



## SALVATI PER GESÙ, MORTO E RISORTO

Studio

### Le prime interpretazioni della morte di Gesù

*Augusto BARBI*

#### *Abstract*

The early Christian communities needed to find a meaning for Jesus's death, which on the historical level seemed like a defeat of his mission and his intentions. This reflection tries to track back, in the first Christian texts, the different attempts of inserting Jesus's death in the divine plan of salvation or in the historical-salvific continuity (necessity of death; the death of the righteous; the refused prophet), and above all, to highlight the value of salvation intrinsic to this death through different paradigmas (the 'for us' formula; in worship and in ransom). Of each paradigma we show the potential, the limits or the need for a modern reinterpretation.

Alla luce della fede pasquale si imponeva alle prime comunità il compito di dare senso alla morte di Gesù che sul piano storico appariva come una sconfitta della sua missione e delle sue pretese. Questa riflessione si propone come scopo di rintracciare, a livello della prima tradizione cristiana, i vari tentativi di inscrivere la morte di Gesù nel disegno salvifico divino o nella continuità storico-salvifica (necessità del morire; giusto sofferente; profeta rifiutato), ma soprattutto di evidenziare la valenza salvifica attribuita a questa morte attraverso differenti modelli (la formulazione "per noi"; quella culturale e del riscatto). Di ogni modello vengono segnalati le possibilità, i limiti o la necessità di una reinterpretazione per l'oggi.

La morte di Gesù – e in particolare una morte ignominiosa e maledetta come quella della croce – ha certamente provocato una profonda crisi di fede nei suoi discepoli, al punto da far ipotizzare un loro ritorno in Galilea, (cf Gv 21,1-4 e la tradizione galileana delle apparizioni: Mc 14,28; 16,7; Mt 28,7.10.16) con il conseguente abbandono della sua causa e della speranza in lui. A sostenerli in questa crisi non potevano servire le tradizioni religiose giudaiche che non prevedevano la figura

di un Messia sofferente. Le stesse allusioni di Gesù all'eventualità di una sua morte violenta come anche il possibile accenno velato al significato salvifico della sua morte - fatto nella cena di addio - non sono state recepite dai discepoli, dal momento che il loro comportamento durante la passione li rivela come totalmente impreparati di fronte alla tragica fine del Maestro.

Le apparizioni pasquali hanno ridonato coraggio ai discepoli delusi e hanno costituito l'evento

genetico della loro fede: una fede espressa in quella che viene considerata la più antica formulazione kerigmatica: “Dio ha risuscitato Gesù dai morti”. In questo annuncio si manifestava la convinzione che Dio aveva definitivamente preso posizione per Gesù, dal momento che non lo aveva abbandonato nella morte, e, nel contempo, si profilava embrionalmente la certezza che la persona di Gesù, con la sua storia e il suo destino, costituiva la figura centrale e decisiva nel disegno salvifico divino, per il fatto che Dio aveva esercitato solo su di lui e per mezzo di lui la sua iniziativa escatologica di salvezza. È a partire da questo fondamento che, in un tempo relativamente breve, si è prodotto lo sviluppo di una varietà di linee cristologiche che puntavano, volta per volta, all’attesa della sua parusia come Figlio dell’uomo, all’annuncio della sua costituzione come “Messia”, alla sua esaltazione quale “Signore”, alla sua condizione di Preesistente, al suo invio nel mondo come Figlio di Dio.

In questa pluralità di prospettive cristologiche e soteriologiche non poteva non trovare posto anche il tentativo di cercare il senso e il valore della morte di Gesù sulla croce. In che relazione si poneva questa morte con la precedente vita di Gesù? Come poteva essa iscriversi nel disegno divino? Una tale morte era solo un evento di passaggio verso la gloria della resurrezione o aveva già in sé una dimensione salvifica? Con questi interrogativi hanno dovuto confrontarsi ben presto le prime comunità cristiane, e non solo per motivi apologetici determinati da precomprensioni messianiche che non contemplavano un Messia crocifisso, ma anche per una risoluzione teologica di un evento così sconcertante<sup>1</sup>.

Va precisato, in via preliminare, che non tutti i settori della chiesa primitiva si sono impegnati a confrontarsi con l’evento della morte di Gesù<sup>2</sup>. Ci

furono senza dubbio gruppi per i quali la morte di Gesù sulla croce non costituiva un interesse teologico primario. Questa constatazione, però, non annulla il fatto che il significato di questa morte è divenuto per la prima comunità cristiana una questione teologicamente rilevante<sup>3</sup>. A tale questione la risposta della prima generazione cristiana non è stata univoca. Fin dagli inizi sono emerse interpretazioni diverse, nel tentativo di rispondere alla domanda sul perché il Salvatore inviato da Dio aveva dovuto subire una morte scandalosa come quella della croce. Anche se un certo interesse esegetico, e particolarmente la riflessione dogmatica, si sono incentrati prevalentemente sul senso salvifico di questa morte, privilegiando lo schema vicario-espiatorio, vale la pena di riprendere l’insieme delle interpretazioni che sono emerse già nella prima tradizione cristiana, antecedentemente alla fissazione degli scritti neotestamentari. È quello che intendiamo fare in questo breve lavoro, senza la pretesa di esaustività e nella coscienza della complessità del tema.

## 1. La “necessità” del morire

L’antica confessione di fede su “Dio che ha risuscitato Gesù dai morti”, non solo esprimeva chiaramente la presa di posizione divina a favore del crocifisso Gesù, ma lasciava già intravedere che Dio era coinvolto in quella morte e che essa era avvenuta per una prescienza e per una decisione divina (cf At 2,23; 4,28). Questa prospettiva emerge nelle affermazioni che la morte di Gesù era “necessaria” e corrispondeva, in conformità alle Scritture veterotestamentarie, al disegno salvifico divino.

Nel primo preannuncio della passione (Mc 8,31 par.) compare - mediante l’uso del “dei” (*bisogna; è necessario*) - l’idea della necessità della passione e morte del Figlio dell’uomo. Affermazioni simili, a riguardo dell’innalzamento sulla croce e nella gloria, si ritrovano in Gv 3,14; 12,34. Di questa necessità, Luca ha fatto un punto saldo della sua concezione della storia della salvezza (cf Lc 17,25; 24,7.44.46; At 3,21, 17,3). Questa molteplice attestazione, assieme al fatto che Mc 8,31 sembra ri-

(MI): San Paolo 2001, pp. 683-692, il quale prende in considerazione la confessione di fede in Rm 1,3b-4a; la prospettiva della fonte Q e la cristologia della lettera di Giacomo.

<sup>1</sup> Così pone il problema Vittorio FUSCO, *Le prime comunità cristiane. Tradizioni e tendenze nel cristianesimo delle origini*, Bologna: Dehoniane 1995, p. 116: «Non è infondato supporre che, di fronte all’annuncio della resurrezione – e della messianicità – di quel Gesù che era stato crocifisso, venisse a porsi subito il problema del *senso della sua morte*. Se era il Messia, se Dio era con lui, a tal punto da risuscitarlo poi dalla morte, allora perché prima lo aveva “abbandonato” alla morte?».

<sup>2</sup> Cf le annotazioni di Romano PENNA, «Cristologia senza morte redentrice: un filone di pensiero del giudeo-cristianesimo più antico», in Id., *Vangelo e inculturazione. Studi sul rapporto tra rivelazione e cultura nel Nuovo Testamento*, Cinisello Balsamo

<sup>3</sup> Per un approfondimento di queste note introduttive, cf Gerhard BARTH, *Il significato della morte di Gesù: L’interpretazione del Nuovo Testamento*, Torino: Claudiana 1995, pp. 15-36.

salire nel suo nucleo ad una tradizione premarciana, inducono a pensare che siamo di fronte ad una comune tradizione antica in cui si esprimeva un primo tentativo di dar senso alla passione/morte di Gesù.

