

Piccola biblioteca teologica

111



LETIZIA TOMASSONE  
FRANÇOIS VOUGA

## **PER AMORE DEL MONDO**

**La teologia della croce  
e la violenza ingiustificabile**

**CLAUDIANA - TORINO**

[www.claudiana.it](http://www.claudiana.it) - [info@claudiana.it](mailto:info@claudiana.it)

*Letizia Tomassone,*

pastora valdese, insegna Studi femministi e di genere presso la Facoltà valdese di Teologia di Roma.

*François Vouga*

è professore di Nuovo Testamento presso la Facoltà di Teologia di Wuppertal-Bethel (Germania).

**Scheda bibliografica CIP**

**Tomassone, Letizia**

Per amore del mondo : la teologia della croce e la violenza ingiustificabile / Letizia Tomassone, François Vouga

Torino : Claudiana, 2013

186 p. ; 21 cm. - (Piccola biblioteca teologica ; 111)

ISBN 978-88-7016-932-4

1. Gesù Cristo – Crocifissione [e] Resurrezione 2. Bibbia. Nuovo Testamento – Temi [:] Dono [e] Salvezza

3. Teologia femminista – Temi [:] Violenza [e] Patriarcato

I. Vouga, François

(22. ed.) 232.4 Cristologia. Sacrificio di Gesù

© Claudiana srl, 2013

Via San Pio V 15 - 10125 Torino

Tel. 011.668.98.04 - Fax 011.65.75.42

info@claudiana.it

www.claudiana.it

Tutti i diritti riservati - Printed in Italy

Ristampe:

22 21 20 19 18 17 16 15 14 13 1 2 3 4 5

Traduzione dal francese di Letizia Tomassone

Copertina: Vanessa Cucco

Stampa: Stampatre, Torino

*In copertina:* GIOTTO, *La crocifissione (part.)*, affresco, Cappella degli Scrovegni, Padova, 1304-1306.

## PREMESSA

Viviamo in un tempo segnato dalla violenza e dalla paura dell'altro, in cui dominano la sfiducia e l'incapacità di porsi obiettivi vasti come la creazione delle condizioni sociali per una convivenza pacifica dei popoli, ma anche minimali come riportare fiducia dentro alle città, alle comunità e all'interno delle mura domestiche.

Lo spettro dell'altro da cui difenderci sembra aver oltrepassato ogni limite, fino a venire ad abitare le nostre relazioni più strette.

L'evangelo tuttavia ha ancora una parola di fiducia da offrirci, una fiducia da spendere nelle relazioni, nella rete che intessiamo con gli altri umani e con l'intera complessità del vivente: animali e Terra, minacciati entrambi dagli atteggiamenti aggressivi di noi umani. L'evangelo non è la sola sapienza che ci svela questa possibilità di vivere in un modo aperto e fiducioso, ma sulla sua promessa si fonda l'esistenza di milioni di persone nel mondo: la sapienza dell'evangelo può ancora trasformare la nostra vita e lo Spirito di Dio contagiare i nostri gesti, così da portarci a costruire fiducia e relazioni di gratuità.

Con questo libro sulla violenza e la croce, abbiamo cercato di raggiungere le radici e lo sviluppo di questa promessa. Abbiamo scelto di farlo in due modi: attraverso una rilettura del Nuovo Testamento, che riporti in luce la pluralità delle letture possibili dell'evento della croce di Gesù; e anche attraverso una rivisitazione storica delle diverse forme di uso della croce elaborate per giustificare sottomissione e rassegnazione alla sofferenza.

Forse scorgeremo vie d'uscita inattese e sorprendenti. Forse anche porremo qualche segnale in direzione di una restaurazione della giustizia nelle relazioni di genere. Il profeta Isaia, immaginando la ricostruzione di relazioni giuste che superano l'oppressione e la violenza, usa l'immagine del giardino ben annaffiato e della luce del nuovo giorno che nasce. La promessa ha bisogno del nostro operare nella giustizia, non viene soltanto dall'esterno. Per questo Isaia ci offre l'immagine di chi costruisce giustizia e pace come un contadino (o una contadina) che sarà «chiamato il riparatore delle brecce, il restauratore dei sentieri per rendere abitabile il paese» (Is. 58,12).

Così anche noi, percorrendo alcune vie del passato e della tradizione, possiamo ricostruire la possibilità di abitare il presente, tenendolo aperto per le differenze, per le ricomposizioni, per la giusta riparazione di quelle relazioni che la violenza ha spezzato. Annunciando così l'apertura non scontata della risurrezione.

Questo testo, nato come dialogo a due voci, si è via via trasformato in una giustapposizione di due percorsi<sup>1</sup>. Abbiamo scelto di proporre le nostre due letture, a volte parallele, a volte divergenti, in modo che il dialogo avanzi. Siamo infatti consapevoli che una teologia segnata dalla differenza di genere apre delle fratture e delle discordanze tali da bloccarci, talvolta. Eppure la promessa che, con il nostro lavoro, i sentieri di comunicazione possono essere mantenuti aperti, ci ha dato la fiducia necessaria per continuare nell'impresa.

L.T.

<sup>1</sup> François VOUGA, *La religion crucifiée. Essai sur la mort de Jésus*, Labor et Fides, Genève 2013.

