

L'ABBANDONO DI CRISTO SULLA CROCE UNA PANORAMICA ESEGETICA E TEOLOGICA

I.

PREMESSA: LA QUESTIONE DEL GESÙ STORICO E DEL CRISTO
DELLA FEDE, OVVERO COME LEGGERE IL TESTO EVANGELICO

Alla ricerca del Gesù storico (XIX secolo)

Prima di affrontare l'argomento vero e proprio — il grido di abbandono di Gesù crocifisso in Mc. 15,34 (Mt. 27,46) — mi pare utile introdurre all'intelligenza del testo evangelico il lettore, spesso non tanto al corrente delle nuove conoscenze in campo biblico, e quindi abituato ad una lettura storicizzante o moralizzante del Vangelo.

Per molti secoli è stato del tutto ovvio pensare che le cose scritte nei Vangeli fossero accadute così come vengono riferite. Era naturale leggere la passione di Gesù come se fosse un resoconto, una cronaca degli eventi, e considerare quindi quello che vi è scritto come la descrizione esatta di ciò che storicamente si era verificato.

Ma questa rappresentazione che ci si faceva della narrazione evangelica fu intaccata e finì per crollare, da quando, sul finire del XVIII secolo, i Vangeli vennero considerati non più soltanto come libri ispirati — infallibili e intoccabili — ma anche come documenti storici, libri quindi che si possono analizzare e studiare criticamente al pari delle altre opere dell'antichità.

Il metodo storico-critico si affinava. Si scoprì l'esistenza di documenti o *fonti* alla base dei nostri Vangeli. Si pensò allora con il pervenire alle fonti più antiche di cui si servono gli evangelisti — le fonti più vicine al Gesù storico —, di giungere finalmente al ritratto storico di Gesù liberato dall'immagine dogmatica che lo ricopriva, di riscoprire la sua personalità, il suo insegnamento originale, i fatti della sua vita, come egli realmente era

vissuto, staccandosi, per così dire, dall'interpretazione che l'autore sacro stesso ne dà nella sua opera.

L'indagine durò per più di un secolo, fino agli inizi del XX secolo. E si giunse proprio — senza volerlo — al risultato opposto: il Vangelò più antico — quello di Marco — e le tradizioni più primitive contenute nei Vangeli *sono già un'opera teologica* e non un semplice documento di storia su Gesù. Si cominciò a discernere il vero genere letterario di questi scritti così originali chiamati Vangeli. Essi, in tutte le loro parti, non sono e non vogliono essere documenti di storia pura, ma sono sempre già testimonianza di fede, essi cioè sono l'interpretazione cristiana dei fatti e delle parole di Gesù alla luce della fede post pasquale. Le fonti evangeliche non sono quindi in grado di aiutarci a ricostruire una storia di Gesù come abitualmente viene intesa, cioè come il resoconto oggettivo e il succedersi cronologico dei fatti nella loro materialità.

La strada che conduce al Gesù della storia sembrava, dunque, chiusa. Nel 1906, il teologo alsaziano Albert Schweitzer — più conosciuto per la sua opera di medico in Africa e premio Nobel per la pace nel 1952 — pronunciò il « discorso funebre » di tutto questo periodo di ricerca sulla vita di Gesù, in un libro diventato un classico: *Die Geschichte der Leben-Jesu-Forschung* (Storia della ricerca-della-vita-di-Gesù: il titolo risale all'edizione del 1913). Egli scrive: « Nella Leben-Jesu-Forschung assistiamo a qualcosa di veramente singolare. Essa partì alla ricerca del Gesù storico e ritenne di poterlo poi situare quale egli fu, cioè maestro e salvatore, nel nostro tempo. Lo liberò dai ceppi che per secoli lo avevano tenuto incatenato alle rocce della dottrina ecclesiastica e si rallegrò nel vedere che questa figura riprendeva vita e movimento, un Gesù ritornato alla sua dimensioné di uomo storico.

Ma egli non si fermò nel nostro tempo, andò oltre e ritornò nel suo (pp. 631 s.). Nello sforzo di ritrovare la figura originale, gli esegeti avevano costruito un Gesù « secondo la loro immagine »; il vero Gesù sfuggì all'indagine, « ritornò nel suo tempo ».

Bultmann

Dopo la prima guerra mondiale, R. Bultmann, professore a Marburg, amico e collega di Heidegger, portò alle conseguenze estreme il risultato della ricerca su Gesù: visto che i Vangeli non mi raccontano la storia di Gesù e non mi fanno conoscere la sua personalità, ma testimoniano la fede della Chiesa primitiva, questa fede deve bastare; è in essa e soltanto in essa che la parola di Dio mi interpella e mi incontra; questa Parola non richiede nessun tipo di legittimazione, non vuole nessun appoggio nella storia per essere creduta. Chi era dunque il Gesù storico non importa ¹.

Quindi per il credente ha valore soltanto il Cristo creduto e annunciato nel kerygma, cioè nella predicazione cristiana della Chiesa apostolica, non l'insegnamento o il comportamento del Gesù storico. Il Gesù della storia, la sua persona, il suo insegnamento appartiene al Giudaismo, non alla Chiesa: egli non ha quindi valore normativo. Il kerygma cristiano, e dunque la fede, ha origine nella morte e risurrezione (compresa come interpretazione della morte) di Gesù: essa soltanto — e non il Gesù storico — ha valore salvifico.

¹ Bultmann però non si disinteressa del tutto del Gesù storico, poiché nel 1926 scrisse il suo *Jesus*, interpretazione esistenziale dell'insegnamento di Cristo. Nell'introduzione, l'autore si spiega: « Nella seguente esposizione non ho affatto preso in considerazione tale questione (sulla personalità e la vita di Gesù), e questo, in ultima ragione, non perché non si sa niente di sicuro sull'argomento, ma perché ritengo la questione come secondaria ». L'interesse di Bultmann si rivolge all'« opera » di Gesù, in quanto l'opera di una persona è una « causa » per la quale essa si impegna, prende posizione; l'opera esprime ciò che Gesù ha voluto, è quindi espressione della comprensione che egli aveva del suo essere-nel-mondo. (p. 11)

L'opera di Gesù si identifica con il suo insegnamento inteso non come un sistema dottrinale di verità, ma come il modo di Gesù di capire se stesso, la propria esistenza nella storia. In questo caso l'insegnamento di Gesù viene compreso come interpellazione rivolta al lettore o al credente, una interpellazione che riguarda la comprensione di me nella storia, e illumina la mia scelta.

Ma non è Gesù in sé che interessa Bultmann, è l'insegnamento raccolto nei Vangeli. Egli scrive: « Come portatore di questi pensieri, la Tradizione ci nomina Gesù; secondo ogni probabilità lo fu anche. Fosse però stato diverso, non cambierebbe per niente ciò che è detto in questa tradizione » (*Jesus*, Siebenstern Taschenbuch Verlag, München 1967, p. 14).

Bultmann sintetizza questo nella prima pagina della sua *Teologia del Nuovo Testamento*, apparsa nel 1953: « L'annuncio di Gesù appartiene ai presupposti della teologia del Nuovo Testamento, e non fa parte di questa teologia stessa ».

Si creò così una vera spaccatura tra il Gesù storico e il Cristo della fede annunciato nella Chiesa. Secondo Bultmann, conta soltanto quest'ultimo per il credente di oggi, poiché Dio ci parla nel kerygma.

Come vede Bultmann il grido d'abbandono di Gesù?

