figlio. La risposta più condivisa a questa domanda è quella che afferma che in questo modo Dio avrebbe voluto

³¹ Cf S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*.

mettere alla prova Abramo. Salvo poi chiedersi se non era possibile, da parte di Dio, scegliere un modo meno lancinante e incomprensibile.

Al di là di questa lettura tradizionale, Petrosino, avanza un'ipotesi di lettura interessante ed arguta, che costringe a riflettere. Il sacrificio di Isacco – osserva Petrosino – è stato effettivamente richiesto da Dio, ma è stato anche sospeso. La fede di Abramo, in altre parole, è dovuta passare attraverso la richiesta del sacrificio, ma anche la sua sospensione. In questo modo, ciò che si troverebbe messa alla prova sarebbe, non solo la fede di Abramo, ma anche la sua fede nel sacrificio. In ultima istanza: il senso stesso del sacrificio, in particolare del sacrificio umano.

Le perplessità di Petrosino riguardano soprattutto una certa esegesi cristiana che, vedendo nella legatura di Isacco un'anticipazione della morte di Cristo, avrebbe fatto, di quell'episodio, una lettura sacrificale, in contrasto con la più corretta esegesi ebraica. In questo modo, avrebbe posto la terribile morte in croce al centro del proprio credo, ma rimanendo al di fuori di quel cambiamento epocale rappresentato dalla fede di Israele: quello in cui il divieto del sacrificio umano segnerebbe il grande discrimine rispetto alle altre religioni.

La tesi dell'autore è che solo a partire dal sacrificio (non sospeso) di Gesù sia possibile comprendere fino in fondo il sacrificio (sospeso) di Isacco e, più in generale, il regime sacrificale dell'umanità.

Sul Golgota – scrive Petrosino – l'unico sacrificio ad imporsi è quello che si consuma a partire rigorosamente dalla parte della vittima, un sacrificio in cui per la prima volta si prendono fino alle estreme conseguenze le parti del sacrificato, in cui ci si allea totalmente con il sacrificato, illuminando (svelando?) la scena sacrificale a partire dalla stessa esperienza della vittima: qui il sacerdote e la vittima coincidono, qui il sacerdote è Sacerdote perché è vittima. In tal modo, all'interno di questo dramma, mentre il sacrificio si consuma, è in realtà il sacrificio stesso a risultare definitivamente consumato.

Come si può ben vedere, il punto di forza di questa teoria è quello di mostrare, ancora una volta, come la concezione cristiana del sacrificio si iscriva in un tutt'altro universo rispetto a quello delle altre religioni. «Nel sospendere l'olocausto di Isacco, il Dio di Abramo non solo inizia a trasformare radicalmente la pratica sacrificale proibendo il sacrificio umano, ma molto più profondamente e positivamente Egli scarta l'idolatria indicando già da subito l'«oppresso, l'orfano e la vedova», e così facendo richiama l'uomo non a «piegare il capo» [...] ma ad alzare lo sguardo verso l'ordine stesso della Creazione»³².

³² S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, 56.

PARTE III

LA NUOVA LOGICA SACRIFICALE DEL DONO L'appello di Dio nella forma del dono

Il concetto religioso di sacrificio – è ciò che sopra abbiamo cercato di mettere in luce – pur essendo un concetto centrale per il cristianesimo, è tuttavia esposto a una molteplicità di fraintendimenti. È diffusa l'idea che il sacrificio abbia a che fare, primariamente con la distruzione della vittima e, secondariamente, con il trasferimento a Dio di qualcosa di nostro³³.

Le difficoltà sollevate dall'idea di sacrificio hanno spinto la teologia a cercare modelli alternativi di comprensione che, senza pregiudizio per il carattere sacrificale della croce, permettessero tuttavia di scioglierne l'ambiguità. Ha così fatto la sua comparsa, in teologia, anche una categoria per lungo tempo sottovalutata, quella del dono, e che riconduce a quella dinamica antropologica fondamentale che siamo soliti chiamare «fenomenologia del dono» e di cui filosofi, sociologi e teologi hanno abbondantemente scritto in questi ultimi decenni³⁴. L'essenza del sacrificio, come abbiamo rilevato, non è la distruzione della vittima, né il trasferimento di qualcosa a Dio (al fine di placarne l'ira o di ottenere benefici), ma il dono.