Naturalmente la “necessità” di cui si parla non ha nulla a che fare con il “fato” imperscrutabile, tipico della concezione greca, ma va ricondotta piuttosto alla concezione apocalittica, secondo la quale tutta una serie di avvenimenti degli ultimi giorni devono accadere per disposizione divina (cf Dan 2,28; Mc 13,7.10; Ap 1,1; 4,1; 22,6). In questa prospettiva, anche dietro la morte di Gesù – evento di difficile comprensione – si celerebbe pur sempre la decisione divina della salvezza. Resterebbe da chiedersi se, nell’ottica escatologica apocalittica, questa morte non sia stata considerata anche come la svolta radicale dei tempi, mentre la resurrezione segnerebbe l’inizio del tempo “nuovo”<sup>4</sup>.

Se la necessità della morte di Gesù è rinviata ad una decisione divina, allora è comprensibile che essa sia affermata come conforme alle Scritture. È infatti nelle Scritture che il disegno e la disposizione di Dio si dispiegano. I motivi, pertanto, del “dei” divino e della conformità con le Scritture sembrano saldarsi da subito quasi naturalmente: il loro legame diventa particolarmente evidente in Matteo e Luca (cf Mt 26,54; Lc 22,37; 24,44.46; At 17,2-3) ed è desumibile già da Mc 9,11.

È sorprendente il fatto che il riferimento alle Scritture sia, nella quasi totalità dei casi, un rimando generico e globale, senza che vengano prodotte citazioni precise<sup>5</sup>. Peraltro, già nella primitiva confessione di fede in 1Cor 15,3 – “Cristo è morto per i nostri peccati secondo le Scritture” – veniva sostenuta la conformità della morte di Gesù all’insieme delle Scritture. È dunque fondato supporre che, quando manca un riferimento scritturistico preciso e c’è invece un rinvio alla globalità delle Scritture, siamo davanti ad un primo tentativo di interpretare la morte di Gesù come corrispondente al disegno divino di salvezza. Certo, più che ad un tentativo di dimostrazione ci troviamo di fronte ad una specie di postulato derivato immediatamente dalla fede pasquale: se

Dio ha risuscitato Gesù, anche la sua passione/morte doveva essere avvenuta per quella volontà divina che poteva essere rintracciabile nella Scrittura.

È evidente che questa prima interpretazione della morte di Gesù sottraeva al caso l’evento scandaloso ed enigmatico della croce e gli restituiva senso inserendolo nel disegno divino e rinviandolo genericamente ad una azione personale di Dio. Ma questa risposta lasciava scoperti ulteriori interrogativi: perché Dio aveva agito così e in che senso questa morte era avvenuta secondo la decisione salvifica divina? Questa prima interpretazione, pertanto, apriva inevitabilmente ad altri tentativi di comprensione della morte di Gesù<sup>6</sup>.

## 2. Il “giusto sofferente”

Una possibile risposta alla questione sul perché della morte di Gesù ha trovato appoggio nella tradizione veterotestamentaria e giudaica del “giusto sofferente”<sup>7</sup>. Questo motivo si incontra frequentemente nei Salmi di lamentazione (cf Sal 22; 31; 34; 37; 69; 140), nei quali il pio, proprio perché ripone la sua fiducia in Dio, viene deriso e perseguitato dai nemici, ma sperimenta la sua riabilitazione da parte di Dio. La certezza della riabilitazione e dell’innalzamento, ad opera di Dio, del giusto, ingiustamente perseguitato, trova espressione chiara in Sap 2,10-20 e 5,1-5 e riceve abbondante conferma, per quanto riguarda la fase escatologica, nella letteratura apocalittica giudaica<sup>8</sup>.

<sup>6</sup> Cf per queste riflessioni, BARTH, *Il significato della morte*, 43-44.

<sup>7</sup> Un dettagliato sviluppo di questa tradizione si trova in Marie-Louise GUBLER, *Die frühesten Deutungen des Todes Jesu*, Freiburg-Göttingen: Universitätsverlag Freiburg-Vandenhoeck & Ruprecht 1977, pp. 131-142.

<sup>8</sup> Cf Enoch et. 47,1-2.4; 48,7; 62,12-13; 95,7; 96,8; 98,13-14; 103,5-6; 4Esdra 7,96 8,27; Ap. Sir. Bar. 48,48-50; 52,5-7. Per un ulteriore sviluppo di questi accenni, cf BARTH, *Il significato della morte*, 44-47, il quale giustamente fa notare come il motivo della sofferenza del giusto e della sua riabilitazione sia ben presente nella letteratura circostante fino a Platone e Plutarco e come la specificità del pensiero giudaico sia data dalla certezza apocalittica della vittoria finale del Dio d’Israele. Per la presenza del motivo nell’ambiente circostante, cf anche Romano PENNA, *I ritratti originali di Gesù il Cristo. Inizi e sviluppi della cristologia neotestamentaria. II. Gli sviluppi*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 1999, p. 21, n. 47.

<sup>4</sup> Cf al riguardo Martin KARRER, *Jesus Christus im Neuen Testament*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 1998, pp. 88-89; BARTH, *Il significato della morte*, 41-43; e le osservazioni sintetiche di Fusco, *Le prime comunità*, 116-117.

<sup>5</sup> Eccezioni sono Mc 14,27 che cita Zac 13,7 e Lc 22,37 che riporta Is 53,12.

È un dato sufficientemente acquisito che la tradizione del “giusto sofferente” ha esercitato un significativo influsso nella riflessione del primo cristianesimo sulla tragica morte di Gesù. Dibattuta, invece, è l’ampiezza di questo influsso<sup>9</sup>. Certamente la morte di Gesù è riletta come sofferenza del giusto nei racconti sinottici della passione, dove alcuni eventi sono descritti con chiare allusioni – senza citazioni esplicite – ai Salmi del giusto sofferente<sup>10</sup>. È convinzione diffusa che al fondo di questi racconti ci sia una narrazione premarciana della passione – di cui è peraltro problematico stabilire i contorni<sup>11</sup> – nella quale c’era un costante riferimento ai Salmi della sofferenza del giusto. In essa, pertanto, si era già sviluppata una cristologia del giusto sofferente che vedeva in Gesù, Messia riabilitato da Dio nella risurrezione, il “tipo” che realizzava in modo singolare ed unico uno schema ben noto nella tradizione veterotestamentaria-giudaica<sup>12</sup>.

<sup>9</sup> Secondo GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 99-126, l’influsso della tradizione sul giusto sofferente si risentirebbe non solo nel racconto premarciano della passione, ma anche negli annunci della passione (Mc 8,31; 9,31; 10,33-34 e parr.); nelle formule kerigmatiche di “contrasto” presenti nei discorsi missionari degli Atti (“voi l’avete ucciso – Dio lo ha risuscitato”), come pure nello schema “abbassamento-innalzamento” di Fil 2,6-11. BARTH, *Il significato della morte*, 47-48, ha però correttamente mostrato che, al di fuori del racconto premarciano della passione, è difficile vedere il motivo della sofferenza del giusto.

