

Ricerca

NUOVA SERIE DI AZIONE FUCINA - FONDATA NEL 1928

10-11.2003
QUADERNI 3



Fede e Violenza

prima Settimana Teologica di Camaldoli 2003

Sommario

Nell'ultimo *Quaderno* di quest'anno pubblichiamo gli atti della Settimana Teologica di Camaldoli *Fede e Violenza* svoltasi dal 27 luglio al 2 agosto 2003.

Abbiamo riflettuto sul tema, ritrovando nella lettura biblica l'evoluzione del **rapporto tra l'immagine di Dio e la violenza**, a partire dall'A.T., nel quale Dio manifesta a volte comportamenti violenti, fino al N.T., in cui **Gesù sembra operare un radicale ribaltamento** di prospettiva: vittima innocente della violenza umana, nel mistero della Sua morte in croce svela e condanna quei processi di violenza imitativa che, nell'analisi dell'antropologo René Girard, caratterizzano ogni consorzio umano.

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale - pag. 3

Dio violento? I volti del Dio biblico tra antico e nuovo testamento

Giuseppe Barbaglio

Impostazione del problema - pag. 9

L'immagine divina di un Dio bifronte - pag. 11

Immagine unifronte di Dio - pag. 13

Gesù e le sue immagini di Dio - pag. 14

Paolo e Giovanni e l'evento della morte e resurrezione di Cristo - pag. 17

Lettura interpretativa o ermeneutica - pag. 19

Teoria mimetica e Bibbia Una difesa innovativa della tradizione

Giuseppe Fornari

La fondazione sacrificale - pag. 23

I miti - pag. 24

La Bibbia ebraica e il sacrificio umano - pag. 25

Il giudizio di Salomone - pag. 29

Il passaggio ai Vangeli - pag. 30

Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia - pag. 31

L'ira dell'agnello - pag. 32

Eucarestia e sacrificio - pag. 33

Il sacrificio nella Lettera agli Ebrei - pag. 34

Giuseppe Barbaglio, biblista, è autore del libro *Dio violento? lettura delle Scritture ebraiche e cristiane*, Cittadella Editrice, Assisi 1991.

Giuseppe Fornari, filosofo, è docente di antropologia filosofica presso l'Università degli studi di Bergamo.

DIREZIONE - REDAZIONE - AMMINISTRAZIONE

F.U.C.I. - Presidenza Nazionale
Via della Conciliazione, 1
00193 - Roma
Telefono: 066875621
Telefax: 066861948
www.fuci.it
e-mail: fuci@email.telpress.it
fuci.pn@tiscali.it
ricerca.fuci@tiscali.it

DIRETTORE RESPONSABILE

Angelo Bertani

DIRETTORE
Enrica Belli
pnf.fuci@tiscali.it

CONDIRETTORE
Marco Piras
cond.fuci@tiscali.it

Registrazione Tribunale di Roma n. 361
del 10 luglio 1985

PRESIDENZA NAZIONALE

DURANTE LA SETTIMANA TEOLÓGICA

Enrica Belli, Davide Arcangeli,
Eugenio Vite, Donatella Falzetta,
Marco Martorelli, Marco Piras, don
Andrea Decarli

STAMPA

OMNIMEDIA s.r.l.
Viale del Policlinico, 131
00161 Roma

DISTRIBUZIONE

Abbonamento ordinario: 22 euro
enti e biblioteche: 32 euro
sostenitore: 103 euro
Fascicolo unitario: 2,50 euro
Versamento su ccp n. 35038009, intestato a F.U.C.I., via della Conciliazione 1 - 00193 Roma (indicando la causale: *Abbonamento a Ricerca 2004*)

Consegnato in tipografia il
27 novembre 2003

Relazione introduttiva

Presidenza Nazionale

Fin dalla fondazione del mondo

Questa relazione introduttiva al tema "Fede e violenza" fa riferimento all'impostazione di Renè Girard, celebre antropologo ed intellettuale francese, che inquadra il tema del rapporto tra fede cristiana e violenza in un più ampio orizzonte di problemi riguardanti l'interazione tra le categorie del religioso, come produzione di immagini della divinità, e del culturale, come rielaborazione per la sopravvivenza della comunità di un patrimonio risalente all'archeologia della storia umana.

Non si tratta semplicemente di ricondurre l'immagine di Dio ad una speculare proiezione del comportamento e dei desideri umani, ribaltando in senso feuerbachiano la teologia in antropologia, ma di studiare le somiglianze e discontinuità della storia del religioso in rapporto alla categoria della violenza, con particolare riferimento al tema del "**sacrificio**" e del "**capro espiatorio**", così centrale per la cultura primitiva e forse non indifferente neppure alla cultura dell'uomo occidentale moderno.

È ciò che ha fatto Renè Girard, ritrovando l'**originalità** dell'apporto biblico nella sua direttrice di fondo "**anti-sacrificale**", presente già nell'Antico Testamento e portata a compimento dalla narrazione evangelica della vita, predicazione, morte in croce e risurrezione di Gesù di Nazareth.

La riflessione di Girard prende avvio da una constatazione, apparentemente banale, sulla natura dell'imitazione (**mimesi**) umana: a partire da Platone il pensiero occidentale concepisce l'imitazione come ripetizione fondata sulla capacità rappresentativa della mente umana; Girard coglie invece con chiarezza l'importanza dei comportamenti di "appropriazione", che evidenziano il legame stretto tra l'imitazione e il possesso di un oggetto.

La "**mimesi di appropriazione**" mostra la struttura triadica del desiderio umano, che tende al possesso dell'oggetto non in assoluto, ma a partire dall'imitazione di un modello che lo possiede.

Tipicamente poi il modello reagisce con due imperativi opposti e contraddittori: in quanto modello con l'imperativo "imitami", in quanto rivale con l'imperativo "non imitarmi".

La mimesi di appropriazione si rivela apportatrice di un pericoloso potenziale di rivalità reciproche che devono essere evitate, almeno nelle società arcaiche, ripartendo gli oggetti tramite opportuni divieti.

Negli stadi più gravi di rivalità la mimesi diviene indipendente dall'oggetto del possesso e crea una reciprocità perfetta nell'imitazione tra i due "partners", definita da Girard "**doppio mimetico**".

Quando una comunità non riesce più a controllare le rivalità reciproche essa può essere immaginata come una somma di doppi mimetici, capaci di interscambiarsi e di generare una violenza esplosiva in grado di distruggere la comunità stessa. È allora che entra in azione un meccanismo riconciliatore, chiamato mimesi dell'antagonista, che fa convergere tutti gli individui su un identico avversario, la cui **espulsione violenta** dalla comunità ristabilisce una **pace temporanea**.

Tali meccanismi inconsci garantiscono la sopravvivenza di una comunità arcaica, evitando che il parossismo delle tensioni rivalitarie scateni una guerra di **tutti contro tutti** in grado di distruggerla.

La comunità, ritrovando una pace improvvisa ed inaspettata dopo l'eliminazione della vittima, tende a trasferire su di essa la potenza pacificatrice e a renderla responsabile e garante della propria stabilità, allo stesso modo in cui prima della sua uccisione trasferiva su di essa la responsabilità delle tensioni violente e delle sventure: assistiamo dunque ad un susseguirsi di *transfert*, ossia di proiezioni della comunità, che portano alla **divinizzazione della vittima stessa**.

Nascono così i riti e i miti: i primi, rievocando il linciaggio fondatore, tentano di canalizzare la violenza collettiva scatenandola su una vittima animale (capro espiatorio) mentre i secondi riproducono e trasfigurano l'evento riconciliatore.

La vittima espiatoria, con la sua capacità di polarizzare tutti gli sguardi della comunità, è anche il principale motore di una simbolizzazione umana, in grado di generare le prime forme culturali: il culto dei morti, le istituzioni, la guerra, la domesticazione e la caccia rituale.

Dietro dunque ogni forma di elaborazione culturale e religio-

sa dell'umanità c'è per Girard un riferimento più o meno trasfigurato ad un evento fondatore, non mitico, ma estremamente reale: l'assassinio collettivo.

L'Antico Testamento

Secondo l'analisi di Girard anche l'Antico Testamento, come le mitologie prodotte da tutte le culture antiche, presenta in molti episodi riferimenti chiari alla conflittualità mimetica che si risolve nell'espulsione della vittima.

Il tema dei **fratelli nemici**, svolto dalle figure di Caino e Abele, o Giacobbe ed Esaù, o ancora Giuseppe e i suoi fratelli, rievoca la crisi dovuta alla rivalità dei doppi, che si può risolvere solo con l'espulsione di uno dei fratelli.

Lo stesso **peccato originale**, che fa riferimento ad un desiderio mimetico dell'uomo nei confronti di Dio e che determina la cacciata dall'Eden, sta a fondamento di una concezione disincantata della Bibbia a riguardo della natura umana e della sua capacità di stabilire forme di convivenza pacifica.

I vari racconti di Babele, Sodoma e Gomorra, e del diluvio universale ci raccontano un'umanità sempre vicina al pericolo di distruggersi e in cui l'evento sacrificale della vittima pacificatrice viene ribaltato nella vittima unica superstita e fondatrice di una nuova umanità.

Si potrebbe poi pensare ad un parallelo tra il mito di Romolo e Remo e il racconto biblico di Caino ed Abele.

In effetti si tratta in entrambi i casi di un **fratricidio fondatore**; tuttavia se Remo è colpevole di aver attraversato il fossato e dunque l'azione di Romolo è giustificata, nella Bibbia l'azione di Caino è motivata unicamente dall'invidia e fermamente **condannata da Dio**: «La voce del sangue di tuo fratello grida a me dal-

la terra!» (Gen 4, 10-12).

Dio caccia Caino in una terra lontana, ma proibisce a chiunque di ucciderlo.

Dio dunque in risposta all'assassinio fondatore enuncia la legge contro l'assassinio.

La stirpe dei cainiti, fondata sull'assassinio fondatore, si rende poi meritevole di prodigiose conquiste tecniche e culturali (cfr. Gen. 4, 1-24), insieme ad una *escalation* della violenza, che porterà necessariamente al nuovo evento sacrificale e risolutore rappresentato dal Diluvio.

Il racconto di Giuseppe e della moglie del consigliere del faraone (cfr. Gen. 39) ha un interessante parallelo nel mito di Fedra ed Ippolito: tuttavia se Ippolito è castigato giustamente per la sua castità eccessiva, nella prospettiva del racconto biblico Giuseppe è solo un **povero innocente** accusato a torto.

Sembra insomma che, sebbene il tema dell'assassinio fondatore sia lo stesso dei miti, nella Bibbia si assista però ad un movimento inverso a quello della trasfigurazione, teso a screditare ed annullare i *transfert* costitutivi e ad operarne una **sorta di demistificazione**, mostrando l'innocenza della vittima e l'arbitrarietà dei processi che portano alla sua espulsione.

Una splendida dimostrazione di ciò è presente nel quarto canto del Servo di Jahvè, del deutero-Isaia.

È il racconto di un assassinio reale, avente carattere collettivo e legale, in cui si sottolinea chiaramente l'ingiusta sentenza che ha condotto a morte il Servo e la sua innocenza: «sebbene non avesse commesso violenza nè vi fosse inganno nella sua bocca» (Is 53, 9).

Altri versetti sottolineano l'atteggiamento del Servo, che non reagisce alla vio-

lenza inflittagli e si carica delle sofferenze, dei delitti e delle iniquità del popolo, per le quali si è abbattuto su di lui il «castigo che dà salvezza» (Is. 53, 5).

Nell'analisi di Girard qui non saremmo di fronte ad un sacrificio, o ad una forma mitologica del sacrificale, ma proprio di fronte all'**assassinio fondatore** in sé, riprodotto in tutta la sua cruda violenza e sostanziale ingiustizia: l'AT porta dunque a compimento con questo canto il processo di demistificazione della violenza umana iniziato già con la descrizione dell'assassinio di Abele.

Nel quarto canto del Servo Jahvè è tuttavia, ambigualmente, insieme alla comunità umana autore della persecuzione: «Il Signore fece ricadere su di lui l'iniquità di noi tutti» (Is 52, 6).

Potrebbe effettivamente sembrare un ritorno al sacrificale: in realtà tutto l'AT è dominato da una **concezione retributiva** dell'agire di Dio, che ricompensa il buono e castiga il malvagio, caratterizzata da un ottimismo di fondo, proprio dell'Israele pre-esilico, che si ritrova anche nelle parti più antiche dei testi sapienziali.

Babele, Sodoma e Gomorra, il diluvio universale sono esempi di dispersioni e massacri di cui Dio è l'artefice e lo stesso Esodo, evento fondatore dell'Alleanza di Dio con il suo Popolo, è reso possibile dalla violenza di Dio contro gli Egiziani.

Nel caso del Servo di Jahvè si tratterebbe di una retribuzione più generale, che il Servo deve scontare per i peccati commessi da tutta l'umanità.

È però nei racconti sapienziali di **Giobbe** e nella vicenda del profeta Giona che si manifesta più pienamente l'**originalità** della prospettiva biblica: la protestata

innocenza di Giobbe, riconosciuta da Dio, scardina ogni possibile visione retributiva e apre ad una visione stupita del *tremendum* del volto di Dio, non più legato alla sua potenzialità vendicativa, ma alla contemplazione dei misteri di amore presenti nell'immensità della sua creazione.

Giona invece si scandalizza a tal punto che Dio abbia a cuore quei malvagi dei Niniviti e scelga proprio lui per andare ad annunciare loro l'imminente castigo divino che prima fugge e poi, ritornato sui suoi passi, quando i Niniviti si convertono in massa al suo passaggio, si ritira disperato nel deserto.

Il Dio della misericordia che scandalizza Giona, avendo a cuore la grande città di Ninive, anticipa il Dio Padre che si ma-

nifesta nelle parole ed opere di Gesù, che scandalizza i farisei stando con i pubblicani e i peccatori.

Il Nuovo Testamento

Giovanni il Battista si fa annunciatore della prossima realizzazione delle attese messianiche del Popolo di Israele. Riferendosi infatti a colui al quale egli non è degno di sciogliere i legacci dei calzari e che battezzerà in Spirito Santo e fuoco, afferma: «egli ha in mano il ventilabro, pulirà la sua aia e raccoglierà il suo grano nel granaio, ma brucerà la pula con un fuoco inestinguibile» (Mt. 3, 12).

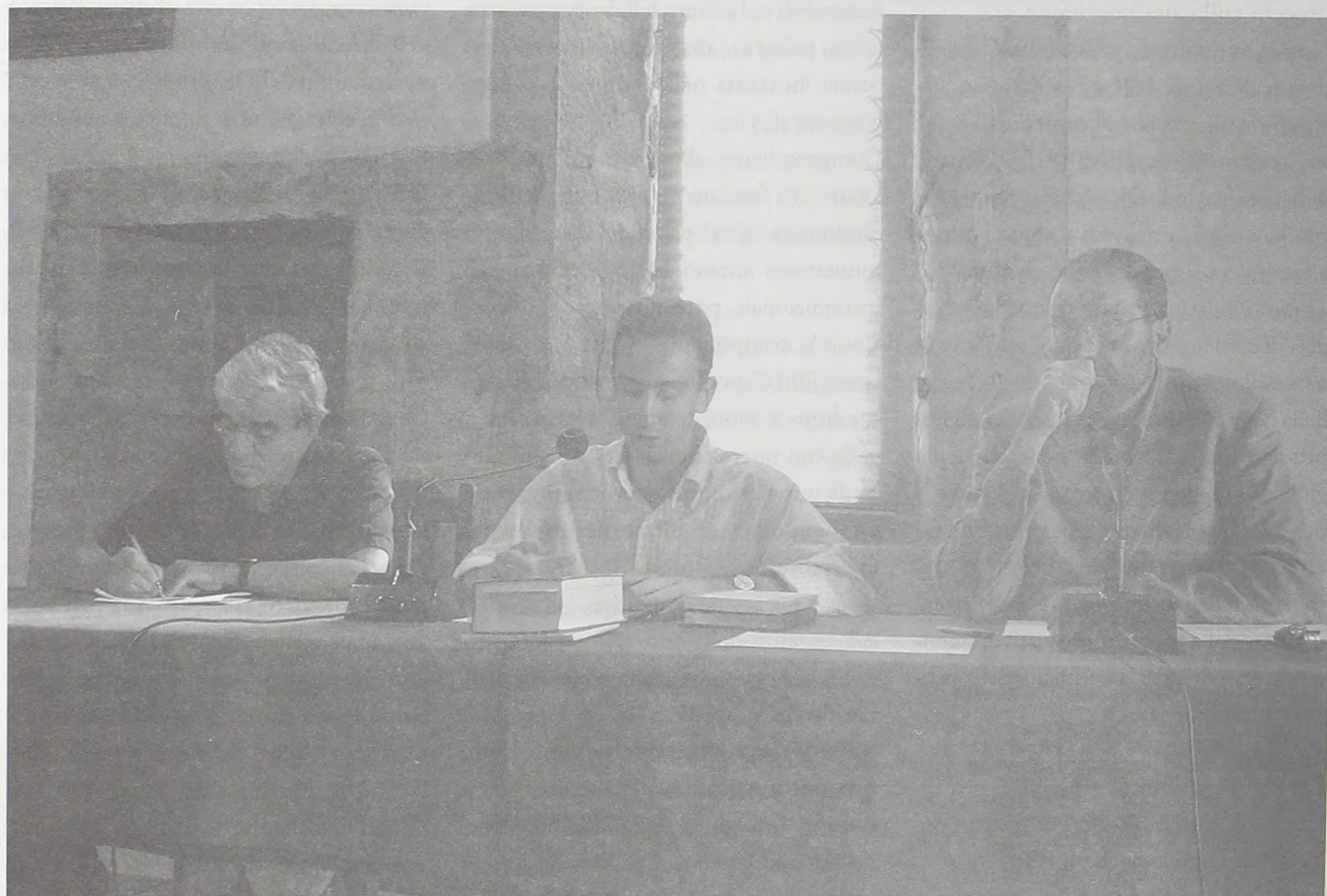
È l'attesa di un giudizio definitivo, che contempi l'eliminazione di malvagi per riportare la pace sulla terra.

A tali attese risponde Gesù, mostrando i

segni del Regno dei Cieli nella prospettiva profetica di Isaia: «Andate e riferite a Giovanni ciò che avete visto ed udito: i ciechi acquistano la vista, gli zoppi camminano, i lebbrosi vengono sanati, i sordi odono, i morti risuscitano, ai poveri è annunziata la buona novella. E beato è chiunque non sarà scandalizzato di me» (Mt 11,4-6).

Il Regno di Dio appare dunque contrassegnato piuttosto da segni di vita che da azioni di ritorsione nei confronti dei malvagi sulla terra.

Più in profondità va **Matteo 5, 44 - 45**, in cui l'amore del nemico viene enunciato e motivato con la necessità di imitare il Padre: «[...] perchè siate figli del padre vostro celeste, che fa sorgere il suo sole



Davide Arcangeli, Presidente nazionale della F.U.C.I., introduce i lavori della Settimana Teologica

sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e gli ingiusti».

I fenomeni naturali come il sole e la pioggia, che agiscono senza fare differenze tra gli uomini, divengono il simbolo di un **agire indiscriminato di Dio**, che non risponde alla violenza con la violenza, rifiutando uno stile di reazione mimetica che è proprio solo degli uomini.

Nei versetti precedenti erano enunciate alcune azioni paradossali, tra cui il porgere l'altra guancia, lasciare anche il mantello al malvagio che chiede la tunica, fare due miglia con chi ti costringe a farne uno etc...

Non si tratta qui di sottomettersi al violento, ma di spiazzarlo con azioni inaspettate, perché capaci di **spezzare il ciclo mimetico della violenza facendo breccia sulla sua coscienza**.

Non si tratta neanche di sentirsi i superiori realizzatori delle più ardue conquiste spirituali, ma semplicemente di essere testimoni credibili dell'amore indiscriminato di Dio, «che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni e fa piovere sopra i giusti e gli ingiusti». Testimoni di una **grazia debordante**, al di là di ogni logica puramente retributiva, come dimostra la parabola degli operai della vigna (Mt. 20, 1-55), o del figliol prodigo (Lc. 15, 11-32), nelle quali alla gioia di Dio per aver ritrovato il figlio o per aver guadagnato i lavoratori dell'ultima ora si contrappone l'invidia di chi, tra i più fedeli testimoni, misura la realtà a partire dalle proprie prerogative, smettendo così di fatto la veridicità della propria testimonianza.

D'altra parte tutti gli uomini, senza distinzioni, hanno bisogno di quella conversione del cuore che li porti a conoscere la misericordia di Dio, se consideriamo quanto Gesù afferma in Lc. 13,

1-5 rispondendo ad alcuni che lo provocavano circa la condanna a morte inflitta da Pilato ad alcuni Galilei, rei di sacrifici vietati: «Credete che quei Galilei fossero più peccatori di tutti i Galilei, per aver subito tale sorte? No, vi dico, ma se non vi convertirete, perirete tutti allo stesso modo».

Con questa affermazione Gesù spezza per sempre il **legame retributivo** che intercorre tra disgrazia personale e peccato, contro cui già Giobbe si era scagliato con veemenza, allargando a porzioni universali il bisogno di conversione.

Paradossalmente anzi i malati, coloro che sono consapevoli di aver bisogno del medico, finiscono per passare avanti ai cosiddetti sani, che nascondono dietro i paramenti del potere religioso e politico la ben più grave malattia di una superbia ormai incarnata nelle istituzioni e fatta costume di vita.

Comprendiamo allora quanto un insegnamento fondato su una legge così radicalmente "altra" rispetto alle logiche del mimetismo umano, la legge dell'amore incondizionato, potesse mettere in discussione la componente "sacrificale" delle istituzioni di potere, allarmando chi, essendone a capo, tentava di rimanere a galla con operazioni di arduo equilibrio tra le imposizioni dell'autorità imperiale e i sommovimenti interni dei gruppi più integralisti.