PARTE PRIMA

IL SACRIFICIO DELLA CROCE  
NEL NUOVO TESTAMENTO

di FRANÇOIS VOUGA





## **Introduzione: Gesù è morto per liberarci da noi stessi e dalla religione**

### **1. L'ANNUNCIO DEL REGNO E DELLA GIUSTIFICAZIONE, FONDAMENTO DELLA LAICITÀ**

La buona notizia della risurrezione e della morte di Gesù sembra prendere in contropiede il pensiero moderno. Il disagio riguarda una situazione di doppio legame: da un lato, è evidente il significato centrale della croce per la definizione che la fede cristiana fornisce di sé stessa; dall'altro, la teologia medievale e i catechismi della Riforma hanno fatto pesare sugli spiriti una lettura sacrificale dell'evento del Venerdì santo come soddisfazione ed espiazione di cui si fatica a rendere conto e che provoca un certo disagio. Come pensare ed enunciare chiaramente il suo significato liberatore? È il riconoscimento di questo disagio che ci ha spinti a una riflessione incrociata tra una sottolineatura delle sfide contemporanee, un ritorno a qualche punto importante della storia della teologia occidentale e a una rilettura critica dei testi fondanti del Nuovo Testamento. La nostra intenzione è chiara: ritrovare l'essenziale dell'evangelo la cui verità è di essere liberatore.

L'importanza decisiva dell'interpretazione della morte di Gesù per la definizione che il cristianesimo ne dà non è solo dovuta, formalmente, al suo posto nelle confessioni di fede tradizionali. Essa ha a che fare con il fatto che in essa si decide la comprensione di Dio e la comprensione dell'esistenza umana trasmessa dall'evangelo, e in seguito dal messaggio delle chiese. «Gesù annunciava il regno, ed è venuta la chiesa», scriveva Alfred Loisy. E continuava, togliendo ogni possibile malinteso sulla sua riflessione: «essa è venuta allargando la forma dell'evangelo, che era impossibile da mantenere tale e quale,

dal momento in cui il ministero di Gesù venne chiuso dalla passione». Poi precisava: «la prospettiva del regno si è ampliata e modificata, quella del suo avvento è arretrata definitivamente, ma lo scopo dell'evangelo è rimasto l'obiettivo della chiesa»<sup>1</sup>. La tesi di questa continuità implica una doppia questione critica: quale continuità ha costruito la storia della teologia occidentale con la proclamazione fondante della risurrezione di un Gesù assassinato, e quale «organizzazione sociale», per riprendere i temi di Alfred Loisy, implicano la vita e la morte del Risorto?

### 1.1 *Lo scandalo della tavola (Matteo 11,16-19 e Luca 7,31-35)*

Un uomo si mette a tavola con gente della peggiore compagnia, senza considerazione di distinzioni sociali o politiche, di regole di buona creanza o di quelle prescrizioni che distinguono chiaramente, in nome della religione, il sacro dal profano e il puro dall'impuro. Senza distinguere le qualità e le appartenenze, mangia e beve con collettori delle tasse, peccatori, senza dubbio anche con delle donne, cosa che non si fa né nella società ebraica né in Grecia né a Roma. E lascia intendere che si realizza, in queste tavolate improvvisate, la presenza stessa di Dio e del suo Regno (Mt. 11,16-19 // Lc. 7,31-35). Lo scandalo di questa convivialità non sfugge ai suoi contemporanei, che lo discreditano come mangione e beone, puntando meno alla sua alimentazione che alla compagnia criticabile ch'egli accoglie alla sua tavola; né sfugge alla sguardo pieno di scrupoli dei farisei, difensori della legge e autorità morali. L'importanza della pratica di Gesù non sfugge a nessuno e si capisce senza difficoltà che si sia presto pensato di eliminarlo.

Non potremmo sovrastimare la portata simbolica della tavola di Gesù<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Alfred LOISY, *L'Évangile et l'Église*, Fischbacher, Paris 1903, pp. 155 e 157. Sull'interpretazione di Loisy, rinviamo a Carl-Friedrich GEYER, *Wahrheit und Absolutheit des Christentums - Geschichte und Utopie*. "L'Évangile et l'Église" von Alfred F. Loisy in: *Text und Kontext*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 2010.

<sup>2</sup> Il carattere centrale della controversia di Mt. 11,16-19 // Lc. 7,31-35 per la comprensione di Gesù è stata messa in evidenza in modo esemplare da James BREECH, *The Silence of Jesus. The Authentic Voice of the Historical Man*, Fortress Press, Philadelphia 1983. Adriana DESTRO e Mauro PESCE, *L'uomo Gesù. Giorni*,

La condivisione incondizionata, attorno alla tavola, del pane e del vino, presuppone, nella storia dell'Occidente, una profonda trasformazione dello sguardo portato sull'umanità. Gesù non intende affatto conformarsi alle identità definite in funzione delle origini o delle appartenenze. Un essere umano si definisce a partire dal suo genere sessuale, dal suo statuto sociale di libero o di schiavo, dalla classe sociale di nascita o, dal punto di vista della tradizione ebraica, dalla sua inclusione nel popolo del Patto o, al contrario, dalla sua esclusione dall'elezione divina. Gesù invece sembra vedere in ognuna e in ognuno la storia di una persona individuale, riconosciuta come tale e irriducibile a ogni qualità esteriore, visibile o, come dirà Blaise Pascal, presa a prestito.

L'accecamento di Gesù che, accettando l'invito di ognuna e ognuno, dà l'impressione di essere incapace di vedere le differenze tra uomini e donne, tra giudei e pagani – i collettori di imposte, collaboratori dell'occupazione dunque impuri per eccellenza –, tra giusti e ingiusti potrebbe essere spiegato con l'ubriachezza – un beone! – o con qualche possessione demoniaca. Ma Gesù stesso ne dà una spiegazione del tutto diversa: il riconoscimento incondizionato delle persone e l'identità giusta che esse ricevono da questo riconoscimento, indipendentemente da ogni differenza sociale e da ogni mediazione religiosa, incarnano la presenza di Dio e del suo Regno. Dio è immediatamente presente tra le donne e gli uomini, senza preti né istituzioni di mediazione e senz'altra distinzione tra il sacro e il profano che l'invocazione di una trascendenza che fonda il riconoscimento incondizionato e reciproco tra le persone, viste come libere e responsabili.