<sup>10</sup> Il tentativo di far morire Gesù (Mc 14,55; cf Sal 31,14); la presenza di falsi testimoni (Mc 14,56-57; cf Sal 27,12; 35,11); la divisione delle vesti (Mc 15,24; cf Sal 22,19); gli schernitori scuotono il capo (Mc 15,29; cf Sal 22,8); il grido di abbandono (Mc 15,34; cf Sal 22,2); l’aceto da bere (Mc 15,36; cf Sal 69,22); le parole di tristezza del Getsemani (Mc 14,34; cf Sal 42,6.12; 43,5); l’accenno a “colui che mangia con me” (Mc 14,18; cf Sal 41,10). Questi accenni di Mc sono riconosciuti dagli altri due sinottici dal momento che Matteo aggiunge il motivo del vino “mescolato con fiele” (27,34; cf Sal 69,22 LXX) e Luca sostituisce il grido di abbandono di Mc con la preghiera di affidamento (Lc 23,46; cf Sal 31,6). A queste allusioni, abilmente integrate nel discorso del narratore, si può aggiungere anche il riconoscimento di Gesù come “figlio di Dio” da parte del centurione (Mc 15,39) che rimanda al Sal 22,9 e a Sap 2,18.

<sup>11</sup> Sull’esistenza, estensione e origine del racconto premarciano della passione, cf PENNA, *I ritratti originali*, II, 14-17.

<sup>12</sup> Cf GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 100-107; BARTH, *Il significato della morte*, 49-50; PENNA, *I ritratti originali*, II, 21-26; e l’annotazione di FUSCO, *Le prime comunità*, 117.

Con questa teologia narrativa della *passio iusti* si era fatto un passo avanti nella spiegazione dell’enigmatica morte di Gesù: anche se egli era il Messia, aveva dovuto soffrire, proprio perché tutti i giusti devono soffrire. Egli l’aveva fatto in modo singolare, così da poter essere in seguito riconosciuto come il “Giusto” per eccellenza (cf Lc 23,47; At 3,14; 7,52; 22,14)<sup>13</sup>. Se questa rilettura metteva Gesù al riparo dalle accuse dei nemici e lo collocava come “tipo” nella linea dei grandi giusti dell’A.T., restavano però aperti altri interrogativi: perché Gesù aveva dovuto subire una morte esplicitamente maledetta dalla Legge e che valore poteva avere la morte di colui che la comunità cristiana riconosceva non solo come il giusto, ma anche come l’unico e incomparabile Salvatore?

### 3. Il profeta rifiutato

Nel protogiudaismo e nel cristianesimo primitivo era presente una tradizione che affondava le sue radici nella visione deuteronomista della storia, secondo la quale Israele da sempre non aveva dato ascolto ai profeti e, anzi, li aveva perseguitati e uccisi. Questa idea teologica fissa – che non ha peraltro sostanziale riscontro nella fine dei profeti desumibile dall’A.T. – si presenta per la prima volta in Ne 9,26 ed è riaffermata in Giuseppe Flavio<sup>14</sup> e nella letteratura rabbinica<sup>15</sup>.

Essa trova espressione in vari modi anche all’interno della tradizione evangelica: a conclusione della beatitudine sui perseguitati (cf Mt 5,12 e Lc 6,23); nelle parole di Gesù su Gerusalemme (cf Mt 23,37; par. Lc 13,34); nel detto della sapienza (Lc 11,49-51; par. Mt 23,34-35) come pure nella maledizione di Lc 11,47; par. Mt 23,28<sup>16</sup>. In questi testi – che hanno al fondo la fonte Q – il significato della morte di Gesù, sulla linea dei profeti perseguitati e uccisi, è implicito e ricavabile solo sul presupposto di una comprensione di Gesù come “profeta” che in tale fonte sarebbe presente<sup>17</sup>.

Più espliciti, in una rilettura della morte tragica di Gesù sulla falsariga dei profeti rifiutati, sono,

<sup>13</sup> Cf al riguardo Augusto BARBI, *La morte di Gesù e la condanna del giusto nell’opera lucana*, RStB 1-2 (2002) 209-234.

<sup>14</sup> Cf *Antichità giudaiche* IX,13,2; X,3.1.

<sup>15</sup> Cf PesR 138a; 146a.

<sup>16</sup> Cf BARTH, *Il significato della morte*, 51-53. Questi testi appartengono alla fonte Q e sono stati studiati nella loro problematica storico-critica da GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 16-23.

<sup>17</sup> Così GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 26.

invece, altri passi neotestamentari. In primo luogo va considerata la difficile e discussa parabola dei vignaioli omicidi (Mc 12,1-12 parr.). Il racconto presenta sicuramente tratti allegorici: i servi sono i profeti che Dio (il padrone della vigna) ha ripetutamente inviato; il culmine è l'invio del figlio Gesù che viene ucciso; la punizione è il giudizio su Israele, o sui suoi capi, che hanno ucciso anche il figlio. È possibile che questo processo di allegorizzazione sia avvenuto nella comunità postpasquale - già a livello della tradizione premarciana - e che, dunque, la morte violenta di Gesù, il quale emerge nella sua singolarità di figlio, sia stata interpretata in continuità con la sorte dei profeti perseguitati e uccisi<sup>18</sup>. Anche in 1 Tess 2,14-15 - la prima lettera di Paolo in ordine cronologico - si parla delle tribolazioni inflitte alle chiese della Giudea da parte degli stessi giudei, che "... hanno ucciso il Signore Gesù e i profeti, hanno perseguitato noi...". Ancora una volta la morte di Gesù è collocata nella linea dell'uccisione dei profeti e della persecuzione dei primi missionari cristiani, con una rappresentazione e una terminologia che riecheggiano Mt 23,31ss. par. e che rimandano ad una tradizione antica, dal momento che Paolo non riproporrà più una simile comprensione della morte di Gesù. La stessa prospettiva riappare nel discorso di Stefano in At 7,52. Anche se è problematico distinguere tra tradizione e redazione, è abbastanza evidente che risuona pure in questo passo l'idea tradizionale che l'uccisione del "Giusto" Gesù si pone in continuità con la persecuzione e l'uccisione dei profeti che ne avevano preannunciato la venuta<sup>19</sup>.

Se nel loro insieme questi testi - e la tradizione ad essi soggiacente - hanno come scopo quello di elevare un'accusa e una condanna contro l'Israele infedele, è altrettanto vero che essi offrono una prima interpretazione della morte di Gesù come destino profetico. La sua morte rende evidente che egli era un profeta autentico e che era stato fedele al suo incarico divino. Questa morte si presenta, pertanto, semplicemente come la conferma

del suo messaggio profetico-escatologico, a cui egli ha tenuto fede fino a subire una sorte violenta. È abbastanza chiaro, però, che una tale interpretazione ha dei limiti: essa non rende conto né della specificità di Gesù, che non è solo un profeta-martire, né della specificità della sua morte di Messia-Salvatore. La comunità primitiva non poteva accontentarsi di questa spiegazione e doveva continuare la sua riflessione.

#### 4. L'espiazione vicaria

L'interpretazione della morte di Gesù come "espiazione vicaria" è quella più diffusa nel N.T., dove si incontra più di 50 volte, in una molteplicità di applicazioni e variazioni, ed è anche quella che nella storia della teologia ha avuto l'effetto più ampio e duraturo<sup>20</sup>. Essa si è affermata molto presto nella tradizione prepaolina e presinottica, con una varietà di formulazioni, il cui sottofondo culturale-religioso è diverso e dibattuto e la cui origine, nell'ambito delle correnti del primo cristianesimo, è oggetto di discussione e di ipotesi diversificate tra gli studiosi. Con il rischio cosciente di incorrere, all'interno di un dibattito complesso, nel pericolo di semplificazioni, tentiamo di presentare le diverse formulazioni in cui si esprime questa prospettiva della morte "espiatrice vicaria" di Gesù<sup>21</sup>.