All'urgenza della conversione (cfr. Mt. 4, 17) si aggiunge l'immagine del **giudizio finale** in Mt 25, 31-45, nella quale è palese la sorpresa e il **ribaltamento delle prospettive umane su Dio**: l'elemento centrale è la conoscenza di Dio e attorno ad essa ruotano i personaggi di chi credeva di conoscerlo e invece non l'ha mai conosciuto e di chi invece senza sa-

perlo l'ha conosciuto nel volto del proprio fratello.

Tale ribaltamento, che fa perno sulla conoscenza del **volto amoroso di Dio**, è il vero centro di queste immagini del giudizio finale e forse può già permetterci di intuire il senso nascosto del giudizio divino al di là dell'urto che sempre la nostra moderna sensibilità riceve da queste immagini così vicine alla letteratura apocalittica del tempo.

Ma non rispondiamo subito a questa domanda sul volto di Dio, anzi approfittiamo delle sensazioni suscitate dalla lettura di queste pagine per radicalizzarla. Il giudizio di Dio, che allontana definitivamente da sé gli operatori di iniquità, ci restituisce l'affresco del Battista all'inizio del capitolo: come conciliare il volto non-violento del Padre mostrato nella predicazione del Regno, con il volto tremendo del Dio giudice negli ultimi giorni, che riporta la pace con un'ultima e definitiva eliminazione?

Il Vangelo di Giovanni ci può introdurre così al problema del giudizio di Dio: «Se qualcuno ascolta le mie parole e non le osserva, io non lo condanno; perché non sono venuto per condannare il mondo, ma per salvare il mondo. Chi mi respinge e non accoglie le mie parole, ha chi lo condanna: la parola che ho annunciato lo condannerà nell'ultimo giorno» (Gv 12, 48-49). Se è dunque chiaro che il Figlio di Dio non è venuto per condannare, ma è una sua parola ad avere tale potere, **qual è questa Parola** e in che modo è possibile interpretarla? Sempre Giovanni ci viene in aiuto riportando un discorso di Gesù (Gv 12, 24-32) che, evocando l'agonia del Getsemani, manifesta il turbamento della sua anima e riafferma la sua volontà di glorificare il Padre, facendo la sua volontà.

Dopo la conferma della voce dal cielo, ecco le parole centrali: «“Ora è il giudizio di questo mondo; ora il principe di questo mondo sarà gettato fuori. Io, quando sarò elevato da terra attirerò tutti a me”. Questo diceva per indicare di quale morte doveva morire».

Giovanni ci chiarisce con una sua aggiunta che Gesù sta proprio parlando della sua **morte in croce**: dunque il giudizio di questo mondo si realizza a partire dalla croce, quale segno di fronte al quale le forze del male vengono inequivocabilmente smascherate.

Satana viene gettato fuori dal mondo, perché la croce di Cristo mostra definitivamente il male per quello che è, **svelando la vera natura della violenza** rivalitaria dell'uomo e rendendo impossibile ogni processo sacrificale capace di mistificarla e trasfigurarla.

Ecco allora che possiamo rispondere alla domanda suscitata dalla prima citazione di Giovanni: la croce in quanto evento in cui si concentra e si sintetizza la Parola di Gesù, è quella Parola che ha il definitivo **potere di giudicare, ossia di svelare le intenzioni segrete del cuore** che orientano o al dono di sé o all'egoismo violento.

Satana, che sempre è orientato all'egoismo rivalitario, e anzi da un punto di vista antropologico potrebbe proprio essere identificato con tali meccanismi di mimetismo violento, **si ritrova così inchiodato** a quella stessa croce che aveva fatto ergere agli uomini sul monte Golgota.

L'Epistola ai Colossesi afferma infatti: «Dio ci ha fatto rivivere con lui... cancellando l'atto redatto contro di noi e che con i suoi decreti ci era sfavorevole. E questo atto egli l'ha fatto sparire inchiodandolo sulla croce. Egli ha spogliato i Principati e le Potestà e ne ha fatto spet-

tacolo, trionfando su di loro per mezzo di Cristo» (Col. 2,13-15).

Dunque la croce diviene paradigma del giudizio finale non in quanto risposta simmetrica e violenta all'azione violenta, ma al contrario in quanto **legge illuminatrice e smascheratrice del male umano** grazie alla logica dell'amore libero e incondizionato che la motiva.

Che la morte in croce di Cristo non sia il frutto di una morbosità masochistica, ma un atto d'amore frutto di una fedeltà senza compromessi alla logica del Regno del Padre è testimoniato sia da Gv 12, 24-32 da cui siamo partiti, sia dai racconti del Getsemani che raccontano l'**umanità di Gesù** che prega il Padre di allontanare da lui il calice amaro, ma chiede comunque di fare la sua volontà e che cerca conforto nei suoi amici senza poterlo trovare.

È sempre Giovanni che ci chiarisce definitivamente l'atteggiamento del Figlio: «Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15, 13).

Nella logica del Regno gli amici di Gesù sono tutti gli uomini senza distinzioni: contro ogni logica sacrificale che cerca il colpevole, Cristo dalla sua croce, pena riservata a schiavi ed empi, «attira tutti a sé», potendo **condividere** fino in fondo la sorte degli ultimi su questa terra. Proprio nel cap. 2 della lettera agli Ebrei, che pure è come vedremo caratterizzata da una reinterpretazione della vicenda di Cristo a partire dai sacrifici antichi, è confermata questa lettura della **Croce come compimento di quella ricerca della condivisione con gli uomini** iniziata con l'incarnazione (cfr. Eb 2, 11-17).

Anche Giuda Iscariota, se solo avesse rigettato quell'orgoglio che lo muoveva

a pensarsi come unico responsabile della morte di Gesù, se solo avesse gettato uno sguardo a quella croce, riconoscendo che il perdono di Dio era anche per lui, avrebbe potuto vincere quella **disperazione** che è stato il suo **principale peccato**.

Forse Gesù, nel comandargli di fare quello che aveva nel cuore durante l'ultima cena, avrebbe voluto renderlo meno responsabile, **discolparlo parzialmente** rispetto alla terribile gravità di un atto del quale non avrebbe potuto sicuramente reggere il peso.

Infine è di fondamentale importanza la testimonianza di Pietro a Gerusalemme per il giorno di Pentecoste: «Voi l'avete ucciso, ma Dio lo ha risuscitato, sciogliendolo dalle angosce della morte, perché non era possibile che questa lo tenesse in suo potere» (At 3, 15).

Pietro è qui molto chiaro: la responsabilità della morte di Cristo sta nelle mani dell'uomo, ma la risposta del Padre non poteva che essere quella propria dell'onnipotenza di un amore che non può adeguarsi alle logiche simmetriche della violenza e della morte.

La risurrezione di Cristo è una risposta che contiene solo vita.

Cristianesimo storico e non-violenza.

Secondo Renè Girard l'autore dell'epistola agli Ebrei interpretando la morte del Cristo a partire dai sacrifici dell'Antica legge avrebbe ricondotto il Cristianesimo all'interno di una **lettura sacrificale**, nella quale la croce di Cristo sarebbe differente dai sacrifici anteriori proprio in quanto ultimo e definitivo sacrificio, l'unico veramente efficace a «purificare la nostra coscienza dalle opere morte» (Eb 9,14), in grado di sigillare

con il sangue la Nuova Alleanza(cfr. Eb 9, 22-23).

In questa lettura non verrebbe alla luce quella radicale estraneità della croce ad ogni processo sacrificale che tende ad essere generato dal mimetismo umano. Anche se tale lettura della lettera agli Ebrei risulta essere un pò univoca, trascurando anche altri elementi che non convergono tutti nella direzione di un cristianesimo sacrificale, è tuttavia vero che il massiccio utilizzo di categorie sacrificali per inquadrare teologicamente il mistero del Cristo può indurre, e in effetti ha indotto nella storia del pensiero cristiano, interpretazioni molto vicine alla concezione di Dio già mostrata nel quarto canto del Servo di Jahvè.

È significativo però che lo stesso Girard riconosca che per una incarnazione nella cultura dell'epoca fosse addirittura indispensabile interpretare la vicenda del Cristo a partire da categorie sacrificali. Si tratta di un inevitabile processo di riproduzione del mistero di Cristo in **termini culturali comprensibili** per la popolazioni pagane del tempo ed anche per i Giudei convertiti, ai fini dell'edificazione della Chiesa e dell'incarnazione della fede dentro le pieghe della storia e della cultura.

Ad un livello filosofico alto questa risacralizzazione è coincisa per Girard con l'**identificazione**, operata dai primi filosofi della cristianità, del *logos* giovanneo con il *logos* greco, in particolare il *logos* eracliteo, che fa scaturire l'armonia dall'accordo degli opposti.

In realtà l'origine violenta del *logos* eracliteo, nella sua connotazione di un flusso circolare e ripetitivo, ripercorre gli elementi fondamentali della **violenza sacrificale**, mentre il *logos* giovanneo è un evento unico e definitivo, estraneo alla

violenza e perciò sempre espulso «un *logos* che non è mai presente e che non determina mai nulla in modo diretto nelle culture umane: esse poggiano sul *logos* eracliteo, ossia sul *logos* dell'espulsione, sul *logos* della violenza, che resta fondatrice solo in quanto misconosciuta. Il *logos* giovanneo è quello che rivela la verità facendosi espellere»¹.

Se allora ogni cultura umana poggia in ultima analisi sul *logos* eracliteo, dove può poggiare una **cultura cristiana** che voglia autenticamente farsi incarnazione della non-violenza propria del Regno di Dio?

L'interrogativo è in fondo piuttosto semplice: se il *logos* giovanneo rivela la verità nel momento in cui è espulso, come è possibile una **cultura fondata sul *logos* giovanneo** e non disincarnata dal mondo?

Girard non risponde a questo interrogativo, ma è forse possibile tracciare un percorso di **mediazione culturale** nella società post-moderna a partire da quella **"cura per la vittima"** che Girard stesso riconosce essere il nuovo assoluto dell'età contemporanea, in particolare dopo l'esperienza culturale e storica delle ideologie del XX secolo.

Oggi nessuno può mettere in discussione il valore della cura, intesa nel senso della solidarietà operosa, nei confronti delle vittime del nostro tempo; proprio in nome di tale accentuata sensibilità per le vittime, che è un frutto maturo dell'influsso antisacrificale dei Vangeli nella storia umana, **la critica moderna ha decostruito la versione sacrificale del cristianesimo**, così come ogni ideologia che poneva il raggiungimento della perfezione umana nell'identificazione ed eliminazione di un capro espiatorio, sia esso la classe borghese o la presunta

morale da schiavi del giudaismo-cristianesimo.

La "cura per la vittima" è quella solidarietà umana che vince ogni accecamento rivalitario nel nome di una fraternità nuova, fondata sulla sostanziale uguaglianza di tutti gli uomini di fronte a Dio: essa spinge non solo ad **intervenire** in sostegno dell'uomo sofferente, ma anche a **rimuovere le cause dell'ingiustizia** e della sofferenza umana progettando il futuro a partire dai bisogni e dalle speranze degli ultimi sulla terra.

In un mondo in cui la pace tra le grandi potenze è garantita dal deterrente di un'autodistruzione atomica e l'insicurezza del dopo 11 settembre spinge a cercare capri espiatori alle periferie dell'Occidente, la cura per le vittime ci chiede di **smascherare il retroscena di morte** prodotto dalle guerre e di perseverare nella ricerca di percorsi di convivenza pacifici tra le nazioni e le culture del mondo.

Bibliografia

- Renè Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, ed. Adelphi
 Renè Girard, *La violenza e il sacro*, ed. Adelphi
 Renè Girard, *Il capro espiatorio*, ed. Adelphi
 Giuseppe Barbaglio, *Dio violento?*, Cittadella editrice
 Renè Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, ed. Adelphi
 Renè Girard, *La pietra scartata*, ed. Qiqajon

Note

¹ Renè Girard, *Delle cose nascoste fin dalla fondazione del mondo*, ed. Adelphi, p. 337

Dio violento?

I volti del Dio biblico tra antico e nuovo testamento

Giuseppe Barbaglio

Impostazione del problema

I due termini di "Fede e violenza" possono essere intesi così: anzitutto la fede cristiana è interpellata dalla sensibilità di oggi che vede i movimenti pacifisti in auge e, per converso, la violenza assumere forme sempre più crudeli; d'altra parte la fede cristiana è interpellante, in senso critico, noi, le nostre scelte, i nostri atteggiamenti. È un processo vitale in cui il credente si muove tra questi due versanti della fede interpellata e interpellante.

Ora in tutto questo molto importante è il fattore della Parola di Dio attestata nella Bibbia. In concreto, la nostra fede di oggi viene interpellata dalle testimonianze scritturistiche, in particolare dalle immagini violente di un Dio che fa vivere e parimenti fa morire: una simmetria un po' perversa. Ma le testimonianze scritturistiche, pur problematiche, sono pure una risorsa nel senso che la fede biblica interPELLA la nostra e ci chiama a scelte positive.

Vorrei poi dire che il discorso su Dio non è diretto. Il discorso logico -del *logos*- è sempre indiretto, in quanto si fonda sulle **immagini divine che sono dentro di noi** e influiscono sui nostri atteggiamenti: in qualche modo **sono lo schermo tra noi e Dio**. Si sa che la crescita psichica di un bambino dipende dalle immagini genitoriali che sono dentro di lui: se queste sono positive, buone e calde, allora il figlio cresce in modo sereno e armonico. Se invece queste immagini sono cattive e dominative, allora la sua maturazione conosce arresti, addirittura ritorni all'indietro. Voglio dire che non solo tra noi e Dio c'è lo schermo delle nostre immagini di lui, ma anche nei nostri rapporti con *partners*, amici e semplici conoscenti ci rapportiamo attraverso lo schermo dell'immagine che abbiamo dell'altro. Per questo c'è una certa distanza tra le persone che pure vengono in contatto: la mia immagine dell'altro non corrisponde mai del tutto a lui. Il tutto si gioca sulla fedeltà della nostra immagine alla persona con cui ci rapportiamo. Altrimenti ci illudiamo di rapportarci a una determinata persona e in realtà il rapporto è con un'altra, quella della nostra immagine. È qui d'ob-

bligo riferirci a Pirandello, un maestro nell'evidenziare il rapporto alterante con una persona basato su un'immagine deformante che se ne ha. Per un'autentica relazione interpersonale è necessario che ci sia una corrispondenza sostanziale tra la persona stessa e la nostra immagine di lei, così che questo schermo sia anche uno specchio.

La stessa cosa avviene con Dio nell'esperienza religiosa comune, con l'eccezione forse del rapporto mistico, che è a-logico, ma non ne sarei sicuro del tutto. L'esperienza di fede comune parte da immagini divine dentro di noi che ci vengono dalla nostra educazione, dall'ambiente, dalle stesse nostre scelte. Il problema è verificare se esse siano sufficientemente rispondenti alla realtà.

Il mio discorso di questi giorni dunque sarà incentrato sulle immagini umane di Dio, vale a dire su di lui in quanto vissuto, immaginato e visto dagli uomini, nella convinzione che **la nostra immagine di Lui possa essere veicolo che ci rapporta autenticamente a questa realtà misteriosa**, non immediatamente percepibile.

L'altro termine del tema, la violenza viene da "violare"; violare qualche cosa dell'altro, qualcosa di intangibile, occuparne con prepotenza lo spazio, entrare prepotentemente nel suo santuario. L'espressione più divulgata è violare una donna, cioè entrare con forza in lei e distruggere la sua intangibilità. In generale, intendo qui la violenza come forza che distrugge ogni forma di vita fisica e psichica, o anche solo la umilia e l'indebolisce.

E poi il discorso biblico. Noi siamo abituati a parlare di Antico Testamento e di Nuovo Testamento, ma è una distinzione cristiana. Gli ebrei, i primi detentori della Bibbia, non la chiamano l'Antico Testamento, denominazione propria della rilettura cristiana, ma semplicemente la *Torah*, la Legge. In un approccio storico si deve parlare di Bibbia ebraica e assumerla per se stessa.

Un'altra precisazione: nella Bibbia ebraica e in quella cristiana incontriamo molte espressioni di violenza umana. È stato detto, a ragione, che è uno dei libri in cui scorre più sangue. Ciò può sorprendere, trattandosi di un libro sacro, però si sa che gli uomini sono violenti; stupisce invece che la violenza sia insita nelle immagini bibliche di Dio. Questo è il vero problema, un problema teologico. Parlo di violenza insita nelle immagini di Dio attestate nella Bibbia e vissute dagli uomini della Bibbia, perché di questo si tratta, non direttamente di un Dio violento o non violento. In concreto vi incontriamo le immagini divine di Abramo, di Mosè, dei profeti, dei sapienti, di Gesù, di Paolo, di Giovanni, etc. E con queste immagini dobbiamo confrontare le nostre. In Giovanni cap. 1 leggiamo: «Dio nessuno l'ha mai visto». Dio è per tradizione l'invisibile, l'intangibile per se stesso. «Ma il figlio suo l'ha tratto dall'oscurità», dal silenzio; ce ne ha fatto l'"esegesi" (*exégésato*), appunto attraverso le Sue immagini di Lui. È con queste che dobbiamo confrontarci. Trattandosi di immagini umane, il discorso è sostanzialmente storico-antropologico. Solo in un secondo momento si dovrà discutere se le immagini divine degli uomini della Bibbia sono autorevoli, affidabili, sostanzialmente fedeli, capaci di rapportarci autenticamente con Dio. Qui è solo la fede cristiana, o anche giudaica, a rassicurarci circa l'affidabilità di queste immagini della tradizione biblica, per i cristiani riassumibili nelle immagini di Gesù e per gli ebrei nelle immagini di Mosè (per l'Islam si tratterà delle immagini divine di Maometto). Di conseguenza sarà attraverso la nostra partecipazione a queste immagini archetipe della fede che potremo avere un autentico rapporto con Dio.

Si noti che si tratta di immagini al plurale: non solo tante, ma anche profondamente diverse. Dopo tutto la parola "Bibbia" è un plurale, *Biblia*, che vuol dire tanti libri nati in diversi tempi, scritti in diverse lingue (ebraico, aramaico, greco), sotto l'impulso di diverse situazioni e di corrispondenti intenti. **È quasi scontato aspettarci che ci siano diverse immagini di Dio. Il problema nasce quando scopriamo che sono anche opposte.**

La nostra attenzione però si deve spostare anche all'indietro, andando a ritroso dalle immagini ai loro 'produttori', gli uomini della Bibbia. Tra immagine prodotta e produttore infatti c'è un rapporto molto stretto: un produttore violento non può che immaginarsi un Dio violento. Ecco perché il problema della **violenza di Dio** si ripercuote su quello della **violenza umana** e il problema delle immagini divine rimanda al problema dell'uomo. Se volessimo tracciare in sintesi il percorso

della "produzione" delle immagini divine, dovremmo dire che in principio abbiamo i produttori, poi le immagini da questi prodotte e vissute e codificate nei testi, infine il lettore che ne è influenzato a tal punto da creare per se stesso una loro copia. In breve, il passaggio è dai produttori di immagini divine ai fruitori che le condividono: esse creano storia.

È chiaro che sulla produzione ideologica di queste immagini di Dio hanno pesato influssi culturali: per es. l'ideologia delle 'guerre di Dio', quelle cioè che Dio stesso conduce in prima persona, come guerriero. Ora tale immagine di un Dio guerriero è comune nell'area culturale del tempo, soprattutto nella cultura mesopotamica, e non sorprende che abbia invaso la Bibbia ebraica, che racconta di un popolo, di uno Stato, di una monarchia, di un territorio da difendere da nemici che attaccano: i produttori delle immagini di Dio sono all'interno di un contesto storico in cui la violenza appare un mezzo efficace di difesa e di offesa. Passando invece alla Bibbia cristiana, si tocca con mano come il tasso di violenza delle immagini di Dio diminuisca, anche se non scompare, perché rimane lo zoccolo duro della violenza del giudice finale che manda al fuoco eterno i peccatori. In particolare nella Bibbia cristiana non c'è la guerra di Dio, non ci sono massacri, perché la vita cristiana nasce da gruppi religiosi minoritari all'interno di un impero. Un influsso molto forte, però, viene dall'"archeologia" della psiche umana che si è andata formando a partire dalla noosfera, per usare un termine di Teilhard de Chardin. Si tratta delle prime immagini del sacro o del trascendente nate millenni or sono e poi sviluppatesi in vario modo, e di cui le generazioni umane portano il segno. Ma si deve tenere conto parimenti del genio creativo della soggettività umana, capace di muoversi in modo originale rispetto agli stereotipi, agli influssi culturali o storici. Genio creativo che però, con una categoria teologica, dovremmo chiamare carisma, carisma profetico. Pur in un contesto pesantemente influenzato dalla cultura dominante e dall'"archeologia" psichica, la Bibbia ci presenta persone che sono riuscite a non farsi condizionare più di tanto e a creare immagini nuove, assolutamente controcorrente, di Dio. Un credente potrà dire che in tale processo di formazione o produzione delle immagini di Dio nascosto c'è lo Spirito che guida i loro 'produttori'.

Più che un elenco o una rilevazione dei dati che in parte conosciamo, vorrei offrire in questi incontri una lettura interpretativa o ermeneutica. Dove abbiamo una colluvie di voci che si ab-

binano, si oppongono e si contraddicono, siamo chiamati a fare una lettura discriminante tra molteplici e diverse immagini, o anche una lettura 'evolutiva': da un'immagine si passa progressivamente ad un'altra, sia pure attraverso incoerenze e contraddizioni.

Un'ultima parola: R. Girard è stato per me una rivelazione, un'esperienza di Damasco. Da anni leggevo la Bibbia e non mi ero accorto di questo problema così grave. Mi ha illuminato sul problema; ho dunque un debito grande verso di lui, anche se poi il mio compito riguarda direttamente la lettura dei testi biblici e la loro contestualizzazione storico-culturale. Si sa che un autore è importante non perché si condivide tutto ciò che dice, ma perché accende una lampadina nella nostra mente e ci fa vedere cose che prima non vedevamo. Testimone di questa 'illuminazione' è il mio libro *"Dio violento? Lettura delle Scritture ebraiche e cristiane"*, Cittadella, Assisi 1991.

