



## SALVATI PER GESÙ, MORTO E RISORTO

Studio

### Il valore salvifico della pasqua di Gesù: rilevanza morale

*Andrea GAINO*

#### *Abstract*

In this study, the 'moral phase/momentum' tries to analyse the existential importance of the proposed topic: the salvific meaning of the Easter Mystery. Starting with an acknowledgement of the forms in which the search for redemption in humanity manifests itself, we then observe how salvation manifests itself in the uniqueness of Jesus Christ's story. Here we find a potential answer to the search for salvation and a new opening of human freedom to its own fulfilment.

Nel percorso di questo studio, il "momento morale" si propone di indagare la rilevanza esistenziale del tema investigato: il valore salvifico del mistero pasquale di Gesù Cristo. Partendo da una ricognizione delle forme in cui si manifesta la ricerca di salvezza nella condizione umana, si va ad ascoltare come la salvezza si manifesta nella singolarità della vicenda di Gesù Cristo. In essa si torva la via per una possibile risposta alla ricerca di salvezza e una apertura inedita della libertà umana al proprio compimento.

Nel percorso intrapreso da questo studio, il "momento morale" si propone di indagare la rilevanza esistenziale del tema investigato: il valore salvifico del mistero pasquale di Gesù Cristo. La fede cristiana riconosce in Gesù Cristo il Salvatore e attribuisce a tutta la sua esistenza valore salvifico. Ma, in questa prospettiva, è anzitutto e soprattutto il mistero pasquale di morte e resurrezione che manifesta l'identità di Gesù nella relazione unica con Dio Padre e che nel dono dello Spirito lo costituisce fonte di salvezza per ogni essere umano e per l'intera creazione.

Nel nostro percorso cercheremo di vedere se e come tale annuncio di fede ha ancora oggi la forza di muovere le coscienze e di generare vita nuova in coloro che sanno accoglierlo. La "pretesa" che il messaggio cristiano di salvezza manifesta porta, in primo luogo, a chiedere se la domanda di salvezza sia presente nel cuore degli uomini e delle donne di oggi, e quale forma abbia tale domanda; invita poi a guardare come l'annuncio cristiano incrocia questa domanda e come può costituire per essa una risposta tale da aprire l'esistenza umana a prospettive di vita salvata, nuova, inedita. La risposta alla domanda di sal-

vezza data dall'evento di Gesù Cristo dischiude all'esistenza umana nuovi orizzonti: inoltrarci in questi spazi sarà l'impegno della terza parte di questo studio.

## 1. La domanda antropologica

Il punto di partenza della nostra indagine porta anzitutto a interrogare la vicenda umana per vedere se e come in essa si fa presente una domanda di salvezza. La fede cristiana riconosce in Gesù Cristo, e in particolare nella sua Pasqua, il dono di Salvezza di Dio Padre. Per comprendere il valore di questo dono è importante riconoscere come si manifesta, ma altrettanto significativa è l'attenzione a come nell'esperienza umana si affaccia la domanda di salvezza<sup>1</sup>.

«La “fede” è un fenomeno antropologico originario, non necessariamente religioso: essa compare nella nostra “apertura” e nella nostra “vulnerabilità”, prende la forma di un'interrogazione sull' “orientamento” nel mondo e sul “senso” della nostra vita, e anticipa il *tutto* della nostra esistenza, senza poterne disporre; la “fede” si mostra là dove questa indisponibilità del “senso” e del “tutto” non è ignorata per ragioni ideologiche o scartata con una scrollatina di spalle come non interessante (categoria dell'indifferenza) o ancora abbandonata a un'indecisione agnostica»<sup>2</sup>.

Senza alcuna pretesa di esaustività, ci lasceremo accompagnare in questa ricerca dalla suggestione raccolta ascoltando alcune voci che, con prospettive ed esiti differenti, si sono inoltrate in questo percorso di ricerca.

<sup>1</sup> Questo percorso è suggerito da diversi teologi, tra questi prendo a esempio Hans Kessler che così si esprime: «la questione della concepibilità di una risurrezione e, con essa, la questione di una via di accesso universalmente comprensibile alla fede nella risurrezione sono di fondamentale importanza. Per procurarsi una simile via di accesso non bisogna metodicamente partire da un'immagine solo cristianamente convincente dell'uomo, bensì da fenomeni antropologici universalmente noti», Hans KESSLER, *La risurrezione di Gesù Cristo. Uno studio biblico teologico-fondamentale e sistematico*, Brescia: Queriniana 1999, p. 21.

<sup>2</sup> Christoph THEOBALD, *La fede nell'attuale contesto europeo. Cristianesimo come stile*, Brescia: Queriniana 2021, p. 63.

### 1.1 Una salvezza non richiesta: la domanda di senso svuotata

Guardando il modo di vivere di tanti uomini e donne, nostri contemporanei, non è sempre facile riconoscere come si faccia presente in loro una domanda di salvezza. Non di rado si ha l'impressione che per molti la vita si dispieghi in un presente privo di prospettive e di attesa, talora ridotto alla semplice ricerca di gratificazione estemporanea, altre volte incapace di immaginare un futuro promettente e gravido di speranza. Qui non sembra rintracciabile alcuna attesa di salvezza.

Accanto a questa forma di vita appiattita sull'immediato e spesso allergica a ogni sforzo riflessivo, incontriamo anche una prospettiva più acuta e riflessa, che ugualmente non dà credito a un'attesa di salvezza. È la posizione di chi non riconosce spazio a una domanda di senso e ad uno sguardo sul reale che non sia quello di uno scettico oggettivismo.

Su questa linea si colloca, ad esempio, un autore oggi particolarmente ascoltato: Yuval Noah Harari<sup>3</sup>. In un suo recente testo, “Ventuno lezioni per il XXI secolo”<sup>4</sup>, presenta in modo chiaro e accattivante la sua posizione scettica nei confronti di ogni prospettiva che dia credito a narrazioni che si fanno carico di iscrivere la vita umana dentro un orizzonte di senso. È interessante seguire, seppure succintamente, la sua riflessione per avere un esempio eloquente di come si configuri una posizione scettica nei confronti di ogni attesa e ricerca di salvezza.

Secondo Harari, la conquista da parte dell'uomo del dominio sulla natura si spiega con la sua capacità di creare narrazioni, in particolar modo quelle narrazioni che vanno sotto il nome di “ideologie”: tra queste egli colloca anche le religioni. Tutte le narrazioni ideologiche condivise

<sup>3</sup> Storico e scrittore contemporaneo di grande successo, Yuval Noah Harari ha dedicato al passato la sua prima opera (*Sapiens. Da animali a dei*, 2014), al futuro la seconda (*Homo deus. Breve storia del futuro*, 2016) e al presente la terza (*Ventuno lezioni per il XXI secolo*, 2018). Il successo di Harari è dovuto a una straordinaria unione di brillantezza intellettuale e sapere enciclopedico. Il suo pensiero è riconducibile al riduzionismo materialistico, una delle correnti intellettuali più potenti del nostro tempo, anche se naturalmente non presenta se stesso come “riduzionismo”, credendo veramente che tutto ciò che esiste sia effettivamente, in ultima analisi, *materiale*.

<sup>4</sup> Yuval Noah HARARI, *Ventuno lezioni per il XXI secolo*, Milano: Bompiani 2019<sup>2</sup>.

sono per lui delle costruzioni astratte prive di riscontri nella realtà, il cui unico senso sta nella capacità di permettere all'uomo di cooperare su larga scala<sup>5</sup>.