Nell'importante opera ² *Geschichte der synoptischen Tradition* (« Storia della Tradizione sinottica »), egli scrive: « Il grido di Gesù (riferito) in Mc. 15,34 è probabilmente una interpretazione secondaria di Mc. 15,37 ove viene narrato semplicemente il fatto di un grande grido » (p. 342).

Bultmann considera quindi come storico il grido inarticolato riferito in Mc. 15,37: « Gesù, dando un forte grido, spirò ». In seguito, la comunità cristiana avrebbe « interpretato » questo grido con l'aiuto del versetto iniziale del Salmo 22: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? ».

Sapendo che i Vangeli — e quindi anche la narrazione della passione — non vogliono essere il racconto cronicistico dei fatti, l'ipotesi di Bultmann è legittima, *anche se è soltanto un'ipotesi. Rimane però il problema: per la fede cristiana è essenziale o no che quest'interpretazione della comunità abbia un fondamento storico? È importante che il Gesù storico abbia realmente vissuto ciò che esprime il Sal. 22?*

Bultmann risponderebbe che per la fede la storicità del grido articolato è senza importanza e l'esperienza del Sal. 22,2 da parte del Crocifisso è comunque secondaria, poiché questa fede deve poggiare soltanto sulla parola di Dio che io incontro nel kerygma, senza cercare una legittimazione nei fatti.

² Pubblicata nel 1921; essa è all'origine, insieme ad una pubblicazione di M. Dibelius (1919) e di K.L. Schmidt (1919), della cosiddetta *Formgeschichte*, che studia la formazione e la storia — allo stadio orale — delle « unità letterarie » contenute nei Vangeli.

La ricerca dopo Bultmann

Bultmann, insomma, ha radicalizzato il dogma protestante della « sola fides », di una fede cioè che non cerca sicurezza nella storia. Ma la posizione del teologo di Marburg ha avuto come conseguenza inevitabile una reazione in senso contrario, sia nel campo protestante sia in quello cattolico.

L'attenzione, quindi, si porta in modo nuovo sul Gesù di Nazareth, si riflette sulla sua importanza per la fede, sul rapporto tra quest'ultima e la storia, ecc. Non è da stupirsi che la critica mossa alla concezione di Bultmann provenisse anche proprio dai suoi discepoli. L'avvio fu dato, nel 1953, da una conferenza di Käsemann sul « problema del Gesù storico ».

Quest'esegeta ricorda che la fede della Chiesa primitiva — come testimoniano gli scritti del Nuovo Testamento — non ha mai separato il Gesù storico dal Cristo creduto e annunciato, e che essa ha sempre difeso e mantenuto l'identità tra il Gesù della storia e il Signore risorto contro ogni tendenza alla divisione, al voler privilegiare un aspetto a scapito dell'altro. « Manifestamente (la Chiesa primitiva) è del parere che si può capire il Gesù terreno soltanto nella sua dignità di Signore della comunità, e che, viceversa, è possibile capire adeguatamente la Pasqua solo se viene compresa a partire dal Gesù terreno »³.

La realtà del Gesù terreno ha dunque un posto importante, e il rinnovato interesse del periodo post-bultmanniano nei riguardi di essa non è secondario, ma legittimo e necessario. Gli scritti neotestamentari permettono di capire, che la comprensione di Cristo da parte della Chiesa apostolica è stata pluralista fin dall'inizio, ma, come scrive ancora Käsemann, « si era d'accordo nel giudicare che la storia di Gesù era costitutiva per la fede, perché il (Gesù) terreno e il Signore glorioso sono identici. La fede pasquale ha fondato il kerygma cristiano, ma non gli ha dato per primo ed esclusivamente il suo contenuto » (p. 203).

³ Käsemann, *Das Problem des historischen Jesus*, in *Exegetische Versuche und Besinnungen*, I, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen 1965⁴, p. 196.

Il Gesù storico non è quindi soltanto una premessa al kerygma, ma vi appartiene di diritto, ne costituisce il criterio e in gran parte il contenuto; senza di lui, la fede rimarrebbe svuotata⁴. Non è mai esistito un kerygma senza interesse per il Gesù prepasquale. Il fossato tra Cristo e Gesù non si può giustificare, e voler assolutizzare il primo a scapito dell'ultimo — o viceversa — non rispetta i dati stessi forniti dagli scritti evangelici. Distinguere un cristianesimo conservatore che riconoscerebbe valore salvifico al Gesù terreno, al suo insegnamento e alla sua attività prepasquale, e un cristianesimo progressista-paolino, per il quale il valore salvifico proverrebbe esclusivamente dalla croce e risurrezione, fa violenza alla realtà storica della Chiesa primitiva.

C'è dunque continuità tra il kerygma e il Gesù prepasquale, tra la fede della comunità e l'evento storico. La fede della Chiesa non costituisce un muro che ci separa irrimediabilmente dal Gesù storico. « La Chiesa non ha 'inventato' il kerygma, non ha fatto che prolungare ed esplicitare il messaggio di Gesù... La fede pasquale non è altro che una comprensione corretta del Gesù storico. Il kerygma della Chiesa era l'unica interpretazione vera che fosse possibile dare al fatto di Gesù »⁵.

⁴ I discepoli di Bultmann rimangono tuttavia fedeli all'interpretazione esistenzialista dei testi; viene soltanto spostato il problema dal Cristo annunciato nel kerygma al Gesù della storia.

È la comprensione che Gesù aveva di sé, della sua esistenza, la sua chiamata alla decisione, che mi interpellano oggi, e qui occorre riconoscere l'appello di Dio, e non più unicamente il Cristo del kerygma.

Ma la divinità di Cristo, il suo essere-Figlio, la sua risurrezione rimangono, per questi esegeti, una obiettivazione che la fede cristiana ha fatto a partire da una realtà puramente interiore, che non corrisponde ad alcuna realtà oggettiva. Così la filiazione divina di Cristo dice che Dio rivela in lui il tipo di rapporto salvifico che Egli ha stabilito con me; la risurrezione è il senso che la fede dà alla morte del Crocifisso; ecc.

Su che cosa poggia, allora, ci chiediamo, il valore del Gesù storico? C'è da domandarsi se, in questa prospettiva, l'esperienza del Gesù storico non rischia di diventare anch'essa un mito.

⁵ G. Minette de Tillesse, *Le secret messianique dans l'Évangile de Marc*, coll. « Lectio divina », 47, Cerf, Paris 1968, p. 461.

Non dimentichiamo tuttavia che il Gesù terreno, pur essendo, teologicamente parlando, costitutivo per la fede cristiana (cioè la sua persona e attività terrena ha già valore salvifico) in quanto è il Figlio mandato dal Padre e in quanto la

È altrettanto arbitrario isolare dal Gesù storico il Cristo *ricosciuto* e annunciato dalla fede cristiana, quanto lo sforzo di voler raggiungere il Gesù della storia al di fuori della fede della Chiesa. Viene quindi in luce l'importanza del Gesù storico per la fede cristiana, e l'indissolubile legame e continuità che esiste tra lui e il Cristo creduto e proclamato dalla Chiesa.

La nuova indagine sul Gesù storico, nata dopo la seconda guerra mondiale, ha dunque cambiato prospettiva rispetto alla « *Leben-Jesu-Forschung* » del secolo scorso. La questione non può più essere posta secondo i criteri e i fini del positivismo del XIX secolo: raggiungere i fatti oggettivi, l'esatta successione cronologica degli eventi, insomma ricostruire una storia di Gesù in senso biografico, cronicistico-psicologico. I documenti a disposizione — i Vangeli — non permettono di giungere ad un Gesù storico allo stato puro, facendo astrazione, cioè, dalla fede della Chiesa primitiva, dalla visione teologica dell'evangelista.