L'immagine divina di un Giano bifronte

Ritengo che la testimonianza della Bibbia ebraica e cristiana ci presenta, per lo più, l'immagine globale e complessiva di un Dio vissuto come un **"Giano bifronte"**. Nell'antica Roma esisteva un tempio di Giano che si apriva e si chiudeva a seconda che la repubblica e l'impero fossero in guerra o in pace. Assumo questo motivo mitologico per qualificare l'immagine del Dio biblico. Un bifrontismo che può essere rappresentato anche dalla tesi di Rudolf Otto che in *Il Sacro* parla di *mysterium* - realtà misteriosa, trascendente, arcana- *fascinans*, cioè affascinante perché simbolo della misericordia, dell'amore, della vita, delle cose belle e buone, e di *mysterium tremendum*, una tremenda *maiestas*, dove Dio o anche il divino è immaginato e vissuto come fonte di terrore, perché è una potenza mortifera (è quel sacro che per es. emerge nel racconto biblico dell'arca portata a Gerusalemme con grande festa: un partecipante, preso da entusiasmo, la tocca e cade stecchito, perché ha invaso l'area del sacro, o anche, in questo caso, del demoniaco). Sorprenderà la constatazione che tale immagine biblica è maggioritaria; copre almeno il 90% della Bibbia ebraica, un po' meno le pagine della bibbia cristiana.

Ma accanto a questa immagine bifronte emerge, qua e là, in modo timido ma anche chiaro, l'immagine controcorrente di un Dio che ha un solo volto, quello *fascinans*, fonte di vita, amore, misericordia. Queste due immagini complessive - all'interno del quale poi ci sono evidentemente delle variazioni coesistono, si fronteggiano non soltanto in gruppi diversi e in persone diverse, ma all'interno delle stesse persone. Di tale

compresenza contraddittoria eppure incontrovertibile delle due immagini divine, è testimone Ezechiele. Questo profeta ha vissuto sulla sua pelle l'esperienza tremenda dell'esilio, quando Israele ha perduto tutto: la terra, il tempio, la monarchia. Nella sua predicazione emerge l'immagine bifronte di Dio, soprattutto il suo volto terribile, il *mysterium tremendum* che ha punito così orrendamente il suo popolo infedele, ma anche quella di un Dio che ha una sola faccia, la faccia affascinante di colui che per grazia, senza alcun merito da parte degli esiliati, li ricondurrà nella terra. La stessa cosa potrei dire di **Gesù, uomo culturalmente 'situato' rispetto agli stereotipi religiosi della cultura del tempo**: genio religioso, senz'altro, dotato di un carisma straordinario, soprattutto nell'innovativa immagine buona di Dio presente nella sua anima e testimoniata all'esterno nel suo dire e fare. Tuttavia è difficile negare che vi siano stati in Lui aspetti religiosi del passato, tratti dell'immagine di un Dio ancora tremendo, qualificato dalla sua collera, pronto a gettare i cattivi nel fuoco della Geenna.

Allora l'interrogativo che pongo è il seguente: come leggere queste testimonianze bibliche così varie e opposte, come confrontare criticamente le nostre immagini di Dio che ci vengono dalla nostra socializzazione con le immagini bibliche? Ma l'esigenza ermeneutica vale anche per i non credenti, trattandosi di immagini divine che permeano la cultura, anche se ritenute illusorie.

Le immagini di un Dio bifronte sono di quattro tipi. Anzitutto l'immagine di un **Dio liberatore dall'oppressione** e dalla schiavitù egiziana, ma anche liberatore dalla morte al passaggio del mare dei Giunchi. È questa un'immagine cardine della fede israelitica che è fede 'esodica' (*exodos*: uscita) nel Dio liberatore e salvatore dalla morte. L'esodo è infatti l'evento fondante della fede israelitica, che nasce con Mosè, evento fondante che costituisce la stessa definizione di Dio: «Io sono il Signore Dio tuo che ti ha tratto fuori dalla terra d'Egitto, dalla casa di schiavitù». Questa definizione è posta all'inizio del decalogo e narra sinteticamente la storia passata. In molte altre definizioni di Dio poi abbiamo anche un'aggiunta che suscita direttamente il nostro problema: «Io ti ho tratto fuori dall'Egitto con mano forte e braccio teso». Vi si indica la potenza liberatrice e salvatrice di Dio, ma anche la sua potenza tremenda, foriera di morte per gli egiziani. Si aggiunga che questo evento 'esodico' caratterizza la catechesi familiare: al figlio che chiedeva: «Perché dobbiamo osservare i comandamenti e i precetti?», il padre narrava la storia: «Noi eravamo schiavi in

Egitto e Lui con mano forte e braccio teso ci ha liberati e ci ha portati nella terra; per questo ci ha dato i dieci comandamenti, le dieci parole, che dobbiamo osservare». Per non dire della catechesi pubblica dei sacerdoti che leggevano la legge davanti all'assemblea delle tribù durante i grandi pellegrinaggi festivi a Gerusalemme. Infine il tutto ha trovato espressione letteraria nell'epopea del libro dell'Esodo destinata a rinsaldare la fede degli israeliti.

Se vi si esprime l'immagine di un Dio che con un intervento potente ha liberato le tribù oppresse dai lavori forzati, potenza benefica per gli israeliti, bisogna sottolineare che tale potenza è inscindibilmente connessa con la potenza violenta di Dio che fa morire il primogenito d'Egitto per salvare il Suo primogenito, il popolo d'Israele, e sprofonda nelle acque impetuose del mare gli egiziani per salvare le tribù d'Israele. È una **potenza che dà vita dando morte, dà la vita agli uni dando morte agli altri**. La morte degli altri è inteso come strumento necessario per dar vita ai protetti. In breve, *mors tua vita mea*: la morte degli egiziani è la fonte da cui scaturisce la vita degli israeliti per intervento di Dio.

L'immagine di questo Giano bifronte della Bibbia ha una faccia affascinante quando si volge verso Israele, cui dona vita e che salva, ma contemporaneamente ha un'altra faccia di *mysterium tremendum* quando si volge verso gli egiziani. Siamo abituati a leggere l'epopea dell'esodo dalla parte degli israeliti e ad esaltarci, sull'onda dell'inno trionfale di Es 15, delle prodezze violente di Dio, ma dobbiamo leggerla anche dalla parte degli egiziani vittime di una carneficina immane.

Si noti che si tratta di **violenza giusta**, perché gli israeliti erano perseguitati e oppressi e quindi la violenza è intesa come strumento di giustizia, liberazione, salvezza. Ha un valore funzionale o strumentale. Non è violenza per se stessa, irrazionale, immotivata, frutto di esplosioni di carattere demoniaco, un po' come il racconto arcaico di quell'uomo morto sul colpo avendo toccato l'arca dell'alleanza. Potremmo dire che è violenza razionale: il Dio dell'esodo è immaginato e vissuto come un Dio bisognoso di potenza violenta e mortifera per poter far valere la sua potenza di vita e di salvezza.

Il secondo aspetto di questo Giano bifronte è il **Dio guerriero**. Basti leggere lo statuto della guerra 'sacra' o di Dio nel cap. 10 del Deuteronomio, dove si distingue una duplice normativa. Quando gli israeliti scenderanno sul piede di guerra contro un popolo lontano, cioè non confinante, allora intimeranno a questo popolo la pace, cioè la sottomissione; e se essi vorranno la pace [cioè si assoggetteranno], allora tutto andrà bene.

Ma se non accoglieranno l'invito o meglio l'intimazione alla pace, allora faranno guerra e uccideranno tutti i maschi. Se invece gli israeliti combatteranno contro i popoli vicini e confinanti faranno loro proposta di pace o di soggezione. Se essi non accettaeranno, gli israeliti muoveranno guerra e stermineranno (*berem*: lo sterminio sacro) tutti i maschi, le donne e i bambini. E questo per volontà di Dio. I popoli vicini, essendo i più pericolosi per la fedeltà israelitica, dovevano essere sterminati tutti. Si dirà che sul piano storico tale legge della guerra non è stata mai attuata in pieno. Ma il problema non è risolto in questo modo, perché determinante è l'immaginario di coloro che hanno stilato quella normativa e l'immagine di un Dio violento propria della loro fede.

Ancor più impressionante è la narrazione, nel libro di Giosuè, della conquista a mano armata di tutta la terra, con la partecipazione di tutto il popolo, sotto la guida di un unico capo, Giosuè. Il libro di Giosuè fa parte della **corrente deuteronomistica**, che aveva teorizzato lo sterminio dei popoli residenti nella terra di Canaan, destinata da Dio al suo popolo. Secondo tale ideologia sacra, i cananei risultano dunque abitatori illegittimi, dunque da espellere con le buone e con le cattive. È vero che la ricerca storica ha stabilito che di fatto c'è stato solo qualche colpo di mano, non una grande campagna militare e tanto meno la conquista a mano armata di tutta la terra, con la partecipazione di tutto il popolo, sotto un unico capo, ma anche in questo caso il problema è l'immagine di Dio sottesa a tale epopea sanguinaria e distruttiva. Invece la **tradizione sacerdotale** ha immaginato una infiltrazione pacifica nella terra; non conosce le guerre di Dio, lo sterminio. Essa ci offre un'immagine del tutto pacifica della comunità israelitica, però si caratterizza per la presenza massiccia dell'immagine di un Dio giudice che premia e punisce con violenza.

Terzo aspetto dell'immagine di un Dio bifronte è quindi il **Dio giudice**, immaginato e vissuto alla luce della **categoria culturale colpa-pena**: a una colpa corrisponde la pena. Questo schema culturale è nato nelle comunità tese a difendersi dalla diffusione dei crimini. Per erigere una barriera contro la criminalità si è pensato all'antidoto della severa pena corrispondente, la legge del taglione. La proporzione tra pena e colpa caratterizza l'immagine di Dio giusto giudice. Interessante è in proposito la critica di Ricoeur che rileva come non ci sia corrispondenza fra la colpa, realtà morale, e la pena che è una realtà fisica. C'è asimmetria nella pretesa di contrastare un fenomeno morale con mezzi fisici.

Nella Bibbia questa immagine di un Dio che come un Giano bifronte sta con alcuni e contro altri è onnipervasiva. Del Dio che sta "con", quindi della faccia affascinante, il beneficiario è Israele, mentre le vittime di un Dio "contro" sono i popoli avversari. Espressione della faccia negativa di questa immagine è il famoso *dies irae*, il giorno della collera di Dio. Tale collera non è un sentimento, ma un furore distruttivo con cui egli prende le distanze dal peccatore, si mette contro il malvagio e lo annienta. Un esempio di questo *dies irae* è il diluvio. La tradizione sacerdotale ha lasciato nel libro della Genesi un accenno significativo al cosiddetto peccato originale (cfr. Gen 6, 11-12): «la terra era piena di violenza» (*hamas*). Questa terra piena di violenza degli uomini e degli animali non può più sussistere; è l'irruzione del *caos* nel mondo ordinato creato da Dio. Dio punisce la violenza con la sua violenza: questo è il paradosso.

Gesù stesso, che aveva operato al nord del lago di Galilea, a Cafarnao, Betsaida, Corozain, lancia un interdetto contro queste città rivierasche: nel giorno del giudizio Dio

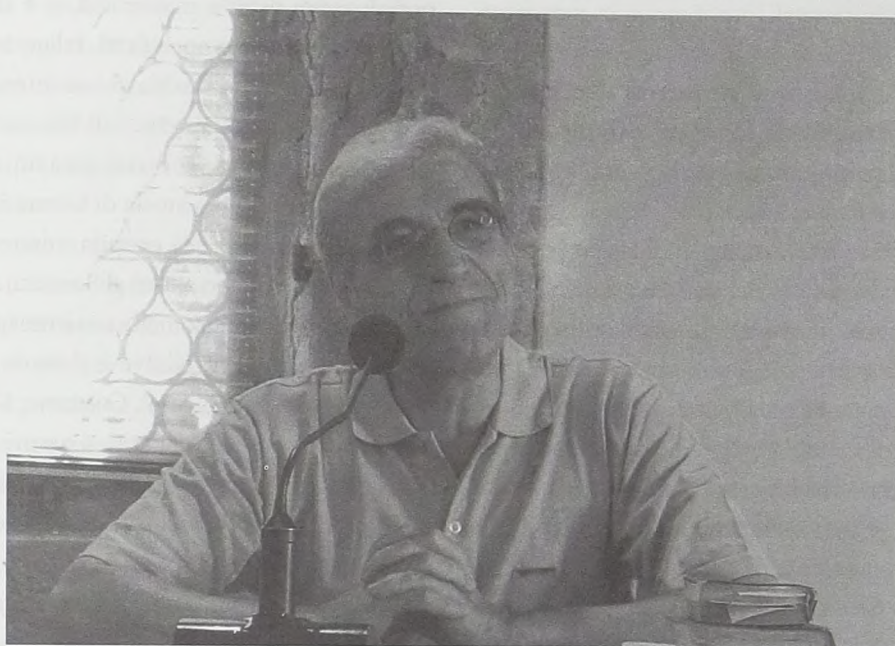
sarà più benigno nei confronti degli abitanti pagani e dunque peccatori di Tiro e Sidone, che non con voi -dice- perché essi non hanno visto i segni che io ho compiuto in mezzo a voi e non vi siete convertiti. Cafarnao poi sarà sprofondata negli abissi dell'inferno. Gesù ha immagini straordinariamente positive di Dio, come vedremo, ma una periferia della sua anima è ancora occupata dallo stereotipo del Dio che condanna al fuoco eterno i malvagi. Si legga Mt 25: Dio ha preparato dall'eternità la fossa del fuoco inestinguibile per i malvagi. Anche in Paolo c'è un rimasuglio di tale bifrontismo divino.

La quarta immagine di un Dio bifronte si fa luce nelle **preghiere di Israele**. Basti leggere il salmo 137, un canto degli esuli in Babilonia che si rifiutano di cantare i canti di Sion, quelli

del tempio di Gerusalemme, in terra straniera. Il canto si conclude con questa tremenda beatitudine: «beato chi prenderà i tuoi figli, o Babele, e li sfracellerà contro la roccia». È espressione di una spaventosa sete di vendetta contro i conquistatori e i deportatori degli israeliti. Si deve precisare comunque che non riscontriamo l'immagine di un Dio sadico, assetato di sangue, ma di un Dio violento per una giusta causa. Nel Salmo 26 si legge «rendimi giustizia, o Dio»: si invoca la *vindicatio iuris*, la difesa della propria giusta causa. Ma spesso questa invocazione è doppiata dall'altra: sfracella chi mi è avversario, nella logica sottintesa che il nemico di Israele è anche il nemico di Dio. Nella preghiera dell'Apocalisse 6, 10 i martiri esaltano Dio e

chiedono il sangue del persecutore.

L'immagine bifronte taglia tutta la Bibbia ebraica e la Bibbia cristiana, sia pure in proporzioni diverse. È stata creata da uomini violenti in situazioni particolari: un Dio con una doppia faccia, che dà la vita ai buoni e la morte ai malvagi. Da notare che la sua faccia tremenda si volge anche contro Israele che, infedele, sperimenta pure un Dio



Giuseppe Barbaglio

contro, oltre che un Dio con. È questa una delle novità teologiche più significative della predicazione profetica: Dio giudicherà con rigore non solo i popoli pagani, ma lo stesso Israele, se pecca contro il suo Dio.

Immagine unifrante di Dio

È presente nella Bibbia un filo rosso che la percorre tutta, come un fiume carsico che appare poche volte, lavora sotto terra, si oppone all'immagine violenta di Dio, presenta un'**immagine unifrante di Dio**, vissuto solo come *mysterium fascinans*, fonte di vita, di amore, di salvezza, di libertà, di giustizia per tutti. Vorrei presentare, a riprova, alcune pagine della Bibbia ebraica e di quella cristiana.

Anzitutto il riferimento è a Gen. 4 dove si narra della violenza

omicida di Caino, fratricida. Abele viene dalla parola ebraica *'ebel'* che vuol dire soffio: un soffio la sua vita troncata, di cui non si ricorda alcuna parola. Parlerà alla fine il suo sangue per chiedere la *vindictio iuris*. C'è il castigo di Dio: Caino viene espulso dalla terra abitata; non può abitarvi, la violenza non ha diritto di cittadinanza sulla terra degli uomini. Viene espulso verso il deserto. Secondo la legge del taglione Caino sarebbe dovuto morire, invece Dio si fa difensore non solo di Abele, ma anche dell'uccisore, su cui mette un segno misterioso perché chiunque lo incontri non osi ucciderlo. Il Dio di questo racconto si allontana da quel simmetrismo per cui Caino, uccisore, deve essere da Dio, difensore del diritto dell'offeso, condannato a morte.

Il secondo aspetto dell'immagine unifronte di Dio è che il **Dio giudice spesso perdona. Il legame tra colpa-pena viene così sciolto: alla colpa non segue la pena dovuta.** Il perdono non vuol dire chiudere un occhio, non fa sì che la colpa non ci sia stata. Piuttosto rimette in gioco la persona, liberandola dal peso condizionante del suo passato e ridandogli la possibilità di un futuro nuovo. Dio libera il colpevole da un cerchio di ferro in cui questi si è chiuso; ora può non essere ripetitivo della colpa passata. Si veda per es. il racconto evangelico dell'adultera (Gv 8): tutti la vogliono condannare ma Gesù sfida chiunque non sia colpevole a scagliare la prima pietra. Tutti in silenzio se ne vanno e Gesù resta solo con la donna e le dice: «va' e non peccare più», cioè puoi costruire un futuro diverso, una vita nuova.

Il terzo elemento è il trionfo "mai più", "per sempre", "per amore del mio nome". **"Mai più"** è risuonato in termini violenti in Amos, mandato da Dio a dire una parola di condanna al popolo infedele: «è maturata la fine per il mio popolo, Israele; non gli perdonerò più» (8, 2). Amos è in pratica l'unico profeta d'Israele che non conosce alcun futuro per il popolo. A questo "mai più perdono" si contrappone il "mai più castigo". Il tremendo castigo dell'esilio, espressione di una faccia violenta di Dio, è l'ultimo. Ecco come hanno reagito gli ebrei alla tragedia immane: Geremia e tutta la tradizione deuteronomistica, che si è espressa nei libri di Giosè, Giudici, Samuele e Re, credono nella possibilità per il futuro, purché gli esuli si convertano a Dio. Si tratta di una speranza condizionata. Invece Ezechiele e la tradizione sacerdotale sono per il primato della grazia di Dio, che riscatterà il popolo esule al di là e al di fuori dei suoi meriti e del suo pentimento. Il futuro è

tutto e solo nelle mani di Dio, un Dio non simmetrico alle prese di posizione del popolo, ma che agisce **per amore del Suo nome**. Dio prende atto che l'uomo è malvagio ma raddoppia la potenza del suo amore. In Osea egli sposerà per sempre il popolo adultero allontanandolo dall'idolatria: il Dio contro è gettato alle spalle. Così Geremia: se la legge vieta a un marito divorziato di riprendersi la moglie, Dio riprenderà il popolo. Secondo Ezechiele Dio strapperà dal cuore del suo popolo gli idoli effondendo il Suo spirito e dunque suscitando per grazia la fedeltà del popolo.

Per ultimo mi soffermo sul racconto di Giona, che rappresenta il popolo di Israele nell'epoca post-esilica: assediato dai popoli vicini ostili e minacciosi, si è rinchiuso nella fortezza della sua identità e specificità religiosa, data dalla *Torah*, dal tempio, dal sacerdozio. Ma al suo interno nascono voci nuove che danno vita al "libretto" di Giona: Dio chiama il popolo ad uscire dalla cittadella in cui si era rinserrato, alzando bastioni contro gli infedeli. La storia di Giona è la storia di Israele che si rifiuta di compiere la propria missione profetica di annuncio dell'amore di Dio a tutti gli uomini, anche ai nemici. Israele si rifiuta perché chiuso nella sua immagine di un Dio con lui e contro tutti gli altri. Ninive è il simbolo del popolo nemico per eccellenza (vedi Naum). Costretto, Giona annuncia a Ninive la volontà di Dio ed i niniviti, a partire dal re, si convertono e fanno penitenza. Allora Giona, anziché essere contento, monta su tutte le furie e dichiara di non poter vivere con un Dio simile. Ma Dio gli risponde: io sono il custode premuroso della vita di tutti gli uomini e anche degli animali.

Gesù e le sue immagini di Dio

Sono immagini buone di Dio quelle che si scoprono radicate nell'anima di Gesù, anche se ai margini non manca l'immagine collerica, retaggio della sua cultura. Anzitutto importante si rivela il suo comandamento dell'amore per i nemici (Mt 5; Lc 6), dove abbiamo un imperativo accompagnato e motivato dal seguente indicativo: **l'Altissimo fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti.** «Amate i vostri nemici»: nella tradizione biblica l'amore non è un sentimento, è un fare, un **amore fattivo**, prassistico, perciò si può comandare. Il comandamento di Gesù vuol dire che non bisogna amare solo gli amici, il prossimo, che si deve superare la simmetria del "ama chi ti ama e odia chi ti odia"; consiste nel fare del bene a chi ti fa del male. Nel Levitico cap. 19 è attestato il comandamento dell'amore per il prossimo, il connazionale, ma anche per lo straniero residente, per la mi-

noranza etnica. Gesù fa un passo avanti, chiede di **superare la logica della nemicità**: essere nemico al nemico. I nemici restano tali, ma non si deve rispondere con la nemicità. L'indicativo motiva il comandamento: Gesù non parla della dignità umana, né della bontà di fondo del nemico, dà una **motivazione teologica**: guardando al creato, vede con occhio religioso che Dio non tiene per sé il sole, ma lo spartisce con gli uomini, giusti ed ingiusti. Ha dentro di sé un'immagine dinamica di Dio che si definisce per il suo fare. Un'immagine divina a-problematica, a differenza dei rabbini che si ponevano il problema della giustizia retributiva di Dio: poiché come creatore fa sorgere il suo sole sugli uni e gli altri e fa piovere parimenti sul campo di chi è giusto e su quello di chi non fa la volontà di Dio, come è possibile che tratti allo stesso modo i buoni e i cattivi? E non sono mancate risposte più o meno capziose. Invece per Gesù il Padre celeste è come appare nella creazione; dunque, dice, per essere suo figlio l'uomo deve amare chiunque, anche il nemico.