«Quando ricerchiamo il senso della vita vogliamo una narrazione che ci spieghi che cosa è la realtà e qual è il mio particolare ruolo nel dramma cosmico. Questo ruolo mi fa partecipare a qualcosa di più grande di me stesso e dà un significato a tutte le mie esperienze e a tutte le mie scelte»<sup>6</sup>.

Questo posto, secondo Harari, può essere riconosciuto entro il cerchio della vita, nel ciclo cosmico di nascere e morire e affidare alle generazioni successive lo stesso compito. Anche le religioni e le ideologie credono in un dramma cosmico che ha un inizio ben preciso, una fase intermedia non troppo lunga e un esito definitivo. A differenza della precedente posizione, che si chiude nel cerchio delle generazioni, queste sono narrazioni che pensano la storia in modo lineare, in crescendo verso un compimento. L'intento di queste narrazioni non è dare una spiegazione esaustiva e plausibile del vivere umano, ma offrire un orizzonte di senso che renda sostenibile l'esistenza.

«Tutte le narrazioni sono incomplete. Per costruire un'identità utile per me stesso e per dare senso alla mia vita, però, non ho davvero bisogno di una narrazione completa priva di punti oscuri e di contraddizioni. Per dare senso alla mia vita basta che una narrazione soddisfi due condizioni: la prima è che deve dare a me un qualche ruolo da ricoprire. [...] La seconda è che, mentre non occorre che una buona storia si estenda all'infinito, essa deve però andare ol-

tre i miei orizzonti, includendomi in qualcosa di più grande di me»<sup>7</sup>.

Secondo Harari, per essere buona una narrazione deve assegnarmi un ruolo ed estendersi oltre i miei orizzonti, ma non è necessario che sia vera. Anzi, secondo la sua prospettiva, qualsiasi narrazione appare sbagliata per il semplice fatto di essere una narrazione. L'universo, infatti, non funziona come una narrazione.

«Il significato della vita non è un prodotto già pronto. Non esiste alcuna sceneggiatura divina e niente all'infuori di me può dare significato alla mia vita. Sono io che infondo in ogni cosa senso con le mie scelte e con i miei sentimenti. [...] Sono le nostre dita umane che hanno scritto la Bibbia, il Corano e i Veda, e sono i nostri cervelli che conferiscono potere a queste storie. Non c'è dubbio che si tratti di storie bellissime, ma la loro bellezza si trova unicamente negli occhi di chi guarda. [...] in se stesso l'universo è soltanto un miscuglio di atomi privo di senso. [...] L'universo non ha alcun senso. Io do senso all'universo»<sup>8</sup>.

È certamente vero che la questione del senso appare solo allo sguardo umano, ma resta ugualmente vero che ciò non significa necessariamente che sia priva di un referente. Pertanto possiamo dire che la proposta di Harari, certamente suggestiva, lascia ugualmente spazio alla domanda di salvezza di chi non si rassegna a pensare la vita umana entro l'orizzonte oggettuale che la materialità manifesta e si mantiene aperto a quell'ulteriorità che l'esperienza del soggetto custodisce e che nelle relazioni si consolida, chiedendo che siano mantenute al di là dell'effimero nel quale il mondo materiale sembra confinarle. Se è vero che l'universo nella sua materialità non racchiude in sé alcun senso e sono i nostri occhi a dargli senso, non è affatto detto che il nostro sguardo non sappia incrociare alcuna realtà oltre la materialità delle cose.

## 1.2 Una salvezza cercata nell'orizzonte intramondano

Diversamente dalla posizione sopra illustrata alcuni riconoscono plausibilità alla domanda di

<sup>5</sup> Questa idea poggia su due tesi, una sociologica e una naturalistica, nessuna delle due originale; ma il suo interesse risiede appunto nella combinazione del ragionamento sociologico – l'ideologia non è veritiera, ma è fondamentale per la coesione sociale – con quello naturalistico – l'uomo domina la terra perché è l'unico animale in grado di cooperare socialmente in gruppi di dimensioni talmente estese da richiedere un sistema di scambio di informazioni che oltrepassi i limiti posti dallo spazio e dal tempo e che prescindano completamente dalla necessità di instaurare rapporti personali.

<sup>6</sup> HARARI, *Ventuno lezioni*, 667.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 684.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 738.740.

sensu, anzi, la ritengono centrale per dare qualità umana al vivere; tuttavia, ritengono che tale domanda possa e debba essere contenuta nell'orizzonte intramondano. Anche quando la ricerca di senso incrocia la domanda di salvezza, questa va compresa come ricerca di un senso a questa vita e di una salvezza di questa vita entro l'orizzonte storico e mondano che la configura. Per illustrare, anche in questo caso solo per accenni, tale prospettiva faccio riferimento ad un autore che di questa posizione è noto e significativo rappresentante: Salvatore Natoli<sup>9</sup>. Nella sua presentazione di una "etica del finito" si fa interprete di una ricerca di salvezza "senza fede"<sup>10</sup>.

Egli sostiene che la felicità a cui l'umano aspira è di questa vita, e basta; e la dimensione etica appare come aspetto radicale della vita, fin dalla nascita, poiché noi non siamo puro inizio: il venire al mondo<sup>11</sup> equivale, infatti, a un "essere posti", e dunque nascere è l'origine di una relazione e in generale è l'aprirsi della relazione uomo-mondo. La nascita racconta l'originarietà di un legame, un legame che pone innanzitutto la nostra fondamentale finitezza, poiché esprime immediatamente che noi non siamo autosufficienti a esistere, ma esistiamo solo in quanto siamo nella relazione e siamo mantenuti in essa.

La relazione uomo-mondo – insegna Natoli – non è mai una relazione astratta soggetto-oggetto: è, fin dall'inizio, essere con altri; dunque, possiamo dire che nella nostra origine troviamo la "comunità". La comunità è anzi "originaria", si spiega come ambiente umano imprescindibile che segna la nostra appartenenza e con essa la nostra identità, la nostra individualità: questo è il nostro "mondo".

Pertanto, non ci troviamo a vivere in un mondo puramente oggettuale, ma costituito anzitutto

dalle relazioni instaurate dal soggetto e dal senso che queste consegnano ad ogni essere umano.

L'etica del finito è «un'etica della finitudine, ma in essa il finito, nel momento stesso in cui è assunto come finito, è anche concepito come sufficiente a se stesso. La misura della finitudine è solo la morte. Tutto ciò che nasce è destinato a perire, ma il fatto che tutto perisca non vuol dire che non sia degno di vivere. Ogni cosa ha il suo tempo, e perciò bisogna vivere "a tempo", non bisogna lasciarsi sfuggire la gioia che l'occasione offre»<sup>12</sup>. Compito dell'uomo pertanto è quello di mantenersi fedele al presente, nell'orizzonte intramondano. Infatti, «la riuscita della propria vita dipende dalla capacità di assumere la propria morte e, dal momento che l'uomo è costituito naturalmente nella finitudine, il peggio per lui è pretendere l'infinito. [...] L'uomo per la sua possibile salvezza non può affidarsi ad altro che alla sua forza»<sup>13</sup>.

Questa etica del finito, secondo Natoli, rende possibile il sentimento della pietà, pietà per le cose che passano, pietà per la loro contingenza e cura del loro prezioso apparire. La custodia di queste buone relazioni e del senso che esse dischiudono è lo scopo del vivere ed entro il loro orizzonte mondano va pensata e perseguita la salvezza di questa vita.