##### 4.1. Le formule del "per noi"

Il fatto che le formulazioni con il "per noi" (*hyper hēmōn*) siano presenti sostanzialmente in tutti gli strati del N.T. e compaiano nei racconti della Cena (cf Mc 14,24; par. Mt 26,28; Lc 22,19 e 1Cor 11,24) come pure nel kerigma primitivo di 1Cor 15,3-5 costituisce l'argomento principe per sostenere la loro origine tradizionale<sup>22</sup>.

<sup>18</sup> Per le problematiche che il racconto parabolico presenta e per questa soluzione, cf BARTH, *Il significato della morte*, 26-28 e 53; GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 28-30.

<sup>19</sup> Cf BARTH, *Il significato della morte*, 53-54, il quale aggiunge anche Lc 13,33 con il detto sul profeta che non può morire fuori di Gerusalemme: un detto che egli considera redazionale ma che dimostrerebbe come l'estensione a Gesù del destino dei profeti sarebbe un pensiero già conosciuto al redattore. Vedi anche GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 30-32.

<sup>20</sup> Così BARTH, *Il significato della morte*, 57-58.

<sup>21</sup> Qualche nota sulla presenza di questo tema nella comunità primitiva si può trovare in Jürgen BECKER, *Das Urchristentum als gegliederte Epoche*, Stuttgart: Katolische Bibelwerk 1993, pp. 71-74.

<sup>22</sup> Cf Reimund BIERINGER, «Traditionsgeschichtlicher Ursprung und Theologische Bedeutung der YIIEP-Aussagen im Neuen Testament», in F. VAN SEGBROECK-C.M. TUCKETT-G. VAN BELLE-J. VERHEYDEN (eds.), *The Four Gospels 1992. Festschrift F. Neiryck*, Leuven: Leuven University Press-Peeters 1992, pp. 223-226.

#### 4.1.1. Diversità di formulazioni e loro origine

Dal punto di vista formale, poi, vale la pena di distinguere innanzi tutto le cosiddette formule del “morire” da quelle della “consegna”<sup>23</sup>.

Per quanto concerne il modello del “morire”, gli elementi costitutivi sono: il soggetto “*Christos*”; il verbo “*morire*” all’ aoristo (*apethanen*) e la preposizione di tenore soteriologico “*per*” (*hyper*), quasi esclusivamente con il genitivo di persona (*noi; tutti; gli empi*), ad eccezione di 1Cor 15,3 dove ricorre l’espressione “*per i nostri peccati*”<sup>24</sup>. La formulazione più chiara si presenta verosimilmente in Rm 5,8 - “*Cristo è morto per noi*” (*Christos hyper hēmōn apethanen*) - ma ritorna con leggere modifiche in Rm 5,16; 14,15; 2Cor 5,14.15 (cf anche 1Pt 2,21; 3,18) e mostra il suo consolidamento nel fatto che diventa un predicato cristologico partecipiale: Cristo è colui “*che è morto per noi*” (1Ts 5,10)<sup>25</sup>. Se si dovesse considerare “*Cristo*” (*Christos*), senza articolo, un titolo messianico<sup>26</sup>, avremmo qui una prospettiva del Messia insolita e non priva di difficoltà per un giudaismo che non contemplava l’attesa di un Messia sofferente<sup>27</sup>.

Diversamente, il modello della “consegna” è caratterizzato dalla presenza del verbo “*consegnare*” (*paradidonai*) o “*donare*” (*didonai*)<sup>28</sup>, che va sicuramente riferito alla passione/morte di Gesù e non al suo invio nel mondo. Nella formulazione teologica il soggetto del verbo “*consegnare*” è direttamente (cf Rm 8,32) o indirettamente (mediante il passivo divino: cf Rm 4,25) Dio e l’oggetto della consegna è il “Figlio”, mentre nella formulazione cristologica il soggetto è il Figlio/Gesù Cristo che consegna se stesso (cf Gal 1,14) “per amore” (cf Gal 2,20; come pure Ef 5,2.25). In ambedue i casi una tale consegna alla morte ha valore espiativo (“*per i nostri peccati*”: Gal 1,14; Rm 4,25; oppure

“*per me/per noi tutti*”: Gal 2,20; Rm 8,32)<sup>29</sup>. Quale delle due formulazioni sia più antica è questione dibattuta. È abbastanza evidente che la formula teologica accentua l’iniziativa salvifica di Dio nella morte di colui che, in quanto Figlio, ne è il rivelatore, mentre la formula cristologica sottolinea il libero (e amoroso) donarsi del Figlio per noi, in fedeltà a Dio, come evento di salvezza.

Quale di questi due modelli può essere considerato più antico? È possibile che alla domanda – posta alla luce della fede pasquale – sul perché il Salvatore avesse dovuto morire, la risposta diretta si concentrasse sul fatto oggettivo del suo “morire” e lo spiegasse come evento accaduto in espiazione per noi o per i nostri peccati. Solo una successiva riflessione avrebbe messo a fuoco l’iniziativa divina nella morte di Gesù e, soprattutto, avrebbe esplicitato l’atteggiamento interiore di Gesù di fronte all’accadimento oggettivo del morire: egli l’ha accettato e si è volontariamente consegnato ad esso per amore. Il modello del “morire” sarebbe, pertanto, prioritario rispetto a quello più riflessivo della “consegna”<sup>30</sup>.

Per completezza, va solo accennato – poiché la questione è complicata e in parte irrisolta – che, accanto ai due modelli accennati, esiste una terza linea tradizionale nell’uso del “*per voi/molti*” (*hyper hymōn/pollōn*) che è presente nei racconti della Cena (cf Mc 14,22-25; Mt 26,26-29; Lc 22,15-20; 1Cor 11,23-26)<sup>31</sup>. La parola sul pane, nella versione Paolo/Luca, contiene la formula “*per voi*” (“*questo è il mio corpo per voi*” in 1Cor 11,24; “*questo è il mio corpo dato per voi*” in Lc 22,19): essa è certamente prepaolina<sup>32</sup>, poiché l’apostolo la riporta come *paradosis*, ma non è la più antica, dal momento che manca in Mc 14,22<sup>33</sup>. Per quanto riguarda la parola sul calice, la questione è ancora più complessa, perché non c’è unanimità nello

<sup>23</sup> Questa distinzione è stata proposta da Klaus WENGST, *Christologische Formeln und Lieder des Urchristentums*, Gütersloh: Verlagshaus 1972, pp. 55-57 e 78-86. Cf anche Martin HENGEL, *Crocifissione ed espiazione*, Brescia: Paideia 1988, pp. 180-182.

<sup>24</sup> Cf Giuseppe PULCINELLI, *La morte di Gesù come espiazione. La concezione paolina*, Cinisello Balsamo (MI): San Paolo 2007, pp. 208-209.

<sup>25</sup> Cf BARTH, *Il significato della morte*, 64-66, in particolare per quanto riguarda 1Cor 15,3.

<sup>26</sup> Come, ad esempio, lo considera HENGEL, *Crocifissione*, 185-186.

<sup>27</sup> Cf GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 223.

<sup>28</sup> Il verbo “donare” si ritrova in 1Tm 2,6; Tt 2,14 e Mc 10,45.

<sup>29</sup> Cf GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 212-217; BARTH, *Il significato della morte*, 66-68; PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 211-212.

<sup>30</sup> Per questa soluzione, cf BARTH, *Il significato della morte*, 69.

<sup>31</sup> GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 231-235, prende in considerazione anche Mc 10,45, perché ritiene che la ragione della combinazione tra il v. 45a e il v. 45b stia verosimilmente nella associazione tra il motivo del “servizio” e quella della “morte espiativa” presente nella tradizione della Cena.