Inoltre i vangeli ci attestano un altro dato importante: l'accoglienza ed il perdono dei cosiddetti "peccatori pubblici", accoglienza e perdono di Dio incarnati nella storia di Gesù. Nel giudaismo il perdono veniva accordato a chiunque, a condizione che il peccatore si pentisse e, se aveva derubato qualcuno, che avesse previamente restituito il maltolto: perdono come risposta alla conversione. In Mc 2, 14ss invece si racconta la chiamata di Levi, un gabelliere odiato, disprezzato ed escluso dalla società perbenista del suo tempo. Levi fa una festa con altri gabellieri e Gesù partecipa. Nella cultura di allora la commensalità era segno di accoglienza e di condivisione. Accusato di essere amico dei pubblicani, Gesù spiega il Suo comportamento paragonandolo a quello del medico che cura i malati, non i sani. L'accoglienza di Gesù era priva di condizioni, garanzia di un perdono previo alla conversione e accordato dal suo Dio, dalla grazia preveniente divina che si è manifestata nel suo agire umano. In Lc. 19 si narra di Zaccheo, gran capo dei gabellieri di Gerico: Gesù si auto-invita senza porre condizioni. La conversione di Zaccheo avviene dopo, quando Gesù è già suo commensale. Gesù non perdonava direttamente, ma garantiva il perdono del Padre esprimendone l'accoglienza indiscriminata attraverso il segno, il sacramento di remmo, della commensalità.

Vengo al terzo aspetto, che potremmo definire la "parzialità" e la **gratuità dell'amore di Dio**. In Mt 11, 25-26 e Lc 10, 21 è attestata un'*eulogia* di Gesù che dice bene del Padre «perché hai disvelato ai piccoli quelle cose che sono rimaste nascoste ai

sapienti». Il Dio unifronte dell'anima profonda di Gesù è particolarmente benevolo con chi non ha alcun titolo di merito per la scoperta del mistero della regalità di Dio.

In Mt 20 nella parabola degli operai della vigna il punto centrale è quanto avviene alla fine della giornata, il pagamento dei lavoratori giornalieri. Gesù con le parabole voleva provocare i suoi ascoltatori che avevano dubbi, incertezze, riserve su di Lui. Invece di entrare in un dialogo esplicito che avrebbe lasciato le parti sulle loro posizioni, Egli proponeva loro di fare un percorso insieme in terreno neutro facendoli partecipi di una storia da lui inventata in modo da condurli alla fine sulle sue posizioni. Si noti l'abilità della costruzione del racconto matteo: si succedono i lavoratori della prima ora, poi gli altri, infine gli ultimi anch'essi inviati dal padrone nella vigna senza che sia precisato il pagamento. Ma quando si fa il rendiconto, lo si fa a partire dagli ultimi, che ricevono un denaro, la paga di una intera giornata pur avendo lavorato una sola ora. I lavoratori della prima pensano allora di aver diritto a ricevere di più, ma anche a loro è dato un denaro. Allora mettono sott'accusa il padrone: «Noi abbiamo sopportato la fatica di una giornata mentre questi hanno lavorato una sola ora e tu li hai equiparati a noi». È il punto centrale della parabola. Naturalmente, dal punto di vista delle tabelle sindacali avevano ragione; ma il padrone dice al loro rappresentante: «Amico, io ho fatto un contratto con te: una giornata di lavoro, un denaro. Tu hai fatto una giornata di lavoro, io ti ho dato il tuo. Cosa pretendi? Se poi io a questi ultimi voglio dare un denaro come a te, perché ti lamenti? È perché sei invidioso, mentre io sono buono?».

In questa parabola emergono due immagini di Dio: l'immagine tradizionale, quella di un Dio retributore propria del rappresentante dei lavoratori della prima ora: chi ha lavorato tutta la giornata deve prendere di più, chi ha lavorato meno, deve prendere meno; e l'immagine propria del parabolista Gesù di **un Dio che parifica i diversi, che non è un retributore**, ma un Dio buono, magnanimo nei confronti dei lavoratori dell'ultima ora.

Alla fine voglio parlare delle parabole di Luca 15. L'evangelista offre questa lettura moralistica: «Ci sarà più gioia in cielo per un peccatore che si converte che non per 99 giusti che non hanno bisogno di conversione». Ma è una lettura deviante perché il centro del racconto parabolico è la storia di uno smarrimento, di una perdita e di un ritrovamento, dove ad agire sono soltanto rispettivamente il pastore e la donna di casa. Ci sarà più gioia in cielo per il perduto che Dio ha ritrovato:

questo è il significato originario, quello proposto da Gesù. Non c'è il tema della conversione, ma il motivo della preziosità di chi è perduto e viene ritrovato per grazia. La cosa interessante è che nella versione del vangelo apocrifo di Tommaso in cui arieggiano alcuni elementi gnostici o dualistici, per spiegare come mai il pastore è andato alla ricerca di un'unica pecora e ha lasciato le 99 nell'ovile, è detto che quella pecora era più grassa e cioè la più preziosa. Invece nel brano di Luca è una pecora qualsiasi. Il motivo della ricerca dunque sta nella pecora perduta e nell'amore del pastore che non si rassegna a perderla per sempre.

Lo stesso significato appare nella parabola del figlio prodigo

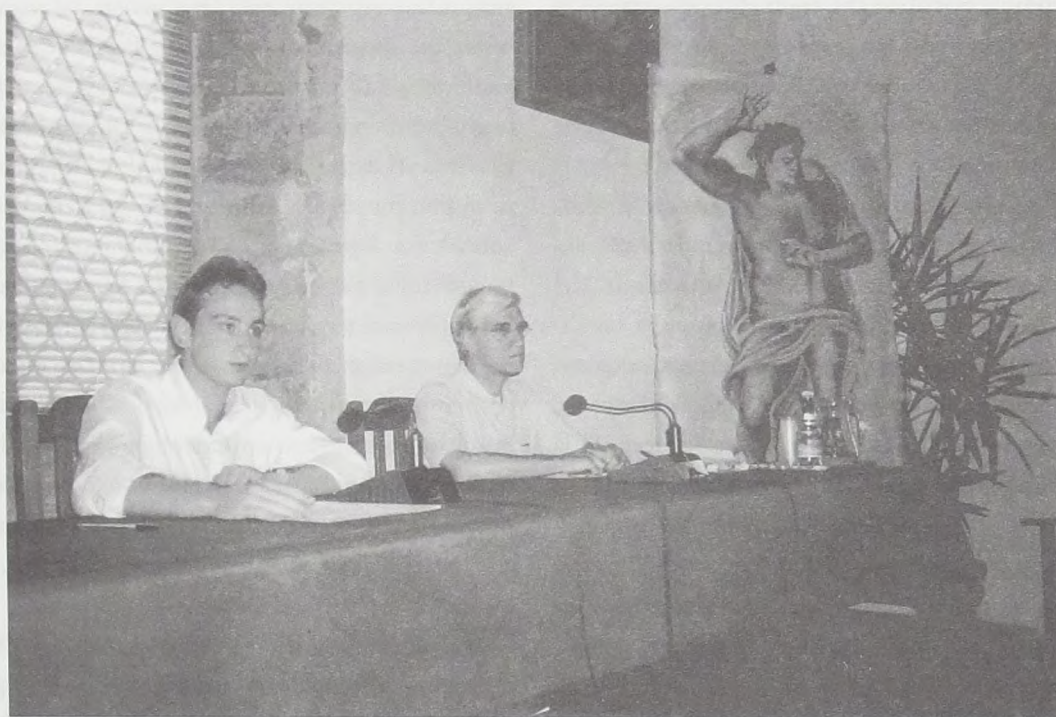
che se ne va, rompendo ogni ponte con il padre e con il fratello. Non è più figlio giuridicamente. Ma quando si trova in difficoltà, comincia a pensare alla casa di suo padre e dice: «Io ho commesso un errore, ho mancato il bersaglio»

(*hamartanein* in greco vuol dire fallire il bersaglio). Non bisogna dare un significato religioso a questa confessione. Si ritiene di solito che il figlio prodigo si sia pentito, ma non è così. È un calcolo economico il suo: sta morendo di fame e a casa di suo padre ci sono dei lavoratori. Dirà a suo padre di prenderlo come uno di loro. Se si fosse veramente convertito, avrebbe chiesto di essere riammesso nella casa nel padre, perché la conversione vuol dire recuperare lo *status* spirituale perduto. Se ne era andato, rinunciando alla sua identità di figlio. La conversione l'avrebbe spinto a chiedere al padre di riaccoglierlo come figlio. Ma lui esclude in modo assoluto questa possibilità.

Il punto centrale non è la conversione, ma l'accettazione del padre che lo accoglie come figlio, ricreando l'iden-

tà filiale del prodigo: facciamo festa non perché il prodigo si è convertito, è diventato buono, ma perché era perduto ed è stato ritrovato, era morto ed è ritornato alla vita. Notate, è stato ritrovato dal padre. Lui era ritornato con il proposito di diventare un salariato, è il padre che lo ha ritrovato come figlio, è il padre che lo ha risuscitato come figlio. E questo spiega la reazione del figlio maggiore che non vuole più accettarlo come fratello. Dice infatti al padre: «Questo tuo figlio» e non dice «questo mio fratello». Il padre dice invece: «Questo tuo fratello». Perché se il padre accoglie il prodigo come figlio, nella casa è fratello, proprio ciò che il fratello maggiore rifiuta. Notiamo le immagini di Dio che stanno sullo sfondo: l'immagine propria del fratello che dice: «io ti sono stato sempre

fedele, tu non mi hai dato nemmeno un capretto, merito tutto il tuo amore, la tua benevolenza, e invece questo sciagurato tu lo accogli come figlio»; l'immagine impersonata dal padre è invece quella di un Dio che accoglie con incondizionata grazia.



È l'immagine di Dio presente nell'anima profonda di Gesù che ha creato questa parabola, che resta aperta, perché non dice come sono andate a finire le cose. La festa si fa, anzi è già cominciata; l'unico punto indeciso è se il fratello maggiore entrerà o meno a partecipare alla festa. Gesù ha inteso così provocare gli ascoltatori che avevano riserve su questa immagine di Dio manifestata e impersonata da lui. A loro egli dice: «Ecco voi siete quei fratelli, la festa si fa, in nome di Dio li accolgo, e il vostro dovere è di partecipare alla festa e riconoscere questi come fratelli». Gli ascoltatori devono continuare loro la storia, dare una conclusione alla vicenda, prendersi la responsabilità di entrare.

Paolo e Giovanni e l'evento della morte e risurrezione di Cristo

In Rm 1,16-17 Paolo afferma la tesi che intende dimostrare: io non mi vergogno del Vangelo perché è una forza divina, non una semplice voce che risuona.

L'annuncio evangelico non ha solo valore notificativo, è una **parola performativa**, cioè che crea, modella l'ascoltatore, lo cambia. È forza di Dio in un annuncio di uomini, forza tesa alla salvezza per chiunque crede, per il giudeo prima e poi per il greco.

Il Vangelo è il luogo in cui si attua la potenza salvifica di Dio in modo assolutamente indiscriminato. Nel versetto 17 abbiamo una seconda tesi di Paolo che specifica la precedente: la giustizia di Dio, non è giustizia retributiva, bensì è fedeltà di Dio alla promessa abramitica. Paolo si distanzia dal giudaismo che intendeva la giustizia come fedeltà divina al patto mosaico. Egli risale, oltre Mosè, il patto, il Sinai, perché la legge sinaitica separa gli ebrei dai gentili; risale ad una figura universalistica, ad Abramo e alla promessa: Gen 12, 3: «in Te si diranno beate tutte le famiglie della terra».

La giustizia di Dio che è fedeltà alla sua promessa, si disvela nel vangelo: un'apocalisse, cioè il disvelamento ultimo di Dio che mantiene la promessa. Una **promessa incondizionata**, fatta ad Abramo e per questo **a tutte le famiglie della terra**. Giustizia di Dio che si rivela "di fede in fede". È l'annuncio evangelico che suscita la fede, che non è una condizione che l'uomo pone alla fedeltà divina, ma è il risultato di una chiamata efficace di Dio che mantiene la sua promessa.

Ora qui si mostra l'immagine unifrante di Dio che si volge con amore fedele verso i giudei e verso i gentili allo stesso modo; non c'è alcuna discriminazione in lui.

Subito dopo Paolo però parla dell'ira divina contro l'umanità peccatrice, e il suo linguaggio riflette l'immagine del Dio retributore. In realtà egli vuol dire che al di fuori del Vangelo e di Cristo, quello che spetta a tutti gli uomini è l'apocalisse catastrofica dell'ira condannatrice di Dio. Ma il Dio di Gesù ha cancellato questa apocalisse catastrofica e fa valere l'apocalisse della sua giustizia salvifica. Dove gli uomini hanno meritato l'apocalisse catastrofica, interviene la grazia incondizionata e gratuita di Dio.

Paolo vuole fare risaltare nel contrasto la faccia luminosa, unifrante di Dio che è guidato dal **codice del gratuito** e non dal codice del dovuto. Però anche Paolo nella periferia del suo pensiero, come Gesù, tradisce l'immagine di un Dio giudice e ripete dei luoghi comuni.

Giovanni fa un passo ulteriore. La prima lettera e il Vangelo sono entrambi suoi; perciò possiamo passare dall'uno all'altro in un fecondo processo di intertestualità. In 1 Gv cap. 4, 8 e 16 abbiamo una definizione originalissima di Dio che non ha alcun riscontro altrove in tutta la Bibbia: "Dio è amore/ Dio è agape". Cioè non solo agisce per amore (su questo si rileva una lunga tradizione nella Bibbia) ma Dio è per definizione amore. Giovanni in 4, 9 riprende questo concetto: «In questo c'è l'epifania dell'amore di Dio per noi: Dio ha mandato (il verbo è al perfetto per indicare un evento che è avvenuto ma che coglie anche il presente: la missione di Dio continua) il suo figlio unigenito nel mondo perché noi avessimo mediante lui la vita». Dobbiamo domandarci come mai Giovanni è arrivato in modo così originale a questa definizione. Si deve partire dal versetto 9 appena citato, che viene subito dopo la definizione. Giovanni ha riflettuto sull'origine divina della missione di Gesù motivata dall'amore di Dio per gli uomini: come ha fatto il passaggio da un gesto divino d'amore a definire Dio amore? Quando facciamo un'azione, buona o cattiva che sia, non si può dire che ne siamo definiti come persone, perché il nostro essere, il nostro io profondo non si esprime in un gesto solamente, ma in tanti; non c'è adeguazione tra un nostro atto e quello che siamo. Siamo di più di quello che mettiamo in un gesto. Ora Giovanni vede in questo unico gesto di Dio che manda il figlio Suo la totalità di Dio: in Lui tra il gesto di amore e la Sua identità personale c'è perfetta corrispondenza. Vuol dire che non c'è nulla in Dio al di fuori di questo gesto che dice tutto ciò che Egli è.

Credo che non sia casuale che Giovanni nel vangelo dica che Dio non è il giudice che condanna e neppure Cristo, proprio perché Dio si definisce tutto in quel gesto d'amore. E non è possibile che, se è tutto in quel gesto d'amore, sia anche colui che condanna. «Dio ha tanto amato il mondo degli uomini da donare il suo figlio unigenito, affinché chiunque crede in lui non vada incontro alla perdizione ma abbia la vita del nuovo mondo. Dio non ha mandato il figlio nel mondo per condannare il mondo, ma perché il mondo sia salvato per mezzo suo. Chi crede non viene giudicato e condannato (verbo al presente; dunque si compie ora nella storia), chi non crede è già giudicato e condannato e porta la sua condanna (verbo al perfetto), perché non ha creduto nella persona dell'unigenito figlio di Dio. Questo è il giudizio: la luce (che Giovanni identifica con Gesù) è venuta (verbo al perfetto: evento del passato che permane nella storia: è colui che viene continuamente) nel mondo, ma gli uomini hanno preferito la tenebra alla luce, poiché

le loro opere erano malvagie. Chi compie opere malvagie odia la luce e non viene alla luce, perché le sue opere non vengano smascherate. Chi fa la verità invece (verità = rivelazione di Dio disvelata da Gesù), viene alla luce affinché siano manifestate le sue opere che sono compiute in Dio» (3,16-21). Giovanni ha interpretato in modo assai originale il tema del **giudizio**: anzi tutto esso **si attua ora nella storia**, non c'è bisogno di aspettare la fine; il giudizio avviene laddove gli uomini decidono ed operano; inoltre è un **autogiudizio**: ogni uomo emette la sentenza su di sé; se di condanna bisogna parlare, si tratta di autocondanna.

In breve: chi ama concretamente nella sua vita la tenebra è nella tenebra e chi ama la luce è nella luce.

In Gv 12, 46-48 Gesù dice: «Io sono la luce che è venuta nel mondo affinché chiunque crede in me non resti nelle tenebre; e se uno ascolta le mie parole e

non le mette in pratica, non sono io a condannarlo; infatti io non sono venuto per condannare il mondo, ma perché il mondo fosse salvato. Chi è incredulo nei miei confronti e non riceve le mie parole, lui è il giudice di se stesso. La parola che io ho parlato, proprio quella parola lo giudicherà nel giorno ultimo», che si anticipa nella storia. Gesù rifiuta il ruolo del giudice bifronte che dice: venite, benedetti nel Regno del Padre mio, e voi, malvagi, andate maledetti nel fuoco eterno (cfr. Mt 25). È la parola di Gesù che fa da discriminante, meglio sono le scelte umane di fronte alle parole di Gesù, alla sua persona che fanno sì che l'uomo arrivi alla luce o resti nelle tenebre.

Anche in Giovanni, tuttavia, come luogo comune del Dio giudice finale che condanna, restano due piccoli testi; 5, 22-29, dove si capisce che Giovanni ripete un luogo comune, che gli

era arrivato dalla tradizione, e forse non si era accorto della contraddizione: Dio ha dato al figlio la facoltà di giudicare. Ma tutta la sua teologia è chiarissima. Giovanni rappresenta l'ultimo colpo a quello zoccolo duro dell'immagine violenta di Dio, cioè l'immagine del Dio giudice bifronte.

Nell'evento fondante della morte e resurrezione di Gesù, avviene, secondo la fede cristiana, il disvelamento definitivo del volto di Dio. «Dio lo ha risuscitato dal regno dei morti», oppure «Cristo è stato risuscitato da Dio», sono le formule principali della

confessione cristiana. Un testo interessante è negli Atti degli Apostoli: «Voi l'avete ucciso appendendolo alla croce, ma Dio lo ha risuscitato». Abbiamo poi i racconti della passione nei vangeli di Marco, Matteo, Luca e Giovanni, per non dire del vangelo



I coordinatori dei gruppi di studio

apocrifo di Pietro. Ora uno dei meriti più grandi di Girard è stato quello di definire queste 'passioni' testi di persecuzione, che denunciano l'ingiustizia fatta all'innocente Gesù da parte dei crocifissori. Questi non sono affatto, come nel sistema vittimario del capro espiatorio, provvidenziali sacrificatori che, in questo modo, procurano la pace ed evitano il *bellum omnium contro omnes*, ma solo degli odiosi omicidi. In questo modo i vangeli hanno smascherato il meccanismo vittimario, per cui due gruppi, l'uno opposto all'altro, per evitare questa violenza che potrebbe travolgere ambedue, deviano la loro violenza su uno ritenuto colpevole di questa rivalità e lo colpiscono: è il capro espiatorio, colpevole della discordia insanabile. La violenza lo annienta e nasce così la pace tra i due gruppi conten-

denti. Ma questa vittima sacrificale, prima colpevole e ammazzata, viene poi adorata perché fonte di salvezza.

Ora gli evangelisti non sono entrati nella logica del meccanismo vittimario, non hanno scritto testi mitici di uno colpevole sacrificato per pacificare dei violenti, ma **testi di persecuzione, che smascherano la violenza sacra, quella dei sacrificatori**: hanno sacrificato Gesù per il bene pubblico, ma mandando a morte una vittima innocente, non un colpevole. La rivendicazione dell'innocenza di Gesù nei vangeli è assai forte e sempre più crescente. In Matteo abbiamo i particolari di Pilato che si lava le mani dicendo di essere innocente del sangue di lui, e della moglie che manda a dire al marito: non avere nulla a che fare con quel "giusto". Poi abbiamo il racconto drammatico della fine di Giuda, imperniato sul motivo del sangue innocente: Giuda restituisce le trenta monete ai sacerdoti, prezzo del sangue innocente di Gesù.

La morte di Gesù inoltre non solo appariva come la morte di un criminale, pena tipica degli schiavi (secondo Seneca la croce è servile *supplicium*), ma era anche una pena teologica: secondo il Dt 21 chi era impiccato al legno era un maledetto da Dio. Paolo in Galati 3 dice: «il maledetto da Dio è diventato la fonte di benedizione per tutti». Questa morte orrenda Gesù l'ha patita in totale assenza di Dio che non ha mosso un dito per risparmiarla al Suo figlio. Nietzsche si domandava se Dio poteva salvare Gesù dalla morte e non l'ha fatto o non poteva salvarlo. Se poteva salvarlo e non l'ha fatto, è malvagio; se non poteva, allora è impotente; se poi né voleva, né poteva, allora è l'uno e l'altro. Si deve rispondere che Dio non poteva. Nietzsche ha ragione quando dice che se Dio poteva e non l'ha voluto, è malvagio. D'altra parte, a suo avviso, un Dio impotente non è pensabile. Ma l'impensabile è proprio ciò che la fede cristiana confessa del Dio di Gesù. Noi ci siamo sempre raffigurati un Dio che per un bene maggiore sacrifica il suo figlio: ecco l'immagine di un Dio sacrificatore. Ma **Dio in realtà non poteva risparmiare al figlio la morte orrenda, perché non è violento**: l'unica possibilità sarebbe stata quella di salvare la vita al figlio, dando la morte ai persecutori. È quello che è capitato in Egitto secondo l'immaginario ebraico: vita al popolo, morte agli egiziani. Ora sul Golgota non ha dato la vita al figlio dando la morte ai persecutori. **Si è disvelato un Dio impotente a preservare da morte**, perché non è violento: non esercita una violenza giusta per una giusta causa, una potenza violenta che dà vita agli uni e morte agli altri.