1. La logica intrinseca al dono

È sorprendente osservare come proprio nella nostra cultura, in cui tutto sembra ricondotto alla logica mercantile – e dove tutto, dunque, ha un prezzo e rivendica una ricompensa – lo «spirito del dono», come è stato recentemente chiamato, non si sia estinto: anche oggi si continua a donare generosamente, senza calcoli, senza essere animati da logiche di tornaconto o da ambizioni di pareggio. Forse perché il dono, a differenza della logica mercantile, esprime al meglio lo specifico dell'uomo.

Quel che caratterizza il dono, infatti, è proprio il fatto che chi lo compie è libero, come è libero colui che lo riceve, e nello spazio aperto tra queste due libertà, il dono istituisce un *legame*. È stato soprattutto l'etnologo francese Marcel Mauss ad aver indicato la funzione sociale del dono, la sua attitudine a custodire e rafforzare legami. Con il suo *Saggio sul dono*³⁵ questo

³³ Cf H. HOPING, *Il mio corpo dato per voi. Storia e teologia dell'eucaristia*, Brescia 2015, 366.

³⁴ Cf R. REPOLE, *Dono*, 2013; C.M. MAZZONI, *Il dono è il dramma*, Milano 2016; G. FALDETTA – S. LABATE, edd., *Il dono. Valore di legame e valori umani. Un dialogo interdisciplinare*, Trapani 2014; J.T. GODBOUT, *Lo spirito del dono. In collaborazione con Alain Caillé (nuova edizione aumentata)*, Torino 2002.

³⁵ Cf M. MAUSSE, *Saggio sul dono. Forma e motivo dello scambio nelle società arcaiche*, Torino 2002.

importante studioso francese ha stimolato una riflessione sul dono che continua fino ad oggi.

È sotto gli occhi di tutti che là dove vi è spazio per il dono, ci si sente meno soli, si provano gioia e serenità. «Il dono evoca immediatamente sentimenti di favore, incanto e bellezza»³⁶. Allo stesso modo, appare abbastanza immediato immaginare che una vita assolutamente priva di doni (e, dunque, nella quale venga soffocata la libertà) risulta fredda e insopportabile.

Insomma: il dono – che si ritrova in pressoché tutte le culture mondiali – è lo strumento più immediato con il quale si istituiscono legami tra le persone. Fin da bambini impariamo che il dono è espressione di relazione e che il donare, bel al di là dell'oggetto donato, viene posto allo scopo specifico di creare legami.

È stato fatto notare come in molte culture il dono, soprattutto quello che avviene in occasione di determinati riti, sia rappresentato prevalentemente da cibo. Pensiamo, ad esempio, a quel rito comune e diffuso che è l'invito a pranzo. Quando invitiamo qualcuno a pranzo – osserva un teologo stimolante come Lafont – affermiamo che «i viveri di cui non può fare a meno, fosse anche per un sol giorno, per continuare a vivere, li troverà da noi: gli daremo oggi del nostro, dei nostri viveri, della nostra vita, perché egli possa vivere. Invitare a pranzo è in definitiva offrire la vita»³⁷. Anche in questo senso specifico possiamo dunque affermare che il dono costituisce il fondamento della società, come ha riconosciuto Marcel Mauss.

Certamente dobbiamo anche riconoscere che il dono non è sempre esente da ambiguità. Anch'esso, al pari del sacrificio, può assumere un carattere ambivalente e può tramutarsi, da segno di amicizia in segno di dominio. La nostra lingua conserva traccia, di questa ambiguità, in alcune espressioni che usiamo comunemente. Si pensi al detto latino «*do ut des*» (do affinché tu mi dia, do per avere) o al suo equivalente negativo «non si dà niente per niente». In effetti, il dono può rappresentare anche una minaccia per chi lo riceve, soprattutto quando la forma del suo darsi non è totalmente disinteressata. Si tratta, insomma, di quel dono con il quale il donatore afferma un diritto sul donatario o rivendica per sé, nella forma elegante del dono, una forma di munificenza che lo rende superiore a chi riceve, lasciando quest'ultimo in una condizione di dipendenza radicale. Non vi è dubbio, dunque, sul fatto che ci sono doni che rinforzano il potere di chi offre rispetto a colui che riceve. Non sorprende, pertanto, che da un dono ci si possa anche difendere, specie qualora il pericolo sia di venire

sottomessi o di rimanere strutturalmente dipendenti dalla generosità degli altri.