<sup>32</sup> Un’eco di questa tradizione si risente in Gv 6,51: “il pane che darò è la mia carne, che darò per (*hyper*) la vita del mondo”.

<sup>33</sup> Mc non l’avrebbe tralasciata se l’avesse trovata nella tradizione antica.

stabilire la priorità della versione paolina (lucana) rispetto a quella marciiana (matteana). In ogni caso, in ambedue le versioni sono in giogo tre motivi teologici: l'idea dell'alleanza, il motivo del sangue (versato) e quello dell'espiazione (*per multi/per voi*). Essi lasciano quantomeno intravedere che nell'ambito della comunità primitiva di lingua greca la parola sul calice conteneva un riferimento al sacrificio di alleanza e quindi all'idea di espiazione<sup>34</sup>. Va, alla fine, aggiunto che, grazie alla forza di queste tre tradizioni, l'interpretazione della morte di Gesù come avvenuta "*per noi*" era diventata nel cristianesimo primitivo così abituale da imporsi anche in molte espressioni che non avevano un rapporto diretto con le formule tradizionali esaminate<sup>35</sup>.

Anche per quanto concerne l'origine, lo sfondo religioso-culturale e l'ambiente vitale delle formule con "*hyper*" (*per*) - che esprimono il valore salvifico della morte di Gesù - si è aperto un complesso dibattito. Tre sono le soluzioni proposte. La prima vede l'origine nelle parole stesse di Gesù nella cena d'addio. La seconda la fa risalire alla prima comunità palestinese nella celebrazione liturgica della Cena. In ambedue queste proposte gioca un ruolo rilevante un possibile riferimento alla figura del Servo di Is 53, particolarmente nei racconti della Cena<sup>36</sup>. Una terza soluzione attribuisce la formulazione alla comunità giudeo-ellenistica sullo sfondo della morte vicaria o benefico/salvifica dei martiri presente in 2Mac (cf 7,37-38) e 4Mac (17,21-22 e 6,28-29), verosimilmente influenzata da concezioni diffuse nel mondo greco-romano circa la morte scelta liberamente da qualcuno per salvare altri<sup>37</sup>. L'ambiente vitale in questo caso sarebbe la missione e la conseguente catechesi e, pertanto, le formule costituirebbero un'interpretazione secondaria e riflessa della morte di Gesù<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Per un ampliamento di queste sintetiche annotazioni, cf GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 236-242; BARTH, *Il significato della morte*, 69-71.

<sup>35</sup> Cf ad es. Gv 10,11.15.50ss. 15,13; 18,14; 1Gv 3,16; Eb 2,9; 1Cor 1,13.

<sup>36</sup> Sul rapporto di Is 53 con il N.T. e in particolare con i testi legati alla Cena, cf PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 140-158.

<sup>37</sup> Per un approfondimento di questo sottofondo dato da 2Mac e 4Mac, cf PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 158-173, come pure le pp. 63-68, per quanto riguarda esempi dalla letteratura greco-romana circa il motivo del "morire per" altri.

<sup>38</sup> Per una rassegna molto documentata su queste diverse soluzioni, cf BIERINGER, "Traditionsgeschichtli-

#### 4.1.2. Il significato teologico

La prima questione che si pone è quella del valore da dare alla preposizione "*hyper*" (*per*) con il genitivo, dal momento che essa è aperta ad una pluralità di significati<sup>39</sup>. Per i passi che ci riguardano, essa può significare sia "*a favore di*" come anche "*al posto di*" o "*a causa di*". Il termine di *per sé* non ha, pertanto, una valenza soteriologica e, in quanto tale, non significa "espiazione", "offerta espiativa" o "rappresentatività". L'idea di una morte espiatrice/vicaria emerge soltanto se al fondo dei testi si presuppone un qualche riferimento ad Is 53 o a Mac 4 e se si prende in seria considerazione il contesto dei passi in questione.

Dato per assodato – nonostante il dibattito tra le due soluzioni sia ancora aperto<sup>40</sup> – che al fondo di "*hyper*" (*per*) esiste un rimando a Is 53 o a Mac 4, come sopra abbiamo accennato, è soprattutto il contesto che aiuta a chiarire il valore dell'"*hyper*" (*per*) e a mostrare se esso accentui maggiormente l'aspetto espiativo o quello sostitutivo.

In alcuni casi, la dimensione sostituiva è prevalente. Quando, infatti, troviamo in 2Cor 5,21 che "colui che non aveva conosciuto peccato, (Dio) lo fece peccato *per noi* (*hyper hēmōn*)", è abbastanza evidente che in primo piano sta l'idea di sostituzione e che *hyper* verosimilmente va reso con "*al posto nostro*"<sup>41</sup>. Anche l'espressione di 2Cor 5,14 in cui è detto che "...uno morì *per tutti* (*hyper pantōn*), quindi tutti morirono", mette in risalto la prospettiva della vicarietà: dato che uno è morto al posto di tutti, tutti sono considerati virtualmente morti. La stessa prospettiva riemerge anche in Gal 3,13, dove si afferma che Cristo è diventato "maledizione *per noi*", cioè al posto nostro. Nella ricerca, poi, si è tentato di distinguere tra vicarietà "inclusiva" ed "esclusiva", che viene resa anche, rispettivamente, con i termini di "rappresentanza" e "sostituzione". La vicarietà "inclu-

cher Ursprung", in F. VAN SEGBROECK (e altri), *The Four Gospels 1992*, 226-231.

<sup>39</sup> PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 203, enumera cinque significati possibili: 1 – quello locale (*sopra*); 2 – quello espressivo di una finalità di vantaggio (*a favore di*); 3 – quello che segnala una rappresentatività o una sostituzione (*al posto di*); 4 – quello causale (*a causa di*); 5 – quello che indica un riferimento (*a riguardo di*). Cf anche BARTH, *Il significato della morte*, 63.

<sup>40</sup> Così BIERINGER, "Traditionsgeschichtlicher Ursprung", in F. VAN SEGBROECK (e altri), *The Four Gospels 1992*, 235-236.

<sup>41</sup> Notiamo però come la traduzione della CEI preferisca il senso espiativo traducendo "*a favore nostro*".

siva” o rappresentanza lascia intendere che l’umanità rappresentata è inclusa nella morte di Gesù, e in qualche modo vi partecipa, perché Gesù è solidale con essa o la rappresenta in quanto personalità corporativa o secondo Adamo. La vicarietà “esclusiva” o sostituzione segnala invece che l’umanità rappresentata è esclusa dall’evento della croce di Cristo, perché questi, assumendo su di sé quella condanna a morte che ad essa spettava, l’ha fatta valere come riscatto al posto suo<sup>42</sup>.

In altri passi a prevalere è l’idea espiativa. Nell’affermazione di 2Cor 5,15 che Cristo “è morto per tutti (*hyper pantōn*), perché quelli che vivono non vivano più per se stessi, ma per colui che è morto e risorto per loro (*hyper autōn*)” si intuisce subito che *hyper* ha il significato “a favore di”: Cristo infatti è risorto a favore dei credenti, così come è morto a favore di tutti. Così in Rm 5,6.8, quando si dice che “Cristo morì per gli empi (*hyper asebōn*)” o che “morì per noi (*hyper hēmōn*)”, mentre eravamo ancora peccatori, si intende dire che la sua morte è a favore dell’umanità peccatrice<sup>43</sup>.