## 1.2 *Lo scandalo del Tempio (Marco 11,15-19)*

Il significato della pratica di Gesù, implicita nella convivialità aperta delle mense miracolose, divenne esplicita al momento del suo ingresso nel Tempio (Mc. 11,15-19). Che la scena sia storica o sia il risultato di una composizione letteraria del Vangelo di Marco non cambia nulla al suo significato e alla sua portata: cacciando i vendi-

*luoghi, incontri di una vita*, Mondadori, Milano 2008, hanno ragione di consacrare un capitolo centrale della loro opera alla ricostruzione della società significata nella commensalità di Gesù.

tori e compratori, rovesciando le tavole e le sedie dei fornitori e dei cambiamonete, impedendo a chiunque di fare mercato nel santuario, Gesù interrompe l'attività sacrificale che la religione ha posto al centro, per restituire il luogo a ciò che egli definisce come la sua destinazione autentica: tornare a essere la casa di Dio, cioè una casa di preghiera per tutte le nazioni, secondo la parola dei profeti (Is. 56,7; Ger. 7,11). Lo scandalo appare in tutta la sua evidenza, rallegrando gli uni e conferendo una nuova dinamica al complotto che si trama contro di lui.

Gesù dovrà dunque morire, perché definendo il Tempio, la casa di Dio, centro religioso, politico ed economico del giudaismo, come casa di preghiera, egli ristrutturava al tempo stesso il rapporto con Dio e il rapporto con il quotidiano. Due teologie incompatibili si confrontano: quella dei sommi sacerdoti e degli scribi, che legano il mondo del sacro a una pratica sacrificale di cui essi sono gli intermediari necessari, che fornisce loro potere, collocazione finanziaria e ragion d'essere. Essi vedono la «casa di Dio» come il centro delle cerimonie religiose amministrato da un'istituzione di diritto divino che si presenta essa stessa come depositaria degli scambi tra Dio e i membri del popolo che egli si è scelto. E quella di Gesù: dire che la «casa di Dio» è una «casa di preghiera», e non la casa dei sacrifici, implica un rapporto d'immediatezza alla presenza divina che secolarizza il Tempio, divenuto un luogo di preghiera nell'infinità degli incontri possibili di Dio, e secolarizza il mondo. Questa immediatezza non solo crea un corto circuito rispetto alla mediazione sacerdotale, che spopola del suo potere, ma priva anche di legittimità le discriminazioni tra uomini e donne, tra aristocratici e poveri.

Il gesto e la parola di Gesù non si accontentano di ridefinire «la casa di Dio» come «casa di preghiera», ma precisano le dimensioni di tale proposito aggiungendo un «per le nazioni» che rende interamente esplicita l'universalità, manifesta nella mancanza di condizioni della commensalità con i collettori d'imposta e i peccatori. Alla soppressione della distinzione tra il dominio del sacro – quello dei riti sacrificali – e quello, profano, della vita quotidiana, corrisponde l'abolizione della differenza identitaria e dell'esclusione affermata dall'elezione: dopo aver accolto ognuno e ognuna alla sua mensa, dopo essersi seduto alla tavola di chiunque lo accogliesse, Gesù apre «la casa di Dio» all'insieme dell'umanità e dunque a ogni persona nella sua singolarità.

### 1.3 *Lo scandalo della risurrezione*

La morte di Gesù, crocifisso e dunque collocato sotto la maledizione della legge (Gal. 3,13, cfr. Deut. 21,23), permette di riconciliare Dio con la religione, che sembra riprendersi i propri diritti: l'eliminazione del trasgressore dell'ordine morale, sociale e politico assicura la restaurazione di un sistema di valori, di definizioni identitarie e di potere, o in ogni caso la riaffermazione della sua stabilità. Questo momento di calma resta tuttavia transitorio, non dura che fino all'apparizione del Risorto (I Cor. 15,3-8, poi Mt. 28,16-20; Lc. 24,13-49; Giov. 20,11-29) e all'annuncio di Pasqua (Mc. 16,1-8). Risuscitando Gesù dai morti e rivelando il Crocifisso come suo Figlio, Dio si schiera a fianco di colui che attestava la sua presenza e la sua accoglienza senza condizioni e si fa garante dell'universalità della sua pratica e della sua parola liberatrice.

Il significato e l'interpretazione della vita e della morte di Gesù dipendono in modo decisivo dalla comprensione della Pasqua<sup>3</sup>. Se si fa astrazione dell'evento di Pasqua, che conferisce alla sua pratica, alla sua parola e alla sua morte il loro valore di verità, la tradizione dei pasti di Gesù e quella della sua azione nel Tempio si limitano a iscrivere nella memoria occidentale l'esperienza insurrezionale di una comune egualitaria e di una protesta universalista contro il differenzialismo<sup>4</sup>, rappresentato dai farisei e dai sommi sacerdoti. La portata del movimento si limita allora, tuttavia, alle dimensioni di una proposta ai margini dell'ordine stabilito. Consideriamo invece che, nell'evento pasquale, Dio si rivela come il Padre del Crocifisso, e si identifica egli stesso con la trascendenza. In nome di questa trascendenza Gesù, trasgredendo la legge, incarnava la presenza immediata del Regno nell'accoglienza senza condizioni degli esattori di imposte e dei peccatori. Allora la morte di Gesù significa un cambiamento radicale, la creazione di una nuova conoscenza di Dio e, allo stesso tempo, della comprensione di sé stessi e dell'umanità.

