

Giustificazione e cristologia dell'espiazione nel Catechismo di Heidelberg

di Rosanna Ciappa

L'inno n. 60 del vecchio Innario Cristiano del 1922, pervenuto agli organisti della mia generazione nella quarta ristampa del 1953, comincia con le parole:

“Come a fiume che impetuoso via travolge l'onda al mar...”.

La melodia, scritta in tonalità minore, raggiunge l'acme della drammaticità nel ritornello:

“Sì, per noi moristi in croce, per noi giusto e buon Gesù: e volgendo a Dio la voce, sì per noi pregasti tu”.

E l'inno che segue, il 61, rende, se è possibile, ancora più esplicita l'argomentazione, e più alto il *pathos*:

“Oh! Perché simil tormento soffrir vuole il Salvator? Per le colpe mie, lo sento, crocifisso è il mio Signor”.

È un classico della spiritualità protestante, di colorito pietista. E' certo che ancora oggi, nell'immaginario collettivo della coscienza credente, sia al livello intellettuale che emozionale, sembra ben radicata la convinzione che Gesù sia morto “per noi”, più precisamente “al posto nostro” o anche “per colpa” nostra, cioè per espriare col suo sacrificio volontario colpe non sue, e renderci nuovamente accetti a Dio. Questo è ben attestato sia nella pratica della predicazione, che nelle forme della liturgia, che nel repertorio innologico. Ma dietro la comune coscienza credente ci sono poderosi testi teologici e dottrinali che hanno fissato in forma esemplare il fondamento teorico di questa spiritualità. Uno di essi, un classico della fede cristiana evangelica, è il Catechismo di Heidelberg, di cui è uscito dalla Claudiana nel 2011 il bel Commento di Paolo Ricca, che ha il merito di avere riproposto questo “classico della fede cristiana in prospettiva protestante”, corredandolo di un ampio commento analitico, che esplicita le formulazioni quasi sempre scarse delle 129 domande e risposte di cui il catechismo si compone. E' un'iniziativa che assolve bene a quella funzione di “alfabetizzazione di base” propria dello strumento catechetico.

Nell'epoca della Riforma, il Catechismo di Heidelberg, accanto ai due di Lutero, si segnala come uno dei più adoperati e di più ampia diffusione, ed esprime al meglio quella felice sintesi di spiritualità e teologia, pietà e dottrina, che è l'aspetto caratteristico dei catechismi riformati. Strutturato in forma dialogica, nello schema didattico per domande e risposte, è un'esposizione elementare, ragionata ed esaustiva della fede evangelica. Non ha in primo luogo, o esclusivamente, un intento dottrinale, di definizione della retta dottrina; ha piuttosto un intento spirituale, e fin dalla prima domanda è orientato alla fede. E infatti la prima domanda chiede: “Qual è la tua unica consolazione, in vita e in morte?”; e la risposta: “...in vita e in morte io non sono mio, ma appartengo al mio fedele salvatore Gesù Cristo”. E' dunque il catechismo della consolazione. E la consolazione ha poi una motivazione ed un oggetto: il Catechismo di Heidelberg è insieme il catechismo della giustificazione. E' questo il nodo centrale. Si potrebbe anzi affermare che tutti i temi classici della dogmatica cristiana che vi sono esposti, gli articoli del Credo apostolico, i Comandamenti, i sacramenti, la stessa cristologia, sono tutti iscritti nell'economia della grazia e della gratuità e possono essere letti nella chiave interpretativa della giustificazione. **Giustificazione e consolazione** si saldano in vista dell'edificazione del credente.

