

INDICE

APPUNTI DI CRISTOLOGIA

PRIMO INTERVENTO

Premessa: Che cosa si intende per lettura esistenziale pag. 3

ADAMO: DALLA FELICITA' ALLA ALIENAZIONE

- Perchè il male nel mondo (prima proposizione) " 6
- Che cosa vuol dire che la radice del male è nel
la libertà dell'uomo (seconda proposizione) " 8
- L'essenza della colpa (terza proposizione) " 12

SECONDO INTERVENTO

Premessa: Gesù storico e il Cristo della fede " 15

GESU', IL PERDONO DI DIO:

- Gesù controfigura di Adamo " 19
- Il perchè della scelta di Gesù: il significato
del perdono " 21

LA CRISTOLOGIA DI SCHILLEBEECKX " 25

NOTE DI CRISTOLOGIA

di ARMIDO RIZZI

Questi appunti sono stati presi alle conferenze del prof. Armido Rizzi, tenute presso il Centro "La Porta" il 23 gennaio 1980 ("La Cristologia di Schillebeeckx") e il 14/15 giugno 1980 ("Appunti di Cristologia") e non sono stati rivisti dall'autore.

Armido Rizzi, teologo saggista, collabora a molte importanti riviste di teologia e di riflessione cristiana, come "Servitium", "Concilium", "Rassegna di Teologia".

LA CRISTOLOGIA OGGI

PREMESSA: CHE COSA SI INTENDE PER LETTURA ESISTENZIALE

Sarà questo il tentativo di fare una lettura "esistenziale" per interpretare l'essere e quindi il senso di Gesù Cristo.

Il termine "esistenziale" applicato alla Bibbia è stato coniato da Bultmann che ha assunto l'aggettivo "esistenziale" dal primo Heidegger; esistenziale = essere dentro.

La lettura esistenziale ha dato adito a letture per lo più riduttive che hanno sottolineato aspetti anche presenti in essa, ma tali da sfuggire il senso ultimo della lettura esistenziale. Infatti normalmente, per lettura esistenziale si è intesa una lettura rivolta a individuare nel messaggio biblico, e in particolare nel N.T., elementi di salvezza dell'individuo in quanto tale.

In altre parole, si trasferiva sulla lettura esistenziale tutto quel mondo di tematiche, di sensibilità, di attenzioni che avevano costituito intorno agli anni '30 la filosofia e la moda esistenzialista.

Era le tematiche: quelle del nulla, dell'angoscia, della morte, della sofferenza, dello spaesamento dell'individuo in questo mondo, della alienazione, ecc.

Benchè la terminologia di Bultmann abbia dato adito a questo tipo di interpretazione esistenziale, tuttavia il suo discorso è abbastanza contrario a questo modo di intendere la lettura esistenziale e non si capisce quindi come mai vi sia stata una tale lettura superficiale in una chiave che egli ha ripetutamente rifiutato.

Chiave di lettura che egli chiamerebbe "gnostica": il messaggio della salvezza dell'individuo in un mondo che va alla deriva e deve essere lasciato andare alla deriva è la lettura gnostica della realtà, secondo l'accezione che l'autore dà della gnosi.

La gnosi è quella visione, collaterale al Cristianesimo e col quale interferisce, secondo cui l'essenza del soggetto umano è estranea all'esistere nel mondo. L'uomo ha una sua radicale identità extramondana - che ha perduto, così da cadere appunto sulla terra, e che ha anche dimenticato, così da vivere sulla terra come se fosse questa la sua patria. Il messaggio gnostico viene appunto a risvegliare questa identità perduta, fa prendere coscienza al singolo che non appartiene al mondo e ai rapporti che si giocano a livello di cosmo, rapporti di lavoro, rapporti politici, ecc.

Questa interpretazione della salvezza dell'individuo viene da una parte presentata da Bultmann negli elementi di affinità che ha con il messaggio cristiano, ma da un'altra parte viene respinta in quanto sottilmente, ma decisamente, antitetica al messaggio cristiano.

Anche il messaggio cristiano parte da una "demonizzazione": l'uomo non appartiene a questo mondo ("Siete nel mondo, ma non siete del mondo").

Tuttavia la salvezza del soggetto profondo, per il cristianesimo, è un far emergere il soggetto come libertà dai condizionamenti delle dipendenze cosmiche, per renderlo però responsabile nei confronti del cosmo.

Il termine che esprime abbastanza compiutamente la nostra sensibilità per il senso profondo della lettura esistenziale quale l'autore la propone, è il termine di responsabilità: esistenziale è quella lettura che tende a risvegliare nell'uomo la sua esistenza intesa come responsabilità, ossia quell'atto con cui la libertà umana risponde a Dio del mondo.

Tale lettura recupera quindi il fondo teologico (rispondere a Dio) dell'impegno nel mondo.

Bultmann non ha sviluppato le implicanze politiche, sociali, ecc. di questa risposta anch'esse non le ha mai negate; se mai ha negato che appartengano alla teologia.

Non ha mai però negato che il soggetto credente, a cui il messaggio cristiano si rivolge, sia un soggetto impegnato nel mondo, essendo questo soggetto esistente nel mondo e non avendo altro luogo in cui gestire la sua esistenza, se non il mondo.

Tuttavia ciò che costituisce la sua responsabilità è il tenere nelle mani il mondo, ma secondo l'interpellazione che Dio gli ha dato.

Interpretazione esistenziale è quindi quella che legge il Nuovo Testamento come messaggio rivolto all'uomo per ricostituirlo nella sua soggettività responsabile.

"Responsabilità" etimologicamente vuol dire "rispondere", rispondere a Dio del mondo. Quindi non salvezza come riflusso dalla storia, che vorrebbe allora dire cercare la salvezza attraverso opere, opere interiori quali il culto dell'interiorità, dell'autenticità, ecc. Per il cristianesimo quello che ci salva è la fede operosa, non le opere.

ADAMO: DALLA FELICITA' ALLA ALIENAZIONE

Il tipo di lettura cristologica che propongo è esistenziale. Adesso non si rifà più espressamente a Bultmann, ma il taglio, l'ottica della lettura è nel senso sopra chiarito.

Un tale tipo di lettura costituisce la base per qualunque lettura specifica; ossia una lettura di carattere storico-cosmico, o politico, o secolare, ecc. resta lettura teologica nella misura in cui resta lettura esistenziale, cioè si riferisca all'uomo - nel nostro caso allo uomo Cristo - come soggetto responsabile.

Ho scelto un grande simbolo, il simbolo Adamo, come sfondo su cui disegnare la realtà Cristo. Nella prima parte di questa lettura esistenziale cercherò di delineare quella grande interpretazione del destino umano che la Bibbia dà ripetuta anche nell'Antico Testamento e che ha la sua espressione - a mio avviso - più matura nel racconto di Genesi 2 e 3: racconto cosiddetto dell'Eden e del peccato originale.

E' questo il passo in cui la coscienza di fede di Israele è arrivata a delineare, - con la maggiore ampiezza e la maggiore profondità possibile - il senso dell'esistenza umana nel mondo e il destino di questa esistenza.

Genesi 2 e 3 è il racconto appunto dell'Eden e della colpa originale; Genesi 1 è il racconto della creazione. Questi due racconti, che noi vediamo messi uno dopo l'altro quasi in continuazione, sono stati solo in un secondo tempo messi in successione; appartengono infatti a due tradizioni diverse: tradizione sacerdotale (quella di Genesi 1) e tradizione jahvista (quella di Genesi 2 e 3).

La composizione di Genesi 2 e 3 viene normalmente collocata molto prima dell'altra: Genesi 1 risale come composizione definitiva al V secolo a. Cristo, ossia dopo l'esilio; invece Genesi 2 e 3 risale al X, IX secolo prima di Cristo, più o meno alla corte di Salomone.

L'interpretazione che proporrò si capisce meglio se questa pagina viene messa molto più avanti, addirittura pochi secoli prima di Cristo. Ci sono diverse ragioni che giustificano questa scelta: pensiamo al fatto che a una pagina così importante (che poi il Nuovo Testamento riprende molto spesso e che è diventata anche in tutta la tradizione occidentale così capitale come concetto per l'idea di un mondo buono originario e di una colpa umana che l'ha distrutto) non si faccia alcun riferimento in tutto l'A.T.