<sup>3</sup> François VOUGA, Jean-François FAVRE, *Pâques ou rien. La Résurrection au centre du Nouveau Testament*, Labor et Fides, Genève 2010.

<sup>4</sup> Riprendiamo questo termine, che egli oppone a quello di universalismo, dal saggio di Emmanuel TODD, *Le destin des immigrés. Assimilation et ségrégation dans les démocraties occidentales*, Le Seuil, Paris 1994.

1. La rivelazione e la promessa di un' accoglienza senza condizioni implicano il passaggio da una logica generalista – che ragiona secondo valori di scambio e per classi, e che divide l'umanità in giudei e greci, schiavi e cittadini, uomini e donne, buoni e cattivi, giusti e ingiusti – a una logica dell'universalità e della gratuità, che riconosce ogni persona nella sua singolarità e con i doni della propria identità. Agli ideali di perfezione della legge o della sapienza di «questo mondo», nota Paolo, lo spirito di gratuità e di riconoscenza appare come una follia (I Cor. 1,18-25). Ora questa follia, egli aggiunge, non ha nulla d'irrazionale, ma fonda la logica del pensiero su una base di fiducia, di cui la risurrezione del Crocifisso rivela la verità (II Cor. 2,6-16). La composizione della comunità di Corinto, che Paolo prende astutamente come esempio, mostra del resto che la saggezza divina di questa follia apre lo sguardo su donne e uomini, membri indispensabili della reciprocità del corpo di Cristo (I Cor. 12,1-31), la cui presenza sfuggiva allo sguardo selettivo delle categorie religiose, politiche, economiche e sociali (I Cor. 1,26-31).

2. Se il senso della pratica conviviale, dei gesti, della morte e della risurrezione sta nella rivelazione e nell'incarnazione di una accoglienza senza condizioni, la fede richiesta non è una fede particolare, una credenza o una somma di pratiche religiose, definite da qualche istituzione o da qualche istanza del sapere su Dio, che assicurerebbe la salvezza o il benessere e che svierebbe le forze oscure del male. L'evo- cazione di un altare dedicato dagli ateniesi al Dio sconosciuto (At. 17,22-31), qual che ne sia lo sfondo storico, fornisce l'immagine di una pietà che cerca di assicurare una sicurezza contro ogni minaccia irrazionale della vita attraverso l'eshaustività dei suoi sacrifici. Essa rende ben conto dello spirito di superstizione e di timore del divino che regnavano nel mondo romano. La compagnia dei seguaci di Gesù, la definizione del Tempio come casa di preghiera per le nazioni e l'annuncio di Pasqua invitano invece a una fede che si definisce come fiducia gratuita fatta di reciprocità e di riconoscenza: «Non temere, solo credi», nel senso di: «Solo abbi fiducia» (Mc. 5,36); e «Abbate fede in Dio», nel senso di: «Abbate fiducia in Dio» (Mc. 11,22).

3. La proclamazione della presenza del Regno nella convivialità di Gesù, e la buona notizia della Rivelazione di Dio nell'evento della croce e nella persona del Crocifisso implicano la fine della religione come mediazione di salvezza o di perdizione, tra Dio e l'umanità,

ma anche, all'interno delle società umane, della ripartizione dei ruoli. L'assassinio del Figlio di Dio ci libera dalla confusione, denunciando l'illusione attraverso la quale l'idolatria dello spirito umano rinchiude la trascendenza di Dio nella religione, e l'impostura attraverso la quale essa divinizza degli ordini immanenti all'interno della creazione, piuttosto di riconoscere il Creatore come totalmente altro e come potenza trascendente di trasformazione razionale e liberatrice del quotidiano.

## 2. L'INTERPRETAZIONE SACRIFICALE NEL SUO USO POLITICO E RELIGIOSO

La luce di Pasqua sulla morte di Gesù fa di questo evento il fondamento della riconciliazione tra il riconoscimento senza condizioni di Dio e la ricerca umana di identità e di libertà. La fiducia che essa rende possibile implica l'emancipazione di ogni persona, ricreata libera e responsabile – Paolo parla di «nuova creazione» (II Cor. 5,17; Gal. 6,15) –, e la salvezza universale che essa rivela significa l'abolizione delle mediazioni necessarie della religione. Ora, se Alfred Loisy sottolineava la continuità tra l'evangelo e la chiesa, bisogna notare che la storia dell'interpretazione della morte di Gesù, fine della religione, è invece servita come leva per un recupero della religione da parte di teologie e istituzioni che, fondandosi su una lettura sacrificale del Venerdì santo e di Pasqua, si presentano come mediatrici di salvezza.

### 2.1 *Riconoscimento incondizionato, secolarizzazione e laicità*

Nei discorsi politici europei, l'idea di una società pluralista basata sul riconoscimento reciproco viene naturalmente legata a quella della neutralità religiosa, della secolarizzazione e della laicità dello stato. Il riferimento al Dio dell'evangelo appare in effetti come incompatibile con il pluralismo, cosicché si dà per scontato che l'emergenza di una società moderna e aperta non sarebbe stata possibile che a partire dal momento in cui l'Occidente ha potuto emanciparsi dalle sue radici cristiane.