Perché il Gesù storico nella sua realtà profonda è accessibile solo nella fede. Un Gesù storico accostato *al di fuori* della fede (che è sempre fede della Chiesa), non è il vero Gesù storico! Solo la fede della Chiesa mi dice chi era realmente il Gesù storico.

Di conseguenza è anche cambiata la comprensione del rapporto tra kerygma e Gesù di Nazareth, tra fede e storia: *sono realtà inseparabili*. Conoscere i « *bruta facta* » non serve alla fede, occorre capirli, e capirli secondo l'interpretazione di fede data nel kerygma. Per molti testimoni della sua passione, Gesù fu condannato fra tanti altri e la sua morte, anche se seguita nei particolari, non aveva un valore speciale. Ci vuole la comprensione nella fede per cogliere in quell'uccisione l'importanza salvifica che ha per me e per capire che essa mi riguarda personalmente perché è una morte « per i nostri peccati ».

sua presenza nel mondo inaugura il tempo escatologico, non costituisce tutta la Rivelazione.

La risurrezione non solo conferma e illumina la sua esistenza anteriore, la sua autorità e relazione unica con Dio, ma porta anche qualche cosa di nuovo. Non si può ridurre il kerygma solo alla comprensione della vita terrena di Gesù alla luce della Pasqua: c'è la novità della risurrezione stessa.

perché no
scopie ne
sua realtà
profonda
esige la

Non basta dunque conoscere i fatti nella loro materialità, l'esatto svolgimento di un evento, occorre afferrarli nel loro valore di rivelazione e di salvezza. È quindi del tutto naturale che la Chiesa primitiva, riferendosi alla vita terrena di Gesù, non si sia mai interessata direttamente ai « bruti facta » e non li descriva.

La natura stessa della predicazione apostolica ci invita a porre correttamente la questione sul Gesù storico e il suo legame con la fede cristiana: per quest'ultima è importante non il conoscere l'esatto svolgimento di un evento, neanche il poter provare che materialmente la cosa è avvenuta, ma è importante che l'evento sia radicato nell'esperienza di Cristo, rispecchi una realtà vissuta, sia in sintonia con il suo essere e con l'annuncio. *Non si tratta di conoscere Gesù mediante un resoconto esatto della sua esistenza e attività, ma di capirlo, di incontrarlo nella sua realtà profonda svelata nella fede, nell'autentico senso della sua azione salvifica e del mistero della sua persona*: questa è la continuità « storica » necessaria tra Gesù di Nazareth e il Signore creduto e annunciato nel kerygma. Perché la fede cristiana sia vera non c'è bisogno di dimostrare l'autenticità di ogni parola di Gesù o la storicità di ogni racconto ⁶. Scrive Fr. Mussner: « In realtà nella

⁶ Scritti alla luce della fede postpasquale e in vista della situazione presente delle comunità, i Vangeli non s'interessano tanto a chi *era* Gesù, ma vogliono mettere i credenti a contatto con Gesù attualmente vivo e presente, con il Gesù che è. Alla fedeltà fondamentale al dato storico — il passato serve ad illuminare Cristo attualmente presente e a dare un volto alla sua Signoria — corrisponde anche una creatività e una libertà tipica della fede pasquale nel trasmettere la tradizione su Gesù e di Gesù, ma sempre a servizio del senso salvifico dell'opera di Cristo e del mistero profondo della sua persona.

Questa libertà va sino a porre sulle labbra di Gesù parole che egli storicamente non ha mai pronunciato. Facendo così, la Chiesa primitiva non aveva minimamente il sentimento di « inventare », o peggio, di falsare i dati.

Essa sapeva che lo Spirito di Cristo la penetrava e la possedeva tutta, e la sua propria fede non esprimeva altro che il Cristo presente in essa! Dunque, la sua vita e il suo insegnamento.

« Con H. Braun, J. Robinson e altri bisogna dunque giustamente distinguere tra 'autenticità materiale' e 'autenticità rispetto a Gesù' ('ipsissima Jesu'). Ciò che dicono le comunità cristiane, o i loro profeti carismatici alla comunità a nome di Cristo glorioso, può effettivamente riflettere un atteggiamento fondamentale del Gesù terreno e quindi essere 'autentico quanto al contenuto', mentre il Gesù terreno non ne ha mai fatto parola » (E. Schillebeeckx, *Gesù, la storia di un vivente*, Queriniana 1976, p. 81).

questione sul Gesù storico non si tratta in primo luogo di (sapere) se la fede in Gesù è storicamente 'assicurata', ma se nell'annuncio si è o meno parlato in modo giusto su Gesù di Nazareth »⁷. Anche W. Kasper: « La storia non può servire ad una legittimazione del kerygma, certo però da criterio del kerygma e della fede »⁸. Il risultato della « Leben-Jesu-Forschung » viene sentito adesso come un fallimento, perché pretendeva raggiungere, al di là del kerygma apostolico, un impossibile Gesù di Nazareth allo stato puro.

In realtà bisogna interrogare i testi evangelici diversamente, non fuori dalla fede che li ha fatti nascere, e ci si accorge che la loro fedeltà al Gesù della storia è profondamente grande, anche se non secondo i criteri della ricerca positivista.

M.J. Lagrange aveva perfettamente ragione, già nel 1928, quando scrisse nella prefazione del suo libro *L'Evangile de Jésus-Christ*: « I Vangeli sono la sola vita di Gesù Cristo possibile a scriversi ».

(Mi pareva necessario fare questo preambolo prima di toccare l'argomento vero e proprio. È infatti importante potersi situare bene nei confronti del testo evangelico, in modo da poterlo interrogare nella prospettiva giusta.)

Lo scritto evangelico rispecchia l'originalità della fede cristiana, il rapporto tra predicazione apostolica e Gesù storico. Esso è inseparabilmente *confessione di fede* della comunità e *memoria* su Gesù di Nazareth, interpretazione cristiana e fedele testimonianza di ciò che Gesù ha detto e fatto.

Ne consegue da una parte che la natura del testo è tale che non è possibile conoscere i fatti della vita di Gesù in un loro « preciso » svolgimento secondo l'esigenza di una visione positivista della storia: a questo risultato, e suo malgrado, è pervenuta la ricerca sul Gesù storico nel XIX secolo. Ma d'altra parte, questa stessa natura del testo evangelico ci dice che possiamo acco-

⁷ Der « historische » Jesus, in « Praesentia Salutis », Patmos, Düsseldorf 1967, p. 80, nota 30.

⁸ Gesù il Cristo, Queriniana, Brescia 1975, p. 39.

gliere la sua testimonianza con piena fiducia, vedere in esso l'interpretazione, e cioè la comprensione *autentica* dell'evento-Gesú. La nostra fede non poggia sul fatto bruto ma sulla sua interpretazione, sulla sua realtà salvifica.

Non è quindi neanche giustificato il pessimismo che ha fatto seguito all'insuccesso della « *Leben-Jesu-Forschung* ». L'originalità della fede cristiana, e di conseguenza del testo evangelico, è di essere sempre — per natura sua — una fede ancorata nella storia, in una persona storica: è una testimonianza che poggia sul reale. *(anche se non posso provare un fatto)*.