Più problematico è cogliere il significato della cosiddetta formula “lunga” (1Cor 15,3; Gal 1,4; cf pure Rm 4,25) “per i nostri peccati” (*hyper tōn hamartiōn hēmōn*), anche perché esso è fatto talora dipendere dal rapporto storico-tradizionale con la formula “breve” del “per noi”<sup>44</sup>. C’è chi, in sostanza, opta semplicemente per il senso causale di *hyper*, rendendo l’espressione con “a causa dei nostri peccati”<sup>45</sup>. C’è chi ritiene che la formula breve divenga comprensibile solo grazie a quella lunga e che ambedue le formule abbiano il significato: “per il perdono dei nostri peccati”<sup>46</sup>. C’è ancora chi,

considerando più antica la formula lunga, vede uno sviluppo ed una differenza di significato tra le due: si sarebbe passati da un iniziale senso causale (a causa dei nostri peccati) ad un senso finale (per [l’estinzione] dei nostri peccati) al “per noi”, cioè a favore nostro e della nostra salvezza<sup>47</sup>.

Va, alla fine, notato che, pur essendo nei singoli casi in primo piano talora l’aspetto “sostitutivo” (*al posto di*) e talora quello “espiativo” (*a favore di*), i due aspetti sono, espressamente o non espressamente, da presupporre in una stretta e indivisibile unità, così che, secondo la maggioranza degli autori, tutte le formulazioni con *hyper* appartengono all’ambito di pensiero della espiazione vicaria. Certamente l’aspetto sostitutivo o rappresentativo ha un peso maggiore, perché è esso a fondare la dimensione espiativa e salvifica della morte di Gesù<sup>48</sup>.

## 5. La formula cultuale

L’idea dell’efficacia espiatrice della morte di Gesù ha trovato una sua naturale espressione là dove a questa morte sono applicati termini tecnici cultuali, quali “espiazione” (*hilasmos*) ed “espiare” (*hilaskomai*) (cf Eb 2,17; 1Gv 2,2; 4,10)<sup>49</sup>.

A noi interessa in modo particolare il passo di Rm 3,25-26a, dove ritroviamo il termine cultuale “*hilastērion*” all’interno di una formulazione che – per un consenso diffuso tra gli studiosi – si presenta, se non come una citazione vera e propria, almeno come un materiale pre-paolino che poteva esprimere una confessione di fede della comunità cristiana primitiva. Il testo tradizionale potrebbe essere ricostruito in questi termini<sup>50</sup>:

<sup>42</sup> Cf su questo, BIERINGER, “Traditionsgeschichtlicher Ursprung”, in F. VAN SEGBROECK (e altri), *The Four Gospels 1992*, 241-243.

<sup>43</sup> Per alcune di queste annotazioni, cf BARTH, *Il significato della morte*, 63-64.

<sup>44</sup> Per una rassegna delle posizioni circa la priorità storico-tradizionale della formula breve o lunga e sulla conseguenza di una possibile diversità di significato tra le due formule, cf BIERINGER, “Traditionsgeschichtlicher Ursprung”, in F. VAN SEGBROECK (e altri), *The Four Gospels 1992*, 236-238.

<sup>45</sup> Così BARTH, *Il significato della morte*, 64, che, senza affrontare la possibile problematica storico-tradizionale, afferma a riguardo della formula lunga: “Qui il ‘per’ non può voler dire ‘a favore’ dei nostri peccati e neanche ‘al posto’ dei nostri peccati; significherà piuttosto che egli è morto a causa dei nostri peccati, oppure al posto nostro a causa dei nostri peccati”.

<sup>46</sup> Cf WENGST, *Christologische Formeln*, 80; HENGEL, *Crocifissione*, 181-182.

<sup>47</sup> Così PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 205-206; in appoggio alla posizione di Karl LEHMANN, *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift. Früheste Christologie, Bekenntnisbildung und Schriftauslegung im Lichte von I Kor 15,3-5*, Freiburg: Herder 1968, p. 128, n. 331.

<sup>48</sup> Così BIERINGER, “Traditionsgeschichtlicher Ursprung”, in F. VAN SEGBROECK (e altri), *The Four Gospels 1992*, 233-234.

<sup>49</sup> Cf BARTH, *Il significato della morte*, 58-59.

<sup>50</sup> Per i motivi, di carattere terminologico, sintattico e concettuale/teologico, che inducono a considerare questo passo una tradizione proto-cristiana di comunità provenienti dal giudaismo (con l’unica aggiunta tipicamente paolina dell’espressione “*dia pisteōs*” = “mediante la fede”) e a qualificarlo come una confessione di fede primitiva, come pure per il tentativo di una sua ricostruzione, cf PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 304-313. Vedi anche, per la singolarità della terminologia utilizzata, per la delimitazione della tradizione assunta da Paolo e per l’ambiente



“Dio ha esposto pubblicamente Gesù Cristo come *hilastērion*... nel suo sangue, a dimostrazione della sua giustizia per la remissione dei peccati passati, con la clemenza di Dio”.

Va premesso che quasi ogni parola di questo elemento tradizionale è stata oggetto di dibattito, ma che di particolare difficoltà si è rivelata l'interpretazione del termine-chiave *hilastērion*, sul quale vale la pena di soffermarsi più attentamente, dopo aver brevemente delucidato il significato dell'insieme del testo<sup>51</sup>.

In questo passo a Dio è attribuita una iniziativa che si è realizzata puntualmente nel passato – il riferimento sotteso è all'evento della croce – e che è consistita nel “mettere davanti / esporre pubblicamente” (cf l'uso del verbo *protithēmi*<sup>52</sup> all'aoristo) Gesù come *hilastērion*. Questa pubblica esposizione da parte di Dio – avvenuta nella morte di Gesù – ha come finalità quella di “dimostrare” (*eis endeixis*) la giustizia divina, cioè l'intervento salvifico-escatologico di Dio, che rimane giusto nel retribuire e sovrano nel concedere il dono della giustificazione/riconciliazione a tutti gli uomini<sup>53</sup>. A sua volta, ciò che Dio aveva di vista<sup>54</sup> nel dimostrare la sua giustizia – attraverso l'esposizione di Gesù come *hilastērion* – è espresso con il termine “*paresis*”, che non ha paralleli biblici e che potrebbe essere reso sia con “*tolleranza*” che con “*remissione*”. Questo secondo significato è verosimilmente preferibile, dal momento che non si vede come la semplice “*tolleranza*” dei peccati passati sia congruente con

vitale di questa tradizione (intravisto nella liturgia della Cena), GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 225-226.228-229.

<sup>51</sup> Per una spiegazione più puntuale del testo rimandiamo a PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 319-332, a cui si rifanno le nostre sintetiche annotazioni.

<sup>52</sup> Per il verbo *protithēmi* è decisamente da preferire il senso spaziale, che abbiamo proposto, a quello temporale (pur presente in Rm 1,13 3 Ef 1,9) che porterebbe a tradurre con “*proporre/prefissare*”: a sostegno di questa scelta ci sono il costante uso spaziale della LXX e il contesto dove è sottolineata la pubblicità dell'evento, non tanto il suo preordinamento divino.

<sup>53</sup> Per un *excursus* sulla “giustizia di Dio”, cf PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 280-291.