La secolarizzazione e la laicità fanno certamente parte delle condizioni necessarie al rispetto delle diversità. Una secolarizzazione reale elimina le frontiere tra sacro e profano che le credenze, ma anche l'economia, la politica o la morale, tracciano fra domini o persone ricomprese o escluse. Così definita, essa costituisce una condizione indispensabile all'edificazione di una società aperta e plurale. La laicità rifiuta di delegare le competenze personali a caste di esperti, riconoscendo che ognuno ha ricevuto dal Creatore l'intelligenza e la facoltà di ragionare. Essa pone di conseguenza ognuna e ognuno davanti a una responsabilità di ascolto reciproco che ci invita ad accogliere le diversità di giudizio, a rispettarle e a entrare in dibattito con esse.

Secolarizzazione e laicità fanno probabilmente parte dei presupposti di una società plurale, mentre la neutralità religiosa non funziona nello stesso modo. I pensatori della Rivoluzione francese ne avevano del resto già piena consapevolezza: la proclamazione dei diritti dell'uomo e del cittadino trae la sua autorità da una trascendenza. Ma non da una trascendenza qualunque: da quella che, indipendentemente da istituzioni e mediazioni umane, garantisca il riconoscimento della persona, perché non ci può essere società pluralista e rispettosa di ognuna e di ognuno senza un riconoscimento del genere<sup>5</sup>. Ora noi la

<sup>5</sup> Noi osserviamo, nell'introduzione alla *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino* proposta il 24 aprile 1793 da Maximilien de Robespierre alla Convenzione e stampata per ordine della Convenzione nazionale, il doppio riferimento all'universalità dell'umanità e alla trascendenza del legislatore immortale che fonda le «leggi eterne della giustizia e della ragione» e una definizione emancipatrice dei «diritti naturali» che costituiscono la base della libertà e della felicità del popolo e, dunque, lo scopo di ogni istituzione sociale: «I rappresentanti del popolo francese, riuniti in Convenzione nazionale, riconoscendo che le leggi umane le quali non derivano dalle leggi eterne della giustizia e della ragione sono solo attentati dell'ignoranza e del dispotismo contro l'umanità; convinti che la dimenticanza ed il disprezzo dei diritti naturali dell'uomo sono le uniche cause dei crimini e delle sventure del mondo, hanno deciso di esporre, in una dichiarazione solenne, quei diritti sacri, inalienabili, affinché tutti i cittadini, avendo la possibilità di paragonare continuamente gli atti del governo con lo scopo di ogni istituzione sociale, non si lascino mai opprimere ed avviliti dalla tirannia; affinché il popolo abbia sempre dinanzi agli occhi le basi della sua libertà e della sua felicità, il magistrato le regole dei suoi doveri, e il legislatore l'oggetto della sua missione.

Di conseguenza, la Convenzione nazionale proclama, di fronte al mondo intero, e sotto gli occhi dell'immortale legislatore, la seguente *Dichiarazione dei diritti dell'uomo e del cittadino*», cit. in ROBESPIERRE, *Pour le bonheur et la liberté. Discours*, a cura di Yannick Bosc, Florence Gauthier et Sophie Wahnich, La Fabrique-éditions, Paris 2000, pp. 233-234. Oggi si deplora che la comprensione rivoluzionaria dell'uomo e del cittadino non includa le donne, cfr. Evelyne MORIN-



definiamo come la presenza del Regno incarnato da Gesù e la proclamazione apostolica della risurrezione del Crocifisso: la caratteristica del cristianesimo risiede precisamente nell'affermazione liberatrice e universale di questo riconoscimento senza condizioni, indipendente dal genere, dalle appartenenze sociali, dalle opinioni politiche e dalle convinzioni religiose, come verità di Dio e verità dell'umanità. Noi aggiungeremo a questo che il riconoscimento della persona indipendente dalle sue qualità non significa indifferenza rispetto al genere, alle origini, alla biografia o alle situazioni di vita nelle quali s'incarna e che ristrutturata. Al contrario implica il riconoscimento della persona con le qualità che le sono proprie e che Paolo chiede di considerare e ricevere come doni al servizio e per l'edificazione di tutti. Noi sosteniamo dunque che il riconoscimento incondizionato della persona nella società occidentale secolarizzata e laica, aperta e pluralista, non è stato guadagnato contro il cristianesimo, ma si presenta come un frutto e una conseguenza dell'evangelo e, in particolare, della sua comprensione della morte di Gesù e della sua risurrezione.

## 2.2 *Il capovolgimento dell'evangelo: l'istituzione della salvezza, la lettura sacrificale e l'ideale della sofferenza – dall'Epistola agli Efesini a Ignazio d'Antiochia*

Lo scivolamento della laicità evangelica verso l'anticlericalismo, chiaramente percepibile nell'opera politica di Jean-Jacques Rousseau e nelle dichiarazioni della Rivoluzione francese<sup>6</sup>, non stupisce affatto:

ROTUREAU, 1789-1799: *combats de femmes. La Révolution exclut les citoyennes*, Autrement, Paris 2003.