Il tema della giustificazione appare dunque centrale. Tutta l'opera di Gesù, l'intera parabola cristologica che le dà significato, viene letta alla luce della giustificazione. Ne discende una

valorizzazione degli aspetti del Gesù Salvatore, degli aspetti soteriologici della cristologia. Gesù è il Salvatore del mondo, che porta già scritto nel nome che gli viene imposto, “Dio salva”, il termine e lo scopo della sua missione. La redenzione dal peccato e la salvezza sono le conseguenze dirette, i frutti, i “benefici” palpabili del sacrificio di Cristo, della sua morte e della sua resurrezione: nel morire per il peccato del mondo, Cristo comunica la sua giustizia al peccatore, attivando quel “felice scambio” tra peccato e giustizia che produce la giustificazione. Le domande dalla 37° (Che intendi con la parolina “patì”?) alla 43° (“Quale ulteriore beneficio riceviamo dal sacrificio e dalla morte in croce di Cristo?”), sono tutte espressamente dedicate al problema della morte di Gesù, e culminano nella 40° domanda, che la evoca in chiari termini: “Perché Cristo ha dovuto subire la morte [morì]”?

1. *La morte di Cristo*

Non stupisce che la risposta sia formulata nei termini della più rigorosa ortodossia: “Perché a motivo della giustizia e verità di Dio non si sarebbe potuto pagare per i nostri peccati in altro modo che con la morte del Figlio di Dio”. E la domanda 40 è stata peraltro preparata dalle domande precedenti, in particolare dalla 37 che riconduce tutto il “patire” di Cristo durante l’intera sua vita terrena, specialmente al patire della morte: morendo “egli ha portato nel corpo e nell’anima l’ira di Dio contro il peccato di tutto il genere umano”; e dalla 39, dove l’interrogativo sul particolare modo di esecuzione capitale per crocifissione, che il Cristo dovette subire, è evidentemente finalizzato a confermare e verificare il valore espiatorio e sostitutivo del sacrificio di Cristo, che da innocente prese su di sé la maledizione riservata ad altri, dal momento che nell’Antico Testamento [Dt. 21,23] colui che veniva esposto, “appeso al legno”, per essersi macchiato di gravi crimini, era ritenuto “maledetto da Dio”.

Nel breve arco di poche domande, e con fondato radicamento biblico, si espone in termini rigorosi, plausibili e sensati, nel quadro della dottrina della giustificazione, un’interpretazione teologica della morte di Gesù in chiave di sacrificio espiatorio, come passaggio obbligato e necessario ai fini della redenzione dell’umanità, coronamento e conclusione del dramma umano e cristiano iniziato con la caduta, il peccato e la morte, così come la bibbia lo racconta nei primi capitoli della Genesi. Il Catechismo stesso parte con la descrizione della “miseria” dell’uomo, del suo stato corrotto che proviene “dalla caduta e dalla disobbedienza dei progenitori” (domande 3-11). Tutto ha inizio da qui. Una condizione originaria di innocenza, di salute e bellezza, di impeccabilità e immortalità viene compromessa irrimediabilmente dall’arroganza del voler sapere, dalla disobbedienza, dal miraggio dell’autonomia, dal peccato e dalla morte che irrompono improvvisamente nell’orizzonte dell’innocenza e dell’immortalità: perché il salario del peccato è la morte, il peccato conduce alla morte propria e degli altri, e al corrompimento di tutte le relazioni umane e divine. E il peccato è per di più trasmissibile, è una tara ereditaria che l’umanità intera si porta addosso come un marchio d’infamia, di padre in figlio, non come trasgressione isolata, ma come un’inclinazione costitutiva al male. Già dai primi capitoli della Genesi, si profila la necessità della redenzione e la funzione salvifica di Cristo per l’umanità intera. Se l’uomo non avesse peccato, Cristo non sarebbe dovuto morire.

2. *Plausibilità*

Si perviene così al cuore della risposta alla domanda 40, a quel “non si sarebbe potuto pagare per i nostri peccati in altro modo che con la morte del Figlio di Dio”. La *ratio* che presiede all’argomentazione è quella di un’offesa così straordinariamente grande che non vi è risarcimento umano possibile. Un uomo che pretendesse di pagare, vi risulterebbe totalmente inadeguato. Il ragionamento si stringe in categorie giuridiche quantitative: un’offesa al grado superlativo (non nella sua entità reale, ma in quanto rivolta contro l’Assoluto), potrà essere espiata soltanto dall’Assoluto, Dio stesso, nella persona e nel sacrificio del Figlio, cioè di se stesso come Figlio.