1. IL GRIDO D'ABBANDONO NEL CONTESTO DELLA PASSIONE

Considerando adesso il racconto della passione — e più particolarmente della crocifissione e morte di Gesú — è dunque chiaro che non possiamo leggerlo come una pura cronaca.

Bisogna ricordarsi quanto scandalosa e disprezzabile dovette apparire questa fine in croce di colui che pretendeva essere il Messia. La morte in croce, secondo l'interpretazione giudaica della Scrittura stessa (Deut. 21,23), era il segno evidente che chi vi è appeso non è da Dio. La comunità cristiana non poteva presentare il suo messaggio nel mondo giudaico senza risolvere questo scandalo, far capire che quella morte è anche conforme alle Scritture, spiegare come è possibile che colui che essa riconosce come l'Unto di Dio sia potuto finire sul legno della maledizione.

La morte di Gesú, inoltre, è un fatto provocatorio per la fede stessa della comunità cristiana, poiché pone quest'ultima dinanzi al Mistero di Dio che si rivela nel nascondimento, che manifesta il suo amore salvifico nel fallimento e nell'abbandono del Giusto. La sequela del Crocifisso richiede un ripensamento totale.

Non è quindi mai esistito un resoconto neutrale della passione e morte di Gesú. Fin dall'inizio gli episodi — di indubbio valore storico — sono stati scelti e formulati non allo scopo di dare una esatta descrizione di ciò che era avvenuto il 7 aprile del

30 dopo Cristo, ma al fine di capire questa morte secondo i piani di Dio, di inserirla nella storia della salvezza; quella descrizione vuole esser letta non come resoconto « oggettivo » (in senso positivista), ma piuttosto come « teologia narrativa ».

A questo punto diventa indispensabile la riflessione a partire dall'Antico Testamento. Solo mediante la Scrittura è possibile superare lo scandalo di un Messia che muore in croce e trovare il significato di questa morte, nell'annunciare il Risorto al mondo giudaico⁹.

La passione alla luce del Giusto sofferente

Infatti una lettura della crocifissione e della morte di Gesù (Mc. 15,20b-41)¹⁰ mostra che l'Antico Testamento vi ha la sua importanza. Ma non si tratta di citazioni esplicite, bensì di accostamenti, di scelte di vocaboli, di allusioni discrete, che però non potevano sfuggire al lettore avvertito.

Si nota inoltre che la scelta dei testi veterotestamentari segue una linea precisa; sono riferimenti ai Salmi di lamentazione, in particolare al Sal. 22, o comunque a testi che parlano della « passio justi »¹¹, cioè dell'uomo giusto che, a motivo della sua

⁹ « Nella più antica forma a noi accessibile, la narrazione della passione non è dunque destinata a commuovere, ma vuole far riflettere, permettere al lettore di trovare il senso di ciò che accade.

E ciò si può fare solamente cercando nell'Antico Testamento la testimonianza del piano di Dio. Si cerca di dominare lo scandalo della passione — un Messia crocifisso! — interrogando la Parola di Dio. Né c'è altra via possibile » (J. Delorme, *Lettura del Vangelo di Marco*, Cittadella, Assisi 1977, p. 172).

¹⁰ Seguo il Vangelo di Marco considerato a ragione come il primo Vangelo scritto. Matteo ha conosciuto e seguito da vicino la tradizione marcana. Luca e Giovanni non riferiscono il grido d'abbandono di Gesù in croce.

¹¹ Mc. 15,24: la spartizione dei vestiti (= Sal. 22,19); Mc. 15,29: i passanti scuotono la testa (= Sal. 22,8); Mc. 15,33: il lutto cosmico (probabile riferimento ad Am. 8,9 s.); Mc. 15,34: il grido d'abbandono (citazione del Sal. 22,2); Mc. 15,36: l'aceto dato da bere (= Sal. 69,22).

Possibili allusioni anche al Sal. 31 (le ingiurie degli avversari), ad Is. 53 (il posto fra i malfattori), a Sap. 2,12-22, specie di commento che attualizza il canto del Servo di Jahvè (Is. 53), ove si legge fra l'altro: « Se il giusto è figlio di Dio, egli l'assisterà, e lo libererà dalle mani dei suoi avversari... Condanniamolo a una morte infame, perché secondo le sue parole, il soccorso gli verrà » (vv. 18.20).

fedeltà a Jahvè, deve soffrire e si sente abbandonato da Dio all'avversità. Ma proprio in questa esperienza sconvolgente dell'assenza di Dio, il Giusto sofferente proclama la sua fiducia e la certezza che Jahvè lo salverà.

Proprio coloro che hanno scelto Dio e si poggiano soltanto su di Lui fanno l'esperienza del Dio che si nasconde. Una tale esperienza religiosa che si esprime nel libro di Giobbe, nel canto del Servo di Jahvè (Is. 53) e in numerosi Salmi di lamentazione, costituisce senz'altro una delle conoscenze più profonde che sia dato all'uomo di avere nel suo rapporto con Dio, e appartiene ai privilegi fondamentali d'Israele.

La comunità cristiana interpreta dunque la passione e la morte di Gesù alla luce del Giusto sofferente.

Come fa vedere la scarsità delle citazioni esplicite nel racconto della passione, all'evangelista non interessa trovare nell'Antico Testamento testi messianici che profetizzano alcuni dettagli della vita del Messia, e mostrare che egli li compie. La sua intenzione è di inserire la passione e la morte di Gesù in questa importante corrente spirituale e teologica del Giusto sofferente: « Tutti questi canti e riflessioni dell'Antico Testamento descrivono il destino di sofferenza del giusto, le sue persecuzioni, pericoli, oltraggi e profonde umiliazioni fino alla morte. È questa la sorte che Dio riserva al giusto? La volontà divina consiste nel lasciar soffrire il giusto, prima di innalzarlo e esaltarlo, prima di soccorrerlo e di dargli la dignità che gli conviene? Se così è, allora un tale volere di Dio poteva riguardare anche il giusto dei giusti, il Messia. Allora il destino di Gesù, il suo fallimento in croce, il suo apparente "essere-abbandonato-da-Dio", non contraddice il fatto che proprio lui sia il Messia. Con ciò però ogni attesa messianica di tipo politico-materiale si dimostra essere soltanto una speranza umana e egoista e che sottovaluta la vera grandezza della volontà salvifica di Dio »¹².

Nel racconto di Matteo, i riferimenti aumentano: Mt. 27,34 = Sal. 69,22; Mt. 27,43 = 22,9.

¹² L. Schenke, *Der gekreuzigte Christus*, Stuttgarter Bibel Studien 69, Stuttgart 1974, pp. 106-107.

Il posto del grido d'abbandono di Gesù

Dio, facendo fare al suo Messia l'esperienza della derelizione, conferma e assume il valore proprio dell'esperienza del « Dio che si nasconde » fatta da uomini dell'Antico Testamento. Quest'esperienza raggiunge nell'abbandono di Gesù il suo culmine ed espressione più alta e vi trova la risposta definitiva, poiché là l'abbandono, l'« eccesso di sofferenza », penetra nell'intimità di Dio stesso.

L'accostamento tra Gesù crocifisso e il Giusto sofferente dei Salmi di lamentazione che il racconto della crocifissione presenta prima in modo discreto — ma chiaro per il lettore giudeo-cristiano del I secolo — ora emerge pienamente alla luce nell'unica citazione esplicita dell'Antico Testamento — il Sal. 22,2 —, che si trova essere anche l'unica parola di Gesù in croce nella passione secondo Marco e Matteo: « Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato? » (Mc. 15,34) ¹³. Non c'è dubbio che per l'evangelista, e già per la tradizione prima di lui, il grido d'abbandono si trova al culmine — narrativo e teologico — del racconto della passione e della morte di Gesù ¹⁴.