Però questo Dio, secondo la testimonianza di Pietro ha risu-

scitato il crocifisso, l'innocente, non la vittima sacrificale. Nei testi del Nuovo Testamento le testimonianze affermano rivolti agli ascoltatori di Gerusalemme: voi lo avete messo in croce, siete degli omicidi, non dei provvidenziali sacrificatori, voi lo avete ucciso, Dio non c'entra con questa vostra violenza, la violenza fatta su di lui non ha nessun carattere sacrale. Abbiamo infine un testo straordinario nella prima lettera a Timoteo, che riprende un inno tradizionale degli inizi della storia cristiana: «Si è manifestato (ecco l'epifania) nella natura umana caduca e mortale ed è stato giustificato nello spirito», cioè Dio gli ha reso giustizia. Abbiamo una potenza che rende giustizia all'innocente crocifisso a cui non ha saputo risparmiare la morte: lo ha resuscitato a vita nuova, lo ha superesaltato (Fil 2). È questa la risposta di Dio, **una risposta non uguale e contraria** a quella dei crocifissori: voi gli avete dato la morte, io gli do vita alla massima potenza. Una giustizia non violenta: Dio riesce a fare giustizia senza ricorrere alla violenza. Non dà vita dando morte, ma dà vita senza dare la morte. Il Dio di Gesù ha potenza resuscitatrice, non risparmiatrice dalla morte. La sua non è una potenza qualunque. È unifronte.

In Romani 8 Paolo parla della fiducia con cui Abramo si è affidato alla promessa di Dio che avrà un figlio: la vita dalla morte, perché Abramo è vecchio e dunque privo di ogni potenza generatrice e sua moglie, Sara, è sterile. Abramo ha creduto in quel Dio che dà la vita ai morti e che chiama efficacemente a esistere ciò che non esiste (Rm 4, 17). Paolo vuole in realtà fare un parallelismo tra la fede cristiana e la fede di Abramo e dice che la fede cristiana è fede in colui che ha resuscitato Gesù da morte: questa è la definizione di Dio.

Lettura interpretativa o ermeneutica

Qual è l'esito finale di tale discorso fatto in merito ai processi di produzione dell'immagine ideologica di Dio che si evidenzia attraverso la lettura della Bibbia ebraica e della Bibbia cristiana? Sono processi che, semplificando, ci dicono come nella Bibbia cristiana e nella Bibbia ebraica parimenti ci sia la **compresenza di immagini diverse e contrapposte**: da una parte l'immagine di Dio come Giano bifronte, vale a dire come *mysterium fascinans* e, nello stesso tempo, come *mysterium tremendum* (due faccie, una faccia verso gli uni, l'altra verso gli altri; una faccia adesso e l'altra dopo); dall'altra parte emerge, sia pure in mezzo ad incompletezze e incoerenze, il tenue e prezioso filo rosso dell'immagine di un Dio unifronte, capace cioè di dare la vita e incapace di dare la morte (il Dio della vita, della resurrezione).

Queste due immagini non appaiono allo stato puro, sono mischiate. Il vero problema, il punto interrogativo rimasto sempre sospeso in questa nostra lettura biblica fatta a grandi passi, è il seguente: come leggere e interpretare questi dati? Il problema vero cioè è quello interpretativo. Ora le soluzioni si pongono su due versanti, quelle che disgiungono le due immagini, scegliendone una a discapito dell'altra, e le altre soluzioni che cercano di comporre queste due immagini di un Dio bifronte e di un Dio unifronte. Il problema ha una lunga storia alle spalle.

Io espongo alcune soluzioni e indico una mia ipotesi. Il primo che ha posto il problema è stato Marcione, un orientale, un armatore venuto a Roma nella metà del II sec., affascinato da Paolo. La sua opera è andata perduta, ma lo studio di A. von Harnack, *Il vangelo di un dio straniero* l'ha ricostruita a grandi linee sulla base di citazioni degli scrittori cristiani che hanno cercato di confutarlo. Marcione era proteso alla ricerca di un **Dio di puro amore**. Questo il suo grande merito. Un Dio di puro amore che egli pensò di trovare nella lettere di Paolo e nel vangelo di Luca, togliendo di mezzo alcuni passi dell'uno e dell'altro che non rientravano nella sua visione e che avevano un timbro giudaico. Era scandalizzato dal fatto di trovare nella bibbia ebraica e negli altri scritti cristiani, soprattutto in Matteo, un Dio cattivo, violento: il Dio creatore, il Dio della storia di Israele. Di fronte a questa constatazione sorprendente Marcione si è convinto dell'inconciliabilità delle due immagini: il Dio redentore testimoniato da Paolo e Luca, in breve il Dio di Gesù Cristo, e dall'altra parte il Dio creatore dell'Antico Testamento, Dio violento e cattivo. La stessa inconciliabilità secondo lui vale anche per le scritture: Paolo e Luca che presentano questo Dio di puro amore e gli altri scritti cristiani in cui appare ancora il Dio creatore, violento, il Dio giudaico. Essendo i due punti di vista inconciliabili, bisogna scegliere: naturalmente Marcione ha scelto il Dio redentore di Gesù Cristo, buono, di puro amore, non violento e ha rifiutato il Dio violento, il Dio cattivo. Marcione è stato dunque il primo a costruire un canone delle scritture cristiane, molto ridotto, che secondo alcuni studiosi ha provocato la reazione della grande Chiesa inducendola a formarisi un canone molto più lungo comprendente anche la Bibbia ebraica. Marcione è stato poi condannato, ha lasciato Roma. Era un paolinista convinto. Overbeck cento anni or sono ha detto: Paolo nessuno lo ha capito, se non Marcione. Ma Marcione non l'ha capito affatto! Paolo è proprio destinato a non essere compreso!

Ma è insostenibile questa **cesura insopportabile tra il Dio di**

puro amore e il Dio creatore. Questo Dio di puro amore da dove viene? Appare così all'improvviso, in modo del tutto arbitrario, del tutto nuovo, non ha una storia alle spalle, perché la storia precedente non è la sua storia. Anche la Bibbia di Paolo e di Luca, la sola Bibbia per Marcione, da dove nasce? È piovuta giù dal cielo? Una Bibbia senza genealogia, senza né padre né madre. Questa la prima riserva.

La seconda riserva, la più importante dal punto di vista metodologico, riguarda il fatto che Marcione non ha distinto tra immagini umane e Dio stesso: è qui l'errore capitale. Scavalcare la storia e avere un approccio diretto, una percezione immediata di Dio non è possibile. Ricordiamo quello che ha detto Giovanni all'inizio del suo vangelo: «Dio nessuno lo ha mai visto, il figlio suo ce ne ha fatto l'esegesi». Le immagini di Dio vissute e testimoniate da Gesù sono lo specchio attraverso cui noi possiamo, a nostra volta, crearci un'immagine sostanzialmente fedele di Dio.

La posizione di Marcione, antiggiudaica, è stata abbandonata del tutto nella storia cristiana, ma altre soluzioni al problema ne risentono, appunto **quando si contrappone il Nuovo Testamento all'Antico Testamento**, la Bibbia cristiana a quella ebraica. Per es. la lettura di Bultmann, esegeta tedesco che ha dominato la scena nel secolo ventesimo, è che l'Antico Testamento, proprio per un processo post-esilico di irrigidimento della legge che ha trasformato l'ebraismo in una religione legalistica, si chiude con un fallimento; e sarà il cristianesimo, per mezzo di Paolo soprattutto, a mettere fuori gioco il legalismo giudaico e a creare una religione della grazia. Un'opposizione in qualche modo marcionitica che non rende giustizia dei dati biblici.

La soluzione più comune, quella evoluzionistica, espressa con una certa intelligenza e una sensibilità molto forte per esempio da parte di due esegeti tedeschi di grande fama, Norbert Lohfink e Rudol Pesch, insiste su questo fatto: nell'Antico Testamento prende la parola la comunità ebraica, caratterizzata all'inizio della sua storia dalla partecipazione attiva alla violenza; poi in un secondo stadio c'è un progressivo smascheramento della violenza; infine registriamo la promessa del superamento della violenza che si realizza appunto nel Nuovo Testamento. Questa **soluzione evoluzionistica** è tipicamente cattolica (i due esegeti sono cattolici), meglio si direbbe cristiana, perché legge e interpreta l'Antico Testamento a partire dal Nuovo, una lettura possibile ma molto ideologica, in quanto non rispetta l'autonomia della Bibbia ebraica. Questa lettura, per sé legittima dal punto di vista cristiano, fa sì che si interpreti la

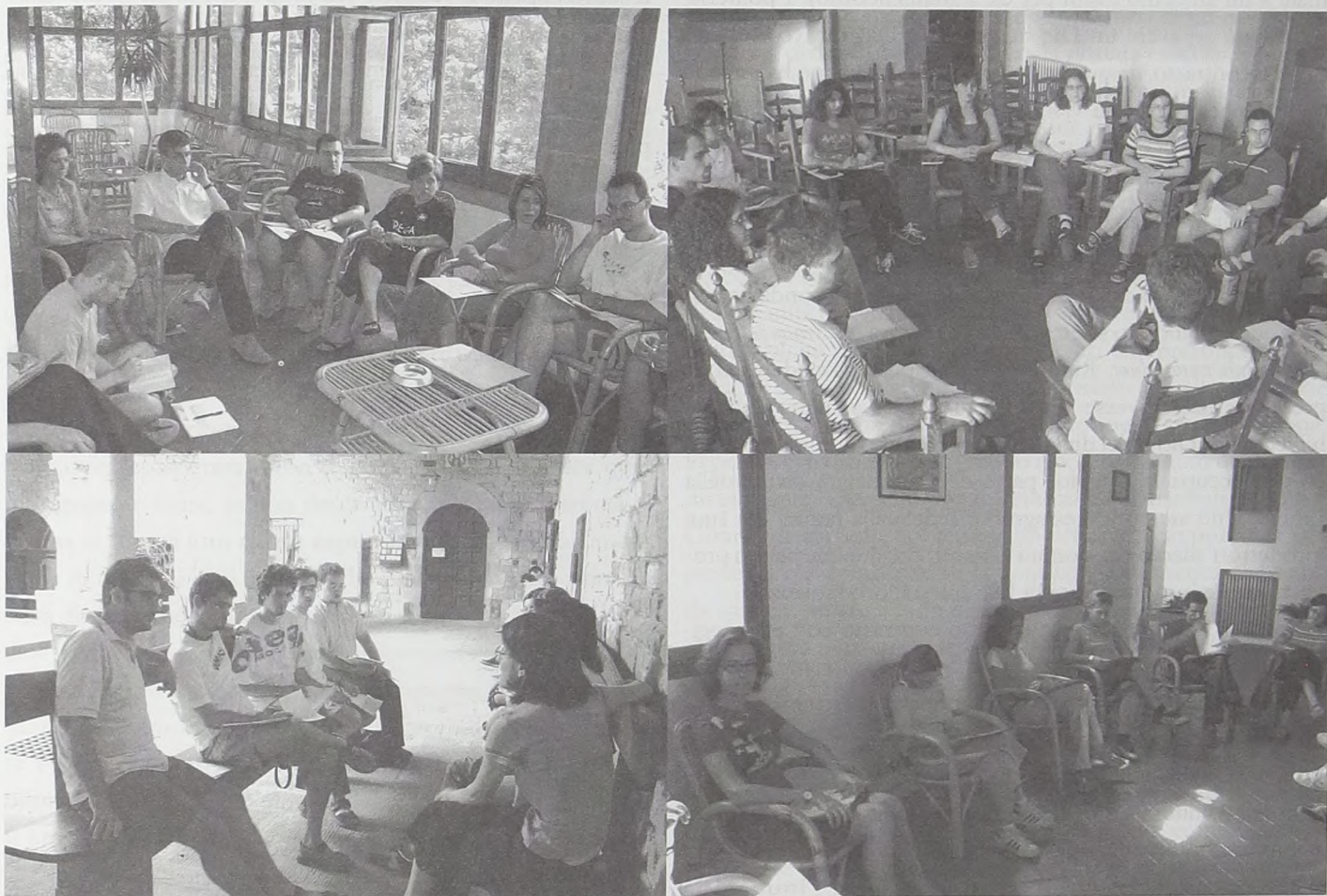
Bibbia ebraica in funzione del Nuovo Testamento; non è una lettura spassionata e la bibbia ebraica non è vista in se stessa, bensì come l'anello iniziale della catena dell'evoluzione in cui la vicenda religiosa d'Israele confluisce in quella della chiesa, punto di arrivo e vertice del cammino evolutivo.

A me sembra che così si faccia torto alla Bibbia ebraica, perché, come abbiamo visto, le due immagini di Dio, bifronte e unifronte, sono presenti tanto nel Nuovo che nell'Antico Testamento. Inoltre è un tipico approccio apologetico dove il problema gravissimo della violenza di Dio, o meglio delle sue immagini violente, si pensa che venga risolto dalle scritture cristiane, condannando le scritture ebraiche a uno stadio arcaico. La critica più seria a questa soluzione è che l'immagine di un Dio violento è lo zoccolo duro presente sia nella Bibbia ebraica che in quella cristiana. Il Dio giudice che dice: andate nel fuoco eterno preparato dal diavolo per gli angeli suoi e i malvagi, è il Dio cristiano. Questa soluzione appare semplicistica.

C'è poi una **soluzione pedagogica** la quale considera la sto-

ria dell'Antico e del Nuovo Testamento come storia unitaria di Dio maestro dell'uomo, del popolo ebraico prima e poi dei gruppi cristiani. Dio accondiscende alla identità degli alunni, alla loro fragilità e puerilità. È faticoso il cammino prospettato dalla pedagogia divina per l'uomo: si parte dal livello zero e si va verso il livello massimo di educazione e pedagogia, in cui finalmente Dio appare per quello che è, cioè un Dio puro da violenza, il Dio di Gesù Cristo, il Dio cristiano. La soluzione, come la precedente, tira una linea: prima c'è il Dio violento, poi abbiamo il Dio non violento dell'era cristiana. Che questo Dio si presenti prima in un modo e poi in un altro, mi sembra qualcosa di strano e poco accettabile. In realtà si vuole salvare il cristianesimo dalla responsabilità di avere un Dio violento, e ancora una volta si dimentica l'approccio storico-culturale: il problema della Bibbia non è se Dio si sia rivelato in maniera pedagogica, ma come possiamo interpretare le diverse e opposte immagini umane di Dio, che gli uomini della bibbia ebraica e di quella cristiana ci presentano.

Ora brevemente vi indico i termini della mia ipotesi. La solu-



Il confronto nei gruppi di studio

zione non si trova partendo da un'immagine e arrivando all'altra, prima un'immagine dai tratti violenti, che pian piano si purifica e finalmente perde tutti questi tratti diventando alla fine un'immagine del tutto pura. In realtà è un'opposizione quella che abbiamo: o in questo Dio c'è la violenza, sia pure la violenza giusta, violenza a difesa dei buoni dall'assalto dei malvagi, o non c'è questa violenza. O si ritiene che c'è una misteriosa composizione e conciliazione in Dio, per cui è bifronte, *mysterium fascinans* e *mysterium tremendum*, oppure la *compositio oppositorum* non si può dare. Da questo punto di vista io sono sulla linea di partenza di Marcione: non si può dare conciliazione; le due immagini sono **contrapposte**, e l'una esclude l'altra.

Scontata la contraddizione delle due immagini di Dio, ritengo che l'immagine del Giano bifronte è uno stereotipo culturale, un'evidenza storico-culturale del tempo, presente anche negli altri popoli allo stesso modo. L'ebraismo aveva difficoltà grandi in proposito, che erano assenti invece in chi era politeista e aveva dunque la possibilità di attribuire il bene a un dio e il male a un altro dio (Vedi per es. il Manicheismo). I politeisti riuscivano ad avere un Dio buono e un Dio cattivo, dunque nessun contrasto, nessuna opposizione. L'ebraismo ha un unico Dio che per di più viene inteso come totalità dell'essere; dunque in Lui ci deve essere ogni tipo di potenza, quella della vita e la potenza della morte.

Si tratta di uno stereotipo culturale che affonda le sue radici nell'**archeologia della psiche umana**: l'uomo come si è venuto strutturando dall'inizio, nella sua psiche profonda ha vissuto questo binomio strettamente connesso: *mysterium fascinans* e *mysterium tremendum*. Rudolf Otto, lo ripeto, ha evidenziato la presenza nelle diverse religioni di questo schema unitario bifacciale di Dio o del divino. Uno stereotipo culturale e arcaico che occupa la maggior parte delle immagini divine della Bibbia. Uno stereotipo congruo e fedele alla natura dei suoi 'produttori' ideologici, uomini violenti, che dunque hanno proiettato nelle loro immagini di Dio questa loro violenza.

Accanto a tale stereotipo e in netto contrasto con esso registriamo la presenza dell'immagine del Dio unifronte, prodotta da uomini creativi, originali, diremmo con termine teologico appropriato **uomini carismatici**, che sono riusciti a liberarsi sostanzialmente, anche se non del tutto, dal suddetto stereotipo culturale e arcaico e, non senza incoerenze del tutto comprensibili dato lo spessore della cultura in cui erano immersi, a produrre, testimoniare e scrivere l'**immagine controcorrente di un Dio unifronte, anche se minoritaria**.

È l'immagine, propria di Gesù, di un Dio che fa sorgere il suo sole sui giusti e sugli ingiusti, anche se nella periferia della sua anima religiosa fa capolino anche lo stereotipo del Dio della Geenna, del fuoco eterno in cui far bruciare eternamente i malvagi. Lo stereotipo era così pesante che egli non riuscì a liberarsene del tutto, ma si deve riconoscere che il centro della sua psiche era occupato dall'immagine del Dio unifronte e dall'amore indiscriminato e gratuito per tutti gli uomini, buoni o cattivi che siano. Nello stesso Paolo abbiamo l'affermazione straordinaria dell'apocalisse o rivelazione dell'indiscriminante giustizia giustificante di Dio verso tutti gli uomini, giudei e gentili, peccatori e non peccatori. Però anche in lui lo stereotipo del giudizio divino c'è, benché io ritenga che non fosse una presenza significativa. Nello stesso Giovanni, il quale strappa energicamente a Dio il ruolo di giudice e lo affida all'uomo stesso, si hanno due testi in cui egli richiama a questa immagine e un testo solo in cui richiama l'*orgé*, la collera distruttiva di Dio.

Ma tra incoerenze si scopre questo **filo rosso innovativo**, creativo rispetto al suddetto stereotipo, che in un lettura teologica o di fede può essere chiamato il filo rosso **profetico**. Infatti non dobbiamo pensare che la rivelazione di Dio sia calata giù dall'alto; essa viene piuttosto dal basso e dentro il processo tumultuoso, contraddittorio, antitetico di queste immagini alternative di Dio.

Teoria mimetica e Bibbia

Una difesa innovativa della tradizione

Giuseppe Fornari

Bisognerebbe parlare innanzi tutto del desiderio, ma per limiti di spazio rimando a quanto detto sopra nella sintesi sulla concezione mimetica di Girard. Voglio limitarmi a sottolineare come il **desiderio imitativo** o mimetico sia ciò per cui gli uomini si definiscono come esseri umani, con le loro capacità, le loro passioni e le loro speranze, e come il cristianesimo, a differenza delle religioni orientali, voglia che noi **ci salviamo non superando e annullando il nostro desiderio**, bensì utilizzandolo a partire da un modello che ci ama senza chiederci nulla in cambio, il **modello incarnato di Cristo**.

La fondazione sacrificale

Il problema del mimetismo umano è che esso, se incontrollato, porta con facilità irrisoria alla **rivalità col modello**, e che questa rivalità si può diffondere con altrettanta facilità all'interno di un intero gruppo, perché nulla è imitato più facilmente della stessa violenza. Quanto facilmente, e con quali terribili conseguenze, la violenza venga imitata, ce lo mostra il fenomeno della **vendetta**, in cui l'imitazione violenta si può moltiplicare all'infinito, sino a giungere a dimenticare le cause iniziali per cui il conflitto era cominciato. L'unica via di salvezza da questa moltiplicazione esponenziale è **individuare un presunto "colpevole"** della situazione di crisi, un qualunque individuo che attiri involontariamente su di sé la polarizzazione mimetica della collettività esasperata. Non appena ciò avviene, per quel malcapitato è finita, se non riesce a scappare. Egli diventa la vittima di tutti, il loro **capro espiatorio**. A causa di un'imitazione di intensità pari a quella che fino a un attimo prima li stava distruggendo, tutti gli individui si volgono contro la vittima e la eliminano, trovando improvvisamente la pace. Secondo Girard l'umanità è emersa da processi del genere, che hanno consentito alle scimmie da cui discendiamo di comporre i loro conflitti, **usando in forme creative il loro mimetismo** altrimenti ingovernabile e distruttivo.