Per questa ragione un filosofo come Deridda è arrivato perfino a dire che il dono puro è un paradosso e, come tale, risulta impossibile³⁸. Per Deridda, laddove una persona si rende conto di avere ricevuto un dono, anche solo la percezione di averlo ricevuto genera in lui un debito, unito alla percezione del dovere di contraccambiare. In tal modo, la logica del dono si trasforma immediatamente in una logica mercantile. Qualcosa di analogo vale però anche per il donatore. Se uno, infatti, ha la coscienza di avere donato qualcosa a qualcuno, anche solo il ricordare di avere fatto un dono, costituisce una forma di gratificazione (e, dunque, di interesse) che annulla il dono. Ma è proprio vero che là dove si dà luogo al dono siamo sempre sul piano dello scambio economico? E che, dunque, il dono puro sia impossibile?

In realtà, quello che non si può accettare, del pensiero di Deridda, è proprio il fatto che non possa esistere un dono concreto: ossia un dono che appare e si realizza. In realtà nel disinteresse del dono c'è sempre un interesse (nobile), un interesse così profondo da non avere eguali: «è l'interesse per l'altra persona, per la sua esistenza, per la sua vita unica e irripetibile»³⁹. Così possiamo definire «dono» ogni prestazione che avviene in maniera del tutto gratuita, senza garanzia di restituzione, con il solo fine di creare, alimentare o ricreare il legame tra le persone. In altre parole: si può donare solo in quanto, consegnando il dono, si consegna anche se stessi.

C'è, infine, un altro aspetto del dono che merita di essere richiamato. Finora abbiamo considerato il dono prevalentemente dalla parte del donatore. Ma per comprender a fondo il fenomeno del dono occorre prendere in considerazione anche il donatario, ossia colui che riceve. Questi non è mai solo un soggetto passivo. Egli, infatti, resta sempre libero di accogliere il dono o di rifiutarlo. Ossia: di riconoscere il legame che il dono istituisce con il donatore; oppure di rifiutarlo, sconfessando ogni legame. Nel primo caso, accettando il dono, accoglie anche il donatore, lo "ospita" – per così dire – in se stesso. Nel secondo caso, invece, misconoscendo la logica del dono, rifiuta anche il legame che passa attraverso di esso. In breve: potremmo dire che nel dono è inscritta la fraternità tra gli uomini, la loro consapevolezza di essere tutti, ciascuno per gli altri, ad un tempo donatori e donatari, autori del dono e insieme destinatari.

Ora, è un tratto tipico della rivelazione cristiana il fatto che Dio si sia manifestato nella forma del

³⁶ R. REPOLE, *Dono*, 21.

³⁷ Cit. in R. REPOLE, *Dono*, 19.

³⁸ Cf J. DERIDDA, *Donare la morte*, Milano 2002.

³⁹ R. REPOLE, *Dono*, 71.

dono. Nel momento in cui il donatore di ogni dono ha fatto dono di se stesso, allora è avvenuta la rivelazione definitiva di Dio. Per la fede cristiana Gesù Cristo è questa rivelazione definitiva di Dio, il suo dono definitivo agli uomini. In lui Dio ha donato agli uomini, che lo avevano rifiutato, tutto l'amore che egli poteva dare.

Sorprende osservare come la liturgia eucaristica – che dell'unico sacrificio della croce costituisce il memoriale perenne – sia caratterizzata, dall'inizio alla fine, dal tema del dono. Cristo nell'eucaristia non è anzitutto un sacrificio che noi uomini possiamo presentare a Dio, tantomeno a un Dio in collera nei nostri confronti. Piuttosto, noi restituiamo, nella forma del ringraziamento, quanto abbiamo dapprima ricevuto.