<sup>54</sup> La particella greca “*dia*” con l'accusativo ha prevalentemente valore causale (*a causa / a motivo di*), ma può avere anche valore finale (*in vista di*) (cf Rm 4,23.24.25b): nel nostro caso sembra preferibile il senso finale, in quanto la dimostrazione della giustizia divina non è a motivo della remissione dei peccati, ma in vista di essa.

l'idea di giustizia divina. I peccati passati, che vengono rimessi, sono indicati, poi, con un termine raro (*amartēmata*: solo ancora in 1Cor 6,18) che indica le trasgressioni avvenute anche prima e al di fuori della Legge. La loro remissione – mediante la morte di Cristo – appare, pertanto, come universale e attuale, in quanto non concerne solo i peccati d'Israele, ma anche quelli dei pagani. Questo perdono, così esteso, avviene nella “*anochē*” divina, che esprime non tanto un “tempo di pazienza” – quella di Dio – ma piuttosto una qualità stessa di Dio (come in Rm 2,4) che è la clemenza e, quindi, la disponibilità a concedere la riconciliazione.

L'insieme della tradizione pre-paolina, dunque, mette a fuoco un'iniziativa di Dio, finalizzata a dimostrare la sua offerta definitiva di salvezza e riconciliazione, in vista di quella universale remissione dei peccati che svela in modo singolare la clemenza divina: una tale iniziativa si realizza nella morte di Gesù, in cui Dio lo ha pubblicamente esposto come *hilastērion*. Proprio quest'ultimo termine culturale ha suscitato un ampio dibattito che non ha ancora portato ad un consenso ampio sulla sua traduzione e interpretazione.

Premesso che il termine, dal punto di vista grammaticale, è verosimilmente da considerare un aggettivo sostantivato neutro e, dal punto di vista sintattico, va congiunto al sintagma “nel suo sangue” (*en tō autou aimati*), resta da considerare a quale sfondo culturale-religioso esso sia riconducibile. Due sono le proposte dominanti nel panorama esegetico.

Per una parte di studiosi, *hilastērion* – dal momento che nella LXX traduce quasi sempre il termine *kappōret* – richiamerebbe l'accessorio che era sopra l'arca nel Santo dei Santi, nel suo valore simbolico di luogo della condiscendenza divina e del suo incontro con il popolo e luogo in cui, con il rito di aspersione del sangue, nel giorno del “*Kippur*” (cf Lv 16), si compiono non solo la purificazione del santuario e l'espiazione dei peccati del popolo, ma anche l'incontro tra il Dio che si rivela e l'uomo che presenta la sua offerta. Il termine *hilastērion*, pertanto, poteva costituire – nell'immaginario della comunità proveniente dal giudaismo – un forte richiamo a quel sistema espiatorio antico – rappresentato simbolicamente dalla *kappōret* – che ora viene applicato al Cristo e alla sua morte salvifica. Come conseguenza si ha che il luogo (lo strumento e insieme l'evento) del-

la presenza di Dio che espia non è più da identificare con il Santo dei Santi, ma con il Crocifisso.

Per altri esegeti, invece, il riferimento di fondo di *hilastērion* sarebbe da vedere particolarmente in 4Mac 17,21-22 – dove sono compresenti i termini *hilastērion* e *aima* (sangue) – e, più in generale, nella tradizione martirologica giudaica (cf 2Mac 7,37-38 e 4Mac 6,28-29). Nel passo di 4Mac 17,21-22 si parla dell'espiazione dei peccati del popolo “per mezzo del sangue di quei pii (martiri), cioè dello *hilastērion* della loro morte”. Sotto l'influsso dell'uso ellenistico di *hilastērion*, che veniva a connotare un'offerta votiva per placare o ingraziarsi la divinità, 4Mac 7,21-22 affermerebbe che il sangue dei martiri, cioè la loro vita data in cambio e in riscatto per i peccati, sarebbe un'offerta sacra fatta a Dio, grazie alla quale Dio verrebbe propiziato (la sua collera placata) così che Egli si rivolgerebbe salvificamente in favore d'Israele.

L'una e l'altra di queste soluzioni ha argomenti a sostegno, ma va incontro anche a obiezioni e difficoltà. In ambedue i casi, comunque, l'*hilastērion* assume un valore metaforico, evocativo del concetto di espiazione di cui esso è lo strumento e il mezzo, e in ambedue i casi resta salva la prospettiva essenziale, e cioè la concezione del morire di Gesù quale evento espiatorio escatologico attraverso il quale Dio dimostra la sua giustizia e offre il perdono dei peccati.

Certamente il passo tradizionale esprime in termini culturali – quali *hilastērion* (mezzo/strumento di espiazione) e “*aima*” (*sangue*) – l'evento della morte di Gesù, ma non intende ridurre questo evento ad un sacrificio culturale. L'uso metaforico del linguaggio culturale sta proprio nel fatto che esso è spinto ad esprimere un evento di tipo esistenziale, e cioè la morte di Gesù come autodonzione, mediante la quale Dio lo può esporre pubblicamente come mezzo/strumento della riconciliazione che egli offre all'umanità<sup>55</sup>.

## 6. L'idea del riscatto

In tutto un insieme di testi la morte di Gesù viene interpretata come “riscatto”: questa morte diventa il “prezzo” (*timē*) di “riscatto” (*lytron*) con

cui siamo stati liberati dalla schiavitù. Ad esprimere questa prospettiva è tutta una serie di verbi – *exagorazō* (*riscattare*) (Gal 3,13; 4,5-6); *agorazō* (*acquistare*) (1Cor 6,19-20; 7,22-23; Ap 5,9-10; 14,3-4; 2Pt 2,1); *lutrousthai* (*liberare mediante un prezzo*) (Tt 2,14; 1Pt 1,18-19); *peripoieō* (*acquistare*) – e i sostantivi *lytron* e *antilytron* (*prezzo del riscatto*) (Mc 10,45; par 20,28 e 1Tm 2,6). Da notare che in alcuni casi l'idea del riscatto è collegata all'idea dell'espiazione vicaria (cf Gal 3,13; 4,5; Tt 2,14; 1Pt 1,18-19), di cui abbiamo già trattato. Se nell'espiazione vicaria si trattava del perdono del peccato umano di fronte a Dio, nel riscatto si tratta della liberazione della persona umana dalla schiavitù delle potenze che, volta per volta, sono indicate come “*mondo*” (Ap 14,3-4), “*iniquità*” (Tt 2,14; 1Pt 1,18), “*legge*” con il suo carico di maledizione (Gal 3,13; 4,5), o globalmente come “*potenze del secolo presente*” (Gal 1,4). La conseguenza è che il cristiano, liberato da queste schiavitù, è ora divenuto servo di Gesù Cristo (cf 1 Cor 7,22-23) ed è pertanto finalmente libero<sup>56</sup>.

Questo diffuso schema interpretativo della morte di Gesù sembra avere radici antiche. Quantomeno nel detto di Mc 10,45 il motivo del “*riscatto*” – unito a quello del “*dare la vita*” (come in 1Tm 2,5-6) – potrebbe essere stato congiunto molto presto, e certamente nella tradizione pre-marciana, con quello del servizio<sup>57</sup>. A quale sottofondo culturale fa riferimento questo motivo del riscatto<sup>58</sup>?

Nell'etimologia di “*riscatto*” (*lytron*) c'è l'idea di un mezzo e di un prezzo per la liberazione di qualcuno. Nella LXX il termine è usato sostanzialmente in due contesti: quello del riscatto (della terra, dei primogeniti) e dell'affrancamento degli schiavi (Lv 25,51-52) o quello dell'espiazione mediante il *kofer*, mediante cioè un prezzo concordato che fa rinunciare la parte lesa a reclamare, contro il colpevole, il castigo violento della pena capitale (Es 21,30 Nm 35,31.32; cf Es 30,12; Pr 6,35; 13,18).