E' estremamente inverosimile che un testo così ricco, così denso, sia passato del tutto ignorato in una tradizione di fede che ha continuamente ripreso il proprio passato. Si veda invece come la tradizione dell'esodo, la tradizione dell'alleanza sono presenti in tutta la storia di Israele.

Ora l'assenza della tradizione di Adamo e della sua colpa dall'Antico Testamento: è molto inverosimile, anche se non impossibile.

Si spiega invece meglio se essa non è stata scritta al tempo di Salomone.

Secondo questa ipotesi Genesi 2 e 3 viene non all'inizio, ma alla fine, come una specie di punto d'arrivo della meditazione teologica - che qui è soprattutto profetico/sapienziale come ispirazione - di Israele che, giunga alla maturità della sua capacità riflessiva e alla dilatazione universale della sua coscienza riflessiva, guarda all'indietro.

Guarda alla propria storia (lo avevano già fatto i Profeti), guarda all'indietro alla storia di tutta l'umanità e vede che la storia dell'umanità è come la propria storia, cioè è la storia di una promessa mancata, di un dono che Dio ha fatto a Israele da una parte (la Terra promessa) e all'umanità dall'altra (il mondo come fede); e che Israele da una parte e la collettività umana dall'altra, hanno sciupato.

Allora Genesi 2 e 3 sarebbe la rilettura di tutta la storia umana sulla falsariga della storia di Israele; questo duplice momento: la positiva fondamentale bontà del mondo e dell'uomo, e dall'altra parte l'attraversamento negativo che la libertà umana ha fatto di questo mondo. Per interpretare il nostro passo premetto tre proposizioni che brevemente sviluppo.

1) PERCHÉ IL MALE NEL MONDO (prima proposizione)

La nostra pagina intende rispondere alla domanda: Perché il male nel mondo? Domanda capitale di tutte le religioni, si può dire di tutto il pensiero umano fino all'inizio della filosofia. Anche la filosofia però - in ultima analisi - è una risposta a questa domanda. Se non che la filosofia, almeno nella tradizione occidentale, contamina questa domanda sul perché del male nel mondo che è una domanda sul senso della vita dell'uomo, sulla sua possibilità di salvezza e su ciò che minaccia questa salvezza, la contamina, la attraversa con l'altra domanda sul perché le cose esistono, perché l'essere è non il nulla. Questa seconda domanda sta al di fuori dell'orizzonte della saggezza religiosa. (Le religioni, tutto il pensiero mitico, non si chiedono perché le cose esistano; non si pongono cioè la domanda sulle cause della realtà, ma piuttosto sul senso della realtà e sulla salvezza dell'uomo nella realtà. Questa domanda viene sollecitata dalla presenza di ciò che minaccia la salvezza, il negativo dell'uomo, il male. Parlare di problema del male o di problema della salvezza è la stessa cosa. Le risposte che vengono date sono tante: mi limito a ricordarne due, le più ricorrenti nella storia del pensiero e le più vicine alla nostra sensibilità.

a) Una è quella che potremmo chiamare "dialettica", nel senso che vede il male come tesi e antitesi che si compongono e reciprocamente si saldano a costituire la riaffermazione del polo positivo del bene. La sintesi non è hegelianamente un passo ulteriore che a sua volta diventa tesi e antitesi, questo non c'è non essendoci il passo ulteriore del cammino in avanti. Sono invece tesi ed antitesi che ritornano circolarmente su se stesse. Il bene e il male si avvicinano continuamente e uno dei due momenti produce l'altro, ma il senso ultimo è nel bene.

Questa visione è stata dominante soprattutto nelle civiltà agricole, e ben si capisce. È la visione suggerita dall'esperienza dei grandi cicli naturali, del ciclo delle stagioni, dell'esplosione della natura con i suoi fiori e i suoi frutti e poi del suo declinare, scomparire, del suo apparente morire, per poi riprendere.

La vita nel mondo vegetale sorge, segue una sua parabola, si riempie di fiori e frutti e poi declina, scompare, sembra morta e poi invece riprende. L'uomo ha impiegato secoli per capire che quella morte non è vera morte, ma è il negativo che ha in gestazione il positivo. L'immagine è rimasta anche nel vangelo di Giovanni: "Se il seme non cade per terra e non muore, non produce frutti". L'immagine non è assolutamente un'intuizione cristiana, appunto perché è una visione dialettica e il cristianesimo non è dialettico.

Bene e male sono quindi due momenti che reciprocamente si condizionano, perché ognuno porta con sé l'altro, ma il senso è affermato nel bene: il senso della pianta in latenza, del seme che marcisce e muore, è il seme che fruttifica. Questa è una legge di vita, anzi per una civiltà agricola questa è la vita.

Accanto alle piante mettiamo il ciclo della vita animale. L'anima le non si riproduce come la pianta individualmente, ma si riproduce nella specie. E così l'uomo. Da qui anche il senso relativo dell'esistenza individuale, ma anche il senso tranquillo, non drammatico della peritività dell'individuo. Infatti egli rinasce nel figlio.

La grande vicenda che interessa appunto questa vicenda di morte e vita: la vita non muore mai; anzi, attraverso la morte, si riproduce. Questa è la prima risposta al problema del perchè del male nel mondo: il male in funzione del bene, il male come momento interno alla legge di vita.

- b) Un'altra risposta è antitetica a questa: non c'è nessun perchè che spieghi il male. Il male c'è e basta; anzi il male è ciò che esiste senza nessuna ragione (non senza nessuna causa), senza nessun significato, senza nessun perchè in avanti, senza nessun senso. Il male è il caso, è il fato, che è qualcosa di forte, resistente.

L'idea del bene e del male che si avvicendano, che si condizionano e si alimentano reciprocamente è arrivata al suo momento più alto di rappresentazione nel mondo greco con l'immagine del mondo come cosmo, come ordine che reintegra in sé anche i momenti negativi. Eppure nello stesso mondo greco ha trovato la sua espressione più alta anche l'idea del fato, che non è quel male che è al di dentro del bene come suo momento intrinseco, ma è quel male assolutamente irrecuperabile al bene, male del non-senso.

Ed è così irrecuperabile che il fato è superiore a tutti gli dei, è superiore a Zeus. Gli dei sono la rappresentazione del mondo nel suo ordine cosmico e naturale, ma il fato è al di là degli dei. E al fato non c'è risposta.

La visione che ne deriva è tragica, nel senso greco del termine, ossia il puro non senso che si è affermata.

Queste due visioni:

da una parte il male che viene reintegrato nel bene, dall'altra del male irrecuperabile, del male come non senso, hanno però una cosa in comune: che il male è un termine necessario; fa parte o di una legge di vita o di una non-legge, che ha pure una necessità di tipo fatturale: è così e basta, ogni volta che avverrà sarà ancora così.

La visione biblica ha come caratteristica ed è l'unica visione tra le grandi spiegazioni - tra quelle che noi conosciamo nella tradizione mitica e religiosa - che dà una risposta di questo tipo: il male del mondo non è un fato ineluttabile, senza ragione e senza spiegazione, nè dall'altra parte un momento interno dialettico al bene.

Il male è un evento contingente, quindi non necessario, introdotto nel mondo dalla scelta umana, ossia da quella incognita che è la libertà umana. Dio ha progettato il mondo senza presenza di male, ma con dentro una incognita: la libertà umana. Questa incognita ha reagito negativamente e ha introdotto nel mondo la fattualità del male.

Questo è il senso di Genesi 2, che è l'affermazione che, di fronte al problema del perchè del male e di come ci si salva, risponde che il perchè del male non va ricercato in un al di fuori dell'uomo o di Dio (ossia in un essere antidivino, il fato) ma dentro l'uomo stesso, nella sua responsabilità.

Questa è la prima posizione. La nostra pagina è un mito che intende rispondere al problema del male negandone la legge necessaria, sia di una necessità divina e positiva (dove il male viene già a priori riscattato come momento per il bene) sia di una necessità antidivina (dove il male è ineluttabile).