Fin dall'inizio della passione, Gesù viene presentato in un crescente stato di spogliamento e di solitudine: durante l'agonia nell'orto del Getsemani i discepoli dormono (Mc. 14,37), poi lo abbandonano fuggendo (Mc. 14,50), Pietro lo rinnega pubblicamente (Mc. 14,54ss.). Anche la folla si distacca da lui; sotto la croce lo schernisce assieme ai rappresentanti dell'autorità religiosa d'Israele e ai malfattori (Mc. 15,29 ss.). Ormai il Crocifisso, privato anche dei suoi indumenti — ciò che sottolinea ancora la sua solitudine ¹⁵, occupa il centro della narrazione: tutta l'azione

¹³ Marco conserva il grido nel dialetto aramaico, la lingua parlata da Gesù. Matteo — forse per avvicinarlo meglio alla parola « Elia » e quindi rendere più plausibile il fraintendimento tra il nome di Dio « Eli » e quello del profeta « Elia » — ebraizza il primo termine (Mt. 27,46.47).

¹⁴ Vedi L. Schenke, *op. cit.*, p. 107.

¹⁵ Secondo la simbolica giudaica, anche la nudità esprime la perdita del rapporto con Dio. È però possibile che i Romani abbiano lasciato un pezzo di stoffa al Crocifisso, per non ferire la sensibilità dei Giudei.

circostante si orienta e converge verso di lui.

A questo punto, Gesù entra nella solitudine delle solitudini: l'esperienza dell'assenza di Dio.

L'appeso in croce, deriso da tutti, sembra confermare con il suo grido l'incredulità e il punto di vista dei rappresentanti d'Israele: « Il Cristo, il re d'Israele, scenda dalla croce, perché vediamo e crediamo » (Mc. 15,32).

Ma d'altra parte, nell'acclamazione del centurione, testimone della vicenda — « Veramente quest'uomo era Figlio di Dio! » (Mc. 15,39) — la comunità esprime la propria fede e riconosce il Crocifisso come il Messia nel quale Dio ha manifestato la Sua volontà salvifica e rivelato Se stesso. È una svolta decisiva. « Gesù, l'abbandonato da Dio, o è la fine di ogni teologia, o è l'inizio di una teologia ed esistenza specificamente cristiane », scrive J. Moltmann¹⁶.

Incontestabilmente non si può considerare — secondo una mentalità storicizzante — il grido d'abbandono come un semplice, e certo straziante, episodio accanto agli altri che insieme formano la trama della passione di Gesù. L'evangelista non si accontenta di trasmettere un ricordo storico, ma in esso incontra l'interpretazione nel suo aspetto più profondo (non dico esclusivo) — sulle labbra di Gesù stesso — della sua passione e morte in croce.

Sommare questa parola di Gesù alle altre parole pronunciate dal Crocifisso nel Vangelo di Luca e di Giovanni, è un'operazione arbitraria che non tiene conto del vero valore e posto che queste parole acquistano soltanto nel loro rispettivo contesto.

Occorre dunque rispettare il grido d'abbandono — nel Vangelo di Marco e di Matteo — come l'*unico* grido articolato espresso dal Crocifisso, « che solo nella catalogazione arbitraria di una concordistica evangelica può essere relativizzato come 'quarta parola' »¹⁷.

¹⁶ *Il Dio Crocifisso*, Queriniana, Brescia 1973, p. 10.

¹⁷ H. Urs von Balthasar, *Mysterium paschale*, in « *Mysterium Salutis* », vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, p. 271.

Allora soltanto potrà essere riconosciuto ad esso il posto culminante che vuole avere nel racconto della passione probabilmente già nella tradizione più primitiva.

Occorre andare oltre. Il racconto della passione non è più un insieme isolato, a sé stante, ma costituisce a sua volta il culmine dell'intero Vangelo nel quale Marco l'ha organicamente inserito: è il Vangelo di Gesù Cristo, *Figlio di Dio* (cf. Mc. 1,1).

Alla luce della sua vita, del suo rapporto unico con il Padre, del suo annuncio sulla vicinanza del Regno di Dio, il grido in croce acquista una nuova dimensione.

« Diversi passi riferiscono che Gesù chiamava Dio 'mio Padre' in un senso esclusivo. Ciò sta a significare una comunione con Dio non più mediata dall'alleanza, dal popolo e dalla tradizione, ma che potremmo chiamare 'immediata'. Essa rientra nell'inaudita rivendicazione di Gesù, in forza della quale egli proclamava il diritto divino di grazia e rimetteva fin d'ora i peccati. Se Gesù si identificava a questo modo con Dio stesso, ciò implica che egli supponesse che pure Dio, da parte sua, si identificasse in lui e con la sua parola. Ma un uomo che viveva in una tale vicinanza con Dio, con il suo Regno e con la sua grazia; che ne aveva fatto l'oggetto della sua predicazione; che aveva legato la decisione di fede alla propria persona, quest'uomo non poteva interpretare il fatto di essere condotto alla morte di maledizione in croce come una semplice mala sorte o come un fraintendimento ad opera degli uomini o come ultima e decisiva prova: egli doveva sperimentarlo come un abbandono da parte di Dio stesso, proprio di quel Dio che lui aveva osato chiamare 'mio Padre' »¹⁸.

L'esperienza dell'abbandono vissuta da Gesù è allora qualche cosa di più del grido del Giusto sofferente della Bibbia; qua si tratta del rapporto tra il Padre e colui che Egli chiama « il Figlio mio prediletto » (Mc. 9,7). Non basta allora interpretare il Sal. 22,2 alla luce dell'Antico Testamento, occorre dargli un contenuto nuovo che gli proviene dalla realtà che è Gesù stesso. « Se

¹⁸ J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso*, op. cit., p. 175.

mentre sta morendo grida a Dio, non grida solo al Dio dell'Antico Testamento, ma verso quel Dio che in senso esclusivo egli chiamava Padre e con il quale si sentiva legato in modo del tutto singolare »¹⁹.

Ancora Moltmann: « Di solito il significato del grido si fonda su quello della preghiera del Sal. 22. Ma se la formulazione è identica, non necessariamente dev'essere identico anche il contenuto; ed è facile dimenticarlo quando si riflette soltanto a livello di storia della tradizione. Più che interpretare il grido di Gesù nel senso del Sal. 22, bisogna quindi interpretare le parole del Salmo nel senso della situazione di Gesù. Nel Sal. 22 per 'mio Dio' s'intende il Dio dell'alleanza con Israele, e il soggetto dell'invocazione è il partner dell'alleanza, il giusto sofferente. Nel 'mio Dio' di Gesù si ritrova invece l'intero contenuto del suo messaggio del Dio vicino e misericordioso, dove egli parla spesso di 'mio Padre' in senso esclusivo... Il Dio al quale egli rivolge il proprio grido... è il 'suo' Dio e Padre. Non si tratta di un altro Dio, certo però di un rapporto del tutto peculiare con Dio, diverso da quello tipico delle tradizioni d'Israele. Analogamente il soggetto dell'invocazione non si identifica con il giusto dell'Antico Testamento... ma va compreso come l'«Io» del Figlio, un «Io» soltanto a lui proprio »²⁰.