Il processo di selezione e uccisione della vittima è avvenuto inizialmente in maniera spontanea, ma poi le comunità primitive sono riuscite a un certo punto a **ripeterlo sotto control-**

lo mediante il sacrificio, nel quale la vittima è percepita come un essere misteriosamente superiore, perché agli occhi della comunità terrorizzata essa appare come l'unico agente di quanto accade, prima nel male e dopo nel bene. La vittima è prima vista come minaccia e attira l'ostilità universale, in quello che Girard chiama *transfert* di aggressività, e poi è vista come entità divina che accorda la sua protezione sul gruppo, in quello che lo studioso francese definisce come *transfert* di riconciliazione. A differenza di Girard, io però preferisco adesso parlare di *transfert* violento, perché l'aggressività non coincide necessariamente con la violenza, e di *transfert* di divinizzazione o divinizzante, perché a mio avviso l'elemento decisivo è che la vittima appare a tutti come un essere dotato di un potere superiore, "divino". Girard trascura la portata creativa e rappresentativa del secondo *transfert*, preferendo razionalisticamente mettere l'accento sulla riconciliazione di tutti. Ma gli ominidi da cui proveniamo non si sentivano affatto "**riconciliati**", bensì **dominati** da una forza onnipotente che non potevano alla fine che adorare, obbedendo a quelli che a loro apparivano come i suoi inderogabili comandi. Io credo che la nascita dell'umanità risalgia non al sacrificio inteso come azione ritenuta in qualche modo "utile", argomento che presuppone una capacità di ragionare che non può esistere a livello di origine della cultura. L'unica maniera di evitare questa contraddizione, io penso, è di capire fino in fondo il potere inaudito del *transfert* divinizzante. Questa è una differenza fondamentale tra me e Girard, di cui solo col tempo ho afferrato l'importanza per proseguire e approfondire la concezione mimetica elaborata da questo autore¹. Non è il sacrificio in se stesso il motore della cultura umana, ma la forza divinizzante che gli sta dietro e senza la quale il sacrificio si svuota come privo di valore, forza divinizzante che si alimenta ovviamente dell'espulsione di vittime reali. L'umanità è il risultato non di un calcolo di sopravvivenza, bensì di un **atto primordiale di adorazione**, uno stato da cui noi tutti proveniamo, e che continuiamo a riprodurre nelle nostre vite sotto forma di entusiasmo, di innamoramento, di percezione estetica, di senso dell'infinito.

Il sacrificio dev'essere fatto in modo che funzioni, ma a seconda delle circostanze può andar bene anche la violenza collettiva spontanea, nel momento in cui la ripetizione rituale perda di efficacia. Le forme più arcaiche e spontanee **convivono** accanto a quelle più evolute, quantunque vi sia la tendenza a una crescente civilizzazione. Una variante estremamente sanguinosa ed arcaica di violenza collettiva, che è praticamente intermedia tra la forma spontanea e quella rituale, è quella in cui una vittima viene direttamente **smembrata** dai membri del gruppo. L'assonanza di "membri" e "smembrare" non è un mero gioco di parole. Solo smembrando la vittima ognuno diventava membro del gruppo, prendendo un membro del suo corpo squartato, e tutti gli indizi lasciano pensare che questi pezzi fossero in origine mangiati. Sono convinto che il **cannibalismo** fosse un tempo una **procedura standard**, ad esempio il cannibalismo funerario, oggi documentato presso culture particolarmente arcaiche, in cui il defunto prende il posto della vittima sacrificale. Ogni membro del gruppo "era" letteralmente il membro della vittima che aveva mangiato, e soltanto la vittima, che non aveva più membro alcuno, non poteva più essere membro del gruppo. Tale evento, che consentiva alla lettera di "ri-membrare", di ricostituire l'intero corpo sociale, veniva poi "rimembrato" nelle sue successive ripetizioni rituali. Ma qual è il motore dell'evoluzione del meccanismo sacrificale nel tempo? La selezione della vittima si basa su un principio elementare, quello della **sostituzione**, per il quale tutti i membri del gruppo, coalizzandosi, fanno morire qualcun altro al loro posto. Questo meccanismo elementare viene stabilizzato attraverso le regole del sacrificio, ma diventa in tal modo uno **strumento esplorativo** della realtà. Sulla scia della percezione che il gruppo ha di dipendere da un potere superiore ed esterno, vale a dire sotto la spinta del *transfert* di divinizzazione, la sostituzione sacrificale si allarga nella realtà circostante, e permette con il tempo di trovare **vittime sostitutive**, meno "costose", ad esempio gli animali, che vengono cacciati in riti anche complessi. Queste comunità hanno cominciato pertanto a trovare delle vittime con caratteristiche per qualche aspetto simili a quelle già immolate.

Attraverso il sacrificio e la sua dinamica sostitutiva, alimentati entrambi dalla spinta possente del *transfert* di divinizzazione, i **confini dell'animalità sono stati varcati**. Il punto non sta in una minore intelligenza degli animali rispetto a noi, perché in alcune cose gli animali più evoluti sono molto simili a noi, ma nel fatto che l'uomo è l'unico animale che è diventato capace di usare le sue capacità intellettive al di là della sfera immediata

nella quale si trova. Abbiamo quella **capacità di trasposizione e moltiplicazione del significato** che è la nuova portentosa acquisizione mentale della scimmia ipermimetica da cui proveniamo.

I miti

I miti sono racconti riguardanti personaggi che la comunità ritiene divini. Secondo Girard i miti sono il **resoconto trasfigurato** di episodi di **violenza collettiva**. Essi conservano il ricordo di episodi reali trasfigurati in vicende che narrano la fondazione della comunità e il modo in cui essa è sopravvissuta, secondo la percezione deformata del *transfert* divinizzante. Girard ha individuato una chiave di lettura dei miti, da me ulteriormente rielaborata, seguendo la quale i miti vengono decostruiti pezzo per pezzo e decifrati anche nelle loro lacune rivelatrici. Attraverso quest'opera di decifrazione si può evincere che dietro tali racconti c'è un avvenimento reale: una vittima che è stata realmente uccisa da queste comunità inconsapevoli. Un esempio da me analizzato in vari miei scritti è il **mito del labirinto**. Il labirinto era la residenza del **Minotauro** e in esso dovevano essergli lasciati in pasto alcuni giovinetti che il re di Creta, Minosse, prelevava da Atene. Il principe ateniese **Teseo** riesce a liberare la sua città da questa terribile schiavitù, ed è aiutato nell'impresa dalla figlia di Minosse, **Arianna**, che grazie al famoso "filo" consente all'eroe di uscire dal labirinto. Egli scappa con la ragazza, ma l'abbandona subito dopo in un'isola, nella quale, secondo una versione del mito, la poveretta disperata si impicca. Il labirinto è una trappola mortale, una struttura avvolgente che si sviluppa intorno ad un centro dal quale non si riesce a fuggire. Se pensiamo al fenomeno della violenza collettiva, possiamo constatare che il labirinto riproduce perfettamente lo schema di una vittima costretta a stare in mezzo a una folla in preda al parossismo. L'edificio inestricabile risulta così, in prima istanza, come lo **sviluppo simbolico della folla** che circonda la vittima da ogni lato e dalla quale non c'è via di scampo. Il Minotauro, l'essere in parte umano e in parte taurino collocato al centro del labirinto, rappresenta la **vittima** vista tipicamente come **mostruosa**. La sua uccisione conclude la crisi violenta e permette il ritorno alla vita, alla normalità. A quest'analisi si può aggiungere un potenziamento ulteriore, consistente nel comparare insieme le varie versioni del mito seguendo le informazioni che abbiamo circa rituali simili a noi noti (chiamo questo mio procedimento metodo unificato dei riti e dei miti). In questo mito possiamo allora osservare una stratificazione, che risente di

varie fasi sovrapposte tra loro. Abbiamo visto che nella vicenda c'è un'altra vittima, posta ai margini del racconto, vale a dire Arianna stessa. Colpisce in particolare la singolare analogia fra la morte per impiccagione e il filo di Arianna, analogia che assume un significato più chiaro se effettuiamo un confronto con altri aspetti del mito nonché con la mitologia e i riti di altre culture. Vi è infatti la testimonianza della danza del labirinto, eseguita nell'isola di Delo da Teseo insieme ai suoi compagni, tenendo una **lunga fune** e muovendosi attorno al centro sacro di un altare. Ma in **Polinesia** è stato scoperto un rito analogo, in cui al posto dell'altare, chiaro ricordo di un sacrificio, vi era una vergine che veniva uccisa. La mia ipotesi è che in epoca remota la vittima del rito del labirinto fosse proprio Arianna. La presenza del motivo del filo, in connessione coi sacrifici più arcaici in cui la vittima era fatta a pezzi, fa pensare a un rito di smembramento della vittima, in cui la fune rappresenta la **trasformazione simbolica degli intestini**. Ci sono dei testi mesopotamici in cui si parla di mettere sulle braccia della dea Ishtar l'intestino di un toro divino, particolare che fa pensare ad antichi rituali di questo tenore. A Babilonia l'intestino veniva chiamato "**palazzo delle viscere**" e delle tavolette mesopotamiche riproducono le volute delle interiora che hanno una somiglianza impressionante con la mappa del labirinto cretese. Da tutti questi indizi si può ricostruire l'intera evoluzione di un rito in cui **la vittima più antica era la donna**, poi sostituita dal Minotauro, cioè da una vittima di sesso maschile. Il ricorrere del motivo della coppia (si pensi al mito di Pasifae, la madre del Minotauro) porta a concludere che si trattasse di un rito di ierogamia o nozze sacre, in cui la donna divina è apparsa a un certo punto troppo potente per essere sacrificata e la si è sostituita con il suo partner maschile o col figlio mostruoso nato dall'accoppiamento sacro. Vorrei notare, di passaggio, come questo **feroce rito** sacrificale a sfondo sessuale ci permetta di considerare in una luce un po' diversa la grande diffidenza che la tradizione cristiana ha sempre avuto nei confronti dei pericoli della sessualità umana. La sessualità, se non controllata e "santificata", è infatti uno dei mezzi principali di rivalità e violenza mimetica tra gli esseri umani. Ma veniamo adesso, dopo questo breve *excursus* illustrativo e certo incompleto, all'argomento principale su cui dobbiamo soffermarci, vale a dire la **Bibbia** in rapporto alla concezione mimetico-sacrificale. La sezione più cospicua della mia analisi la voglio dedicare proprio alla parte più antica e più discussa del testo biblico, la Bibbia ebraica, quello che i cristiani chiamano Antico Testamento. A questo proposito ci attendono

delle istruttive sorprese, che ritengo siano valido fondamento per un approccio realistico e insieme equilibrato al problema.

La Bibbia ebraica e il sacrificio umano

L'AT è un testo indubbiamente pieno di episodi difficili da accettare per una mentalità moderna. È una difficoltà oggettiva, che credo spieghi almeno in parte le tesi sostenute dal prof. Barbaglio. Tale oggettiva difficoltà, ciò nondimeno, non deve farci dimenticare che un approccio completo e corretto al cristianesimo non può prescindere dall'AT. Di fronte alla Bibbia si seguono spesso due tipi di metodo: uno **religioso-devozionale**, che vuole smussare tutti gli angoli e le asperità per renderne il contenuto più "digeribile", oppure un metodo più **scettico e neutro**, che suddivide e anatomizza la Bibbia, rischiando però di ridurla alla fine a dei lacerti privi di vita. Credo si possa invece tentare una strada diversa, che tenga conto delle caratteristiche proprie dei testi biblici da un punto di vista ermeneutico, e provi nello stesso tempo a esplorarne senza timori il **contenuto antropologico**. La concezione mimetica ci dà un valido aiuto nel conseguire questo obiettivo. **La violenza e il sacrificio nell'AT sono ben manifesti**. Ci sono vari episodi nell'AT riconducibili a pratiche di questo tipo, come il sacrificio di Isacco, che però alla fine viene impedito da Dio, e il sacrificio della figlia di Iefte, dove tuttavia la ragazza accetta liberamente di morire per far rispettare al padre il suo voto (Giudici 11, 29-40); si può menzionare, volendo, anche l'episodio in cui Elia celebra la sua vittoria sui sacerdoti di Baal scannandoli con le sue mani (I Re, 18, 40): anche qui comunque, nella bellissima parte che segue, Dio fa capire ad Elia, rimasto turbato da quanto ha compiuto, che la propria presenza non sta nel potere come lo intendono gli uomini, ossia nella forza. In tutti questi episodi c'è una profonda rielaborazione teologica e morale che ci mostra il cammino della religione di Israele verso una **nozione più spirituale** e meno violenta di Dio. Ci sono però due episodi tuttora inesplorati da un punto di vista sacrificale, e che presento qui in anteprima assoluta. In essi sono riconoscibili tracce di antichi sacrifici umani che i redattori biblici non sono riusciti a identificare e a superare del tutto in una concezione superiore di Dio.

Il primo esempio è quello relativo alla morte misteriosa dei figli di Aronne **Nadab e Abiu**. (Lv 10, 1-7). Questi accendono un "**fuoco illegittimo**", cioè non ordinato dal Signore, e vengono divorati ed uccisi da un fuoco staccatosi dal Signore. Siamo in piena dimensione sacrale, all'interno di tabù e inter-

detti rituali che non si possono violare nemmeno involontariamente, pena la vita. Una simile durezza resta inspiegabile e indeterminata se non la colleghiamo con il **sacrificio** e la sua imperiosa necessità per garantire la sopravvivenza del gruppo. L'episodio diventa più chiaro se lo leggiamo come la sopravvivenza di antichi riti di olocausto in cui, qualora venisse commesso qualche errore, era il sacerdote a fare la fine della vittima sostitutiva. Solo in questo modo l'ordinamento rituale turbato dall'errore poteva essere ripristinato, il che corrisponde alla **funzione propriamente tecnica** del sacrificio.

Vi è poi un'appendice del massimo interesse (Lv 10, 16-20), quando **Mosè** si sdegna perché viene a sapere che il capro, la vittima che doveva portare su di sé i peccati del popolo, era stato bruciato dai figli superstiti di Aronne, ma non mangiato dentro il santuario. Aronne risponde che dopo le cose che gli erano capitate temeva non fosse cosa gradita al Signore mangiare delle carni delle vittime di quel giorno, e Mosè si mostra soddisfatto della spiegazione. La Bibbia di Gerusalemme commenta dicendo che la scusa presentata da Aronne e l'assenso dato da Mosè sono poco comprensibili. Diventano invece perfettamente comprensibili in base alle nostre premesse teoriche: Aronne risponde, in sostanza, che se avesse mangiato le carni sacrificali di quella giornata, avrebbe dovuto mangiare la **carne dei suoi figli**. Mosè rimane soddisfatto perché questo sarebbe stato abominio per la **nuova legislazione** dettata da Jahvè. Il dialogo tra i due si giustifica soltanto all'interno di una logica rigorosamente sacrificale. Ciò non significa che la Bibbia sostenga i sacrifici umani, ma che la redazione biblica, in casi come questo, non è arrivata a demistificare questi materiali in modo più completo; di conseguenza il redattore li ha inseriti all'interno dell'**apparato rituale della legislazione mosaica**, dove essi assumono comunque un significato almeno in parte diverso.

I redattori del Pentateuco hanno utilizzato materiali estremamente arcaici: ci sono infatti episodi e comportamenti che per la simbologia sacrale che presentano possono essere considerati come il **residuo "mitico" del popolo ebraico**. I redattori, che erano passati attraverso l'esperienza del Dio unico che aveva parlato a Mosè sul monte Sinai, devono aver fatto un lavoro molto abile di interpretazione, in cui hanno rielaborato il materiale arcaico partendo dalla consapevolezza che il Dio trascendente del monte Sinai non voleva i sacrifici pagani. Essi si muovono verso una crescente **circoscrizione e riduzione dell'elemento sacrificale**, in un contesto che parte però da divieti e tabù che hanno palesemente questa stessa origine. Questi

redattori iniziano una lettura storica dei materiali a loro disposizione, **li sistemano e li inseriscono nella nuova interpretazione della legislazione mosaica**, depurandoli dagli elementi direttamente sacrificali, simili a quelli delle religioni dei popoli circostanti, sui quali la Bibbia getta costantemente l'anatema e a cui il popolo di Israele è costantemente tentato di ritornare. Costantemente il popolo di Israele scivola nei riti sacrificali antichi: è sbagliato pensare a un Israele puro, nato dal nulla, esente da questi riti pagani, e poi contagiato. Questo era in origine il culto degli stessi israeliti, altrimenti non si spiegherebbero del tutto questi ritorni che inquinano ciclicamente la fede religiosa del popolo, provocando lo sdegno dei profeti. Nel caso dell'episodio di Nadab e Abiu abbiamo un resoconto mitico-rituale che è stato adattato e inserito nel nuovo contesto, perché il redattore non se la sentiva di scartare questo episodio della storia sacra di Israele. Esso è stato di conseguenza soltanto "purgato".

Il redattore non fa un'operazione illegittima, poiché **conserva il materiale storico, mitico e rituale** del suo popolo all'interno di un contesto religioso che un po' alla volta ne rivelerà e supererà il significato, proprio partendo da questa tradizione antropologica e storica tematizzata sempre più radicalmente. Non esisterebbe la Bibbia senza questo rapporto vitale e profondo con la tradizione storica. Una Bibbia che fosse priva della vicenda autentica dell'uomo sarebbe priva dell'elemento più specifico che la contraddistingue dalle altre tradizioni religiose: la **rivelazione storica** dell'uomo a se stesso ad opera di un **Dio trascendente rispetto alla violenza umana**. Questa rivelazione rimane ancora dentro la cornice delle teofanie terribili e numinose del Dio sul monte Sinai, ma è un Dio che, all'interno di questa dimensione simbolica, comincia a rivelare una legge diversa, una legge di misericordia, di una spiritualità sconosciuta alle culture circostanti.

L'altro esempio è non meno drammatico e ancora più complesso. Si tratta dell'episodio delle **acque di Meriba** che è narrato con una certa ampiezza in **Numeri 20**, e che è riportato in una prima versione più scarna nell'Esodo, dove il luogo della rivolta è Massa e Meriba (Es 17, 1-7). La presenza di questi due episodi, che risalgono presumibilmente a un unico evento, ci fanno capire che il lavoro redazionale dev'essere stato particolarmente articolato e stratificato. Studiosi ben informati ritengono che l'episodio di Es sia la versione più antica, di cui la versione di Nm sarebbe la rielaborazione più ricca². Riporto l'episodio di Nm, rilevando alcune differenze presenti in quello di Es.

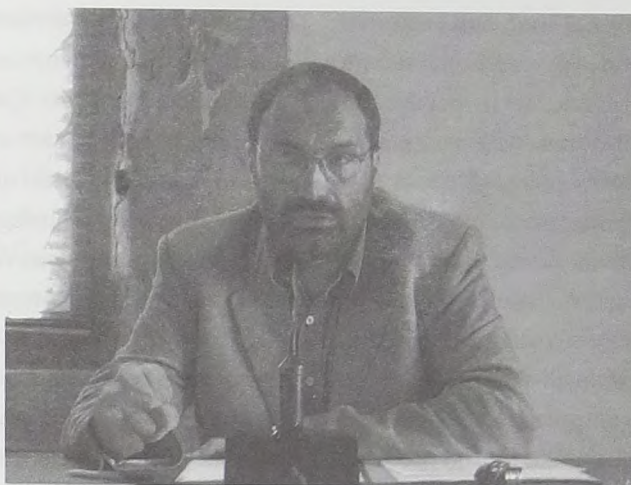
Manca l'acqua per la comunità e c'è un assembramento contro Mosè e contro Aronne (in Es solo contro Mosè). Il popolo è ostile a Mosè, perché preferisce l'Egitto al deserto. È una **crisi mortale**, in cui manca ogni elemento per la sopravvivenza: siamo nel deserto, luogo dell'indifferenziato, e non c'è acqua. Il rimando è a quella **crisi gravissima** che ha ispirato il racconto dell'episodio del vitello d'oro, in cui il nuovo credo monoteistico sembra sul punto di scomparire, venendo rimpiazzato da un culto pagano di cui non ci possiamo nascondere la natura sacrificale. Allora Mosè e Aronne (in Es solo Mosè) si rivolgono al Signore, che dice a Mosè di prendere il bastone e far sgorgare l'acqua dalla roccia. Il testo di Es specifica che Mosè doveva colpire la roccia con il bastone, mentre il testo di Nm, dopo averlo menzionato, non dà più alcuna funzione a questo strumento nel comando di Dio. In Es il miracolo riesce e il testo specifica che il nome del luogo, Massa e Meriba, è stato dato in seguito alla rivolta, perché i due nomi significano "prova" e "rivolta". In Nm invece Mosè e Aronne obbediscono al Signore, ma egli li accusa di non essere stati fedeli e li punisce, impedendo loro di entrare nella terra promessa.

Mosè e Aronne eseguono gli ordini del Signore ma, a quanto pare, non con la procedura esatta che egli aveva prescritto. **Qual è la loro colpa?** Nell'aver domandato al popolo se il Signore avrebbe fatto sgorgare l'acqua? Ma questa domanda non implica di per sé il mettere in dubbio il miracolo promesso. Nell'aver percosso con il bastone la roccia? Ma senza questa azione, specificata in Es, non si capirebbe a cosa serva questo strumento rituale. O sta allora nell'aver colpito la roccia due volte? Ma nemmeno nel testo di Es si parla di colpire solo una volta la roccia, mentre Nm rimane completamente evasivo circa questo punto. E, qualora ci fosse un momento di incredulità da parte di un personaggio come Mosè, eroico servitore di Dio che si è fatto strumento dei suoi portenti di fronte a tutto l'Egitto, il testo non dovrebbe comunicarci una circostanza così straordinaria? Si cercano le interpretazioni più ingegnose o le spiegazioni più edificanti anche oggi, ma tutti questi tentativi sono **puri esercizi di retorica** se si ignora il

contesto antropologico da cui i testi provengono.

C'è una dimensione antropologica che si può esplorare e in qualche misura anche ricostruire. Siamo con ogni evidenza di fronte a due testi di origine mitica. Mosè e Aronne sono accusati di aver compiuto un'**infrazione misteriosa**, ma la verità è che **non c'è nessuna colpa reale**. La verità è che essi sono investiti dalle tipiche accuse mitiche da cui non c'è scampo. Nei due episodi abbiamo le tracce, abilmente aggiustate e conservate dai redattori biblici, di una persecuzione reale.