Il male è contingente - anche se di una contingenza che oramai fa parte costitutiva del nostro esistere storico -, e la sua radice non va cercata fuori ma in noi.

2) CHE COSA VUOL DIRE CHE LA RADICE DEL MALE E' NELLA LIBERTA' DELLO UOMO (seconda proposizione).

Cerchiamo di capire che cosa vuol dire l'affermazione che la radice del male è nella libertà dell'uomo. A questo proposito esaminiamo un po' da vicino il testo di Genesi 2 che racconta come Dio abbia posto il mondo nella sua esistenza positiva.

A differenza di Genesi 1, l'uomo è subito al centro: c'è quel tanto di creazione del mondo che basti a creare il contesto della creazione dell'uomo, e attorno all'uomo tutte le cose. Viene affermato che Dio crea il mondo in una assoluta positività e che pone questo mondo nelle mani dell'uomo perchè lo gestisca. Dio crea il giardino, lo riempie di acque, di vegetazione, di animali, scinde l'essere umano nella modalità della reciprocità, la bisessualità uomo-donna; sono tutti modi per esprimere la positività del rapporto dell'uomo con le cose, del rapporto dell'uomo con l'altro uomo e del rapporto dell'uomo con se stesso. "Erano nudi e non ne provavano vergogna": è un simbolo di un'eloquenza immediata. "Provar vergogna" non è la vergogna del pudore, è la vergogna di chi si sente in colpa e allora si nasconde.

La ~~non~~ nudi e non ne provavano vergogna" vuol dire avere la coscienza della rispondenza tra il proprio essere e il proprio dover essere, della rispondenza tra essenza ed esistenza, tra il reale e l'ideale.

Questa positività del rapporto dell'uomo con le cose, con l'altro uomo - qui simboleggiata nella fondamentale reciprocità, che è quella legata al sesso e del rapporto con se stesso là è riassunto nell'albero della vita.

Non è questa una delle piante che ci sono nell'Eden, ma è il simbolo che riassume tutte le cose che ci sono nell'Eden. Non direi che è l'albero dell'immortalità; perchè non so se sia proprio presente il problema dell'immortalità, che comunque non è il fondamentale.

Infatti il problema della vita sarebbe: stiamo bene però moriamo. Nell'Antico Testamento il problema della vita è impostato diversamente: è il problema dell'esistenza integra, ricca di bene. La vita non

è il semplice esistere, sopravvivere, ma è il vivere con tutto quello che lo rende degno e meritevole tale che vale la pena di essere vissuto. La vita biblica è quella che noi oggi chiamiamo la qualità della vita.

L'albero della vita è questo; vuol dire che nell'Eden l'esistenza era buona, degna di essere vissuta senza incrinatura. Può darsi che questo comportasse anche l'immortalità, ma non insisterei. Infatti il problema dell'immortalità nella Bibbia appare molto tardi e quindi dipende un po' da come si data questo testo.

Infatti l'uomo biblico è vissuto per secoli accettando che la vita buona e bella che Dio dona è questa e poi quando muore passa la fiaccola ad altri.

Abramo - che Paolo ci presenta come modello di fede, di una fede che ha addirittura tutta la maturità della fede cristiana nella risurrezione - non ha conosciuto l'aldilà, è morto sazio di Javhè.

Questa saggezza dell'uomo che vive l'esistenza terrena nella sua ricchezza di benedizione non va buttata via; bisogna ritrovare il senso non profano, ma profondamente religioso dell'«al di qua», del vivere sulla terra.

Accanto all'albero della vita - simbolo della positività dei rapporti e magari anche dell'immortalità - c'è l'albero della conoscenza del bene e del male, l'albero della scelta: è l'affermazione secondo cui l'uomo può accedere non è un fatto scontato. L'uomo la vita ce l'ha; è di fronte alla vita, ossia all'esistenza ricca di beni; ma l'accesso a questa vita è legato alla condizione dell'esercizio della libertà umana, della scelta.

Il contenuto della scelta è il non mangiare il frutto di cui vien detto che è la conoscenza del bene e del male.

C'è un'interpretazione, che circola abbastanza, secondo la quale Adamo nell'Eden è l'uomo in rapporto spontaneo, infantile, ingenuo con la natura e le cose, rapporto non ancora attraversato dalla consapevolezza del male. Adamo nell'Eden è in rapporto infantile con la madre, che è l'albero della vita, il riassunto di tutto quello che di dolce, di facilmente accessibile e di bene c'è nel mondo.

Questo mondo infantile, aproblematico, del piacere immediato e facile, si spezza - secondo Freud - quando si scontra con il principio di realtà, cioè con la consapevolezza che la realtà non è conforme ai nostri desideri.

Altri, invece che di principio di realtà, parlano di età della ragione, di coscienza. Quando l'uomo varca la soglia della coscienza, capisce che nella realtà c'è bene e male e gli si spezza la visione infantile del mondo come Eden.

Il mito di Adamo sarebbe appunto questo: il mito della presa di coscienza da parte dell'uomo dell'ambiguità del mondo e della assunzione di questa ambiguità. L'uomo diverrebbe adulto con questa presa di coscienza ma nell'atto stesso perderebbe il mondo come paradiso. Perché appunto il mondo come paradiso non è che illusione infantile e allora l'età adulta la si conquista perdendo il paradiso.

Questa lettura che è molto bella e molto vera dal punto di vista della evoluzione della coscienza umana, non è però la lettura di Genesi 2 e 3 in cui il mondo che viene presentato come bello, armonico, non è il mondo infantile, non è cioè il mondo in cui Adamo già si trova dentro. E' vero che per necessità narrativa Adamo viene presentato, ma il senso è che Adamo è davanti al mondo, che Dio mette nelle sue mani dicendogli che questo mondo, come possibilità positiva, egli lo conquisterà con la sua scelta.

E Adamo lo perde, non perchè ad un certo punto si risveglia in lui la coscienza del bene e del male, ma perchè al risveglio di questa sua coscienza sceglie in una certa direzione: la conoscenza del bene e del male intesa come quella che noi oggi chiameremmo il conferimento di senso. Ossia la scelta che Adamo, l'essere umano, fa nell'Eden è la scelta di essere lui il soggetto ultimo che dà alle cose il senso di bene e di male. Cioè - diremmo ancora oggi - è l'uomo che si concepisce e si gestisce come creatore del valore.

Il senso della tentazione non consiste nel fatto che Adamo voglia l'unica cosa che Dio gli ha proibito (queste sono le favole per bambini). Giustamente il serpente tentatore, che è menzognero fino in fondo perchè dà la versione rovesciata dell'Eden, comincia col dire ad Eva: "Perchè Dio vi ha proibito di mangiare di tutti i frutti del giardino?". Non è una menzogna pacchiana. Lo sarebbe se l'albero del bene e del male fosse un bene particolare che è escluso, qualunque cosa fosse; ma non è qualcosa di particolare, è invece la modalità in cui vivere tutti i beni, è il principio in base a cui mettersi di fronte al mondo.

Allora l'Albero proibito è questo: il mondo è per Adamo, per l'uomo ma è il mondo di Dio e Adamo può viverlo nella sua possibilità soltanto accettandolo in quanto mondo di Dio, cioè accettandolo nella sua radicalità che è quella di dono.

La tentazione consiste invece nel non riconoscere questa dimensione radicale di dono e nel volerlo assumere come cosa propria, possesso: mi appartiene, è mio di diritto e me lo gestisco come voglio io ("Sarete come dei").

"Sarete come dei" conoscendo il bene e il male, cioè istituendo attraverso la vostra scelta che cosa è bene e che cosa è male. Così che questo mondo sarà buono perchè sarà stato reso buono dalla vostra scelta. Ma come, se già il mondo è tutto buono? E' questo un tentativo di descrivere, attraverso un racconto, l'essenza della colpa, che è proprio questo stranissimo rovesciamento della verità, questa stranissima radicale illusione per cui tutto il mondo dell'Eden - descritto con quella magnificenza, quella visione utopica di rapporti - tutto questo, non è più niente, scompare, perde fascino. Tutto il resto, tutto il positivo, non esiste più.