Non si può dunque negare il posto centrale che occupa il grido di Gesù nel Vangelo tutto orientato verso la passione e la morte di Cristo. Le conseguenze per l'intera riflessione teologica sono importanti. « Accade sulla croce che Dio Padre lascia morire colui che pretendeva essere suo Figlio. O tale pretesa era vana, e allora la croce altro non può essere che la fine dell'avventura dell'uomo Gesù. O questa pretesa era fondata, ma allora la croce è al culmine della rivelazione sulla vita intima di Dio »²¹.

Convieni ora fermarsi al significato della parola di Cristo in croce. Come comprendere questo grido?

¹⁹ W. Kasper, *Gesù il Cristo*, Queriniana, Brescia 1975, p. 161. Anche L. Goppelt, *Christologie und Ethik*, Göttingen 1968, p. 73.

²⁰ J. Moltmann, *op. cit.*, pp. 177-178.

²¹ P. Ferlay, *Trinité, mort en croix, Eucharistie. Réflexion théologique sur ces trois mystères*, in « Nouvelle Revue théologique » 9 (1974), p. 937.

2. VARIE INTERPRETAZIONI DEL GRIDO DI GESÙ

Un grido di disperazione?

Il grido d'abbandono è stato capito qualche volta da alcuni esegeti di tendenza razionalista — negatori quindi della divinità di Cristo — come l'urlo di un disperato, l'urlo di un uomo che ha totalmente fallito la sua esistenza e vede crollare inesorabilmente le sue pretese messianiche.

Questa tesi fa violenza al significato profondo che sottostà al testo stesso. Dall'analisi precedente è apparso chiaro che il racconto è stato costruito in modo da inserire la passione di Gesù nella grande tradizione veterotestamentaria del Giusto sofferente, interpretazione autentica di ciò che Gesù realmente visse; e ogni lettore sapeva che il suo grido di lamento, nella prospettiva del Giusto sofferente, non si perdeva nel vuoto, ma egli poteva contare su un intervento liberatore di Jahvè.

Non c'è infatti Salmo di lamentazione, né canto del Servo sofferente, che finisca nel nulla della disperazione. In particolare il Sal. 22 si conclude con una proclamazione di fiducia in Jahvè

« perché egli non ha disprezzato né sdegnato l'afflizione
del misero, non gli ha nascosto il suo volto,
ma, al suo grido d'aiuto, lo ha esaudito...
E io vivrò per lui,
lo servirà la mia discendenza... » (Sal. 22,25.31).

Il grido d'abbandono rimane dunque essenzialmente una *preghiera* — il disperato non implora più — e quindi la testimonianza di fedeltà a Colui che viene sperimentato come l'Assente, una fede che viene innalzata nel Mistero di quel Dio vicino che si nasconde.

Bisogna inoltre stare attenti al valore teologico del termine che in Mc. 15,34 introduce il Sal. 22,2: « Gesù *gridò* con voce forte ». L'espressione non ha soltanto valore descrittivo, realistico, ma nel suo significato biblico indica proprio il grido di dolore rivolto a Jahvè dal Giusto oppresso e perseguitato: il *grido* è

una forma di preghiera che nasce in situazione di estrema necessità. Scrive Stauffer: « Il 'gridare' dell'uomo non è un grido inutile che si perde nel vuoto sordo e impassibile, bensì il richiamo ad un interlocutore che ci ascolta. L'uomo che ripone ogni fiducia in se stesso 'ammutolisce nel suo dolore'. L'uomo invece che sa di esser di fronte ad un interlocutore divino può aprirsi con lui nel suo tormento, mentre chi ignora questa apertura e questa preghiera viene inghiottito dalla solitudine. Anche l'uomo biblico conosce la desolazione di chi si sente abbandonato da Dio. Ma dal fondo di questa solitudine disperata e mortale sgorga il grido che esprime la totale remissione al Dio che gli sta di fronte... 'dal profondo a te grido, o Signore' (Sal. 130,1) »²².

L'esperienza dell'inferno

Affine ma non identica alla tesi della disperazione di Gesù è l'opinione che nella « notte » del suo abbandono, Gesù abbia fatto l'esperienza dell'inferno, sofferto la « poena damni ».

In questa linea bisogna nominare la grande corrente dei santi e dei mistici fin dal Medio Evo, a cominciare dalla mistica renana che per prima « ha stabilito un rapporto tra le esperienze mistiche dell'abbandono da parte di Dio e il grido della croce »²³.

Tauler di Strasburgo (XIV sec.) « diventa il padre di una teologia della croce molto estesa e esercitante la sua influenza su tutti i paesi d'Europa e sui grandi ordini (domenicani, gesuiti, carmelitani, ecc.) »²⁴.

Nella teologia dei mistici, l'abbandono di Cristo in croce non consiste soltanto in un non-intervento di Dio in favore del Messia lasciato in balía agli avversari, ma in un diretto abbandono da parte di Dio nei confronti di Se stesso: Gesù entra nella

²² *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, vol. II, Paideia, Brescia 1966, col. 297.

²³ H. Urs von Balthasar, *Mysterium paschale*, op. cit., p. 271, nota 1.

²⁴ *Ibid*, p. 200.

notte di Dio; il legame che lo univa al Padre durante la sua vita sembra essersi del tutto spezzato. Questi santi e autori spirituali tendono dunque ad applicare a Gesù crocifisso che grida il suo abbandono l'esperienza mistica della « notte oscura » (Giovanni della Croce) vissuta da loro.

A torto o a ragione? C'è senz'altro, si deve dire, un contatto di questa « notte » dei mistici con l'esperienza del Giusto sofferente ma ormai vissuta « in Cristo ». Sarebbe opportuno che la riflessione teologica contemporanea si occupasse seriamente di tale ricchezza di pensiero e di esperienze mistiche avvenuta per secoli nella Chiesa. Il motivo del disinteresse della teologia ufficiale, secondo Urs von Balthasar, sta nel fatto « che da una parte la teologia implicita dei santi si limitava ogni volta ad una particolare teologia 'affettiva' o 'spirituale', dall'altra rimaneva imbrigliata negli schemi antropocentrici dell'ascesa e della purificazione che dominano ancora persino nel dottore della Chiesa Giovanni della Croce » ²⁵.

Uno sbocco teologico — derivante in parte dalla corrente spirituale precedente — si costata tuttavia in qualche modo nella dottrina della croce dei primi Riformatori, Lutero (teologia del « Dio crocifisso ») e soprattutto Calvino: il grido d'abbandono mostra che Gesù, nella sua anima, avrebbe patito la sofferenza dei dannati ²⁶.

Essi partono dai testi di Paolo che scrive che Cristo per noi è diventato « peccato » (2 Cor. 5,21), « maledizione » (Gal. 3,13), per affermare che Gesù « subì la morte che Dio nella sua collera infligge agli empi ». Nella sua passione e soprattutto nel grido, « Gesù ha patito i tormenti spaventosi che debbono sentire i dannati e perduti » (Calvino, *Institutions de la religion chrétienne*, II).

²⁵ *Ibid*, p. 201.

²⁶ Essi stanno tuttavia ben attenti a non confondere abbandono e disperazione. Lutero: Gesù « ... quasi contraddicendo a se stesso, grida di essere abbandonato da Dio e tuttavia lo chiama Dio suo. Infatti, nessuno dice a Dio 'Dio mio' se è del tutto abbandonato » (*Operationes in Psalmos*, 1519-1521). Calvino distingue tra la « disperazione dell'incredulità » e l'esperienza dell'inferno vissuta da Cristo in piena obbedienza al Padre.