Anche questa proposta di ricerca di salvezza entro l'orizzonte del finito mostra tutta la sua suggestione e appare già sufficiente a dare ragione di un impegno di sé nella custodia di questo senso e nella ricerca di una salvezza che lo sappia garantire. Resta ugualmente aperta la domanda di riscatto che molte vite e molti aspetti della vita portano con sé e che non sembra trovare risposta nel contesto chiuso di una storia pensata entro l'orizzonte intramondano. E con questa domanda resta aperta la questione se in questa ricerca di risposta si incontri non solo un'interpretazione del mondo che supera l'orizzonte mondano, ma realmente l'interlocutore divino cui la nostra domanda si rivolge.

### **1.3 Una salvezza attesa nella relazione con il mistero**

La terza prospettiva che vogliamo richiamare è quella di chi, custodendo la plausibilità della domanda di senso, allarga la ricerca di una risposta anche oltre l'orizzonte intramondano. Anche per

<sup>9</sup> Il riferimento è, in particolare, a Salvatore NATOLI, *La salvezza senza fede*, Milano: Feltrinelli 2007. Natoli, nella sua riflessione filosofica, tesse un dialogo aperto e non pregiudiziale con il cristianesimo, del quale si fa attento e rispettoso ascoltatore; resta ugualmente convinto che l'orizzonte del vivere umano va compreso nel limite intramondano.

<sup>10</sup> Alla proposta di un'etica del finito Natoli ha dedicato già l'introduzione del libro *I nuovi pagani. Neopaganesimo: una nuova etica per forzare le inerzie del tempo*, Milano: Il Saggiatore 2000. Si tratta del progetto di un'etica che non si appoggia alla fede in un Dio, né alla speranza di una vita eterna.

<sup>11</sup> Salvatore NATOLI, *La felicità di questa vita*, Milano: Mondadori 2000.

<sup>12</sup> NATOLI, *La salvezza senza fede*, 12.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 12.

questo percorso prendiamo come riferimento esemplificativo la proposta di un autore che apre la ricerca umana a tale orizzonte. Il filosofo Roberto Mancini in una sua recente opera ci accompagna in questo percorso di ricerca<sup>14</sup>.

Consapevole che il sistema di vita che abbiamo prodotto, in particolare nel nostro occidente, con i costi ambientali e la disuguaglianza sociale che comporta ci sta portando all'autodistruzione, Mancini vede che «il venir meno di uno sguardo aperto e positivo sul corso della storia determina la neutralizzazione dell'agire collettivo volto alla costruzione di una società più equa»<sup>15</sup>; egli pertanto cerca di ritrovare nella domanda di salvezza una via per liberarsi da questo sistema autodistruttivo. «A noi oggi servirebbe una fioritura della fiducia trasformativa, ossia della capacità di riattivare il legame del presente con il futuro avendo l'immaginazione euristica che sa trovare soluzioni inedite»<sup>16</sup>.

La ricerca lo porta a investigare le diverse figure attraverso cui la domanda di salvezza si presenta nella nostra esistenza.

«La salvezza è diventata una questione storica concreta e ineludibile. Non soltanto perché è messa a repentaglio la nostra sopravvivenza, bensì al tempo stesso perché questo gioco autodistruttivo globale è stato costruito sulla base di una mentalità completamente fuori strada che persiste tenacemente malgrado le smentite che vengono dalla realtà. Essa è segnata sia da una regressione a forme di inciviltà e di rottura delle relazioni interumane più elementari, sia dall'ostinato rifiuto di vedere quanto la salvezza, nel senso pieno del termine, ci riguardi già qui e tutti. È urgente un netto mutamento collettivo nel modo di pensare»<sup>17</sup>.

Un tale approccio porta a chiarire i diversi significati e livelli della domanda di salvezza. Il primo e più elementare è quello della *salvezza fisica*: la possibilità di salvaguardare l'integrità della

propria vita scampando i pericoli mortali che la minacciano. Si riconosce poi un secondo significato, riferito alla *salvezza interiore*, cioè alla capacità di mantenere la propria integrità e rettitudine dentro contesti di corruzione e di condizionamenti che tendono a disgregare la propria personalità. La possibilità di fare un bilancio del proprio vissuto e riconoscere che non è stato inutile, sprecato, ma che nonostante tutto si è mantenuta la propria fisionomia e integrità, la fedeltà a se stessi e ai valori cui si è fatto riferimento.

Si affaccia così la possibilità di riconoscere una *salvezza etica*: si manifesta nella nostra capacità di restare sensibili e saper venire incontro alle necessità di chi ogni giorno si affaccia alla nostra esistenza e tende la mano per trovare in noi accoglienza responsabile, portatrice di salvezza rispetto a un destino che altrimenti lo avrebbe travolto. L'aiuto, la solidarietà, la condivisione, la responsabilità che si fa carico sono tutte forze di salvezza etica. Ad esse è legata anche l'esperienza di *redenzione*, ossia il riscatto dalla nostra condizione di insensibilità e colpa rispetto all'appello che ci viene dall'altro.

Questo significato etico della salvezza porta a riconoscere che non si dà salvezza a scapito di altri, che non può essere raggiunta escludendo qualcuno o avvantaggiandosi rispetto ad altri, non può coesistere con l'atteggiamento egoistico di chi afferma "prima me" o "prima noi", non va confusa con la ricerca di "sicurezza" per sé.

«Per apprezzare la concretezza di questo criterio non serve immaginare una totalità riconciliata, è molto più concreto e credibile sorvegliare il modo di relazione che ciascuno adotta verso gli altri, verificando se è un modo aperto, accogliente, responsabile, oppure, se è caratterizzato dalla chiusura e dall'indifferenza. Più che prefigurando una totalità o un finale della storia, il senso dell'universalità della salvezza si scopre nella capacità di apertura etica messa in gioco nelle relazioni che viviamo»<sup>18</sup>.

Solo dopo aver compreso appieno questi primi significati del termine salvezza si dischiude «il riferimento alla *salvezza escatologica*, che riguarda la destinazione finale di ciascuno e di tutti in una comunione definitiva, libera dalla violenza, dalla

<sup>14</sup> Roberto MANCINI, *Filosofia della salvezza. Percorsi di liberazione dal sistema di autodistruzione*, Macerata: EUM 2019.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 12.

<sup>16</sup> *Ibid.*, 12. Si veda anche Roberto MANCINI, *Trasformare la vita. Dalla rassegnazione alla libertà*, Prato-vecchio: Edizioni della Fraternità di Romena 2019.

<sup>17</sup> MANCINI, *Filosofia della salvezza*, 13.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 14.

sofferenza, dalla colpa e dalla morte»<sup>19</sup>. È questo il significato più misterioso e difficile da credere, se si sta alla maniera corrente di percepire la vita.

Compito di un sano pensare – secondo Mancini – è, quindi, quello di saper articolare adeguatamente questi diversi livelli e significati di salvezza, così che non si limiti la sua ricerca alla sopravvivenza fisica, impossibile di fronte all'inevitabile sopravvenire della morte; non si riduca la salvezza etica a un mero idealismo, proprio di alcune anime belle ma impraticabile per i più; non si eluda il bisogno di redenzione o misconoscendolo o interpretandolo inadeguatamente come correlato di un soffocante senso di colpa; infine, non si releghi la salvezza escatologica in un'ulteriorità troppo misteriosa per motivarci a vivere in un determinato modo.

Il recupero di una considerazione antropologica, filosofica della questione della salvezza è per Mancini un compito ineludibile:

«Una filosofia distratta da questo compito tradirebbe la propria vocazione alla verità. [...] La ripresa di una ricerca del genere serve a ripristinare il senso della complessità del reale, cercando le strade più adatte per approfondire la riflessione sia sul senso della verità, sia sulla domanda di salvezza che, per quanto misconosciuta, rimane una tensione insopprimibile negli esseri umani. [...] Non si tratta di una ricerca di natura esclusivamente storico-politica, perché nell'idea di salvezza è custodito il nucleo del riferimento al senso e alla verità della vita. Tale idea tiene insieme il rimando alla liberazione da un pericolo mortale, quello alla nostra dignità e quello al pieno e felice compimento dell'esistenza»<sup>20</sup>.