E' espresso benissimo il senso dell'oscuramento dell'intelligenza, del giudizio sul valore delle cose, determinato dalla tentazione, cioè da questa suprema possibilità di capovolgere il mondo; per cui

tutto il positivo del mondo non è più perchè o finchè non è mio. Tutto il mondo scolorisce, perde di senso e di valore se non riesco a segnare lo col gesto del mio dominio: è bene perchè io ho scelto che sia bene.

È molto suggestiva la presentazione della tentazione: è la possibilità che l'uomo annida in sé nell'interpretare che tutto il bene che c'è nel mondo non ha più ragioni, non basta più per riempire la vita. Che senso ha la vita se non posso mangiare quello, che è l'unica cosa che permette di rivivere tutto sotto il segno della affermazione del soggetto in quanto Dio?

Il serpente disse ancora alla donna: "Non morirete affatto (adesso vediamo perchè questo comporta il morire), ma Dio sa che quando voi ne mangerete si aprirebbero i vostri occhi e diventereste come dei". Allora la donna vide che l'albero era buono da mangiare, gradito agli occhi e desiderabile per acquistare conoscenza. Prese del suo frutto e ne mangiò.

Questa, dice il nostro autore, è la tentazione, il peccato, la colpa. Dio li aveva messi in guardia: avete accesso all'albero della vita, ma se mangiate del frutto del bene e del male morrete. Morire vuol dire perdere il mondo come vita, come qualità della vita; la morte non è quella che comincia al termine, ma viene a corrodere l'esistente, ad intaccare l'integrità.

Questa concezione della vita la troviamo anche nei salmi: "Signore, ero morto e tu mi hai riscusciato", dove si vuol significare l'uscita da una situazione di pericolo, minaccia, calunnia, perdita di rapporti sociali, a volte anche pericolo fisico, malattia, ecc... ossia da qualcosa che fa essere esistere ma senza vita.

Allora "Ero morto e mi hai fatto risorgere" vuol dire "Mi hai tratto da quella situazione di negatività". Oggi il termine che può corrispondere al concetto biblico di morte è alienazione.

Allora, quando viene detto: "Se mangerai di quel frutto, morrai", al di là della morte come atto che mette termine alla vita, c'è la faccenda ben più fondamentale della qualità della vita: l'Eden non sarà più tale, i rapporti si decomporranno.

E poichè l'Eden non è un luogo geografico, ma la qualità della vita, il decomporsi dei rapporti vuol dire perdere l'Eden. Ed è quello che avviene.

Sempre secondo il nostro racconto: Aveva detto il serpente "Si apriranno i vostri occhi e sarete come dei" e si aprirono i loro occhi e si accorsero di essere nudi. Vince la verità, nel senso che dissipa l'illusione, ma vince nel negativo: si accorsero di essere nudi; una nudità che diventa vergogna perchè è la coscienza della colpa. La quale si traduce subito nella lettura dei rapporti:

- uomo e donna che confliggono: sono stato io, sei stata tu; tuo marito ti dominerà;
- rapporto con le cose: lavorerai con fatica, partorirai con dolore ecc...

E' un modo di dire da parte dell'autore che queste sofferenze caratteristiche del nostro esistere non appartengono all'ordine di creazione, ma sono frutto - se pure oramai connaturalizzato - di scelte storiche sbagliate, sono il frutto della colpa.

Quindi la prima affermazione era: il male nel mondo è frutto della colpa.

La seconda: in che modo il male nel mondo è frutto della colpa?

Perchè la colpa è la volontà di potenza, di dominio, di possesso nei confronti del mondo che svuota il mondo di quella dinamica interna, che ne fa dono da parte di Dio.

Il mondo è istituito nella sua bontà, nella sua validità di rapporti, proprio perchè è il mondo creato da Dio, è il mondo di Dio. Dove il "di" non è più genitivo possessivo, ma di un'azione creatrice.

Dio è colui il quale se prende la realtà, non può investirla di un'intenzionalità di dono che la fa sussistere come realtà buona. Allora l'uomo è chiamato a gestire questa realtà secondo quella linea fondamentale di dono oppure gestirla secondo una linea di appropriazione ultima, ma in questo caso la realtà è destituita, dissanguata dalla sua linfa di dono e viene investita da quella linfa che è l'autoaffermazione del soggetto umano che è il dominio, la microfisica del potere.

3) L'ESSENZA DELLA COLPA (terza proposizione)

La terza affermazione è che parlando di Adamo non si sta parlando di qualcosa che è avvenuto all'origine e che una volta per tutte ha determinato la rovina del mondo.

Si sta parlando dell'essenza della colpa, dell'essenza di ogni colpa. Adamo è un soggetto umano e si trova costituito in quanto soggetto libero - quel poco o tanto di libertà che ha - da questa scelta di fondo: gestire quel pezzo di mondo, di cui può disporre, secondo un'intenzionalità di dono o secondo un'intenzionalità di possesso. Come dire che l'Eden è la posta in gioco di ogni scelta umana e la perdita dell'Eden è la risultanza di ogni scelta umana compiuta nella linea della intenzionalità di dominio.

Questa è una faccia della medaglia: ogni uomo è Adamo.

C'è anche l'altra faccia: ogni uomo ha alle spalle le scelte degli altri.

Allora Adamo è anche il simbolo di tutta la collettività umana che sta alle spalle, con il cumulo delle sue scelte sbagliate.

Questo lo dirà soprattutto Paolo, nella Lettera ai Romani.

Adamo è dunque la storia umana che abbiamo alle spalle in quanto Lui ha vissuto al negativo la possibilità di mondo che Dio gli ha dato.

Al tempo stesso Adamo è però anche ognuno di noi nella misura in cui ha di nuovo in mano questa possibilità.

Se chiudessimo il racconto con Genesi 3, non potremmo dire che Adamo è ognuno di noi, perchè se la bloccassimo lì, la storia è finita: l'uomo

è fuori dall'Eden che non è più una sua possibilità. Però questa pagina è inserita nel racconto che sfocia su Abramo, sulla storia della salvezza.

Allora la pagina di Genesi, non chiude. Come l'Eden, che è la terra buona perduta, è solo lo sfondo per raccontare la colpa, così la colpa è solo lo sfondo per raccontare la redenzione.

La redenzione è quel rinnovato dialogo tra Dio e l'uomo che parte da Abramo e arriva fino a Gesù Cristo.

Quando l'autore scrive questa pagina, non sa ancora di Gesù Cristo, però sa di Abramo; infatti lo stesso autore fa sfociare Genesi 3 e tutto quello che viene dopo (Genesi 4: Abele ucciso da Caino; Genesi 5 e 6: Lamec fa vendetta, strani connubi tra figli degli dei e figli degli uomini, torre di Babele, diluvio, ecc...) - che è lo svilupparsi della colpa - in quell'atto in cui Dio ricomincia da capo, chiama un uomo, Abramo: "Vieni ti mostrerò la terra promessa", terra promessa che è l'Eden.

Allora la storia di Israele è quella piccola pagina particolare di storia in cui Dio rinnova i rapporti con tutta la storia; ricomincia da Abramo, ma saranno benedette tutte le genti. Quindi è una pagina che ha già al suo inizio valore universale in prospettiva.

Da un'altra parte la pagina dell'Eden è già stata scritta, ma con la esperienza del fallimento del popolo di Israele.

Nell'alleanza che Dio fa con Israele quando lo conduce fuori dall'Egitto e lo fa entrare nella terra promessa, lo mette in guardia dal pensare che quella terra sia sua, nel senso che Israele ne possa fare quello che vuole, porre il sigillo della sua proprietà assoluta. Resta la terra di Dio, che Israele è chiamato ad amministrare e il peccato di Israele è proprio quello di avere vissuto quella terra come terra di cui cerca di appropriarsi nelle modalità dell'appropriazione. Una è la modalità magico-rituale, cioè seguire i riti presi dai Cananei che garantiscono i buoni raccolti. Perdere quindi il senso che il buon raccolto, l'armonia con le cose, il buon funzionamento interno della collettività, è ultimamente dono di Dio e sostituire questo rapporto di azione, di grazia, di fiducia, di lode a Dio, con il gesto dell'appropriazione. Storicamente sappiamo che questo è stato il gesto del sincretismo religioso, cioè il gesto del copiare dai Cananei i culti, i riti con intenzione magica, ossia dei riti che avrebbero garantito la bontà del raccolto.