<sup>6</sup> Jean-Jacques ROUSSEAU, *Du Contrat social*, 1762, livre IV, chapitre VIII: *De la religion civile*. I tre articoli del *Decreto sull'Essere supremo*, adottati dalla Convenzione su proposta di Robespierre il 7 maggio 1794, non sono meno paradossali: «I. Il popolo francese riconosce l'esistenza dell'Essere Supremo e l'immortalità dell'anima. II. Esso riconosce che il degno culto dell'Essere Supremo è la pratica dei doveri dell'uomo. III. Mette al primo posto dei suoi doveri detestare la malafede e la tirannia, punire i tiranni e i traditori, soccorrere gli infelici, rispettare i deboli, difendere gli oppressi, fare agli altri tutto il bene possibile e non essere ingiusti verso nessuno» (cit. in: ROBESPIERRE, *Pour le bonheur et la liberté. Discours* cit., p. 321). Il riferimento al «culto degno dell'Essere Supremo» potrebbe stranamente risuonare come una lontana eco del «culto razionale» di Rom. 12,1-2, e la logica dell'argomentazione non è senza paralleli con quello dell'insieme del capitolo (Rom. 12,1-21).

tanto le interpretazioni della morte di Gesù quanto le istituzioni ecclesiastiche che le celebrano hanno preso spesso una forma istituzionale che permette di dubitare della verità emancipatrice dell'evangelo.

La chiesa è venuta allargando la forma dell'evangelo, scriveva Loisy. Ora la continuità apparente nasconde delle discontinuità fondamentali tra le quali giocano un ruolo chiave la lettura sacrificale della morte di Gesù e della vita cristiana, l'ideologia della sofferenza, l'auto-organizzazione delle chiese come organizzazioni religiose e la comparsa di un clero monarchico e maschile. Le trasformazioni del tema dell'unità, tra l'Epistola agli Efesini e quelle di Ignazio d'Antiochia (probabilmente scritte nel primo quarto del II secolo, 110-120), mostrano il passaggio dall'universalismo evangelico al sogno del centralismo sacerdotale. Lo scopo della chiesa non è rimasto quello dell'evangelo ma ne è la contraddizione.

L'autore dell'Epistola agli Efesini, discepolo di Paolo, afferma il carattere unico del corpo e dello Spirito, al fine di riunire l'universo intero sotto la paternità di un Dio liberatore che è «al di sopra di tutti, fra tutti e in tutti» e esprime la promessa della speranza e della fiducia rivelata dalla signoria del Crocifisso stesso. Egli intende escludere l'esclusione: poiché non c'è che un solo mondo e un solo Dio, che rivolge la vocazione a ognuna e ognuno (Ef. 4,7), nessuno può essere escluso dall'identità nuova e dalla solidarietà universale simbolizzata nel battesimo, per il fatto di essere giudeo o greco, donna o uomo, borghese o schiavo (Ef. 4,1-6):

[1] Io dunque, il prigioniero del Signore,  
vi esorto

a camminare secondo la vocazione che vi è stata rivolta,

- [2] con ogni umiltà e mansuetudine,

- con pazienza,

- sopportandovi gli uni gli altri con amore,

[3] sforzandovi di conservare l'unità dello Spirito  
con il vincolo della pace.

[4] Un corpo solo e un solo Spirito,  
come pure siete stati chiamati a una sola speranza,  
quella della vostra vocazione.

[5] Un solo Signore, una sola fede, un solo battesimo,

[6] un solo Dio e Padre di tutti,

che è al di sopra di tutti, fra tutti e in tutti.

I richiami all'unità che le lettere di Ignazio ripetono senza posa<sup>7</sup> hanno purtroppo un altro scopo: contrastare le minacce di divisione e unificare la chiesa attorno al potere esclusivo del vescovo. Una proclamazione attribuita allo Spirito formula il suo programma (IGNAZIO, *Ai cristiani di Filadelfia* 7,2):

Non fate nulla senza il vescovo,  
custodite la vostra carne come tempio di Dio,  
amate l'unità,  
fuggite le faziosità,  
siate imitatori di Gesù Cristo  
come egli lo è del Padre suo.

L'intento di questo programma, nel quale si sente la doppia presa della religione romana e dell'ideologia monarchica dell'Impero, sta nel rafforzamento istituzionale delle chiese attorno a un clero nascente, centrato sulla figura dominante e centralizzatrice del vescovo (IGNAZIO, *op. cit.*, 7,1)<sup>8</sup>:

State uniti al vescovo, al collegio degli Anziani e ai diaconi.

Questo rafforzamento monarchico è fondato su un principio di esclusione (ivi, 4,2):

Quanti sono di Dio e di Gesù Cristo, tanti sono con il vescovo.

Questo esclusivismo non si spiega né con una preoccupazione relativa all'umanità né con un'attenzione alle sorelle e ai fratelli delle comunità, da cui non si attende quasi altro che la lealtà nei confronti

<sup>7</sup> IGNACE D'ANTIOCHE, POLYCARPE DE SMYRNE, *Lettres. Martyre de Polycarpe*, a cura di P.-Th. Camelot, Le Cerf, Paris 1969. Edizione con testo greco, traduzione francese a fronte, valide introduzione e note. Traduzione italiana e testo greco e latino si trovano sul sito: [http://www.documentacatholicaomnia.eu/20\\_30\\_0030-0100-\\_Ignatius\\_Antiochensis,\\_Sanctus.html](http://www.documentacatholicaomnia.eu/20_30_0030-0100-_Ignatius_Antiochensis,_Sanctus.html).

<sup>8</sup> *Ai cristiani di Smirne* 8,1 - 9,1: «Nessuno senza il vescovo faccia qualche cosa che concerne la Chiesa. Sia ritenuta valida l'eucaristia che si fa dal vescovo o da chi è da lui delegato. Dove compare il vescovo, là sia la comunità, come là dove c'è Gesù Cristo ivi è la Chiesa cattolica. Senza il vescovo non è lecito né battezzare né fare l'agape; quello che egli approva è gradito a Dio [...]. È bello riconoscere Dio e il vescovo. Chi onora il vescovo viene onorato da Dio. Chi compie qualche cosa di nascosto dal vescovo serve il diavolo».

del vescovo. Ignazio lo lega invece immediatamente con l'amministrazione dell'eucaristia, intesa come la partecipazione al sacrificio di Cristo (ivi, 4,3):

Preoccupatevi di attendere ad una sola eucarestia.  
Una è la carne di nostro Signore Gesù Cristo  
e uno il calice dell'unità del suo sangue,  
uno è l'altare  
come uno solo è il vescovo  
con il collegio degli Anziani e i diaconi miei conservi.