2. *L'uomo, custode dell'altro*

Da quanto abbiamo sin qui detto a proposito del dono, emerge con tutta evidenza un carattere tipico della tradizione ebraico-cristiana: poiché al cuore del cristianesimo vi è il dono di Dio all'uomo, ne consegue che anche la risposta umana al dono di Dio non potrà che avere la forma del dono.

Attraverso il dono, l'uomo esprime di essere *custode dell'altro*. Il donare, l'agire con cura verso l'altro⁴⁰ è mosso, nel cristianesimo, dal senso di responsabilità che si ha nei suoi confronti, dalla consapevolezza che la relazione con Dio (che raggiunge la sua intimità più profonda nell'evento eucaristico) passa necessariamente lungo quella direttrice che interroga la relazione con l'altro e che obbedisce all'imperativo categorico: «non volterai le spalle a tuo fratello» (Is 58,7b).

L'interconnessione di queste due relazioni – rapporto con Dio e rapporto con l'altro – traspare già nel libro della Genesi, in una pagina di impressionante attualità⁴¹. Caino (la vicenda è nota) dimostra di essere consapevole di questa responsabilità – sebbene l'abbia negata nei fatti – quando alla domanda del Signore «dov'è Abele, tuo fratello?» risponde: «Non lo so. Sono forse io il custode di mio fratello?» (Gen 4,9). In realtà, l'essere creati dall'unico Dio e Signore ci rende originariamente tutti fratelli, uniti da un vincolo di fraternità che ci chiama ad essere custodi l'uno dell'altro. Il volto dell'altro che mi guarda è testimone che il mio «io» non è tutto e deve anzi necessariamente misurarsi con il bisogno altrui, con l'esigenza che ciascuno porta in sé di amare e di essere amato.

⁴⁰ Cf L. MORTARI, «L'etica della cura», in *La Rivista del Clero Italiano* 7/8 (2017), 554-568.

⁴¹ Cf B. FORTE, *La trasmissione della fede*, Brescia 2014, 138-142.

Il riconoscimento del volto dell'altro che mi interroga e mi interpella costituisce anche il fondamento dell'etica. «Fare il bene ed evitare il male» – come si misura dall'insegnamento e dalla prassi di Gesù – è possibile solo a patto di lasciarsi interpellare dall'altro. Se il bene caratterizza il movimento di chi esce dall'arbitrio dispotico del proprio «io» per lasciarsi sollecitare dal volto dell'altro, il male si configura essenzialmente come resistenza opposta a questo richiamo, come l'appassionato permanere nella negazione, «la lotta vissuta in nome di una causa falsa, quella della propria libertà eretta come assoluto contro l'Assoluto»⁴².

Il codice etico dell'Occidente si fonda, ultimamente, su questa consapevolezza. È solo con l'emergere dell'attenzione centrale alla soggettività, tipica dell'epoca moderna, che cambiano i termini della morale: qui il punto di partenza non è più l'interpellanza dell'altro – dell'altro umano e dell'Altro trascendente –, ma l'autonomia assoluta dell'«io». Da qui si misura ormai qualsivoglia imperativo morale, nella falsa illusione di una libertà assoluta. «Farsi norma a se stessi, essere soggetto e non oggetto del proprio destino, appare il progetto da perseguire»⁴³. Ma è proprio a questo livello che si registra oggi il declino dell'Occidente: un'etica puramente soggettiva è impossibile, sfocia ultimamente nel sospetto e nella lotta di tutti contro tutti: «che bene sarebbe il bene che fosse tale solo per me?»; «e in nome di quale criterio valido per tutti sarebbe da evitare il male?». Ancora: «perché, se una scelta mi risultasse vantaggiosa – in termini morali o economici o politici – dovrei seguire un criterio diverso da quello del semplice profitto e agire in maniera differente?». Se poi un comportamento è diffuso – «tutti lo fanno!» –, in nome di quale valore morale dovrei evitarlo, se l'unico criterio di scelta ammesso è quello dell'arbitrio personale?