Questo da una parte: vivere il mondo come autogarantito invece che garantito giorno per giorno. Lo vediamo in maniera anche più semplice nell'Esodo, quando ogni giorno Dio dona la manna e quando Israele invece si mette via la scorta per il giorno dopo, gesto elementare di autogaranzia che viene riprovato perchè il giorno dopo la manna è decomposta.

Tutti simboli per dire che la tentazione per eccellenza è questa volontà di vivere nel mondo avendone in mano la chiave, invece di vivere nel mondo con un gesto fondamentale di fiducia in questa potenza di bene che Dio ci ha posto.

Questa è la prima dimensione: negare l'intenzionalità di dono passivo, cioè che viene da Dio.

Accanto a questa, l'altra faccia: negare l'intenzionalità di dono attivo, cioè che quello che mi viene dato è perchè ne fruisca e non perchè accumuli, riempia i granai sottraendolo alla collettività.

Questi due sono i grandi peccati di Israele: la negazione del primato di Javhè, la idolatria (da intendere non nel senso religioso astratto: Idolatria è affidarsi a delle tecniche di dominio di forze naturali invece che al rapporto di fiducia a Javhè) e la negazione del dono attivo, cioè che il mondo venga vissuto come bene da accumulare (cfr soprattutto Amos, ma anche Isaia che denunciano l'ingiustizia sociale).

Idolatria e ingiustizia sociale sono le due figure concrete in cui Israele ha vissuto e consumato la propria colpa ed ha tradito la terra promessa.

Per cui ad un certo punto - così dicono i Profeti - perde questa terra, la perde anche fisicamente: ne è buttato fuori, a Babilonia. In realtà aveva già perduto prima quella terra, che le era stata data perchè fosse terra in cui scorresse latte e miele, dove tutto cantasse la felicità di vivere - appunto terra promessa - invece era diventata quella terra in cui scorreva il sangue.

La lettura di questo sfacelo in cui Israele si è buttato, viene generalizzata e proiettata su uno sfondo universale, diventa una lettura generale del destino umano. Destino non in senso di fato, ma di una colpa umana ormai così segmentata nella storia degli uomini da diventare secondo natura.

L'uomo è preda di una logica di dominio e non riesce a uscirne: questo è il senso che Paolo esplicita nella Lettera ai Romani, l'impossibilità a fare il bene, che non è un dato originario, ma è la colpa che diventa destino.

CONCLUDO:

Adamo è la contro-figura di Cristo, contro-figura che mi sembra la più globale per rileggere il significato della cristologia, contro-figura e prefigura come sfondo dell'uomo peccatore, dell'uomo ormai dominato dalla volontà di dominio.

PREMESSA: IL GESU' STORICO E IL CRISTO DELLA FEDE

Sullo sfondo della teologia dell'umanità peccatrice, teologia dell'Adamo peccatore, si può recuperare un discorso sul significato di Gesù.

Bisogna prima fare una premessa sul metodo con cui accedere alla conoscenza di questo significato.

Senza dubbio avrete sentito parlare del cosiddetto problema del Gesù storico e del Cristo della fede. Riassumendolo potremmo dire: l'essenziale dell'attività liberatrice è stato compiuto da Gesù di Nazareth attraverso le parole e i fatti della sua vita oppure questo essenziale va tutto proiettato dopo la Pasqua nel Cristo Risorto e nella predicazione che i discepoli hanno fatto del Cristo Risorto?

La vita terrena di Gesù ha - come tale - un peso nel messaggio cristiano, in quanto messaggio di liberazione e di salvezza, oppure è soltanto l'antefatto, il cammino di preparazione di quell'unico evento di salvezza che è la Pasqua, la Risurrezione?

Nel primo caso, sarebbe importante poter ricostruire la vita di Gesù il più fedelmente possibile, cioè tracciare l'immagine del Gesù storico, scoprire dietro i tratti teologici - (che nei nostri vangeli ca ratterizza già la presentazione di Gesù anche nel racconto della sua vita terrena), che cosa c'è di autenticamente storico e quello che è già proiezione della fede della comunità, dopo Pasqua.

Questo più o meno è il modo in cui si è soliti presentare il problema del Gesù storico.

La vecchia apologetica, il vecchio metodo di lettura dei vangeli, era quello che dava sostanzialmente per scontato che i vangeli sono la storia di Gesù; e allora uno li prende così come sono, per quel che dicono. Se dicono che il tal giorno Gesù ha fatto questo, vuol dire che in quel tal giorno Gesù ha fatto questo.

La metodologia attuale parte invece dal presupposto che i vangeli - es sendo testimonianza di fede - non si sono preoccupati di indicare quel lo che Gesù ha detto e fatto nella fedeltà materiale ai dati, ma sono già interpretazioni della vita pubblica di Gesù alla luce dell'esito finale, della Pasqua. Quindi sono già teologia, teologia narrata, os sia la rilettura della vita terrena di Gesù alla luce della sua resurrezione.

I vangeli sono - per così dire - la retroproiezione della luce di Pa-squa sull'esistenza pubblica di Gesù di Nazareth.

Allora il problema: se questa vita ha davvero avuto in se stessa un significato per l'evento liberatore, vogliamo sapere che cosa è acca duto veramente in questa vita; vogliamo andare a recuperare, al di là di questi disegni teologici della comunità primitiva, la storicità di Gesù.

Se invece questa vita non ha peso salvifico, non ha valenza soteriologica, allora si può anche fare a meno di riprenderla e accentriamo

tutta l'attenzione e la fede nel Cristo risorto.
A me pare che qui ci sia una confusione, quella tra storico e storiografico. Vale a dire: tra la storia, come realtà umana vissuta, e il fare storia sulla realtà umana vissuta, cioè il raccontare ciò che è accaduto.

Queste due cose non si identificano, sono due tipi di realtà ognuno dei quali ha una sua consistenza, anche se il senso della storia scritta è quello di capire, riprodurre la storia vissuta.

Già in linea di principio sappiamo però molto bene che la storia vissuta è quel che è, mentre le storie scritte sono molte. Di uno stesso evento abbiamo infatti più storie legate ai diversi punti di vista da cui quell'evento è stato visto: più storie della Rivoluzione francese così come abbiamo più interpretazioni della poesia di Dante o della filosofia di Nietzsche.

Allora quando noi parliamo del Gesù storico dobbiamo a mio avviso distinguere molto bene. Gesù storico è il soggetto di Gesù di Nazareth in quanto ha vissuto la sua storia, nel senso che il termine "storia" assume quando lo si applica ad un uomo.

La storia di un uomo che cosa è? E' il progetto della sua vita, della sua esistenza in quanto unificata da un certo progetto e tradotto in realtà, certo con tutte le modifiche che gli eventi esterni comportano. Ossia un uomo ha una storia misurata in cui porta avanti qualcosa che si è proposto, misurata in cui realizza una sua idea di se stesso, idea che può anche cambiare strada facendo.

La storiografia, invece, è ciò che altri, lo storiografo, è riuscito a cogliere della storia di quest'uomo.

Anche nel caso di Gesù: la storia di Gesù è il suo progetto di esistenza; la storiografia su Gesù sono i vangeli.

E' inevitabile che ci sia tra storia e storiografia un certo scarto. Ma la domanda che noi dobbiamo porci di fronte ai vangeli non è se essi ci diano fedelmente l'insieme dei fatti che punteggiano la vita di Gesù, ma se essi ci diano fedelmente il progetto di vita di Gesù.

Se noi avessimo non i vangeli attuali, ma una raccolta molto più ricca di aneddoti della vita di Gesù, sapremmo di Gesù molte più cose ma sapremmo di Gesù molto di meno; avremmo molti dati, fatti singoli della vita di Gesù, ma non avremmo il progetto di vita che ha fatto sì che la vita di Gesù fosse umana e piena, storia umana piena.