Quale sia la vera situazione di cui questi testi indirettamente ci parlano risulta da una frase rivelatrice della versione di Es, quando Mosè si rivolge in aiuto al Signore: «Che farò io per questo popolo? **Ancora un poco e mi lapideranno**» (17, 4). È un dettaglio di valore inestimabile, basta ampliare un po' questa invocazione per ottenere la stessa situazione dei **Salmi**, in cui spesso a parlare è una vittima in procinto di essere travolta ed uccisa dai suoi nemici, dai suoi persecutori. Il riferimento alla lapidazione imminente su Mosè, coronato dal trasparente significato dei nomi che designa-



Giuseppe Fornari

no il luogo, chiara perifrasi di un episodio di violenza collettiva, è sostituito in Nm dalla condanna finale che colpisce Mosè e Aronne. Questo mi induce a pensare che alla base dei due testi ci siano **due versioni mitiche di un medesimo avvenimento**, una delle quali ha conservato le tracce della violenza collettiva nella frase sulla lapidazione e nella spiegazione dei nomi, mentre l'altra ha conservato le accuse di carattere magico tipiche delle persecuzioni collettive.

Particolarmente significativo appare il **dettaglio del bastone**. Questo strumento rituale che è magicamente efficace in Es e inspiegabilmente inutile in Nm, per essere così persistente doveva rivestire una grande importanza, e poiché Nm sembra favorire il sospetto che l'infrazione sia consistita nell'aver percosso con la verga la roccia, anziché limitarsi a impartirle l'ordine, mentre in Es il bastone è efficace in modo conforme al volere di Dio, questo mi farebbe pensare che la colpa di Mosè sia consistita nel non riuscire a far sgorgare l'acqua col suo bastone. L'ipotesi verosimile è che poi, a uccisione avvenuta, si sia attribuito a Mosè il potere di aver messo fine alla siccità,

dato che il popolo aveva ritrovato la pace grazie alla sua uccisione ed era riuscito a salvarsi. Ma è sufficiente rovesciare l'esito positivo del miracolo nel suo contrario, attraverso il dettaglio della **verga magica** diventata di colpo inutile, per ottenere il quadro realistico di Mosè che, angosciato, dice al Signore che la sua lapidazione è imminente. Possiamo anche ipotizzare che questa frase d'angoscia sia stata raccolta da qualcuno che, in mezzo al popolo, si rendeva conto che quanto stava avvenendo non era conforme alla volontà del nuovo Dio di Israele, oppure sia stata attribuita a Mosè da qualche redattore che ha capito che cosa egli deve aver provato in quel frangente. È un passaggio emozionante, perché ci troviamo in presenza della medesima cellula generatrice da cui sono nati i Salmi.

Credo che l'episodio delle acque di Meriba conservi il ricordo della reale morte di Mosè per lapidazione, anche perché esso resta troppo intimamente legato al destino del personaggio biblico, come ora vedremo. La morte violenta di Mosè ci ricorda i **segni "vittimari"** che il personaggio ha sin dall'inizio, la balbuzie e il suo essere comunque un uomo di origine egiziana. Sono **"marchi"** che segnano questa figura fin dall'inizio della sua carriera, e che lo individuano da subito come facile bersaglio delle ire del popolo. Il ruolo di Aronne, aggiunto nell'episodio di Nm, è più difficile da precisare. Mi verrebbe da pensare che egli sia stato in qualche modo un suo successore, poi sovrastato dal formarsi della figura del Mosè leggendario, ma naturalmente abbiamo ancora troppe poche informazioni su quegli avvenimenti lontani per dire molto di più, né io pretendo di prendere il posto di studiosi più preparati di me su simili argomenti. Ciò che qui mi interessa è l'analisi mimetica e sacrificale di questi episodi inesplorati in tal senso.

La conferma della morte violenta di Aronne viene subito dopo l'episodio di Meriba, nel resoconto del suo decesso. È una morte curiosamente annunciata, quasi comandata a Mosè: «Prendi Aronne e suo figlio Eleazaro e falli salire sul monte Cor. Spoglia Aronne delle sue vesti e falle indossare a suo figlio Eleazaro; in quel luogo Aronne sarà riunito ai suoi antenati e morirà» (Nm 20, 25-26). L'intero episodio risulta di un automatismo quanto mai sinistro, se solo ci riflettiamo un momento: da nessuna parte si dice che Aronne fosse malato, anzi egli appare in grado di compiere un'azione lunga e faticosa come la scalata di un monte. Questa connotazione inspiegata e sinistra è spiegabile soltanto con una **morte ritualmente pianificata**, cioè con un sacrificio, compiuto in un luogo che per l'antica religione di Israele era tipicamente sacro come la cima di un monte.

La morte di Aronne sulla cima di un monte ritorna puntualmente **alla fine del libro del Dt**, in una parte largamente rielaborata, dove il Mosè storico scompare dietro il Mosè legislatore e fondatore del popolo ebraico. Dio dice a Mosè che egli dovrà morire come suo fratello Aronne a causa dell'infedeltà alle acque di Meriba (32, 50-52). Le accuse mitiche ritornano inesorabili, perché in realtà esse hanno segnato per sempre il destino di chi ne è stato colpito. Il resoconto della morte di Mosè ha le stesse stranezze e lo stesso sinistro automatismo della morte di Aronne. Questa conclusione relativa a Mosè, così distanziata nel testo, è un'ulteriore conferma della mia lettura e, se pensiamo al resoconto della morte di Aronne, ci fa intravedere un'evoluzione rituale sviluppatasi in un arco di tempo probabilmente assai lungo. Mosè è stato ucciso, quasi certamente lapidato. Questa grande figura non entra nella Terra promessa non per un misterioso interdetto, ma semplicemente perché quando questo è avvenuto egli era già morto da molto tempo. Il linciaggio originario dev'essere diventato in qualche modo rituale, come lascia intendere il carattere generale della morte di Aronne, che poi si riverbera sul resoconto della morte di Mosè in Dt.

Il simbolismo più forte, legato a un'idea di fondazione vittimaria del nuovo corso del popolo di Israele, è proprio quello riconoscibile nell'**episodio del vitello d'oro**. La mia impressione è che si tratti di una **festa sacrificale** che un tempo era collegata alla teofania sul monte Sinai, e che solo in una fase teologica più avanzata vi è stata contrapposta. Mi rendo conto che si tratta di mere ipotesi scientifiche, però è un caso che esse siano in grado di spiegare particolari e passaggi che altrimenti risultano inspiegabili? Ed è un caso che in tal modo il testo biblico risulti molto più intenso e avvincente di quanto vogliamo farci credere le usuali spiegazioni filologiche o devozionali? A noi sta la scelta fra un approccio troppo tecnicistico e formale, una lettura benintenzionata e romantica, oppure un'esegesi lucidamente storica e antropologica.

La conclusione è allora che la Bibbia ebraica è violenta e dev'essere scartata come vera testimonianza della parola di un Dio che è contro la violenza? Assolutamente no: **sono gli uomini dei quali e ai quali la Bibbia parla ad essere violenti**. Non abbiamo il diritto di imputare a un testo del passato o a un'epoca storica in particolare una violenza che appartiene all'uomo di sempre, perlomeno come pericolo potenziale. Se così facessimo, faremmo della Bibbia, o di un singolo periodo storico, il capro espiatorio del male che non vogliamo vedere dentro di noi. Fra l'altro, in quel popolo straordinario che è il

popolo ebraico si è conservata tenacemente, in forma minoritaria ma persistente, la voce che Mosè sia stato ucciso. Come ci testimonia l'emozionante frase sulla lapidazione nell'episodio di Es, qualcuno ha conservato memoria di questi accadimenti lontani, e pur non riuscendo a inserire direttamente quanto da lui compreso nei testi fondatori della religione giudaica, ne ha però lasciato delle tracce rivelatrici, raccolte migliaia di anni più tardi da un altro grande ebreo, Sigmund Freud, che ha dedicato all'argomento uno dei suoi libri più avvincenti, *Mosè e la nascita della religione monoteistica*. In tale opera Freud, pur ignorando gli episodi che ho analizzato, riprende la voce che Mosè sarebbe stato ucciso e la sviluppa, muovendosi, a dispetto delle sue convinzioni antireligiose, nella direzione del testo biblico stesso.

È il testo biblico stesso a lanciarci dei segnali che vanno in questa direzione, non solo col suo messaggio complessivo, ma anche con segnali più specifici. Una conferma diretta è contenuta nel **libro dei Salmi** che ho già menzionato. Nel Salmo 105, al verso 32, si dice che Mosè alle acque di Meriba fu punito a causa delle colpe del popolo di Israele, lo stesso popolo ribelle che, mescolandosi alle genti pagane anziché fare loro una guerra spietata, ha imparato da loro a immolare i suoi figli versando il loro sangue innocente (36-38). Viene specificato che è solo a causa della gente fuorviata di Israele che Mosè «disse parole insipienti». Il salmista non ha il coraggio di andare contro le accuse mitiche rimaste in Nm 20, ma con infallibile istinto si muove nella direzione giusta, individuando il vero colpevole nel popolo idolatra pronto a imitare i sacrifici umani delle popolazioni circostanti. L'autore del salmo non concepisce che i sacrifici umani fossero originariamente un'usanza degli stessi israeliti, ma il collegamento che egli fa resta comunque giusto nella sostanza. La guerra di sterminio nei confronti degli altri popoli è anzitutto un'immagine con cui il testo biblico vuole esprimere una differenziazione assoluta e senza compromessi rispetto ai culti basati sui sacrifici umani. Un altro testo, questa volta evangelico, che vorrei citare sulla morte di Mosè e di Aronne è Luca 11, 50, dove Gesù parla del «sangue di tutti i profeti, versato fin dalla fondazione del mondo, dal sangue di Abele fino al sangue di Zaccaria». **Gesù nomina il sangue di tutti i profeti**, e il suo volersi riferire a una legge di ordine generale non esclude affatto che le sue parole vadano prese pure nel loro significato più letterale e più piano. E anche se non avesse voluto indicare estensivamente tutti i profeti presi uno per uno, come poteva questo «tutti», da lui pronunciato in pubblico e con la massi-

ma autorità, escludere Mosè, che era ritenuto il profeta più grande? Se tale interpretazione è corretta, la mia lettura della morte di Mosè e Aronne riceverebbe una conferma indiretta dal Vangelo stesso di Luca.

Questo cammino lungo e drammatico della rivelazione non ci deve scandalizzare. **Non possiamo pensare che il monoteismo sia incominciato in forme indolori**: queste cose succedono nelle favole. La storia degli uomini non funziona così. O vogliamo forse credere che un popolo di oltre tremila anni fa abbia abbracciato una religione inaudita e inconcepibile per tutte le culture allora esistenti con le stesse modalità con cui noi oggi scegliamo di usare un qualunque strumento utile per la nostra vita? Questo è ridicolo. Siamo in presenza di un processo storico incredibile, partito da un piccolo popolo, e che avrebbe modificato la storia del mondo. Come possiamo pensare che iniziasse e si svolgesse in maniera innocua e indolore? L'AT è il resoconto di storie terribili, è un libro che gronda sangue, perché racconta la nostra storia, la storia dell'umanità. Attraverso questo sangue si è fatta strada la **rivelazione di un Dio che mostra la vera natura dell'uomo**. Sarebbe indegno di persone adulte fantasticare che questa presa di coscienza sia avvenuta all'improvviso, con modalità avulse da ogni condizione antropologica e storica. Questo sarebbe del tutto in contraddizione con la storicità radicale del testo biblico, nonché con l'idea cristiana di incarnazione.

Vediamo ora più da vicino qual è il messaggio dell'AT che si è fatto strada nel drammatico contesto antropologico e rituale di cui ho dato un'idea sintetica ma, spero, indicativa.

Il giudizio di Salomone

La parte che precede l'episodio del giudizio di Salomone è costituita dai primi due capitoli del Primo Libro dei Re, in cui il giovane re prende il potere e, con la massima decisione, fa uccidere il fratello, la cui rivalità costituiva un grave pericolo per il suo trono, e uno dopo l'altro tutti i suoi nemici. In questo panorama dominato dalla spietata necessità della ragion di Stato, si apre il luminoso capitolo terzo, all'inizio del quale il re chiede a Dio la sapienza, dopodiché si svolge la memorabile scena del **giudizio di Salomone**, in cui si manifesta in che cosa consiste la sapienza che viene da Dio. Ci sono due prostitute che si contendono un figlio. La madre che ha perso il bambino vuole sottrarlo all'altra, che ce l'ha ancora vivo: qual è la vera madre? Non ci sono testimoni, non ci sono prove: la questione è perciò indecidibile. Quest'ultimo è un passaggio che a mio parere riveste un enorme significato simbolico. Sia-

mo in una situazione interamente umana, in cui Dio non interviene con ierofanie clamorose, con prodigi esteriori che risolvano per noi il problema di che cosa decidere. La casa in cui si trovavano le due prostitute senza alcun testimone è la realtà in cui viviamo, in cui non c'è nessun testimone diverso dalla nostra coscienza. È a questo punto che **Salomone**, uomo implicato nella storia e nelle passioni del potere, è **illuminato da Dio**. «La saggezza di Dio era in lui», dice il testo, il che non significa alcuna azione miracolistica e esterna, ma la comprensione divina di una verità che è presente sulla terra, in mezzo a noi e dentro di noi. Ma in cosa consiste questa comprensione e come possiamo raggiungerla? Sarebbe inutile cercare di far venire fuori questa verità con grandi discorsi o brillanti deduzioni logiche. Se Salomone vi facesse ricorso, questi argomenti non smuoverebbero di una virgola la tetragona sordità della falsa madre, e resteremmo sempre nella medesima situazione indecidibile. L'unica alternativa è far emergere la verità dalle cose stesse. Poiché le due donne si contendono simmetricamente il figlio, Salomone ordina di tagliare in due il bambino. Nel linguaggio comune si parla di «decisione salomonica» per indicare la spartizione in parti eguali di una cosa che viene contesa, ma l'espressione è fuorviante e non coglie il punto. Il punto è che **Salomone ha capito che la vera madre è quella che non trasforma suo figlio in un pretesto per una contesa mimetica**. E infatti la falsa madre accetta di buon grado la spartizione, perché così entrambe verranno ad avere un figlio morto e la sua invidia sarà finalmente placata. È la vera madre a rifiutare. La vera madre è solamente quella che vuole il bambino vivo: il testo biblico è particolarmente toccante perché ripete ossessivamente la parola «vivo», l'unica cosa che importi alla madre e al Dio che sta silenziosamente dalla sua parte. Questo ci fa intendere anche quale sia il vero nucleo di significazione dell'episodio di Abramo e di Isacco, in cui ciò che conta di più è che il figlio venga restituito al padre senza che gli sia fatto alcun male: la vittima che stava per essere immolata rimane viva, senza scomparire nella trasfigurazione del sacro come avviene nel paragonabile episodio di Ifigenia.

Quindi la sapienza ebraica ha scoperto la vittima, ha scoperto che Dio sta dalla parte della vittima e vuole che essa rimanga in vita. Il suo vero Dio è il Dio di Mosè lapidato e di Isacco salvato e restituito a suo padre. Da questo punto di vista il NT non ha fatto altro che continuare e perfezionare una rivelazione che era presente fin dall'inizio. La continuità tra i due Testamenti non è basata su un impossessamento cristiano, che avreb-

be deformato in modo illegittimo la Bibbia ebraica, quanto su una continuità sostanziale. È a questo proposito che assume il suo vero significato il **concetto di figura Christi**: nell'AT c'è una serie di figure che nella tradizione patristica sono state interpretate come anticipazioni di Cristo. Mosè, Aronne, Isacco sono veramente delle prefigurazioni di Cristo, non perché vi sia una sovrapposizione cristiana, bensì perché **questi personaggi hanno occupato il posto delle vittime** e questa loro posizione diventa rivelatrice del vero messaggio del Dio della Bibbia. Quando la vera madre del giudizio di Salomone è disposta a rinunciare al suo bambino purché rimanga vivo, lei non può sapere che Salomone in quel momento è ispirato da una scienza che viene di Dio. Lei sta quindi rischiando la sua stessa vita affinché il bambino si salvi. Se fosse stata condannata come falsa madre avrebbe potuto essere giustiziata³. In questo suo offrire la vita perché il bambino resti vivo sta il suo essere figura di Cristo, ma a sua volta lo stesso bambino, che rischia di venire smembrato nella contesa, è figura di Cristo, figura di ogni vittima indifesa. **La figura Christi** è una sorta di funzione che **corrisponde a persone reali**, che sono state perseguitate dagli uomini. Le figure di Cristo riguardano la preparazione profetica della sua venuta, ma la loro funzione è applicabile anche alle situazioni in cui viviamo noi oggi. La nostra realtà umana, pur partendo dai suoi limiti costitutivi, dalla sua condizione colpevole, è chiamata a diventare figura di Cristo, esattamente come la prostituta. **L'immagine della prostituta** è bellissima quanto universale, e potrebbe essere usata per simboleggiare la stessa Bibbia nella sua origine umana e nei suoi condizionamenti storici e culturali, la stessa Chiesa con i suoi limiti di realtà storica condizionata dal tempo, quella Chiesa che i Padri hanno giustamente chiamato santa e prostituta. La Bibbia e la Chiesa, intese come fenomeni umani, sono questa prostituta immersa nel male, che però davanti al bambino che rischia di essere ucciso sente muoversi le proprie viscere e offre la sua vita per salvarlo. È così e solo così che la redenzione si attua.

Faccio adesso un rapido cenno al passaggio dall'AT al NT.

Il passaggio ai Vangeli

Girard, nella sua opera *Vedo Satana cadere come la folgore*, sottolinea come nell'AT gli ebrei si siano sforzati di separare il loro Dio dalle pratiche sacrificali che erano alla base delle immagini divine di tutte le culture pagane. Il Dio di Israele deve sempre di meno, nell'immagine che se ne fanno i suoi fedeli, al *transfert* violento e divinizzante delle religioni sacrificali. **Si attua un**

grandioso processo di separazione: il Dio di Israele, nel suo significato ultimo, è estraneo al sacrificio. La dinamica biblica conduce, soprattutto attraverso i profeti, a una crescente polemica nei confronti della mentalità sacrificale. Con Gesù si assiste a un passo ulteriore: questo Dio di Israele, così faticosamente separato dal sacrificio, questo Dio trascendente rispetto alla violenza umana, non solo si fa uomo, ma accetta di diventare la vittima degli uomini. **Assistiamo a una clamorosa re-vittimizzazione di Dio⁴.**

La reazione della cultura ebraica più tradizionalista a un simile passo è di rifiuto. Lo stesso Girard non si rende del tutto conto di quanto questa re-vittimizzazione di Dio sia scandalosa e difficile da accettare, dato che investe l'intera dimensione sacrificale dell'uomo facendola propria e portandola a redenzione. In altre parole, **è lo stesso *transfert* di divinizzazione a venir rovesciato di significato** attraverso il sacrificio di Cristo, e a diventare in tal modo "vero", a rivelare cioè la sua verità, la vittima, che prima rimaneva nascosta sotto le apparenze speciose della trasfigurazione divina.

A causa di questa difficoltà Girard ha criticato, in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, la *Lettera agli Ebrei*, ma nemmeno nella sua successiva autocritica ha voluto riconoscere che qui ad essere in gioco non è solo il sacrificio come sacrificio di sé, aspetto che è certamente essenziale, bensì proprio l'accettazione di tutta la storia sacrificale dell'uomo, e l'autorizzazione che l'uomo riceve dal Dio sacrificato ad usare tutti gli strumenti e le istituzioni che dal sacrificio derivano in un **modo** che è **riscattato da Cristo**. Torneremo su questo alla fine.

Poche sequenze significative potranno darci un'idea della riflessione sul sacrificio sviluppata nei Vangeli e nel NT.

Voi tutti vi scandalizzerete per causa mia

La parabola dei vignaioli omicidi sintetizza tutto il senso della storia umana e la dolorosa e drammatica dipendenza degli uomini dal meccanismo dell'espulsione violenta. Sarebbe lungo quanto indispensabile commentare la Passione narrata dai quattro Vangeli, e questa non è la sede per farlo in maniera adeguata. Ritengo che, una volta messa a fuoco la centralità della vittima rivelata nelle parole e nella persona di Gesù Cristo, ognuno possa rileggere questi testi per conto proprio, ricavandone già così insegnamenti senza fine. L'aspetto più istruttivo e più tragico, per noi che meditiamo sulla Passione, è la previsione fatta da Gesù ai suoi discepoli, secondo la quale essi si sarebbero scandalizzati per causa sua. **Lo scandalo**, ossia la pietra d'inciampo, è **nella predicazione di Gesù** la tra-

sformazione del modello in ostacolo, in rivale che ci fa inciampare continuamente sulla strada verso l'oggetto, e che vogliamo espellere per non avere più intralci. Ed è quanto succede agli apostoli: egli diventa lo scandalo dei suoi discepoli perché essi pensano ancora di seguire un **messia concepito nei termini umani** del prestigio, del potere e della forza. Un messia debole e indifeso è per loro inconcepibile. Al momento dell'arresto, nel racconto di Marco e Matteo, tutti gli apostoli scappano. Si perde qualcosa di essenziale della Passione se si tralascia di dare la sua dovuta importanza a questo **"tutti"**. Se ci riflettiamo davvero, questa piccola parola, che riesce ad essere supremamente antropologica e mistica nello stesso tempo, può essere motivo per noi di inesauribili riflessioni. C'è un episodio che riprende e commenta poco dopo questo universale abbandono di Cristo da parte dei suoi fedelissimi, un episodio di capitale importanza, che di solito è frainteso e minimizzato dai lettori più colti, mentre invece è stato pienamente recepito dalla comprensione popolare, come capita per altre verità dei Vangeli, circostanza che dovrebbe indurre a una salutare umiltà tutti noi studiosi che pensiamo di parlare del cristianesimo. Mi riferisco al **rinnegamento di Pietro**, ossia del primo degli apostoli, che alla previsione di Gesù sullo scandalo aveva protestato in modo veemente che lui non avrebbe mai abbandonato Gesù. La grande esegesi di Girard ha particolarmente insistito su questa scena straziante e terribile⁵. Alla vicenda del rinnegamento di Pietro collegherò una sequenza che invece Girard non ha mai dedicato un'analisi specifica, il tradimento di Giuda.