La lettura sacrificale della morte di Gesù, indotta esplicitamente dal riferimento ripetuto all'altare attorno al quale Ignazio chiama i credenti (*Ai cristiani di Magnesia* 7,2), si accompagna con una comprensione dell'esistenza credente dominata dal doppio ideale dell'imitazione del sacrificio di Cristo e della sofferenza. Ignazio cerca il martirio, e le sue lettere intraprendono dei passi ripetuti presso le chiese in modo che nessuna faccia ostacolo alle sue sofferenze. Infatti, è attraverso la morte che il martire comincia a diventare un vero discepolo.

Fino a che Ignazio non sarà morto come martire, non sarà compiuto in Cristo e si trova ancora privo della vita e della gioia di essere discepolo (*Agli Efesini* 3,1; *Ai Romani* 4,2; 5,3; *Ai cristiani di Magnesia* 5,2):

Se non avessimo a morire spontaneamente per lui nella sua passione, la sua vita non sarebbe in noi.

Le sofferenze e la morte del martire non ricevono il loro senso né dalla testimonianza resa alla verità, né dalla gratuità del dono di sé, bensì dalla ripetizione della passione di Cristo che gli permetterà di «ottenere Dio» (*A Policarpo* 7,1) e di raggiungere la perfezione di Cristo (*Ai cristiani di Smirne* 4,2):

Per patire con lui tutto sopporto, dandomene la forza lui che si è fatto uomo perfetto.

La morte di Gesù viene celebrata in una chiesa che si è stabilita come istituzione religiosa, mediatrice della conoscenza di Dio e dispensatrice di salvezza nella ripetizione del sacrificio fondatore. Essa è divenuta un ideale di perfezione che invita i credenti a imitare il

sacrificio e le sofferenze di Cristo in modo da cercarvi e trovarvi Dio. È il sacrificio che dà accesso a Dio ed è la sofferenza che fa vivere.

### 3. IL NOSTRO PROPOSITO

«La prospettiva del regno si è ampliata e modificata, quella del suo avvento è arretrata definitivamente, ma lo scopo dell'evangelo è rimasto l'obiettivo della chiesa», scriveva Alfred Loisy, come abbiamo già visto<sup>9</sup>. Alle continuità storiche si mescolano le discontinuità e le contraddizioni. A dire il vero, i sogni religiosi di Ignazio d'Antiochia sarebbero di poco interesse se la lettura sacrificale della morte di Gesù che egli propone, e la doppia valorizzazione del sacrificio e della sofferenza che ne discendono, non avessero popolato l'immaginario e invaso come un parassita la predicazione e la recezione dell'evangelo. Egli rimane il primo testimone di ciò che a noi pare essere una cattiva comprensione – bisognerebbe scrivere: una perverzione – del significato liberatore che l'evento del Venerdì santo e di Pasqua aveva avuto per Paolo o per gli autori dei quattro vangeli – e che i padri della Rivoluzione francese sembrano aver ritrovato in parte, prima e dopo molti altri.

La tesi che noi difendiamo in questo manifesto può essere formulata nel modo seguente: l'interpretazione sacrificale e sostitutiva della morte di Gesù – che conserva un luogo centrale nelle liturgie e nei catechismi delle chiese, che alcuni considerano come la verità centrale del cristianesimo, ma di cui sembra piuttosto difficile rendere conto logicamente – risulta da un malinteso. La gravità di tale malinteso sta nella difficoltà in cui pone il cristianesimo nello spiegarsi con semplicità, chiarezza e distintamente sul senso dell'evento che lo fonda, ma anche e soprattutto sul peso che esso fa portare a donne e uomini ai quali l'evangelo dovrebbe essere annunciato come una potenza emancipatrice e creatrice di gioia e di libertà.

Svilupperemo il nostro ragionamento in due tempi.

Un percorso storico si sforzerà di ricostruire il processo del pensiero attraverso il quale la lettura sacrificale si è imposta, malgrado Pao-

<sup>9</sup> Alfred LOISY, *op. cit.*, p. 157.

lo e i vangeli, nella storia della teologia occidentale. Interrogheremo dapprima Anselmo di Canterbury che ha offerto a questa lettura, alla fine del XII secolo, la sua forma più elaborata. Poi ci domanderemo perché i due grandi teologi della Riforma, Lutero e Calvino, hanno ripreso questa interpretazione, dato che essa riposa su un sistema di scambio che contraddice la loro comprensione della gratuità dell'evangelo. Infine tenteremo di mettere in evidenza qualcuna delle sue conseguenze nella vita di uomini e donne oggi. Adotteremo qui una prospettiva di genere che fa valere come centrale, a partire dall'evento della croce, la questione della giustizia.