I vangeli invece - pur con le loro probabili selezioni tra i dati - sono quattro modi di presentare il senso, il progetto di vita di Gesù. La presunzione di ognuno degli evangelisti e delle comunità per cui scrivevano è proprio quella di cogliere nel profondo il progetto di vita che Gesù ha realizzato. E lo hanno potuto fare proprio perchè hanno capito Gesù a partire dal suo punto di arrivo, la Resurrezione.

I vangeli fanno la storia autentica di Gesù proprio perchè rinunciano a fare la cronaca della sua vita, a riferire con fedeltà materiale gli eventi della sua vita e proprio perchè riscoprono alla luce

della Risurrezione il progetto che ha unificato, ha salvato, in una unità di senso, l'esistenza terrena di Gesù. Cioè è la fede pasquale che permette alle comunità di capire l'unità che sottende la vita di Gesù, che permette di fare la storia di Gesù invece di fare soltanto la cronaca, più o meno pittoresca, delle sue giornate.

I vangeli ci danno la vita di Gesù interpretata e ripresentata attraverso alcuni dei dati, proposti in modo da rendere quasi visibile le interpretazioni e il significato. I vangeli intendono dare la vita di Gesù come realizzazione di un significato e si servono allora di quei dati che - secondo gli evangelisti - sono più espressivi di quel significato.

Non vi è perciò un'alternativa tra Gesù storico e Cristo della fede; non è che Gesù storico è l'insieme delle cose che Gesù ha fatto su questa terra e il Cristo della fede è quello che comincia di là: il Cristo della fede è il Gesù storico letto da una capacità interpretativa riguardo alla sua vita terrena che poteva venire soltanto alla luce della Resurrezione.

Secondo me il limite fondamentale di sforzi come quelli di Schillebeeckx è il tentativo di ricostruire dietro i testi dietro le testimonianze di fede - vangeli, lettere, ecc. - ciò che è storiograficamente accertabile e credibile su Gesù.

Allora ci troviamo di fronte a una gamma in più, una gamma di posizioni di studiosi che va da quella massimale della vecchia apologetica (- secondo cui è storicamente accertabile che Gesù è Dio. Con una serie di ragionamenti costruivano appunto che è razionale credere ai miracoli di Gesù, soprattutto alla sua resurrezione -) a posizioni attendibili di Gesù sappiamo solo che è stato un grande profeta di Israele, ha avuto dei comportamenti di rottura nei confronti della sua società (in particolare per la predilezione che ha dato a certe categorie di persone, socialmente squalificate: donne, bambini, pubblicani, ...) e che l'hanno ucciso. Questo è tutto quello che noi possiamo sapere.

Tra queste due posizioni c'è tutta una gamma: di posizioni intermedie. Secondo me ha sì senso cercare di ricostruire storiograficamente la vita di Gesù, ma non ha senso l'operazione di sospetto sugli evangelisti, che hanno guardato Gesù con occhio di fede, non con occhio critico.

Quando ho accertato che Gesù ha veramente pronunciato in quella determinata situazione la tale frase riportata dagli evangelisti, devo però anche vedere che cosa Gesù ha ottenuto con quel gesto, con quella frase.

Anzitutto: che quel gesto non sia stato un exploit di un giorno, ma il progetto sotteso a tutta la sua vita e in secondo luogo non un progetto inventatosi o messo lì da chissà cosa, ma sia stato veramente il progetto di Dio su di lui, che lui ha fatto suo. Tutto questo nessuna ricerca storiografica potrà mai dirlo.

Allora è giusto cogliere certe peculiarità, studiare se Gesù ha pronunciato davvero quella frase, ma non possiamo far dipendere la nostra visione di Gesù dai risultati di questi studi.

Allora il metodo attraverso il quale a me sembra noi dobbiamo necessariamente passare, è quello di assumere i vangeli proprio nella loro volontà di essere testimonianza di fede.

Sul referente storico, che è il Gesù di Nazareth, soltanto la lettura fatta alla luce della Resurrezione, alla luce cioè di un sì definitivo che Dio gli ha detto, può rivelarci il senso della sua esistenza. Se io metto tra parentesi questa lettura di fede per capire, io ricercatore con la mia coscienza critica, potrò avere in mano una serie di fatti che ci potranno informare in una certa misura o lasciare più scettici, ma non ci possono direttamente dare o confutare quella interpretazione che è per sua natura al di fuori dell'ordine dello storiograficamente verificabile.

Capire, riscoprire, la soggettività creatrice di Gesù mi è possibile partendo dal presupposto che i vangeli l'abbiano adulterata o mi è possibile riconoscendo che soltanto i vangeli, (soltanto la comunità di coloro che avevano, da una parte - vissuto con Gesù nei giorni della sua vita terrena e dall'altra avevano avuto l'esperienza della sua esistenza di risorto e alla luce di quella rileggevano i fatti della sua vita) ne abbiano dato il senso più vero?

Solo questo secondo mi permette di ricostruire il Gesù storico. Per cui partire dal Cristo della fede non è il mettere tra parentesi il Gesù storico, ma è il dire che l'unico accesso a Gesù storico così inteso è l'interpretazione di fede che ne hanno dato le comunità primitive.

Il Nuovo Testamento, essendo un testo di fede, ma anche un testo, è un testo ideologico. Allora è vero che nell'approccio al Nuovo Testamento come testo di fede dobbiamo discernere volta per volta che cosa in quel testo è intenzionalità di fede che coglie il mistero del Cristo e che cosa invece è carico e sovraccarico ideologico, cioè il prezzo pagato da Paolo, Giovanni, ecc.... alla mentalità del tempo. Questo è l'elemento nuovo, l'apporto specifico delle letture materialiste.

GESU' CONTROFIGURA DI ADAMO - L'INCARNAZIONE

La premessa era necessaria per chiarire che la collocazione precisa che io faccio del Gesù storico, cioè del progetto di vita di Gesù, è il tentativo di vedere quale è l'intuizione che soggiace alla comprensione che i grandi teologi del Nuovo Testamento hanno avuto di Gesù.

A mio avviso la cristologia del Nuovo Testamento può essere colta nella contrapposizione Gesù - Adamo. Adamo nel senso in cui è stato precedentemente letto, Adamo come ognuno di noi e simultaneamente la collettività umana che abbiamo alle spalle, Adamo come simbolo della nostra responsabilità riguardo al mondo e del peso delle scelte degli che ci hanno preceduto, su questa nostra responsabilità.

Per dare un punto di riferimento preciso e abbastanza noto, prendiamo l'inno cristologico della Lettera ai Filippesi.

Nel capitolo II, Paolo esortando i membri della comunità a non mettersi in posizioni reciprocamente competitive ma ad accogliere l'uno l'altro, inserisce nella sua lettera un testo verosimilmente preesistente, un inno che le comunità recitavano.

E' un inno che delinea il significato profondo della storia di Gesù. Dice: "Gesù, essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio, ma spogliò se stesso assumendo la condizione di servo divenendo simile agli uomini. Apparso in forma umana, umiliò se stesso, facendosi abbediente fino alla morte di croce. Per questo Dio lo ha esaltato, ... (Filip. 2, 6-9).

A me pare che questa pagina delinea con forte accento mitologico il gesto che ha costituito Gesù nella sua realtà divina ed è il gesto che capovolge il gesto di Adamo. Sono molti gli esegeti che vedono un accento implicito ma chiaro al racconto di Genesi, sopra commentato.

Adamo era in condizioni umana, era un uomo ed ha guardato come un tesoro geloso, possibile da conquistare, l'uguaglianza con Dio ("Sarete come dei"), intesa nel senso dell'autogestione radicale del mondo intero.

Qui invece viene detto di Gesù che la sua storia è iniziata dall'altra parte, dalla parte di Dio. Gesù era di fatto Dio, quello che Adamo avrebbe sognato di essere. Ma mentre Adamo sognava di ghermire la realtà divina, Gesù - che pure era insediato in quella realtà divina - non l'ha considerata come un tesoro geloso e se n'è spogliato prendendo invece quello da cui Adamo voleva fuggire, la condizione di uomo.