Nella rivelazione cristiana il tema della «cura dell'altro» tocca naturalmente il suo vertice nella vicenda di Gesù, che riassume il suo insegnamento nel grande comandamento dell'amore: «amatevi gli uni gli altri, come io ho amato voi» (Gv 13,34). L'essere l'uno per l'altro è retto da quel «come», che dice la misura assoluta e incondizionata del dono.

3 «Avere tempo» per l'uomo

Naturalmente, la custodia dell'altro chiama in causa il tempo. Una delle ragioni più frequentemente addotte per sottrarsi alla cura dell'altro è quella che sentiamo continuamente ripetere su larga scala: «non ho tempo». In parte è vero. Le società moderne, come la tecnologia, non hanno semplificato la gestione del tempo, ma l'hanno resa – per così dire –

⁴² *Ibi*, 139.

⁴³ *Ibidem*.

ancora più problematica. Tutti siamo stati travolti, quasi senza accorgercene, dall'accelerazione di questa corsa.

In opposizione a questa tendenza – sulla quale varrebbe la pena riflettere – sta il Dio dei cristiani. Il Dio dei cristiani – come ha recentemente scritto Karl Barth – è «il Dio che ha tempo per l'uomo»⁴⁴. In questo senso, egli è il Dio dell'avvento, il Dio del dono incondizionato di sé. Uscendo dal silenzio, egli si è rivelato, ci è venuto incontro, dischiudendo lo spazio del dialogo, della relazione, del legame. All'origine di tutto c'è, per i cristiani, un Dio che ha tempo per l'uomo e che perfino si dona all'uomo (tanto nel mistero dell'incarnazione, che culmina con la consegna di croce; quanto nei sacramenti).

Oltretutto, se si ascolta con attenzione la Scrittura, si scopre, non solo che Dio ha tempo per l'uomo, ma anche che la vita dell'uomo appartiene a Dio e che l'uomo non può darsi la vita, può solo riceverla da fuori. Abbiamo bisogno che la vita sia continuamente donata. Siamo sempre in debito nei confronti di un'origine. In questo senso la vita è «cosa sacra»⁴⁵. Dopo il diluvio, il Signore Dio dà a Noè e ai suoi figli la sua benedizione. In questo contesto, dà delle leggi che sole possono garantire, dopo il peccato, la continuazione della vita per il genere umano. È in questo contesto che si legge: «A ciascun suo simile domanderò conto della vita dell'uomo, a ognuno di suo fratello [...] perché a immagine di Dio fu fatto l'uomo» (Gen 9,6). Con queste parole Dio rivendica la vita dell'uomo come suo peculiare possesso. L'autorità della società trova il suo senso nel garantire il rispetto di questo diritto fondamentale, messo sempre in pericolo dal cuore cattivo dell'uomo⁴⁶.

A questo proposito c'è perfino un altro elemento che possiamo raccogliere. Se è vero che Dio ha creato gli uomini pensando a Gesù, il Figlio che si sarebbe fatto uomo; e se è vero che Gesù interpretò la sua condizione divina come «dono», se ne deve dedurre che anche l'uomo porta inscritta in sé una tendenza naturale a donare: una tendenza che non può essere soffocata neppure nelle circostanze più avverse. In definitiva, l'uomo è fedele a se stesso solo in questa forma. Detto altrimenti e più chiaramente: l'uomo è spinto a donare perché porta in sé l'immagine di Cristo – dono di Dio all'umanità – e, in definitiva, proprio per questa ragione sente dentro di sé uno slancio a entrare in relazione, a stringere legami fraterni con gli altri uomini⁴⁷. Forse non possiamo fare a meno

di donare proprio per questo: perché le nostre origini sono nel dono.