Una simile, così poco agevole spiegazione della morte di Gesù appare facilmente esposta a critica, e non più plausibile, se trasferita in un orizzonte culturale distante dalla prospettiva originaria. Lo stesso commento di Paolo Ricca, su questo punto particolarmente sintonico col catechismo, sembra muoversi su un terreno minato, non riuscendo a dismettere categorie non più facilmente ricevibili, come *debito, credito, pagamento* di un debito alla *giustizia* (divina?, umana?). Porre una questione di *plausibilità* diventa dirimente. Come avviene che una particolare interpretazione della morte di Gesù, plausibile e sensata nell'occidente cristiano all'epoca della Riforma, nonché biblicamente fondata, risulti assai meno plausibile in un mutato contesto culturale, soprattutto quando si voglia attribuire ad essa un valore normativo? E, più in generale, come accostare un testo biblico, cogliendone il nucleo di significato più autentico, e insieme conservandone la *plausibilità*? Il problema è insieme teologico ed esegetico.

Su questo terreno si possono fare due verifiche: la prima è se Gesù fosse plausibilmente consapevole, o quantomeno avesse espresso con sufficiente chiarezza, la convinzione del valore salvifico – espiatorio della propria morte. La seconda, in qualche modo legata alla prima, è se, nel suo complesso, il Nuovo Testamento non testimoni la compresenza di differenti modelli interpretativi della morte di Gesù, che non tutti, né esclusivamente, riconducono al concetto di sacrificio espiatorio sostitutivo. [Esporrò più rapidamente di quanto abbia fatto nel mio articolo questa parte esegetica che non mi compete]

3. *Gesù e la sua morte*

La prima verifica riguarda la coscienza messianica, o autocoscienza del Gesù storico, che può tradursi in questa domanda: Gesù aveva previsto la sua morte? L'aveva ritenuta necessaria, o addirittura voluta da Dio per salvare l'umanità? e per questo l'ha intenzionalmente cercata, e perfino provocata, con un atteggiamento di sfida nei confronti delle autorità?

Il problema non può essere posto in termini psicologici. Perché su questo piano si potrà tutt'al più ipotizzare, e con sufficiente fondatezza, che Gesù possa avere intuito il destino di morte che lo aspettava, proprio in seguito alla decisione di recarsi a Gerusalemme, e sfidare le autorità giudaiche con una critica diretta alle pratiche culturali e alle attività connesse col funzionamento del Tempio. Non può non avere immaginato quali conseguenze avrebbe avuto il suo comportamento. Ma non vi sono ragioni per dire che l'abbia intenzionalmente cercata o provocata. In fondo non era la propria morte che egli voleva, ma la conversione di Israele. In ogni caso, questo livello dell'indagine resta puramente ipotetico.

Più accessibile, anche se non meno spinoso, è invece il problema della autenticità letteraria di quei passi del Nuovo Testamento in cui si riportano parole o detti che sarebbero riconducibili a Gesù stesso, e che fanno riferimento al valore salvifico espiatorio della sua morte. Abbiamo a che fare con tre tipi di testi:

le profezie della passione, contenute principalmente nel vangelo di Marco (8,31; 9,31; 10,33) e che ricorrono insistentemente anche nei paralleli di Matteo e Luca. Ma l'autenticità di questi testi è fortemente contestata. La critica ha evidenziato che, nella loro formulazione letteraria sempre più articolata, queste profezie tradiscono la progressiva rielaborazione teologica da parte degli evangelisti, che tendono ad adeguare interamente le parole di Gesù al reale svolgimento dei fatti, così come essi li conoscono. Si tratta cioè di profezie *ex eventu*, che non possono ritenersi autentiche come parole di Gesù. C'è stato un processo di "adeguamento" teologico da parte degli evangelisti.