Gesù ha rovesciato l'Adamo: questo è il senso.

Il testo dice qualcosa di più: "... assumendo non la condizione di uomo, ma di schiavo...", cioè non assumendo quella condizione umana che era quella dell'Adamo - sempre secondo il mito - della vita nell'Eden, ma quella dell'Adamo buttato fuori dall'Eden; la condizione di schiavo, umiliato fino alla morte e la morte in croce, la morte degli schiavi, la morte violenta e socialmente declassata.

Quindi l'umanità assunta da Gesù non è l'umanità dell'Eden, a cui Adamo era chiamato e che ha rifiutato perchè ha voluto mettere su di essa l'impronta del "mio", ma Gesù entra nell'umanità segnata dal gesto di Adamo.

Quindi non può dire che Gesù non solo accetta quello che Adamo ha rifiutato, ma quello che Adamo con il suo rifiuto ha causato, cioè la condizione alienata dell'umanità.

Da un punto di vista di concettualizzazione rigorosa dell'incarnazione non ha senso dire che Gesù ha smesso di essere Dio, che Gesù preesisteva, ecc.

Qui non interessa il concetto di natura umana e natura divina, quanto il significato esistenziale del gesto: quel gesto che Adamo ha cercato di compiere e che era il gesto impossibile a realizzare, il gesto della appropriazione del mondo, quel gesto Gesù lo ha rovesciato. Ha lasciato cioè quella situazione, quel modo specifico di essere Dio, che è appunto quello di creare i valori, per assumere l'umanità nel limite della sua creaturalità e della sua alienazione. Non solo in quella sofferenza creatrice che la rinuncia comporta, ma in quella sofferenza insensata, assurda che è frutto della colpa.

Qualcuno interpreta questo testo come se non riguardasse il Gesù preesistente e dell'incarnazione, ma il Gesù già nella storia: aveva la possibilità di vivere una vita di autoaffermazione gloriosa, invece ha scelto di vivere una vita di umiltà.

A me sembra che questa interpretazione sia dovuta alla difficoltà concettuale di pensare Gesù che cambia natura, ma non è giusto interpretare con rigore concettuale un testo che invece gioca sul simbolo. Il contenuto reale di questi simboli alto-basso, condizione divina - condizione umana, ecc. è l'atteggiamento esistenziale. Rovesciare la ladamo vuol dire dire di sì a un mondo fallito.

Tutte le cose che io dico, sono una per una contestabili perchè sono la lettura teologica che questo testo fa e che altri fanno. Il mondo in forza della colpa è caduto sotto la collera di Dio, cioè il mondo è separato da Dio; ha perduto quella intenzionalità di dono che lo costituiva nella sua positività ed è attraversato da quell'altra intenzionalità che è il dominio, e quindi non fa altro che sviluppare questa logica. Il simbolo della collera di Dio non va preso alla lettera ma è un modo per esprimere la logica interna di un mondo che alla intenzionalità del dono ha sostituito l'intenzionalità del dominio.

Un mondo che è frutto della colpa, ossia porta dentro di sé la scelta sbagliata. La logica di dominio è ciò che comanda i rapporti di cui oggi noi viviamo, con tutte le conseguenze: esclusioni, ingiustizie, rapporto con il mondo naturale che oggi stiamo vivendo come distruzione degli equilibri naturali, ecc.

I mali naturali sono naturali nella loro causa. Sono naturali nella loro fenomenologia. Ma poichè io non avrei potuto e dovuto lottare contro il male per portare a compimento il mondo e invece ho trascurato, perchè altri erano i miei progetti, nella visione della storia come responsabilità, il male ha quella connotazione della colpa di omissione che ne fa un male umano.

Questo mondo, che porta dentro di sé come sua intenzionalità costitutiva il dominio nelle sue varie forme attive e di rimozione (fare alcune cose e non accorgersi di altre), dice Paolo, è sotto la collera di Dio.

E' difforme da come Dio lo vorrebbe ed è difforme dall'essere patria dell'uomo. La risposta di Dio comincia con il gesto che è il dire sì a questo mondo: assumere la condizione di schiavo e morire in croce sono due figure della stessa realtà che è assumere il mondo in quanto mondo lontano da Dio, e quindi non umano.

Il senso paradossale e scandaloso della incarnazione - come è vista in questo testo, ma anche in altri - è proprio questo: Gesù assume una vita povera, dove la povertà è scandalosa, grida vendetta al cospetto di Dio proprio perchè è l'umano negato.

Gesù assume il non-uomo, inteso non solo fenomenologicamente - perchè non ha realizzato i suoi desideri -, ma è il non-uomo teologicamente - perchè non ha realizzato il progetto di Dio, è fuori dall'Eden: fuori da un corretto rapporto con la natura, da un rapporto amichevole di reciprocità, ecc.-.

Sulla croce, il grido "Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?" va preso sul serio, non nel senso che Gesù è diventato ateo ma nel senso che sulla croce Gesù è veramente l'esponente dell'umanità sotto la collera di Dio, dell'umanità lontana da Dio che fa tutt'uno con l'umanità fallita nel suo essere umano.

Infatti nella visione biblica la comunione con Dio e la realizzazione dell'umano sono tutt'uno, cioè non c'è una componente religiosa come sovraggiunta a una componente di integrità umana. L'essenza dell'alleanza è appunto che l'essere in alleanza con Dio è essere, è vivere, è essere nell'etica secondo l'ordine della qualità.

Quindi nell'incarnazione e poi nella croce, che è l'incarnazione che arriva al suo compimento, Gesù è colui che vive l'uomo proprio in quanto uomo fallito, uomo lontano da Dio, vive davvero la maledizione.

Quelle frasi di Paolo (Lettera ai Galati: 3, 13; II Lettera ai Corinti: "Gesù che era l'innocente Dio lo ha fatto il peccato stesso") vogliono dire questo: Gesù assume davanti a Dio tutta la vicenda, la benedizione e la maledizione, in cui le scelte umane mettono l'uomo. Allora davvero Gesù è l'uomo abbandonato da Dio perchè il mondo è abbandonato da Dio.

IL PERCHÉ DELLA SCELTA DI GESÙ: IL SIGNIFICATO DEL PERDONO

Se è legittimo chiedersi il perchè della scelta di Gesù, la contraddizione, il paradosso, lo scandalo è questo: da una parte questo mondo è il mondo lontano da Dio, è il mondo a cui Dio dice di no e quindi è il mondo a cui Gesù non può non dire di no; dall'altra parte però è il mondo a cui Gesù dice di sì.

Il mondo maledetto da Dio è cioè il mondo che ha detto di no a Dio e al quale di conseguenza Dio ha detto di no; è il mondo della dissociazione, della rottura della creazione. E quindi anche Gesù, che è presentato nella natura divina, non può non dire di no a questo mondo; non può non sentirsene massimamente non solidale, estraneo: questo mondo è comandato dalla logica del dominio e di conseguenza dall'assurdo delle ingiustizie, ecc.

Eppure Gesù dice di sì e in questo "no" che diventa un "sì" c'è il segreto della nostra liberazione. Noi siamo appesi a questo "no" che diventa "sì", a quest'uomo che nell'atto in cui dice "Dio mio, Dio mio, perchè mi hai abbandonato?", riafferma il rapporto (dice infatti "Dio mio") nell'atto in cui lo nega ("....mi hai abbandonato"). Infatti il salmo 21, nella seconda parte, è la restaurazione della comunione con Dio.

In quella preghiera, "Dio mio", c'è il supremo paradosso del "sì" annidato nel "no".

Perchè Gesù lo ha fatto? Non so, forse perchè soltanto dicendo "sì" a questo qualcosa che è assolutamente indegno a che gli si dica di "sì", esplose un nuovo tipo di dono, una nuova gratuità, quel qualcosa che è davvero la parola nuova detta da Dio in Gesù: il perdono.

Il perdono è dire di sì al nemico, a colui al quale non posso non dire di no. (Non vi è solo difficoltà ad esprimere queste cose; uno non riuscirà mai a capirle davvero perchè non siamo in fatto di logica formale).