CONCLUSIONE

COINVOLTI NEL SACRIFICIO DI CRISTO
L'appello di Dio per un *éthos* del dono

Se nella logica del «sacrificio» il sacrificato – cioè la vittima – tende a prendere il sopravvento sulla relazione che il sacrificio tenta di stabilire, la logica del «dono» rimette in primo piano il valore di legame che il dono intende istituire tra i soggetti implicati⁴⁸. Il sacrificio – almeno fin tanto che viene considerato sul terreno dell'antropologia delle religioni – rimane senza dubbio una forma di relazione, ma esso si presenta, non tanto come una relazione di dono, ma come una forma di scambio finalizzata ad un interesse (sia esso l'ottenimento di un bene o il risarcimento per una colpa commessa).

Questo progressivo passaggio dalla categoria del «sacrificio» a quella del «dono» permette forse di ricomprendere la stessa idea di sacrificio alla luce dell'originaria intenzione di Dio. Il quale non ha preteso un sacrificio umano, ma ha donato a tutti noi il Figlio del suo amore, l'amato!

Resta un'ultima obiezione alla quale rispondere. Perché, dunque, Dio ha chiesto ad Abramo un sacrificio? Come si pone l'episodio biblico della legatura di Isacco – così centrale per la storia della salvezza – rispetto alla sospensione del sacrificio? Se si vuole cercare una risposta non si devono separare – come annota Petrosino – la richiesta del sacrificio dalla sua sospensione.

Chiedendo ad Abramo il sacrificio del figlio, il Dio biblico ha comunicato agli uomini parlando il linguaggio degli uomini: un linguaggio che essi, effettivamente, potevano comprendere. Ma attraverso questo linguaggio – quello del sacrificio – egli intendeva condurli fin da subito a parlare di un altro linguaggio, che non era più semplicemente quello che apparteneva alla tradizione dell'uomo. Egli partiva da un linguaggio dato – e, per questa ragione, comprensibile a tutti – per dare all'uomo un linguaggio nuovo. Così egli rivelerà, gradualmente, che il Dio di Abramo non è come gli dèi dei popoli vicini. Egli non è solo il Dio del sacrificatore, ma è anche il Dio della vittima. È il Dio di Abramo, ma anche quello di Isacco.

Questo schierarsi di Dio dalla parte della vittima diventerà evidente nel Nuovo Testamento. Il Figlio di Dio, non solo sosterrà la parte dei deboli e dei reietti di ogni tempo, quella delle vittime di ogni epoca della storia, ma apparirà egli stesso nella forma della vittima. Lì si manifesterà, nella forma più alta, la sua gloria. Così egli rivelerà anche all'uomo che non è il sacrificio in quanto tale ad essere fonte di salvezza, quanto la relazione di alleanza e di

⁴⁴ K. BARTH, *cit.* in B. FORTE, *La trasmissione della fede*, 174.

⁴⁵ Cf J. RATZINGER, «Il diritto alla vita e l'Europa», in ID., *L'Europa di Benedetto nella crisi delle culture*, Siena 2005, 72.

⁴⁶ Cf *Ibidem*.

⁴⁷ Cf R. REPOLE, *Dono*, 102.

⁴⁸ Cf S. PETROSINO, *Il sacrificio sospeso*, 50.

amicizia – il rapporto verticale tra Creatore e creatura – che trova la sua espressione suprema, da parte di Dio, nel dono di sé.

Dio è anzitutto colui che dona. Questo primato di Dio pone un debito, da parte dell'uomo, che resterà per sempre insolubile. Nulla potrà mai essere riscattato o risarcito. Il debito è, infatti, un dono, e questo dono resterà sempre tale. Come ricorda Giovanni nella prima lettera: «Egli ci ha amati per primi» (1Gv 4,19). In definitiva – e concludendo – possiamo affermare che il cristianesimo è quella memoria dello sguardo di amore che il Signore ha per i piccoli e per i poveri: quello sguardo nel quale è anche custodita la garanzia della dignità di ogni uomo. Dal momento che la nostra origine è nel dono, realizziamo la nostra verità solo in questa forma: quella del dono. Per questo sono sempre parse persuasive, tanto ai credenti che ai non credenti, le parole di Gesù che si leggono negli Atti degli Apostoli: «vi è più gioia nel dare che nel ricevere» (At 20,35).

Ivan Salvadori