In realtà tutto in noi, a partire dalla fragilità del corpo e dalla difficoltà di convivere in pace, chiede un riscatto e una trasfigurazione. Ecco perché, secondo Mancini, la questione della salvezza è non solo sensata ma anche ineludibile, sebbene nell'orizzonte proprio del vivere umano resti sempre domanda aperta e mai adeguatamente risolta.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 20.21.

## 2. La prospettiva cristologica

La domanda di salvezza, o la sua elusione, come impattano la rivelazione cristologica, l'annuncio di salvezza che in essa è custodito? Come la vicenda di Gesù Cristo viene incontro a quelle istanze, accogliendole, facendo discernimento su di esse, rispondendo ad esse e al tempo stesso denunciando le chiusure e le distorsioni dell'umano che in esse traspaiono, per portare lo sguardo verso una manifestazione inedita e ineducibile di vita salvata?<sup>21</sup>

Da queste domande siamo sollecitati nel considerare ora la vicenda di Gesù Cristo e, in particolare, il mistero pasquale della sua morte e risurrezione nel quale la fede cristiana riconosce il compimento della salvezza donata.

La vicenda di Gesù Cristo va vista nella sua singolarità storica, tale da impedire di ricondurre la risposta all'umana ricerca di salvezza entro un orizzonte predeterminato, sovrastorico e, al tempo stesso, tale da andare oltre la semplice esemplarità che una prospettiva storicista attribuisce alla singola vicenda umana. È, invece, necessario intravedere come nella singolarità di quella vicenda si dischiuda la destinazione universale alla vita, o meglio sia consentito ad ogni uomo e donna di accedere alla propria singolarità, in armonia e comunione con tutti<sup>22</sup>.

La riflessione cristologica, che qui riprendiamo, non può che essere sintetica e si avvale degli approfondimenti che sono stati fatti in prospettiva sistematica. Il riferimento alla riflessione cristologica resta ugualmente imprescindibile e fondamentale anche nel percorrere il tema in prospettiva morale<sup>23</sup>.

<sup>21</sup> La prospettiva è quella, ormai ampiamente condivisa, di una Cristologia che ad un tempo presuppone, compie e supera l'antropologia. Cf COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia – Cristologia – Antropologia*, (1982), par. D. «Rapporto tra cristologia e antropologia».

<sup>22</sup> Una Cristologia della singolarità di Gesù è bene illustrata in Alberto COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede. Una cristologia*, Assisi: Cittadella 2014<sup>2</sup>, in particolare le pp. 497-562; «l'uomo non si salva da se stesso, sull'esempio di Gesù, ma partecipando alla redenzione di Cristo. Ma tale partecipazione non è solo un'inclusione fisico-mistica in Cristo per l'incarnazione [...] è reale, è un dono di Cristo dato, non solo promesso, ed è dato non solo al modo dell'insegnamento e dell'esempio» *ivi*, 523.

<sup>23</sup> La fondazione della riflessione teologico morale sul fondamento storico salvifico è bene e ampiamente illustrata in Serio DE GUIDI, «Per una teologia mora-

Nei passaggi in cui si sviluppa la nostra riflessione vorremmo anche tentare una ripresa delle domande incontrate nella prima parte, per cercare non tanto una risposta immediata, ma piuttosto una via di dialogo e un invito alla riflessione.

Cerchiamo pertanto di considerare come il mistero pasquale di morte e resurrezione manifesti la verità di Gesù, inseparabile dalla sua pretesa di essere nella sua vita e con la sua vita l'attuatore della presenza della signoria di Dio e con essa della relazione salvifica donata ad ogni umano.

Nella vicenda di Gesù va custodita l'inseparabilità del mistero di morte e resurrezione senza perdere la distinzione tra i due momenti dell'unico evento salvifico.

«La morte di Gesù non è un semplice incidente. Nell'unità paradossale della pasqua il Risorto può essere riconosciuto solo se viene identificato col crocifisso e ciò è possibile a condizione che si comprenda la "necessità" della morte del Cristo "secondo le Scritture" (Lc 24,25-26). [...] Il senso della croce e della risurrezione è coglibile nel rimando reciproco di due realtà differenti eppure inseparabili, che attualizzano un donarsi originario che le fonda e le precede nella loro verità ultima (unità nella differenza)»<sup>24</sup>.

La prospettiva del nostro percorso è esemplificativa, pertanto, pur tenendo presente l'unità del mistero pasquale, evidenzierà in modo particolare il versante del morire di Gesù e metterà in luce come già lì si manifesti l'agire salvifico di Dio. Consideriamo come Gesù vive il morire riconoscendo in esso il culmine del suo vivere come "proesistente" e, in questo, il suo essere custodito da Dio Padre nella vita come "Risorto", che nel dono dello Spirito è salvezza offerta alla nostra libertà per una vita che si sa salvata nel farsi dono.

## 2.1 Salvezza nella morte

La trattazione del tema tiene presente la connessione tra riflessione antropologica e cristologica, come via privilegiata per evidenziare la rilevanza morale. Questo modo di procedere è moti-

---

le fondamentale sistematica secondo la storia della salvezza», in TULLO GOFFI – GIANNINO PIANA (a cura di), *Corso di morale I. Vita nuova in Cristo. Morale fondamentale e generale*, Brescia: Queriniana 1989, 201-324.

<sup>24</sup> COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 525.

vato anche dalla domanda che si pone sul morire umano<sup>25</sup>. Infatti, se il *morire* non è una fatalità, ma un *atto pienamente umano*, come tale è atto *libero*<sup>26</sup>. Ora, ogni atto libero è *volontario* ed è tale solo se *motivato*. Perciò per capire il fatto del morire di Gesù bisogna ricercare *i motivi* che portano alla sua morte.

La ricerca esegetica e la riflessione cristologica hanno ampiamente investigato il morire di Gesù nelle sue circostanze storiche e nella possibilità di avvicinare il significato che lui stesso ha dato al suo essere violentemente ucciso.

Rinvenire le cause che hanno portato alla decisione di condannare a morte il Nazareno consente di affermare che egli stesso ha potuto intravedere la fine drammatica della sua esistenza e ha potuto e dovuto interrogarsi sul senso della morte e di quel particolare morire motivandosi nel far proprio l'ingiusto essere condannato a morte<sup>27</sup>.

I recenti studi esegetici hanno mostrato che il significato dato da Gesù alla sua morte va compreso a partire dal senso che Gesù ha voluto dare alla sua vita. Gesù, in tutta la sua vita e nel suo agire, ha sempre mostrato di sapersi totalmente e radicalmente legato a Dio Padre: «tutto è stato

<sup>25</sup> Su questo tema e nella stessa prospettiva metodologica cf Cataldo ZUCCARO, *Il morire umano. Un invito alla teologia morale*, Brescia: Queriniana 2002; Karl RAHNER, «Il morire cristiano», in *Dio e rivelazione. Nuovi saggi VII*, Roma: Paoline 1981, pp. 331-377.