La credenza che Gesù, nella sua morte, abbia percorso gli Inferi o regno dei morti, in tutte le sue dimensioni, è un punto dottrinale assai conosciuto nella Chiesa, poiché appartiene al contenuto del Credo — la discesa agli Inferi — basato su 1 Pt. 3,19: Gesù predicò (la salvezza) ai morti. L'esperienza degli Inferi da parte di Cristo veniva generalmente posta tra il venerdì della crocifissione e la domenica della risurrezione, secondo la prospettiva teologico-liturgica.

L'originalità di Lutero e di Calvino — vicini in ciò al pensiero dei mistici — è di aver collegato questa esperienza della « poena damni » non al sabato santo, ma allo stato di abbandono di Dio vissuto da Gesù, che manifesta la sua morte come una morte simile a quella dei reietti. Checché ne sia del valore reale di tale teologia della croce, essa purtroppo era spesso inficiata da una teoria della redenzione non più sostenibile: è il « Dio della vendetta » che scaglia la sua ira contro Gesù che soffre la pena dei dannati al nostro posto.

L'idea che nel grido di abbandono si scorge l'esperienza dell'inferno trova consenso anche fra teologi moderni, fedeli alla prospettiva della teologia luterana.

Cito Moltmann, che non vede soltanto nel grido l'esperienza soggettiva di abbandono vissuta dal Crocifisso, ma introduce quest'abbandono all'interno stesso della Trinità, nel rapporto tra il Padre e il Figlio. Ciò che accadde in croce è un evento che riguarda principalmente la vita fra le Persone divine. « Che cosa si verifica tra Gesù e il Padre nell'abbandono, o dedizione, di Gesù sulla croce? Il Padre 'abbandona' il suo 'proprio' Figlio e lo respinge. Colui, il cui regno Gesù aveva annunciato 'imminente', diventa un Dio che abbandona. Il Figlio muore per maledizione del Padre. È il Dio abbandonato. Il Figlio soffre la morte nell'abbandono. Il Padre patisce invece la morte del Figlio nel dolore del suo amore: Il Figlio soffre l'abbandono dal Padre, il cui diritto di grazia egli aveva annunciato. Il Padre patisce l'abbandono del Figlio che egli ha scelto e amato... Se il Padre opera sul proprio Figlio in quanto lo abbandona e il Figlio patisce questo abbandono dal Padre, allora questa morte in croce avviene tra Dio

e Dio. Essa si trova nello stesso essere divino, tra il Padre e il Figlio, e separa il Figlio dal Padre totalmente, mediante la maledizione. Siccome — congiungendo Rom. 8,32 e Gal. 2,20 — pure il Figlio si sacrifica e, nel Getsemani, accetta il calice dell'abbandono, in questo sacrificio agiscono e patiscono entrambi, e la croce congiunge il Figlio e il Padre nella piena comunione di quel volere che si chiama amore... Sulla croce Gesù e il suo Dio e Padre sono separati, a motivo della morte di maledizione, nel modo più radicale; in forza della dedizione sono invece congiunti nel modo più intimo. Da questo avvenimento, che si verifica tra il Padre e il Figlio, scaturisce la donazione stessa, lo Spirito che accoglie coloro che sono abbandonati, che giustifica gli empi e vivifica i morti.

Il Dio che abbandona e il Dio che è abbandonato sono un'unica cosa nello Spirito della dedizione. Lo Spirito procede dal Padre e dal Figlio perché scaturisce dalla *derelictio Jesu* »²⁷.

Ci sarebbero diverse cose da chiarire nella teologia di Moltmann, e le critiche non mancano: come spiegare una separazione nell'essere stesso di Dio, e non soltanto nel rapporto fra Dio e l'uomo con il quale il Verbo solidarizza? Vi è senz'altro il pericolo di un bi-teismo, di uno sdoppiamento di Dio, tanto più che la realtà dello Spirito non ha molta consistenza nel pensiero dell'autore. C'è da chiedersi se Moltmann « non si abbandona ad una costruzione immaginaria, perfino mitologica, quando dichiara che c'è una 'inimicizia', un dissenso tra il Padre e il Figlio? Parla di 'Dio contro Dio', introducendo in Dio una lotta che difficilmente si lascia conciliare con l'amore del Padre e l'accoglienza perfetta del Figlio nei confronti di Colui dal quale egli si riceve senza posa »²⁸. Certamente il pensiero di Moltmann è soggetto a discussione su diversi punti anche fondamentali. Ma nello sviluppo di una teologia della croce adeguata alle esigenze del mondo contemporaneo, bisogna fare i conti con lui.

²⁷ J. Moltmann, *La teologia della croce oggi*, in *Futuro della creazione*, Queriniana, Brescia 1980, pp. 84-85.

²⁸ X. Léon-Dufour, *Face à la mort. Jésus et Paul*, éd. du Seuil, Paris 1979, p. 151.

E comunque, l'autore rimane conseguente con se stesso quando, in modo radicale, egli pone la sofferenza dell'inferno in Dio stesso, cioè in quella « separazione » intratrinitaria tra Padre e Figlio avvenuta nell'abbandono in croce: « Soltanto se ogni perdizione, abbandono di Dio, morte assoluta, maledizione senza fine della dannazione e immersione nel nulla si trovano in Dio stesso, la comunione con questo Dio sarà la salvezza eterna, la gioia che non conosce fine, l'elezione che non verrà compromessa e la vita divina »²⁹.

In campo cattolico, fra i teologici più noti, Urs von Balthasar simpatizza con l'idea di un'esperienza dell'inferno vissuta dall'Abbandonato. Ma, seguendo la tradizione più affermata, egli riporta la pienezza di tale esperienza nella « discesa agli Inferi » del sabato santo. Cristo poteva giungere nell'inferno solo come « morto », quindi nel sabato santo, non nell'« esperienza soggettiva-attiva della passione ». « Il totale disarmo delle forze e delle potenze (Col. 2,14 s.), l'ultima efficace irruzione nella casa del forte per incatenarlo (Mc. 3,24 s), lo spodestamento delle 'porte dell'inferno' (Mt. 16,18): tutto ciò può verificarsi soltanto dal di dentro, con l'aver parte alla assoluta passività della morte »³⁰. Il tema supera il nostro argomento; mi accontento di una nota³¹.

²⁹ J. Moltmann, *Il Dio Crocifisso*, cit. p. 287.

³⁰ H. Urs von Balthasar, *Nuovo Patto*, vol. VII di *Gloria*, Jaca Book, 1977, p. 209.

³¹ Urs von Balthasar sviluppa il suo pensiero in *Mysterium paschale*, apparso nel VI vol. di *Mysterium Salutis*, Queriniana, Brescia 1971, pp. 302-324. Lo riprende in modo più sintetico nel *Nuovo Patto*, VII vol. di *Gloria*, pp. 207-213.

In breve, lo Sheol, secondo la concezione veterotestamentaria, rappresenta il regno dei morti: è la situazione di ogni uomo morto — giusto o empio — che non può da solo pervenire a raggiungere Dio, poiché ogni uomo muore peccatore.

Il punto di partenza sta nell'affermazione di fede: Cristo è morto per tutti gli uomini e non soltanto per gli eletti. Perché la salvezza possa essere offerta a tutti, nella loro condizione di morte, Cristo ha dovuto penetrare in tutte le profondità dell'inferno e contemplare « la pura sostanzialità dell'inferno, come 'peccato in sé' » (*Mysterium paschale*, p. 314). Il Figlio si trova dunque « immerso nell'assolutamente antidivino. È 'gloria' all'opposto estremo di 'gloria', poiché è al tempo stesso obbedienza cieca: dover ubbidire al Padre là dove (nel puro peccato) sembra cancellata ogni minima traccia di Dio ed ogni qualsiasi altra comunione (nella pura solitudine) » (*Nuovo Patto*, p. 212).