In Mc 10,45, senza che si possa escludere l'idea di una liberazione dalla schiavitù, è soprattutto la prospettiva di una riconciliazione delle due parti in causa, mediante il versamento di un “*prezzo*” (*kofer*), che pare essere soggiacente alla metafora del riscatto. Tale metafora, illuminata da questo

<sup>55</sup> Per queste sintetiche annotazioni su Rm 3,25 ci siamo servite delle analisi molto più approfondite offerte da PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 334-367. Altre considerazioni si possono ritrovare in GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 224-229; BARTH, *Il significato della morte*, 59-62.

<sup>56</sup> Cf BARTH, *Il significato della morte*, 104-106.

<sup>57</sup> Cf GUBLER, *Die frühesten Deutungen*, 233-234.

<sup>58</sup> Vedi alcuni sottofondi culturali/religiosi, a cui si è fatto riferimento nel passato, in BARTH, *Il significato della morte*, 106-109.

sottofondo, comporta l'idea di una sostituzione. Non è quella, però, del "capro espiatorio", che, pur innocente, si addossa la colpa di altri e ne subisce sostitutivamente la pena, ma quella di un amico generoso che paga, con il bene prezioso della vita, per ottenere l'assoluzione della moltitudine insolvente dal castigo meritato. Naturalmente la metafora non deve essere spinta fino al punto di sollevare la domanda circa colui a cui il prezzo deve essere pagato. Essa vuol mettere semplicemente in risalto la generosità di colui che giunge al libero dono della vita per sottrarre "i molti" – verosimilmente tutta l'umanità (cf 1Tm 2,6) – al giudizio di morte che su di loro incomberrebbe.

In questa rilettura della morte di Gesù, oltre alla dimensione vicaria/sostituiva sembra essere presente anche quella espiativa, dal momento che il prezzo della vita, pagato da uno, serve alla liberazione di una moltitudine gravata dalla minaccia di morte. Tale dimensione verrebbe soprattutto confermata se la preposizione "anti" – che precede "pollōn" (i molti) – dovesse significare, non solo "al posto di...", ma anche "a favore di..."<sup>59</sup>. L'idea della morte come "riscatto" andrebbe pertanto ad accostarsi – attraverso l'utilizzo di una metafora sociale – alla prospettiva della morte vicario-espiativa, resa altrove con la metafora culturale dell'*hilastērion* o espressa diffusamente con le formule "hyper".

## 7. Una conclusione aperta

Abbiamo sinteticamente tracciato le principali e differenti traiettorie su cui si è mossa la prima comunità cristiana - alla luce della fede pasquale - per riflettere sulla morte di Gesù, nel tentativo di superare lo scandalo da essa provocato e di dare un positivo senso salvifico a questo evento tragico. Questo percorso ci ha permesso di constatare con immediatezza che, di fronte alla domanda sul senso e la portata della morte di Gesù, la prima comunità ha risposto con una pluralità di interpretazioni tra le quali non va operata una scelta univoca, ma che vanno tenute presenti unitariamente e complessivamente. Tali interpretazioni si manifestano come tentativi di dire, in linguaggi e categorie umane, l'azione di Dio nella morte di Gesù: esse dunque si presentano come sforzi di approssimazione alla realtà che intendono espri-

mere e nessuna di esse, da sola, riesce a rendere in modo esauriente la forza dell'evento che vuole interpretare.

In quanto tentativi di approssimazione, tutti i modelli che abbiamo preso in considerazione rivelano dei limiti e delle debolezze. Se il generico inserimento della morte nel disegno salvifico divino lascia scoperto il perché della morte di Gesù, i modelli della sofferenza del giusto e del destino profetico, pur inserendo l'evento tragico nel contesto delle esperienze storico-salvifiche d'Israele, non dicono la particolarità e la singolarità della morte di Gesù. Altrettanto manifesta i suoi limiti il modello della morte vicario-espiativa: esso mette in risalto che Cristo ha operato a nostro favore una salvezza che da soli mai avremmo potuto realizzare, ma resta debitore di un concetto di espiazione che risulta estraneo all'uomo moderno e non rende direttamente comprensibile come la morte di Gesù possa essere fondamento della nostra novità di vita. La metafora del riscatto, infine, mentre mette in evidenza la nostra liberazione dal male e dalla morte escatologica, non deve essere troppo pressata perché porterebbe indebitamente ad interrogarsi su chi è il destinatario del prezzo del riscatto.

Vista la necessaria complementarità dei modelli e i limiti di ciascuno, rimane da chiedersi: che cosa va ritenuto come essenziale in questa pluralità di interpretazioni? Che cosa occorre ripensare a riguardo delle risposte date dalla prima comunità sul senso e sul valore salvifico della morte di Gesù? Su queste questioni ci limitiamo ad offrire solo qualche considerazione, partendo da ciò che si deve ritenere come essenziale.

Innanzitutto non va assolutamente perso il "per noi" della morte di Gesù. In questa morte, infatti, si è rivelata e realizzata l'iniziativa di Dio per la salvezza di tutti. Certamente l'escatologica offerta salvifica di Dio – il Regno di Dio – era già presente nel ministero pubblico di Gesù, ma va evidenziato che essa ha avuto il suo momento culminante e decisivo nella sua morte. I due aspetti sono intimamente uniti, ma solo dalla morte per noi l'opera precedente riceve il suo autentico significato e la sua decisiva conferma.

Da salvaguardare decisamente è anche l'*extra nos* della nostra salvezza. Con la sua morte Cristo ha reso possibile un dono di salvezza che l'uomo, con le sue prestazioni, mai avrebbe potuto procurarsi. La salvezza, infatti, è legata alla vicinanza di Dio agli uomini. Cristo, nella sua morte, restando fedele fino all'estremo sia al disegno salvifico del

<sup>59</sup> Per queste annotazioni, cf Augusto BARBI, *Se qualcuno vuole seguirmi* (Mc 8,22-10,52). *Il lettore e i paradossi della croce*, Padova: Messaggero 2017, pp. 262-263.

Padre sia alla sua solidarietà con noi, diviene mediatore della vicinanza salvifica di Dio e coinvolge tutti nel suo “sì” al Padre, rendendo possibile la rinnovata comunione con Dio e con i fratelli.

Naturalmente l’offerta della vicinanza di Dio e della sua iniziativa di salvezza nella croce di Gesù presuppone una condizione di allontanamento da parte dell’uomo a motivo del suo peccato. Questo comporta che l’iniziativa divina si configuri come liberazione dal peccato, che teneva l’uomo schiavo, e come dono incondizionato di riconciliazione, che apre all’uomo una nuova relazione con Dio. Una tale liberazione e riconciliazione, però, è avvenuta in modo oneroso: il Figlio ha rappresentato l’uomo fino ad identificarsi con l’umanità peccatrice nella sua morte, per poter restituire l’uomo al rapporto di comunione con Dio e con i fratelli.

Oltre a queste decisive acquisizioni, resta un compito aperto per la riflessione teologica: riesprimere in categorie significative per l’uomo d’oggi il valore della morte vicaria-espiatrice i cui presupposti culturali non sono più immediatamente accessibili alla mentalità moderna. Il concetto di solidarietà, per quanto riguarda la morte vicaria (*al posto nostro*), e la prospettiva di una libertà che si decide solo se la libertà di un Altro/altro si dispone nei suoi confronti, per quanto concerne la morte espiativa (*a favore nostro*), potrebbero aiutare in questa responsabilità di interpretare in modo efficace e significativo per l’oggi la morte salvifica di Cristo<sup>60</sup>. Ma una tale riflessione è compito di una teologia sistematica.

---

<sup>60</sup> Per queste riflessioni ci siamo serviti delle conclusioni di BARTH, *Il significato della morte*, 223-232, e di qualche annotazione di PULCINELLI, *La morte di Gesù*, 378-380.