<sup>26</sup> Facciamo riferimento al "morire personale" non riducibile al fatto del morire biologico. Quest'ultimo è riconducibile al cessare della vita fisica prodotto da cause esterne, come tali in buona parte sottratte alla libera decisione dell'uomo, mentre il morire personale fa riferimento all'aspetto cosciente – pertanto problematico, drammatico – del morire propriamente umano. Il tema va compreso nell'orizzonte di un'ermeneutica dell'esistenza così come viene elaborata, in modo emblematico, nelle filosofie dell'esistenza. Non si tratta pertanto di riflettere su un momento cronologicamente circoscrivibile del vivere umano, si tratta piuttosto di meditare su di una dimensione esistenziale pervasiva: in fondo, l'essere tutta l'esistenza umana orientata alla morte rientra come questione condeterminante ogni tratto della vita. Per una presentazione sintetica della questione cf Georg SCHERER, *Il problema della morte nella filosofia*, Brescia: Queriniana 1995, pp. 55-108. Sul tema della morte e del morire come questione antropologica e teologica vedi anche Jean-Marie Roger TILLARD, *La morte: enigma o mistero?*, Magnano (BI): Quiqajon 1998.

<sup>27</sup> Il percorso che va dalle cause esterne della condanna di Gesù ai motivi interni che lo hanno sostenuto nell'affrontare la morte è bene illustrato in DE GUIDI, *Per una teologia morale*, 290-297.

dato a me dal Padre mio» (Mt 11,27). Ogni parola e ogni azione di Gesù è comprensibile entro questo legame e, in questo legame, Gesù riconosce e attua l'avvento della Signoria di Dio.

Nella relazione unica che intesse con Dio Padre, nel sapersi totalmente donato e custodito in essa e nel suo affidarsi totalmente al Padre, Gesù ha potuto essere e vivere in senso fondamentale senza pretese per sé, tutto per gli altri: è stato sempre il "pro-esistente". Gesù è e ha vissuto come uomo per gli altri, senza esclusione. Il suo esistere può essere indicato, secondo la felice espressione di Christoph Theobald, "santità ospitale"<sup>28</sup>; espressione che, ad un tempo, custodisce l'unicità della relazione con Dio, la santità, ed evidenzia come questa relazione si espliciti nell'ospitalità quale forma della relazione con il prossimo. Theobald ne segnala le caratteristiche: la concordanza tra pensiero e azione e «la capacità paradossale di mettersi al posto dell'altro senza abbandonare il proprio, in questa o quella situazione concreta»<sup>29</sup>, emblematicamente illustrata nel racconto evangelico del samaritano (Lc 10,25-37).

L'ospitalità santa di Gesù trova la sua evidenza maggiore nel farsi prossimo di quanti, nel suo tempo, erano considerati i più lontani da Dio. Il suo accostarsi ai peccatori e il condividere i pasti con loro attesta questa vicinanza incondizionata ed è espressione viva della ritrovata vicinanza di Dio, del suo perdono, che nell'agire di Gesù arriva incondizionatamente a tutti. In questa condivisione Gesù va ben oltre una semplice simpatia nei confronti di chi è "escluso" da ogni buona relazione. Egli identifica il suo destino e la sua esistenza con quelli dei peccatori. In questo mettersi dalla parte del peccatore si esprime la *solidarietà* di Gesù vissuta fino alle estreme conseguenze, in quanto non è solamente partecipazione di vicinanza alle sofferenze altrui, ma è stare al mondo esattamente dalla parte di coloro che sono esclusi e così è vivere in prima persona quella esclusione, assumendola su di sé.

Questa solidarietà di Gesù con gli esclusi è radicata nella sua relazione unica con il Padre.

«La solidarietà di Gesù con la morte dei peccatori, e nella morte dei peccatori, è la solidarietà che suppone una "consegna", e una consegna come atto o come gesto di amore. Il Pa-

dre, per amore consegna il Figlio unico; e il Figlio per amore "si consegna" (Gal 2,20; Rm 3,32; Rm 5,8; Gv 3,16)»<sup>30</sup>.

La capacità di Gesù di mettersi dalla parte dell'altro senza abbandonare la propria evidenza la sua capacità di stare al mondo libero dalla preoccupazione di sé e della propria salvaguardia. Questa attitudine anticipa già nel corso dell'esistenza quanto apparirà in maniera inequivocabile e si attuerà in modo unico nel suo affrontare la morte. Gesù vive affidandosi al Padre e affronta la morte e vive il morire nello stesso affidamento. È così che egli vince il "potere della morte" (cf Eb 2,14). La morte, infatti, esercita il suo potere sugli umani suggerendo loro di confondere i limiti e la vulnerabilità, inerenti alla stessa esistenza, con una condizione di inferiorità e di minaccia e istigando una gelosia soggiacente alla vita, nel confronto con gli altri: li provoca a reagire e a difendere se stessi anche a scapito degli altri.

«La morte del Messia è inscindibilmente l'effetto di una violenza (cf Sal 41,10 e Gc 13,18 e par.), legata a un conflitto d'interpretazione sulla sua missione, e di una misteriosa capacità da parte sua [di Gesù] di mantenere l'atteggiamento ospitale, l'assenza di menzogna o la coerenza con se stesso (cf Is 53,9; 1Pt 2,22; Ap 14,5)»<sup>31</sup>.

Nel suo morire affidandosi al Padre e custodendo la sua disponibilità ospitale nei confronti di ogni umano, anche di chi si manifesta a lui ostile, morendo da "amico" anche di chi gli si mostra "nemico", Gesù motiva il suo morire riconoscendolo in linea con le ragioni del suo vivere. Egli muore affidandosi a Dio, suo Padre, e accettando il limite umano, senza nascondere o rinnegare la propria vulnerabilità. Anzi, proprio perché non si chiude ostilmente di fronte alla violenza egli la

<sup>28</sup> Cf Christoph THEOBALD, *Il cristianesimo come stile. Un modo di fare teologia nella postmodernità*, Bologna: EDB 2009, pp. 50-58.

<sup>29</sup> *Ibid.*, 64.

<sup>30</sup> Giovanni MOIOLI, in Franco Giulio BRAMBILLA (a cura di), *Cristologia. Proposta sistematica*, Milano: Glossa 1989, p. 187. In linea con questa lettura del valore salvifico della morte di Gesù e riprendendo le tesi di Moioli, Cozzi offre una interessante rilettura in chiave solidale della categorie classiche che hanno consentito una interpretazione salvifica del morire di Gesù: sacrificio (espiazione), riscatto (redenzione), soddisfazione (sostituzione vicaria), merito; cf COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 530-534.

<sup>31</sup> Christoph THEOBALD, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, Bologna: EDB 2017, p. 316.



vince dal di dentro, mostrando la possibilità di vivere e morire mantenendosi disponibili perché ci si sa custoditi da Colui che si è conosciuto affidabile. Massima solidarietà nell'accettare di finire senza pretendere garanzie di senso date in anticipo, ma attestando che il senso del vivere umano, nella sua radicale finitudine, può essere solo atteso come compimento di una promessa che viene da altri/Altri.

Gesù muore affidandosi e accettando di finire, così dischiude una nuova comprensione della stessa finitezza. Essa non è solo il limite che segnala la conclusione della vita e con essa il venir meno di ogni possibilità di dare un senso compiuto all'esistenza umana. Nel morire di Gesù, che accetta di finire affidandosi, la morte appare come la possibilità più propria dell'esistenza, ciò che ne svela la dinamica autentica. L'esistente è così invitato non a superare la propria finitezza verso una dimensione atemporale e atemporale, ma a farla propria come dimensione che deve essere pienamente assunta nella decisione di sé nel tempo che gli è dato.