La parte biblica proporrà un'escursione attraverso i diversi modelli che il Nuovo Testamento propone per comprendere la morte di Gesù. Una tavola di orientamento ci permetterà inizialmente di identificare questi diversi modelli, poi di scegliere alcuni testi che hanno bisogno di una analisi più approfondita. Ci soffermeremo sulla comprensione della croce che la rivelazione pasquale ha imposto all'apostolo Paolo, e in seguito sul significato della simbolica del sangue come immagine della morte di Gesù. Questa la troviamo nell'Epistola agli Ebrei, nella Prima epistola di Pietro e nell'Apocalisse. Cercheremo poi di cogliere ciò che significa l'affermazione del Vangelo di Marco secondo il quale Gesù è venuto per dare la sua vita in riscatto per molti (Mc. 10,45). Affronteremo anche i testi centrali di Matteo e di Giovanni in cui la croce è attestazione della verità della presenza di Dio. Tutti questi testi sono stati letti, nel corso della storia della chiesa, come testi sacrificali. Noi mostreremo che si tratta di un malinteso, ma mostreremo anche in che cosa consiste, per le lettrici e i lettori d'oggi, la potenza di questi testi nell'essere creatori di identità, di senso della vita e di libertà.

## INDICE

*Premessa* 5

### **Parte prima**

**Il sacrificio della croce nel Nuovo Testamento  
di FRANÇOIS VOUGA** 7

1. Introduzione: Gesù è morto per liberarci da noi stessi  
e dalla religione 9
  1. L'annuncio del Regno e della giustificazione,  
fondamento della laicità 9
    - 1.1 *Lo scandalo della tavola (Matteo 11,16-19  
e Luca 7,31-35)* 10
    - 1.2 *Lo scandalo del Tempio (Marco 11,15-19)* 11
    - 1.3 *Lo scandalo della risurrezione* 13
  2. L'interpretazione sacrificale nel suo uso politico  
e religioso 15
    - 2.1 *Riconoscimento incondizionato, secolarizzazione e laicità* 15
    - 2.2 *Il capovolgimento dell'evangelo: l'istituzione della  
salvezza, la lettura sacrificale e l'ideale della sofferenza  
– dall'Epistola agli Efesini a Ignazio d'Antiochia* 17
  3. Il nostro proposito 21
2. Piccolo panorama delle letture della morte di Gesù  
nel Nuovo Testamento 23
  1. La morte di Gesù, manifestazione dell'incredulità  
umana 24
  2. La morte di Gesù, attestazione della verità  
della sua parola 25
  3. La morte di Gesù, apertura alla trascendenza del Padre 27

4.	La morte di Gesù, trasformazione attraverso la rivelazione della fiducia	28
5.	Ipotesi	31
3.	La croce come rivelazione di Dio e della persona umana – Paolo	33
1.	La croce come rivelazione del riconoscimento senza condizioni (Galati 3,10-14)	34
2.	La croce come ri-fondazione della logica (I Corinzi 1,18-25 e 2,6-16)	39
3.	Risurrezione e morte di Gesù come rivelazione della giustizia (Romani 3,21-26)	44
4.	Ipotesi	48
4.	La salvezza dell'anima attraverso la rivelazione della gratuità – Marco	51
1.	Il Figlio dell'uomo è venuto per dare la sua anima come prezzo di riscatto per molti (Marco 10,35-45)	52
2.	È necessario che egli soffra, sia respinto, sia assassinato e venga risuscitato (Marco 8,27-33)	58
3.	La comunione con il sangue del Patto (Marco 14,22-25)	63
4.	Ipotesi	65
5.	La morte di Gesù come manifestazione della verità – Matteo e Giovanni	67
1.	La passione della parola come rivelazione della perfezione divina (Matteo 23,27-32)	68
2.	L'innalzamento del Figlio sulla croce come glorificazione del Padre (Giovanni 3,14-15 // 8,28 // 12,32-33; 7,33-36 // 8,21-22 // 13,31-38; 14,2-4)	79
3.	Ipotesi	88
6.	La simbolica del sangue – Ebrei, I Pietro e Apocalisse	91
1.	La traversata nel santuario celeste (Ebrei 8,1-6; 10,1-4.19-25)	92



2. La nonviolenza del maestro modello della dissidenza (I Pietro 1,17-21; 2,21-25)	99
3. La testimonianza dell' Agnello e dei suoi credenti (Apocalisse 7,13-14; 11,1-13; 12,10-12)	105
4. Ipotesi	112

## **Parte seconda**

<b>Sofferenza e redenzione: una lettura femminista di LETIZIA TOMASSONE</b>	115
7. Uscire dal silenzio: la vita sovrabbondante	117
1. «Sono venuto perché abbiate vita in abbondanza» (Giovanni 10,10)	118
2. Il sacrificio del presente	120
3. Strumento di potere	122
4. La cancellazione dei corpi	123
5. Lo sviluppo storico	128
6. Sacrificio di sé nella vita delle donne	129
8. Anselmo d' Aosta: la croce come strumento di controllo politico	131
1. Teologia del sacrificio. Anselmo d' Aosta (1033-1109)	132
9. Martin Lutero: la croce tra riscatto e gratuità	141
10. Giovanni Calvino: l' amore di Dio precede la creazione	149
1. L' opera di Cristo	149
2. L' opera impaziente dello Spirito Santo	153
3. La sottomissione della donna all' uomo	154
4. Il sacrificio di sé	159
5. La bontà della creazione e della legge	161
6. Libertà in Cristo e gioia della creazione	164

11. Sacrificio, sofferenza e sottomissione: una catena perversa	165
1. La violenza sessuale è peccato	166
2. Menzogna e verità	167
3. La fiducia spezzata	169
4. Sofferenza come ingiustizia	170
5. Obbedienza e sottomissione	172
6. L'obbedienza e la croce	173
7. Sopravvivere alla violenza	175
8. Comunità di resistenza e trasformazione	177
<i>Conclusioni</i>	181