Il perdono non è l'indulgenza, il comprendere fino in fondo l'altro. Non è questo il perdono cristiano, anche se oggi alcuni pensano a Gesù come a uno psicanalista, che viene a toglierci i sensi di colpa. Gesù invece viene a toglierci la colpa: il senso di colpa è l'apparenza di una colpa che non c'è.

Non è questa liberazione che Gesù è venuto a portarci; e nemmeno è venuto a liberarci da una filosofia che diceva che Dio era cattivo, sostituendola con una filosofia religiosa di un Dio nè buono nè cattivo, che ci corregge quando sbagliamo.

Non si tratta di avere due diverse idee di Dio, una sbagliata che poi Gesù viene a correggerci, e di avere due diverse idee di noi stessi, una sbagliata (sentirci colpevoli) che poi lui viene a correggerci e una giusta; si tratta di cambiare qualcosa sul piano della realtà, non delle idee che noi abbiamo della realtà.

Si tratta di capire che il mondo è sotto la collera di Dio sul serio, non perchè Dio è cattivo ma perchè il mondo ha rifiutato quella logica di dono che è il tessuto che lo teneva assieme.

Dire che Gesù porta il perdono di Dio, che viene a dire "sì" a questo mondo, è affermare che Dio ha prodotto qualcosa di nuovo, ha messo fuori di sé e ha messo di sé qualcosa di nuovo; ha messo cioè quel tipo di dono che non è più solo la gratuità che fa essere ciò che non è (all'Adamo, che Dio ha posto altro da sé, dona la terra promessa, l'Eden, il mondo come ricco di possibilità).

Adesso il positivo è aver negato il dono. Allora in questa negatività, positiva potenza di rifiuto, Gesù, figlio di Dio, l'uomo mandato da Dio; viene a ridonare la possibilità all'uomo di rimettersi in comunione con lui, Dio.

E' una nuova potenza, non contenuta nel progetto originario, nel dono che Dio ha fatto del mondo all'uomo.

La forza del perdono è qualcosa di nuovo, ed è appunto questo: dire di sì al mondo al quale bisognerebbe dire di no. Questo dire di sì non vuol dire però che il male diventa bene, ma che Gesù va a prendere lo uomo là dove lui s'è messo, per portarlo fuori.

Allora il senso di molti simboli, - tra cui forse anche quello di Gesù che discende agli inferi, al più profondo della morte, della negatività umana - è lo scendere dove l'uomo è diventato un "no" sussistente. Gesù, dicendo di sì all'uomo, gli ridà la possibilità di dire no a questo mondo.

Questo è il mistero del perdono, del perdono effettivo.

Vuol dire che l'uomo era effettivamente nemico a Dio, lo ha calpestato e ha calpestato se stesso perchè ha degradato la sua umanità. Dio ha fatto il gesto che dice "Vieni". C'è una gratuità di Dio nel dire all'uomo: "Ti dovrei lasciare dove sei e invece instauro una logica nuova per cui dico no al "Ti dovrei lasciare dove sei".

Di qui tutta l'ambivalenza che dopo Cristo c'è nei confronti del negativo nel mondo. Cioè Cristo non voleva santificare la sofferenza assurda come tale, ma il suo dire di sì ha immesso la forza di dire di no al no.

Allora la sofferenza assurda, introdotta dalla logica del dominio, men tiene la sua connotazione in sostanza negativa e come tale va combattuta.

Il "sì" di Cristo alla sua morte in croce, non è il "sì" al morire in croce, ma è un "sì" detto per immettere in questo morire in croce la forza di ribellarsi al morire in croce, non facendo però di questa ribellione ancora un gesto di dominio. Perchè l'uomo che soffre è chiaro che dice no alla sofferenza, ma c'è anche un "no" alla sofferenza che ribadisce il no che Adamo disse a quella sofferenza creatrice. C'è il no che mentre dice "no" alla mia sofferenza la scarica sugli altri. Allora non è più il "no" detto alla sofferenza, al negativo.

E' di nuovo il "no" detto al mio negativo e scaricato sugli altri.

Quindi c'è un lottare contro un negativo nel mondo che in realtà lo fa crescere, perchè non è una lotta che nasca da quella prospettiva di universalità del positivo, che dovrebbe essere appannaggio del soggetto storico.

Il soggetto storico, ad esempio la classe operaia, dovrebbe essere questo: un soggetto che dice di no al negativo del mondo ma non in quanto è il negativo solo suo, ma in quanto è il negativo di tutti gli uomini, perchè ha sposato la positività del destino umano e che quindi anticipa una società senza classi portando già un cuore senza classi.

Perchè, dice Marx nel famoso testo della "Introduzione alla critica del diritto di Hegel", il proletariato non è più la classe, ma è la non classe.

Soltanto nella suprema negatività c'è la possibilità del "no" alla negatività; soltanto nel non-uomo c'è la possibilità del "sì" all'uomo. Marx vede il non-uomo totale nel proletariato; almeno in quel testo, a me sembra che ci sia qualcosa di questo.

Allora viene spontanea la domanda: è così di fatto?

E allora la distinzione tra proletariato in sé e proletariato per sé. Ma il proletariato per sé se non è nel proletariato in sé, dove sarà? E' nel partito, ecc.

C'è una certa analogia di struttura molto interessante: lì dove l'in sé, cioè l'uomo effettivo non trova dentro il per sé, vale a dire l'uomo che dovrebbe essere, l'ideale, allora cerchi un rappresentante, la classe, il partito, i vertici del partito. E così lì dove l'in sé del l'umanità non porta dentro il per sé, devi avere il resto santo di Israele, ed è la Chiesa.

Ma poi anche la Chiesa, anche i cristiani non sono senza peccato. Allora devi, in questa logica, arrivare ad uno al quale dare a priori la identità dell'in sé e del per sé.

C'è un certo concetto di infallibilità del papa - che non è mai stato formalmente canonizzato ma che è un po' quello che la gente pensa e che tendono a far concretamente circolare una certa coscienza cattolica riguardo all'infallibilità concreta dei vescovi - che è il presupposto a priori dell'identità dell'in sé e del per sé: è la coscienza corretta di fronte alla quale noi non abbiamo più niente da dire. Noi però affermiamo che c'è un luogo in cui l'in sé e il per sé dell'umano giusto e buono si è realizzato: è Gesù di Nazareth.

Solo lui, non la Chiesa. Solo Gesù è colui nel quale l'in sé dell'umanità peccatrice, che lui ha fatto sua - perchè questo era quello che il Padre gli chiedeva - che lui ha sposato fino a diventare il rappresentante davanti a Dio, l'in sé si coniuga. Su questo in sé è nato in Gesù il per sé, cioè l'umanità come dovrebbe essere. Proprio per poter dire di "no" all'umanità negativa, Gesù le dice di "sì".

Questa mi sembra la differenza che dovrebbe restare nell'atteggiamento cristiano di fronte al negativo: il "no" contro la sofferenza in quanto tale, nasce solo dal dirle di "sì", altrimenti il "no" finisce per essere il "no" della ribellione, da cui non esce niente. Si combatte davvero contro il male nel mondo soltanto condividendolo, prendendolo solo sulle spalle. Si combatte davvero l'ingiustizia nel mondo mettendosi dentro. L'agnello di Dio che prende su di sé i peccati del mondo è questo.

Combattere i peccati del mondo non è ultimamente problema di giusta analisi o di giuste strategie, lo è solo la messa in opera di una intenzionalità di fondo che abbia assunto il progetto creatore, cioè il progetto di un mondo giusto e buono, a partire da un mondo in cui quel progetto è negato, che l'abbia assunto con quel gesto radicale di consentimento al negativo come punto di partenza per combatterlo. E questo consentimento al negativo è il senso ultimo del perdono cristiano. In certo senso si può dire che quello che Dio chiede a noi è di rifare il paradiso terrestre, di ricostruire l'umano giusto e buono, di fare della terra la terra promessa. La radice di questo è perdonare: per fare della terra la terra promessa si deve partire perdonando.