Quanto si è detto esclude un approccio "positivistico" alla morte come semplice "passaggio" a un'altra vita<sup>32</sup>. Questo approccio non consente di cogliere il rapporto della morte con tutta la vicenda umana e il senso che essa rappresenta; al tempo stesso lascia intendere una separazione netta tra la vicenda storica e la vita eterna al di là della storia. Secondo questa prospettiva il compimento divino resta separato dalla sfera dell'esistenza terrena, che è qualificata come finita e quindi manchevole per il suo carattere temporale. La morte è vista come il segno definitivo di tale finitezza<sup>33</sup>, e la finitezza appare semplicemente limite da accettare, dimensione intrascendibile che spinge a relativizzare ogni senso possibile<sup>34</sup>.

<sup>32</sup> Era questo l'approccio della escatologia manualistica che considerava la morte come semplice passaggio, secondo la prospettiva dei "novissimi". In essa si vedeva la fine della vita che, a sua volta, rimandava al giudizio e quindi al destino eterno di beatitudine o di riprovazione.

<sup>33</sup> «Il problema dell'escatologia tradizionale sta proprio nell'assumere ingenuamente questo presupposto metafisico secondo cui ci sarebbe equivalenza tra "essere destinato ad avere una fine" e "finitezza" e questo qualificerebbe la differenza rispetto all'assoluto». Giuseppe NOBERASCO, *Il compimento della libertà singolare*, in *Teologia* 36 (2011) 476-497, p. 479.

<sup>34</sup> È la strada percorsa da un certo postmoderno per il quale si tratta di accettare con disincanto la mancanza di ogni senso dell'esistere, come abbiamo segnalato sopra riportando la prospettiva di Harari.

## 2.2 Salvezza come vita donata

Gesù muore affidandosi al Padre e accettando così di finire: egli accoglie il limite insito nel vivere umano e nella mortalità dell'uomo, nella sua finitezza, e in essa manifesta la possibilità di compimento. Gesù vive e muore accogliendo questo limite e riconoscendo la vulnerabilità come condizione per la relazione. In lui la vulnerabilità appare come "apertura" che consente di apprendere nella relazione con l'altro la propria identità, sapendo mettersi dalla parte dell'altro senza perdere la propria.

«L'esistenza di Gesù, e quindi la sua stessa identità, è definita in relazione all'altro e in definitiva all'alterità più estrema che è il peccato. [...] La relazione all'altro non qualifica successivamente la persona del Cristo, ma la con-costituisce»<sup>35</sup>.

La consapevolezza della finitezza, insita nella storicità dell'esistenza umana, può diventare così consapevolezza del compito che a ogni umano è affidato: quello di riconoscere e accogliere l'unicità della propria vita. Questa accoglienza e questo riconoscimento si danno in pienezza nel sapersi e nell'essere effettivamente disponibili. Il pro-esistere e il pro-morire di Gesù attuano in maniera singolare e insuperabile questa possibilità dell'umano esistere come dono di sé.

Se il motivo che Gesù ha dato alla sua morte va compreso in relazione al significato che egli ha dato alla propria vita, e questo è bene espresso nel suo essere ospitale e solidale a partire dagli ultimi, compresi i peccatori, si comprende perché i Vangeli raccontano la sua passione e morte con la categoria della "consegna".

«Il verbo "consegnare" ricorre con insistenza nei Vangeli. I soggetti di questo consegnare sono diversi: i sommi sacerdoti e gli scribi, i pagani e i soldati, Giuda e Pilato. C'è una nota comune tra questi vari soggetti: sono identificati come peccatori»<sup>36</sup>.

Il luogo privilegiato per comprendere il significato che Gesù ha dato al proprio morire come consegna di sé, dono di sé, è certamente la Cena d'addio: in questo contesto Gesù parla di sé e del

<sup>35</sup> Paolo GAMBERINI, «Tesi sulla soteriologia», in Giuseppe MANCA (a cura di), *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla*, Cinesello Balsamo: San Paolo 2001, pp. 141-164, 150-151.

<sup>36</sup> *Ibid.*, 151.

suo morire e ne anticipa il motivo. Gesù è arrivato a comprendere il suo morire come affidamento al Padre e in tale affidamento ha potuto riconoscere l'accadere della signoria di Dio, che è salvezza per tutti.

Contro la pretesa dell'autosalvezza, «salva te stesso» (Mc 15,30.31), Gesù vive affidandosi e mantenendo la disponibilità di sé, la forma del dono: «Questo è il mio corpo che è dato per voi [...] Questo calice è la nuova alleanza nel mio sangue, che è versato per voi» (Lc 22,19.20). Gesù assume la sfida lanciata dai suoi avversari e affida al Padre la conferma della sua pretesa, anticipando il suo destino in un'offerta di comunione che lega per sempre la sua vicenda e la sua morte alla venuta del Regno. Gesù si affida a Dio, suo Padre, dal quale attende di essere custodito nella vita e di vedere vinta la morte come atto escatologico di portata salvifica universale. Attesta così la possibilità di vivere e di morire nella disponibilità di sé, facendo dono di sé e in questo evidenzia la sua piena libertà.

L'incontro con il risorto attiverà nei discepoli una rilettura finalmente all'altezza della rivelazione compiuta: la verità della pasqua illumina senza stravolgere la verità della vicenda del nazareno. È verità che consente di superare lo scandalo, la frattura di senso che la morte di croce era stata per loro, in quanto tentativo di falsificare la "pretesa" di Gesù di attuare nella sua vicenda la presenza salvifica di Dio, e porta i discepoli a comprendere il morire di Gesù come compimento della sua vita nel dono di sé.

### 2.3 L'appello alla libertà: singolarità e universalità

Il rapporto tra libertà e compimento definitivo che si stabilisce nella morte di Gesù non può essere definito secondo le categorie finito-infinito perché in lui il tempo dell'uomo non si qualifica più come inadeguato, mancante, rispetto alla pienezza atemporale divina: poiché Gesù ha vissuto fino in fondo la temporalità umana, questa è, nella sua mortalità, il tempo in cui l'uomo può essere se stesso.

La consapevolezza della condizione mortale custodisce umanamente un'aporia: a ciascuno è dato un tempo definito nel quale dobbiamo dare forma alla nostra esistenza e, al tempo stesso, la morte sembra poter togliere senso all'impegno di tutta una vita. L'aporia che la morte esibisce non può essere risolta da una spiegazione, ma rinvia a una esistenza che la viva in pieno conferendole

un senso totalmente nuovo. L'elemento decisivo è la singolarità dell'essere per la morte di Gesù che, anziché tradursi in una formale accettazione della propria finitezza, conferisce singolarità a tutte le sue azioni e parole, per cui la sua intera vicenda acquista, a partire da quell'ora, una figura determinata.

«Il "luogo" in cui si accede alla percezione della radicalità del dono nella mediazione definitiva e insuperabile è la *libertà storica del mediatore* stesso, che anticipa la verità che diviene evidente con la pasqua»<sup>37</sup>.

Il singolare rapporto che lega Gesù al Padre nel momento della morte, rapporto in cui si danno insieme passività e attività, apre uno squarcio sulla singolarità di Gesù: egli si sa destinatario di un amore unico da parte di Dio, il Padre che gli dà la vita, e per questo è capace di disporre della propria vita come colui che, sapendosi chiamato a decidere, fa dono pieno di sé. Gesù lascia venire a sé la morte come sua possibilità più propria, come atto supremo della sua obbedienza al Padre. Questo però non significa l'eliminazione della sua libera iniziativa, ma la sua piena chiamata in causa: è essenziale che il rapporto di piena dedizione al Padre di fronte all'ora sia deciso da Gesù. In questa direzione va l'accentuazione sulla volontà del Padre di lasciare spazio alla decisione di Gesù anche lì dove la morte sembra aver detto l'ultima parola: «Padre nelle tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23,46).