Quando dopo l'arresto del suo maestro Pietro lo segue, egli si trova circondato da **modelli mimetici ostili a Gesù**, e finisce per imitarli, per voler essere uno di loro, facendo suo il loro scandalo. Dobbiamo renderci conto che Pietro non fa questo per una sorta di scelta morale compiuta astrattamente, o per una debolezza caratteriale come si ripete con una banalizzazione psicologica che toglie alla scena la sua carica devastante, ma in ragione di un **atto meccanico e improvviso** che è l'affermazione più elementare e terribile della natura mimetica dell'animale umano: c'è qualcosa di semplicissimo e spaventoso nella meccanicità da automa che contraddistingue il rinnegamento di Pietro. Gesù sapeva che, nel momento in cui egli sarebbe stato trattato come un empio e un malfattore, gli apostoli si sarebbero scandalizzati di lui, in quanto essi si ostinavano ancora a pensare che egli fosse un messia in senso politico, intramondano. E Pietro, che nel cieco orgoglio determinato dalla sua posizione, si era esposto più degli altri nel

rivendicare la sua autonomia da ogni meccanismo di imitazione, proprio Pietro è quello che vi cade più a capofitto. Non si è veri cristiani se, una volta che abbiamo capito questo, non si piangono le stesse lacrime di Pietro.

E che dire di **Giuda**? È da ipotizzare che lo stesso Giuda tradisca Gesù perché deluso dalla mancata liberazione del popolo di Israele. La differenza tra Giuda e Pietro non sta nella sostanza di quello che fanno, che è fondamentalmente la stessa, ma nel modo in cui vi reagiscono. Vorrei far notare come l'atteggiamento di Gesù verso l'apostolo che lo tradirà sia ben diverso dal modo in cui questa figura è stata spesso recepita in passato. **Durante l'ultima cena Gesù si rivolge a Giuda in maniera tale da farsi pienamente comprendere solo da lui.** Gesù sa che se gli apostoli venissero a scoprire il tradimento del loro compagno essi lo ucciderebbero (non dimentichiamo che sono armati) o perlomeno lo espellerebbero, perpetuando così la violenza persecutoria che egli col suo sacrificio vuole rovesciare. Non so se questo particolare sia stato notato da qualche interprete ma, anche nel caso che qualcuno lo avesse notato, è davvero incredibile, ed estremamente rivelatore, che tale sfumatura essenziale, che diviene evidente una volta che ce ne siamo accorti, passi abitualmente sotto silenzio.

Giuda dev'essere rimasto sconvolto dalle parole di Gesù, dal fatto che il maestro sapesse tutto senza denunciarlo agli altri, lasciando a lui l'ultima parola, l'ultima decisione. Ma Giuda non capisce, allo stesso modo di Pietro e degli altri apostoli, non comprende la logica di un Dio che in ogni momento sarebbe pronto a perdonarlo, di un Dio al di là di ogni scandalo. Il suo suicidio, a prescindere dal destino individuale di quest'uomo su cui non possiamo dir nulla, rappresenta il comportamento opposto a quello di Pietro, il **rifiuto di comprendere** e accettare la cosa più scandalosa di tutte, il perdono da parte di quello stesso che è stato ingiustamente tradito. Questo "scandalo" di Dio, che è lo scandalo della Croce, ci consente anche un approfondimento della vera dimensione

dell'escatologia cristiana.

L'ira dell'agnello

La figura a cui vorrei ora accennare a tale proposito è quella di agnello di Dio, con cui il NT definisce il ruolo accettato da Cristo quale capro espiatorio degli uomini. L'immagine dell'agnello si rifà, com'è ovvio, all'AT, e in particolare al libro dell'Esodo, al rito della Pasqua che gli ebrei celebrano quando sono ancora in Egitto. Essa ha dunque il pregio di affondare nella storia più antica di Israele, e nello stesso tempo di assumere la connotazione della vittima indifesa e innocente della ferocia umana. Tale immagine ritorna in maniera impressionante nell'Apocalisse, testo complesso e ancor oggi molto discusso per l'enigmaticità di molti suoi passi. È però indiscutibile il **riferimento centrale a Gesù come l'agnello di Dio**, ossia come vittima della violenza umana. Il passo più importante a

conferma di questa tesi è quello in cui si parla dell'ira dell'agnello (Ap 6, 16).

Cosa significa l'**ira dell'agnello**? Non si può superficialmente accusare l'Apocalisse di essere un testo violento, come alcuni fanno non capendo il vero significato dell'ira dell'agnello: quest'ira non è un qualche atto o stato di ostilità da parte dell'agnello nei nostri



confronti. L'ira dell'agnello, che si palesa ai nostri sguardi come sgozzato, rappresenta semplicemente la **vittima che diventa visibile agli uomini**: è Dio stesso che come vittima indifesa e innocente degli uomini si mostra agli uomini, che non potranno più nascondersi dinanzi a lui. Essi stanno tentando un'ultima disperata manovra di diversione per evitare la vista dell'agnello sgozzato, ma siamo in una situazione esistenziale in cui non è più possibile quello che gli uomini hanno sempre fatto, ossia **scappare dalla rivelazione della vittima**.

È una scena simbolica impressionante, che rappresenta la situazione storica ed esistenziale in cui la vittima è rivelata e la nostra violenza è rivelata anch'essa a noi che non volevamo sapere: Dio in tal modo ci giudica senza utilizzare la nostra

violenza, ma mostrandocela nei suoi effetti. Se dinanzi a questa visione escatologica noi rifiutiamo la rivelazione, allora **siamo noi stessi a giudicarci** come responsabili e complici della violenza umana che ci è rivelata, ma se invece accettiamo di essere perdonati dall'agnello, allora siamo salvati: il giudizio di Dio diviene così un **autogiudizio dell'uomo**. Questa è la dimensione escatologica e apocalittica verso la quale puntano tutte le Sacre Scritture, dalla prima lettera fino all'ultima, ed è questo il messaggio d'insieme dell'Apocalisse, che vuole portare a compimento quanto già presente nell'ebraismo: la polemica giovannea contro quegli ebrei che avevano rifiutato Gesù non è in alcun modo una polemica contro il popolo ebreo in quanto tale, come vuole la ridicola accusa di antisemitismo che grava particolarmente sull'ebreo Giovanni, bensì contro il tradimento dell'autentico spirito della rivelazione data al popolo di Israele. L'AT non si riferisce, come abbiamo visto, a nulla di diverso, sebbene questa rivelazione, per farsi strada, abbia dovuto compiere un lungo cammino, partendo, com'era inevitabile, dalla simbologia sacrificale degli uomini, del resto ancora adoperata dall'Apocalisse ma con un radicale rovesciamento di significato.

L'intera storia dell'uomo, dolorosamente dipendente dalla violenza, ma nello stesso tempo confusamente desiderosa di un mondo senza violenza, viene riepilogata nell'immagine finale del giudizio dell'Apocalisse, che quindi non è un unico atto da collocarsi alla fine dei tempi ma, come affermano anche i migliori commentatori, un **processo in atto** nel nostro presente.

Eucarestia e sacrificio

Abbandonando ora il campo dell'escatologia, vorrei soffermarmi rapidamente sull'eucarestia, che costituisce un momento centrale della riflessione e della testimonianza di Cristo sul sacrificio.

Faccio una breve precisazione sull'evoluzione che ha compiuto il pensiero di Girard a questo proposito. Egli nelle sue opere ha compiuto e continua a compiere un pionieristico lavoro per riconoscere il **ruolo della vittima** nella storia dell'uomo: compito poderoso e fin troppo grande per le forze di un singolo ricercatore. Girard, nell'isolare la vittima, ha dovuto procedere per gradi, e si è innanzi tutto dovuto soffermare su ciò che la differenzia dagli uccisori: ha dovuto contrapporre la rivelazione della vittima alla dipendenza umana dal sacrificio. In questo il suo lavoro indubbiamente si è svolto sotto la guida di quello che il cristianesimo chiama Spirito Santo, la terza persona della Trinità, che Cristo lascia ad agire sulla terra dopo

che egli ritorna al Padre, e che ispira agli uomini la **capacità di identificare la vittima a partire dalla testimonianza resa da Gesù**: in greco lo Spirito Santo è detto *Paracrito*, che significa **"avvocato difensore"**, cioè il difensore delle vittime. Lo Spirito Santo è la stessa sapienza che viene da Dio e che permette a Salomone di identificare la vera madre.

Questo significa che l'opera di Girard, come non va sottovalutata, così non va trasformata nel portato di un singolo pensatore, bensì inserita in una storia della rivelazione e della salvezza alla quale tutti noi siamo chiamati a partecipare. In tal senso è necessario riprendere le sue idee, evidenziandone anche i limiti, per poter poi progredire grazie alle sue stesse acquisizioni. Come ho già accennato, in Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo Girard ha accusato la *Lettera agli Ebrei* di essere ancora un testo sacrificale, cioè di regredire a un'ottica sacrificale rispetto all'ottica antisacrificale dei Vangeli e degli altri scritti del NT. Il cristianesimo però, o meglio Gesù Cristo, non si è accontentato di un **semplice differenziarsi dal sacrificio**, opponendo nettamente se stesso come vittima innocente agli uomini intesi come persecutori. Se Gesù si fosse contrapposto idealisticamente, come Dio non violento, a una storia intrisa di violenza, non sarebbe venuto a salvare nessuno, e non ci sarebbe stata nessuna vera interazione con la storia sacrificale dell'uomo.

Girard non è mai caduto in una banalizzazione di questo tipo, ma non ha capito del tutto il passo successivo che Cristo ha compiuto con tutto se stesso, cioè l'accettazione del sacrificio: **Gesù Cristo ha accettato di subire il sacrificio degli uomini**, non solamente nel senso che egli ha sacrificato la propria vita, bensì proprio nel senso che ha assunto su di sé l'intera storia sacrificale dell'umanità affinché venisse redenta.

Nell'eucarestia Gesù, pur partendo dalla simbologia della cena ebraica, compie un passo che non ha precedenti nell'ebraismo, poiché in questo paradossale sacramento che coincide con la sua stessa persona c'è un riferimento sommerso, ma riconoscibilissimo, ai riti pagani. L'identificazione del vino con il sangue era propria dei riti dionisiaci. Tutt'intorno alla Palestina, e perfino a pochi chilometri da Nazareth, esistevano popolazioni pagane che credevano nel dio *Dusares*, una divinità che aveva riti molto simili a quelli di Dioniso in Grecia.

Gesù nell'eucarestia fa quindi riferimento anche ai riti di tipo dionisiaco, non certo per una volontà di sincretismo, ma perché ha capito ormai con chiarezza che lui non è venuto per redimere soltanto gli ebrei, soltanto le pecore perdute della casa di Israele, bensì l'intera umanità, che per vivere ha avuto

bisogno di riti sacrificali, come del resto gli stessi ebrei lungo la loro storia e nella misura in cui non hanno capito la rivelazione del Dio della Bibbia. Nel momento dell'istituzione dell'eucarestia **Cristo accetta la storia sacrificale dell'uomo**, la fa sua e accetta di subirla con decisione sovrana, così che gli uomini trovino la salvezza nel cuore stesso di ciò che fino ad allora li aveva allontanati da Dio, ossia la fondazione sacrificale dell'umanità, rivelata a se stessa e ripetuta realmente dal punto di vista opposto a quello dell'origine umana: **il punto di vista della vittima**.

L'eucarestia realizza così la comparazione tra i riti sacrificali pagani e la morte e resurrezione di Cristo nella realtà della persona stessa di Cristo, ossia nella carne e nel sangue di Cristo. Si potrebbe dire senza esagerare che essa è il primo esempio e modello di quello che ho chiamato metodo unificato dei riti e dei miti, il quale non è altro che una pallida copia di quanto avviene nel sacramento coincidente con la persona di Cristo.

Questo ci conduce direttamente all'uso della categoria del sacrificio nella *Lettera agli Ebrei*. Potremo così chiudere questa breve sintesi sul rapporto fra teoria mimetica e Bibbia.

Il sacrificio nella Lettera agli Ebrei

La riflessione profondissima sul sacrificio che è contenuta nel sacramento cristiano per eccellenza è ripresa e commentata nella potente sintesi teologica della *Lettera agli Ebrei*, composta da un grande pensatore cristiano che dev'essere stato allievo di Paolo. Mi piace chiudere con un breve esame di alcuni punti di questo scritto, che ha posto non poche difficoltà a Girard, legate come ho detto allo sviluppo e all'impostazione del suo pensiero, e che non mi risulta abbia trovato finora un commento negli esatti termini teorici che intendo proporre.

Il rapporto tra il sacrificio come lo intendono gli uomini, e il modo in cui lo ripropone e conclude una volta per tutte Dio, mi pare essere il punto capitale intorno a cui ruota Eb. La riflessione teologica di Eb sul sacrificio, riflessione che contiene in sé anche un prezioso nucleo antropologico, è a mio giudizio basata su una **contrapposizione netta ma nello stesso tempo inclusiva** fra l'economia della salvezza prima di Cristo, ancora dipendente dal sacrificio, e la nuova economia introdotta da Cristo, in cui mediante il suo sangue viene compiuto in maniera perfetta ciò che prima i sacrifici compivano in maniera imperfetta. Questo ebreo che scrive ad altri ebrei riconosce la validità storica dell'antico patto con Israele ma ne osserva anche l'insufficienza a superare realmente la dipenden-

za sacrificale (i riti compiuti prima di Cristo sono «tutte prescrizioni umane» 8, 10). L'autore ragiona in termini teologici e con riferimenti giudaici, ma la contrapposizione che egli compie tra l'economia giudaica e quella di Cristo è talmente profonda che la prima viene a comprendere in sé tutta la necessità che, prima del figlio di Dio, l'uomo aveva di ricorrere al sacrificio per purificarsi delle sue colpe. La nuova alleanza portata da Cristo si fonda sul sacrificio perfetto capace di purificare una volta per tutte. Ma com'è possibile questo? Com'è possibile conciliare la consapevolezza che per l'uomo «senza spargimento di sangue non c'è perdono» (8, 22) con la rivelazione che «è impossibile eliminare i peccati con il sangue di tori e di capri» (10, 4)? L'unica risposta è che la purificazione insufficiente del vecchio sacrificio sia ripetuta in modo reale, ma da un punto di vista completamente diverso, **quello della vittima innocente**, quello di Cristo, cioè di Dio stesso: «Allora ho detto: Ecco, io vengo» (10, 7). Ritorna il movimento del sacrificio di Isacco, ma questa volta è il Dio stesso di Abramo e di Isacco a pronunciarlo, togliendo così l'ultimo velo che impediva all'uomo di avere accesso al vero volto di Dio. Dio in persona diventa la vittima consenziente e innocente dell'uomo. È un passaggio semplice quanto vertiginoso, e non ho affatto la presunzione di poterlo adeguatamente descrivere in poche righe.

Il sacrificio ha due aspetti: è l'anticipazione imperfetta di Dio, il primo accesso umano alla trascendenza, e nello stesso tempo è ciò che separa l'uomo da Dio, è l'affermazione del sacro segretamente violento che un abisso divide dal vero e unico Dio, la cui vera sostanza è l'amore. Ma la contrapposizione fra i due aspetti del sacrificio cade nel momento in cui Dio accetta di farsi sacrificare dopo essersi rivelato. Collocandosi nel cuore stesso dell'insufficienza dell'uomo, Dio la perdona e la salva nel momento preciso in cui lascia che sia ripetuta su di sé. A questo punto l'uomo è consegnato alla sua libertà di scelta, perché si trova davanti all'agnello che egli stesso ha sgozzato, realizzando la condizione escatologica e conoscitiva dell'autogiudizio, nel quale, o si accetta il perdono dell'agnello, o si è condannati dalla propria violenza. Questo significa «cadere nelle mani del Dio vivente» (10, 31), rifiutare la «via nuova e vivente» del Cristo (10, 20), che ha accettato la croce affinché ogni cosa fosse rivelata. Per questo motivo «la parola di Dio è viva, efficace e più tagliente di ogni spada a doppio taglio; essa penetra fino al punto di divisione dell'anima e dello spirito, delle giunture e delle midolla e scruta i sentimenti e i pensieri del cuore. Non v'è crea-

tura che possa nascondersi davanti a lui, ma tutto è nudo e scoperto agli occhi suoi e a lui noi dobbiamo rendere conto» (4, 11-13). Il testo ripete con grande potenza immagini derivanti dagli antichi sacrifici, in cui il coltello del sacrificatore apriva la vittima fino a giungere al «punto della divisione delle giunture e delle midolla», ma adesso queste immagini vengono usate per rivelarne e rovesciarne completamente il significato, per applicarlo all'anima di chi si trova davanti alla rivelazione del sacrificio, riconoscendo in se stesso la propria dipendenza dal sacrificio. Chi rifiuta la parola viva di Dio che è Cristo stesso immolato per noi, la parola che gli uomini hanno voluto inchiodare e squartare a una croce, rifiuta il perdono, per il motivo che rifiuta la fonte medesima di ogni perdono. Vorrei chiudere riferendomi alla parte di Eb che riassume l'intera storia della salvezza sotto il tema conduttore della fede. All'inizio del cap. 11 si trova la famosa definizione della fede, ripresa poi da Dante nel suo Paradiso. Anche qui ci sono degli equivoci e delle banalizzazioni da eliminare, perché sarebbe ora che eliminassimo l'idea romantica della fede come qualcosa di soggettivo e dipendente da una qualche mistica «illuminazione». Sicuramente di illuminazione si tratta, parlando di fede, ma non nel senso indeterminato e un po' mitico a cui si pensa di solito. Questa **illuminazione** è in qualche misura **verificabile**. È l'illuminazione che ci consente di vedere la vittima. Questa è la luce, questa è la conoscenza, tutto il resto non è che tenebra, e la prova è che se pensassimo di essere nella luce senza vedere la vittima la nostra luce sarebbe una falsa luce, sarebbe la luce sinistra dei fuochi degli antichi sacrifici. Solo la vittima pienamente rivelata e definitivamente risorta in Cristo, luminosa dell'unica vera luce che è quella che non nasconde le vittime, è il «fondamento delle cose che si sperano» e la «prova di quelle che non si vedono», vale a dire la fede (11, 1). Il fondamento di tutto ciò che facciamo e sappiamo non è infatti la vittima? Ma se la vittima che noi abbiamo ucciso, o abbiamo lasciato che si uccidesse, ci perdona e ci salva, la nostra speranza non ha un fondamento incrollabile? E che cosa sono le cose «che non si vedono» se non le vittime che perseguiamo senza rendercene conto? E se la vediamo, questa vittima, se le prestiamo «fede» come fa il Consolatore allorché capisce chi è perseguitato, quale «prova» può essere migliore di questa?

Varrebbe la pena di ripercorrere tutta questa parte di Eb, ma vorrei soffermarmi su un passaggio particolarmente emozionante, quello su Abramo che per fede offre Isacco e «pensava che Dio è capace di far risorgere dai morti: per questo lo

riebbe e fu come un simbolo» (11, 19). La fede di Abramo era che il Dio che lo aveva chiamato era comunque un Dio di vita, e non di morte come gli dèi delle religioni circostanti, un Dio che non vuole vittime. Per questo Abramo riebbe indietro suo figlio. L'espressione greca che usa l'autore di Eb è estremamente ellittica, e ha davvero qualcosa di prodigioso: en parabolê, che indica insieme il momento del massimo pericolo e il segno, il simbolo più rappresentativo, la «figura» di cui parleranno i Padri della Chiesa. La traduzione CEI da me citata restituisce debolmente l'idea, e non rende la connotazione essenziale di qualcosa, di **qualcuno di insostituibile** che si tira indietro nel momento del più grande pericolo, e che diventa in tal modo il segno più bello, più grande. Bisognerebbe tradurre a un dipresso: «per questo lo riebbe nel momento del massimo pericolo e quale massimo segno», anche se è chiaro che la perifrasi non rende la potente concentrazione dell'unica espressione greca. Ma una volta che abbiamo capito non c'è più bisogno di insistere su queste pur indispensabili sfumature linguistiche. Con l'unica espressione en parabolê l'autore di Eb ha sintetizzato mirabilmente la **convergenza di dramma e salvezza** che si realizza nella rivelazione ebraica e cristiana della vittima sacrificale. Chiunque di noi può vedere e diventare questa sublime «parabola», in cui la speranza del Dio dei perseguitati rifulge proprio nel momento del più grande pericolo, quando per chiunque ci sarebbe soltanto la morte e la disperazione. Ma il Dio delle vittime è più forte di qualunque disperazione, perché la disperazione stessa non fa altro che dimostrarlo.

Note

¹ Per una prima formulazione di questa critica v. G. Fornari, *Fra Dioniso e Cristo. La sapienza sacrificale greca e la civiltà occidentale*, Pitagora, Bologna 2001, pp. 401 ss.

² J.L. Ska, *Introduzione alla lettura del Pentateuco. Chiavi per l'interpretazione dei primi cinque libri della Bibbia*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2002, pp. 72-74.

³ R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo. Ricerche con Jean-Michel Oughourlian e Guy Lefort*, tr. it. di R. Damiani, Adelphi, Milano 1983, pp. 298-305. Queste pagine sono indicative anche dell'incompleta comprensione girardiana riguardo al punto del sacrificio.

⁴ R. Girard, *Vedo Satana cadere come la folgore*, a cura di G. Fornari, Adelphi, Milano 2001, pp. 163-65.

⁵ R. Girard, *Il capro espiatorio*, tr. it. di C. Leverd e F. Bovoli, Adelphi, Milano 1987, pp. 235 ss.

Diffondere *Ricerca* significa far circolare le riflessioni e lo stile della F.U.C.I....

Proponi o regala l'abbonamento
a *Ricerca* ad un amico!!

Basta fare un versamento di 22 euro sul ccp 35038009 intestato a F.U.C.I., con causale "abbonamento Ricerca 2004" e spedire indirizzo e copia del ccp al fax 066861948 o presso la sede nazionale.

E per essere aggiornati sulla F.U.C.I.,
sui gruppi e sugli organi federali,
sulle attività e sui momenti nazionali vai su:

www.fuci.it

Si trova anche la versione on line di *Ricerca*, che permette un'informazione costante sui numeri in uscita e la consultazione di abstracts degli articoli.