Generalmente tuttavia si osserva una certa reticenza fra gli esegeti e teologi moderni ad attribuire al grido d'abbandono del Crocifisso il significato di un'esperienza dell'inferno.

Non si può leggere in Mc. 15,34, scrive J. Guillet, « il grido di una sofferenza che sarebbe quella della dannazione. Il dannato non può dire 'mio Dio': Dio per lui è soltanto un estraneo. La derelizione di Gesù, la più profonda, rimane una preghiera »³².

Anche Martelet si mostra diffidente nei confronti di Urs von Balthasar: « Non seguiamo su tale punto questo teologo di valore, poiché l'inferno... è il mondo del rifiuto assoluto dell'Amore »³³.

C'è senza dubbio un problema di linguaggio da chiarificare.

Cosa si intende per « inferno »?

Se con questo termine si comprende — giustamente — l'atto eternizzato di ribellione all'Amore, di rifiuto della salvezza, allora non lo si può attribuire a Gesù. Egli è stato fatto « peccato », ma non è diventato peccatore. La sua esperienza dell'« inferno » — compresa come assenza di Dio caratteristica della situazione di peccato — è stata vissuta nella obbedienza estrema al Padre che invia il Figlio nel mondo: e questo è paradiso.

Si può allora partire, come fa Urs von Balthasar, dal concetto veterotestamentario dello Sheol o regno dei morti, regno di tenebre ove non si può più lodare Dio, regno dell'uomo lontano da Dio, poiché « tutti hanno peccato e sono privi della gloria di Dio » (Rom. 3,23). S. Tommaso così ne parla: « Dopo la morte, tutti scendono, compresi i santi padri, nell'inferno, prima della venuta di Cristo »³⁴.

Questo viaggio (= esperienza) verso i morti nell'inferno della loro lontananza da Dio acquista il carattere di una « presa di possesso ». « Gesù diventa, per la sua singolare esperienza, il vero proprietario di quella realtà che il Nuovo Testamento chiama 'inferno', egli diventa quel giudice che ha misurato in lungo e in largo con il suo patire tutte le dimensioni dell'uomo e può ormai assegnare escatologicamente a ciascuno la sua sorte. Di qui noi vediamo perciò emergere — per la prima volta in modo teologicamente significativo — i concetti di inferno, purgatorio e paradiso » (*Nuovo Patto*, p. 212).

³² *Jésus devant sa vie et sa mort*, Aubier, Paris 1971, p. 240, nota 30.

³³ *L'Au-delà retrouvé*, Desclée, Paris 1975, p. 96, nota 26.

³⁴ *Symbolum Apostolorum Expositio*, n. 926, in « *Opuscula Theologica* », II.

L'inferno (o Inferi) prima di Cristo — è un dato teologico che non si tratta di cronologizzare banalmente — quindi il luogo ove dimorano in una comune lontananza da Dio e nell'impossibilità di giungere a Lui con le proprie forze, i giusti che accoglieranno la salvezza di Cristo e gli empi che la rifiuteranno.

Ma perché la salvezza sia offerta *a tutti*, Gesù nella sua andata verso i morti, nella sua esperienza della morte, raggiunge non soltanto i giusti che accetteranno l'offerta di salvezza, ma porterà anche la pena degli empi — nella perdita di ogni luce spirituale di fede, speranza e amore (Urs von Balthasar) — per raggiungere pure coloro che rifiuteranno.

Egli percorre dunque tutte le dimensioni dell'inferno affinché ogni uomo, nella sua lontananza da Dio, abbia la possibilità di riconoscersi in Cristo.

L'inferno vero e proprio dei dannati nasce con la venuta di Cristo, nella decisione « escatologica » di rifiuto di tale salvezza, mentre lo Sheol come impossibilità dell'uomo di pervenire alla comunione con Dio, scompare.

Perché senza peccato, perché mandato dal Padre, Gesù non subisce l'inferno come un carcere da dove è impossibile uscire. Nella « discesa » di Cristo, l'inferno-carcere viene tramutato in « via ». Per questo, come nota ancora Urs von Balthasar, i Padri della Chiesa presentano spesso la discesa di Cristo agli Inferi come una marcia trionfale: « Oggi egli è entrato come re nel carcere, oggi egli ha sfondato le porte di bronzo ed i ceppi di ferro; egli che era stato inghiottito come un morto comune, in Dio ha devastato l'inferno » (Proclo di Costantinopoli).

Ormai l'inferno — come il paradiso — è possesso di Cristo. È ancora S. Tommaso a sottolineare quest'aspetto: « Infatti uno trionfa perfettamente su qualcuno quando lo vince non soltanto sul campo, ma anche quando lo invade fino a casa sua. Ora Cristo aveva trionfato contro il diavolo e in croce lo aveva vinto... E per trionfare perfettamente, egli volle rapire la dimora del suo regno e legarlo nella sua casa che è l'inferno. Per questo egli scese lí, devastò le sue cose, e gli tolse il suo bottino... Come infatti Cristo ha ricevuto il potere e il possesso del Cielo e della terra,

così egli volle anche ricevere il possesso dell'inferno »³⁵.

L'inferno come il paradiso si trova ormai *in Cristo*, in quanto non sfugge alla sua conoscenza e sovranità.

Ma quest'esperienza dell'inferno che tradizionalmente viene riferita al sabato santo, non può essere teologicamente fondata già nella realtà dell'abbandono di Cristo in croce? Occorrerà per questo considerare il grido di Mc. 15,34 non soltanto come un momentaneo senso di derelizione sperimentato da Gesù poco prima di morire, ma come l'interpretazione teologica dell'esperienza del suo morire, della sua morte come « discesa agli Inferi ». Per questo è importante capire il grido d'abbandono nel suo contesto proprio. Tornerò su questo punto nel paragrafo seguente.

Vorrei infine attirare l'attenzione sul fatto che la penetrazione di Gesù nelle profondità dell'inferno non ha valore salvifico soltanto per i morti, ma anche per i vivi. I Padri della Chiesa non mancano di fare l'applicazione alla vita presente: la discesa agli Inferi « si ripete ogni volta che il Signore penetra nelle profondità dei 'disperata corda' »³⁶.

Necessariamente l'esperienza dell'inferno deve allora avere qualche fondamento nella *vita* del Figlio incarnato. Nell'abbandono di Dio vissuto in croce, la « discesa agli Inferi » può diventare il lieto annuncio (cf. 1 Cor. 2,2) rivolto ai vivi: Dio li raggiunge nell'inferno della loro solitudine, angoscia, male, assenza di Dio.

Nella sua realtà di abbandono, Gesù diventa per i vivi — come lo era per i morti dello Sheol — il passaggio obbligato dall'inferno della assenza di Dio al paradiso della comunione con Dio, dalle tenebre alla luce, dal nulla alla pienezza, dalla morte alla vita.

(1. - *Continua*)

Gérard Rossé

³⁵ *Ibid.*, n. 928.

³⁶ Gregorio Magno, riferito da H. Urs von Balthasar (*Mysterium paschale*, p. 317). Applicazione simile in S. Tommaso, *op. cit.*, n. 930.