In quanto si identifica con il crocifisso a vantaggio di tutti gli uomini, Dio si rivela in Gesù come colui che ama infinitamente gli uomini (Gv 3,16). Dio non guarda la vita dell'uomo dall'alto o dal di fuori, ma in Gesù sperimenta il vivere e il morire umano e, nella relazione del Padre con il Figlio umano, mostra la salvezza come relazione donata, salvata e salvante.

«Gesù è il mediatore definitivo di salvezza. Lo è non in quanto ricopre un ruolo o una funzione prestabilita, ma nel suo concreto e libero avvenimento storico, nella sua umanità singolare [...] nella singolare relazione con Dio Padre, una relazione immediata e unica, che ne svela il segreto profondo»<sup>38</sup>.

<sup>37</sup> COZZI, *Conoscere Gesù Cristo nella fede*, 513.

<sup>38</sup> *Ibid.*, 553.

Gesù dispone pienamente della propria vita perché la riceve dal Padre. Egli manifesta la sua piena libertà proprio nel sapersi donato a sé e custodito in questo dono dal Padre suo. Egli è libero non solo e non tanto di dare la vita, ma proprio nel dare la vita e nel fare dono di sé liberamente. Passività e attività si intrecciano in lui compiutamente e manifestano la verità della libertà propria di ogni umano: è tale perché si sa anticipata e custodita da colui che sempre si mostra promettente. Si attua così, oltre la preoccupazione della propria salvaguardia, nel farsi disponibile: «chi cercherà di salvare la propria vita, la perderà; ma chi la perderà, la manterrà viva» (Lc 17,33). Sarebbe perciò contraddire la dinamica dell'evento salvifico impadronirsi della salvezza come cosa esclusivamente propria.

«Il definitivo ha valenza singolare e, proprio per questo, universale: non massifica coloro che raggiunge, non dichiara indifferenti le loro esistenze. Il compimento dell'esistenza di ciascuno non può quindi essere vissuto in maniera puramente passiva ma consiste nell'attualizzare nella propria esistenza l'essere di tutti e di ciascuno dell'escatologico»<sup>39</sup>.

La singolarità della libertà di Gesù, attuata nella decisione di donare se stesso, apre ad ogni discepolo la possibilità di vivere in e di quella stessa libertà facendo dono di sé. Nel dono dello Spirito del risorto ogni umano è costituito figlio dell'unico Padre e per lui è aperta la via del discepolato, perché coloro che si fanno figli nel Figlio unico possano riconoscere la verità della loro vita, vivendo come testimoni della salvezza in lui donata e nella relazione con lui accolta e vissuta.

«La novità assoluta della risurrezione rivela una necessità che riguarda tutta la storia a partire dalla vicenda terrena di Gesù: ciò che ha caratterizzato la vicenda precedente non è stato puramente accidentale, doveva esserci, poiché in essa la libertà è sempre stata in gioco con la verità definitiva di Dio. Tale necessità riguarda tutte le relazioni che hanno segnato la vicenda di Gesù: per questo il Risorto apparendo convoca i suoi, senza che nessuno possa man-

care, chiamandoli alla decisione definitiva che ora può e deve essere presa»<sup>40</sup>.

### 3. La rilevanza esistenziale

Quanto abbiamo riconosciuto nell'evento pasquale di morte e risurrezione di Gesù e abbiamo evidenziato nella sua portata salvifica consente ora di dirne la rilevanza esistenziale. Gesù nella sua pasqua ha mostrato la possibilità di vivere la finitezza e la vulnerabilità proprie della condizione umana, di compiere l'esistenza nella forma del dono di sé e di evidenziare così la singolarità di ciascuno, attuata nella libertà.

«Confessare in Gesù il compimento di ogni speranza umana di salvezza suppone che ogni uomo sia effettivamente confrontato con la totalità della propria esistenza, capace di rischiarla *hic et nunc* nelle sue scelte e sorretto in questo dall'enigmatica speranza che neppure la morte gli impedirà di riuscire»<sup>41</sup>.

È questa la ricerca che sembra sottostare al cammino di ogni umano nel cercare un senso al proprio vivere e nel saperlo intimamente correlato all'esperienza della propria libertà. Riprendiamo questi aspetti considerandoli nella loro portata esistenziale e nella loro rilevanza morale come dono-impegno che rende liberi.

#### 3.1 Una libertà liberata

Il motivo che ha sorretto Gesù di fronte alla morte gli ha consentito di abbracciare la morte al culmine della vita, senza che questa negasse il senso del suo essere per gli altri, il suo pro-esistere. Egli ha consentito che la sua vita finisse e nella sua vulnerabilità ha mantenuto il suo affidamento al Padre nel dono di sé. In lui, nella relazione con lui, è aperta per ogni umano la via della salvezza che passa attraverso l'accoglienza della propria finitudine e la disponibilità di chi resta

<sup>39</sup> NOBERASCO, *Il compimento della libertà singolare*, 490.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 494.

<sup>41</sup> THEOBALD, *Il cristianesimo come stile*, 697.

vulnerabile<sup>42</sup>. Nella pasqua di Gesù la libertà umana si manifesta sempre come libertà liberata.

Nessuno è libero se non è stato liberato e questo avviene sempre nell'incontro con un altro che sia già libero e si prenda cura di lui, che mostri la sua libertà proprio nel prendersi cura dell'altro oltre la preoccupazione di sé.

Si potrebbe così dire che nessuno è libero "per natura", ma lo è sempre e solo "per grazia"; al tempo stesso si deve riconoscere che la liberazione della libertà, operata dalla relazione "graziosa", istituisce la libertà di ciascuno non come "prestito" ma come dono, che lo fa realmente autonomo. Ma tale autonomia è custodita nella sua verità quando non dimentica la propria genesi e si esplica nella gratitudine del farsi dono perché si riconosce donata a se stessa<sup>43</sup>.

Ciò che è proprio di noi umani non è una libertà già data o idealmente ipotizzata, ma è sempre una libertà liberata nell'effettivo esercizio del vivere, segnato dalle relazioni che ci costituiscono. Sono queste che, nominandoci, ci chiamano a metterci in gioco nel concreto vivere la nostra storia, nella finitezza che la contraddistingue e nell'esperienza di vulnerabilità che si sperimenta in ogni relazione autentica.

È singolare ed evidente il fatto che nessuno può dire e dirsi liberamente se non ha parole e nessuno ha parole se non gli è stata rivolta la parola ("In principio era il Verbo [...] a quanti lo hanno accolto ha dato il potere di diventare figli di Dio", Gv 1,1.12). Ma perché quella parola che si ode sia davvero generatrice di libertà ha da essere una parola che interpella suscitando la verità più propria di ciascuno, non una parola che semplice-

mente istruisce esortando e ancor meno che giudica intimando ("la tua fede ti ha salvata [...] e gli disse tutta la verità", Mc 5,33.34).

In tutta la vita di Gesù è possibile udire la parola che salva, parola che risuona anzitutto e fondamentalmente nel suo morire. Egli accetta di finire affidandosi al Padre e mostra la vulnerabilità dell'amore morendo da amico anche di chi gli è nemico. A chiunque accoglie la sua parola è aperta la via della vita, che passa sempre attraverso l'accoglienza della propria finitezza e la sensibilità che ci fa vulnerabili. Nessuno può vivere una vita buona se non accoglie la sua concreta, storica condizione e questo è possibile quando si supera la paura della propria finitudine, massimamente espressa nella paura di morire. Dove ci è dato di superare questo timore siamo liberati e ricondotti a noi stessi. Ogni volta che ci lasciamo incontrare e ci lasciamo toccare dalla cura dell'altro, proprio nella nostra vulnerabilità, diventiamo sensibili, capaci di lasciarci toccare dal bisogno dell'altro e di avere cura di lui.

«Il vero potere consiste nel lasciare libero l'altro, non costringerlo entro le nostre idee e utilità personali. Dio concede al suo mondo una vita propria. Con ciò consegna al mondo il dono della vulnerabilità, in modo che esso non possa mai chiudersi nell'indifferenza di fronte all'altro: ciò che è aperto all'altro è vulnerabile. Il vero potere è nell'apertura da cui sorgono l'amicizia e la vita»<sup>44</sup>.

La salvezza non scavalca la finitezza, il limite, la vulnerabilità propri della condizione umana, li attraversa e li dischiude nella loro verità, mostrando come in essi e non nonostante essi si apre lo spazio di una relazione che custodisce la vita e ne attesta il senso.

### 3.3 Una libertà capace di compiersi

La libertà che si sa liberata è la libertà che anzitutto si dà non a partire dall'affermazione di sé, ma dal riconoscere di essere preceduti. Infatti, ciò che si oppone alla speranza, necessaria per pensare e accogliere la salvezza come liberazione e compimento, non è solo la disperazione (di restare soli e abbandonati) ma anche la presunzione (di poter bastare a se stessi)<sup>45</sup>.

<sup>42</sup> «Il cristianesimo è un potente paradosso, dimenticato tanto dalla teologia quanto dalla nostra stessa cultura: esso consiste nel fatto che solo la vita mortale può oltrepassare la morte. Detto in altri termini: la convinzione del cristianesimo è che anche la morte muore, e che solo l'incompleto e il vulnerabile è completo e salvifico», *Il paradosso e la rivoluzione. Intervista al teologo austriaco Kurt Appel*, in *Il Regno Attualità* 20/2020, 593-596, p. 594.

<sup>43</sup> Cf Andrea GRILLO, *Genealogia della libertà. Un itinerario tra filosofia e teologia*, Cinisello Balsamo: San Paolo 2013. La lucida riflessione di Andrea Grillo sulla genealogia della libertà porta a pensare una libertà che non può mai essere colta nella sua astrattezza, come principio, ma che si dà sempre dentro una storia, nella quale memoria e promessa custodiscono il senso e tessono la trama di una narrazione che porta a riconoscere la propria identità sempre a partire dalle relazioni che ci sono offerte, in un protendersi verso un futuro aperto, custode del mistero.

<sup>44</sup> *Il paradosso e la rivoluzione*, 596.

<sup>45</sup> La libertà è strutturalmente legata alla speranza. Infatti, per la dottrina classica la Speranza ha come

La possibilità di compiersi nel dono di sé è condizione che avvalora ogni scelta. Potersi compiere è possibile per chi sa di poter implicare totalmente se stesso nella relazione. Questa possibilità è data a chi è libero di mettersi in gioco e di fare dono di sé<sup>46</sup>.

Confessando Gesù come Cristo ci si fa coinvolgere in una relazione che dischiude una promessa e che affida un compito, chiamando a decidere di sé di fronte alla “pretesa” di Gesù. Così accade sempre e di nuovo l’incontro con questo dono promessa che consegna il credente a se stesso in un modo nuovo.

«Gesù crea uno spazio ospitale di libertà attorno a sé, comunicando, con la sua semplice presenza, una prossimità benevola agli uomini e alle donne che gli vengono incontro. Questo spazio di vita permette loro di scoprire la loro propria identità e di accedervi a partire da ciò che li abita già in profondità e si esprime immediatamente in un atto di “fede”: “credito” fatto a colui che sta di fronte e al tempo stesso alla vita tutta intera»<sup>47</sup>.

Nel compimento, che la pasqua di Gesù consente a ogni umano, trova forza e fondamento la possibilità di decidere di sé e di dare corso a questa decisione totale nella pluralità delle decisioni parziali di cui è intessuta la vita. Saranno decisioni non effimere se sapranno scaturire da quella profondità che è la propria libertà liberata nella relazione d’amore.

L’uomo è vulnerabile e mortale, ma è anche portatore di un nome, portatore dell’affetto di Dio, che persino nella morte lascia intuire vie

---

contrari non solo la disperazione ma anche la presunzione; cf Tommaso d’Aquino, *STh*, II II, 20, *proemio*.

<sup>46</sup> «Si vuole far valere la peculiarità della dinamica del definitivo in gioco in Gesù Cristo: esso rivela la verità di ogni vicenda umana nella misura in cui la rimanda all’irriducibilità della propria esistenza. In Gesù è istituita la storia di ciascuno poiché ciascuno è rinviato alla propria vicenda come ciò che deve essere vissuto. Il fondamento cristologico nella sua indeducibilità istituisce lo spazio perché ciascuno possa assumere il compito dell’esistenza. In questo senso la storia di ogni uomo è realizzata come vicenda della libertà», NOBERASCO, *Il compimento della libertà singolare*, 477.

<sup>47</sup> THEOBALD, *Spirito di santità*, 280.

d’uscita e nuova vita, laddove il potere e l’impotenza umani portano al nulla.

«Oggi ripensiamo la libertà non più a partire dall’indifferenza di un’origine egualitaria, ma piuttosto dalla “ineguaglianza della vocazione”, dalla non indifferenza per l’autorevolezza di una parola e di una morte, dalla sorpresa di una liberazione dalla schiavitù e per l’incontro con un “morto che vive”, perché tutti i momenti abbiano la vita e costituiscano una nuova forma di comunione tra loro e con Dio»<sup>48</sup>.

L’atto d’amore che è rivolgere la parola per dare all’altro la parola, come evidenza della cura, abilita a una autodeterminazione e promuove incondizionatamente. È così che si dà forma al mondo comune dove è possibile abitare insieme fraternamente.

«Il mondo non è un oggetto di cui possiamo dire a distanza se sia buono oppure no. Noi diamo forma al mondo, e, facendo ciò, abbiamo la possibilità, entro i nostri limiti, di voler bene. E proprio nella misura in cui riusciamo a manifestare affetto, questo mondo è buono. In ciò si manifesta la libertà dell’uomo. In altre parole: il mondo non ci è semplicemente dato, ma è ciò che noi ne facciamo in comunità con gli altri»<sup>49</sup>.

In ultima analisi, siamo portati a riconoscere che la risposta alla domanda di senso, di speranza, alla ricerca di una possibile salvezza, non può essere data in forma dogmatica, apologetica (noi abbiamo ciò che voi non avete, noi abbiamo verità e idee giuste), ma va espressa come “stile”, come forma concreta di vita (testimonianza come presenza, condivisione e servizio).

Quando ci si riconosce implicati in questa opera di trasformazione del mondo a partire dalla cura delle relazioni buone, si sperimenta la propria libertà e si riconosce, si confessa praticamente, che è libertà donata e liberata<sup>50</sup>. Si può sperimentare

<sup>48</sup> GRILLO, *Genealogia della libertà*, 18.

<sup>49</sup> *Il paradosso e la rivoluzione*, 594.

<sup>50</sup> «Nell’esperienza della libertà io trovo sempre un altro che mi precede, che è condizione di ogni evidenza possibile. Ma tale precedenza rimane in-evidente. Può essere solo rivelata, rammemorata, creduta, testimoniata, sperata, amata», GRILLO, *Genealogia della libertà*, 116.

tare, nel mettersi in gioco a partire dalla relazione donata (salvifica), il senso della propria vita con-

tingente, vulnerabile e al tempo stesso capace di compimento, salvata.