le parole pronunciate da Gesù durante l'ultima cena. In particolare, in Mc.14,22-25, le parole pronunziate sul calice "Questo è il mio sangue, il sangue del patto che è sparso per molti". Più che le parole, difficili da ricostruire e spesso messe in discussione dalla critica biblica, è la coerenza e la

congruità dei gesti e delle azioni sul pane e sul calice che la comunità ha indubbiamente colto e coordinato, a confermare questa ipotesi: nel momento supremo dell'addio, durante l'ultima cena con i discepoli, di fronte alla possibilità del disastro e di una morte ritenuta imminente, Gesù conserva la fiducia nella venuta del regno, nonostante il fallimento storico della sua missione [“non berrò più fino a quando lo berrò nuovo nel regno di Dio..”]; insieme, esprime la consapevolezza che il sacrificio della sua stessa vita sia il punto estremo cui può spingersi l'abnegazione e il dono di sé per amore degli altri. Se, a causa delle forze del mondo che lo contrastano, la sua morte è richiesta come un passaggio, una tappa necessaria, e forse voluta da Dio, per l'affermazione del Regno, egli è pronto a spingersi fino al punto limite di rottura, a pagare con la vita, a “donare la sua vita” per “molti”, cioè per tutti. La morte è il dono supremo della vita, cui l'amore e l'abnegazione lo spingono.

Il λογιον sul “prezzo del riscatto” di Mc. 10, 45: “Il Figlio dell'uomo non è venuto per essere servito, ma per servire e dare la sua vita come riscatto per molti” [par. Lc. 22,27], per l'assonanza esplicita col passo di Isaia 53 dove si fa riferimento alla figura del Servo dell'Eterno, il giusto sofferente, che porta su di sé il peccato di molti offrendosi volontariamente alla morte [Is. 52, 13-53; 53, 12]. Ma contro l'autenticità di questo passo la critica oppone che l'idea del riscatto è da considerarsi fundamentalmente “paolina”, e che d'altra parte il parallelo di Lc. 22,27 [“Io sto in mezzo a voi come colui che serve”] contiene l'idea del servizio, non quella della morte in riscatto.

Da questo breve *excursus* possiamo concludere che, se Gesù può avere avuto la percezione della sua morte imminente, ed ha espresso l'idea che questa morte potesse rappresentare un lascito, il dono estremo della propria vita, data per la salvezza degli altri, non ha invece espresso con sufficiente chiarezza, almeno al livello dell'analisi dei testi, la convinzione che la sua morte avesse valore di sacrificio espiatorio sostitutivo, né si è esplicitamente identificato col Servo sofferente di Isaia 53. Insomma ha intuito il valore salvifico della sua morte, non ha enunciato una teoria teologica dell'espiazione.

4. *Modelli interpretativi*

Veniamo alla seconda verifica. il Nuovo Testamento testimonia la presenza di diversi modelli interpretativi, generalmente attinti allo sfondo culturale veterotestamentario o direttamente all'Antico Testamento.

Un esempio illuminante è la lettura cristologica delle Scritture contenuta nell'episodio dei discepoli di Emmaus, in cui l'evangelista Luca [24, 25-27] propone un'interpretazione della morte di Gesù sullo sfondo veterotestamentario. Il misterioso compagno di viaggio che si affianca ai discepoli, di fronte al loro atteggiamento deluso e sfiduciato, li invita a riflettere su ciò che i profeti hanno detto: “Non doveva il Cristo soffrire tutto ciò ed entrare nella sua gloria? E, cominciando da Mosè e da tutti i profeti, spiegò loro in tutte le Scritture le cose che lo riguardavano”. Attraverso l'episodio di Emmaus, l'evangelista rappresenta con l'evidenza di una narrazione concreta la disperazione dei discepoli e lo sforzo di trovare una spiegazione plausibile della morte di Gesù. E Gesù si fa interprete di se stesso, leggendosi nella tradizione di quelle promesse che si sarebbero dovute compiere in lui: “spiegò loro...le cose che lo riguardavano..”. Si inaugura così una tradizione ermeneutica di lettura cristologica dell'AT: la Scrittura fornisce l'orizzonte culturale per interpretare la morte di Gesù.

Mi sono sempre chiesta quali parti della Scrittura furono spiegate. L'evangelista non lo dice. Ma è lecito supporre che il primo, più ovvio riferimento, che dovette imporsi come il più calzante in questa operazione di lettura cristologica, dovette essere l'identificazione di Gesù col misterioso Servo dell'Eterno di Isaia, che si sacrifica e soffre per gli altri: “...erano le nostre malattie che egli portava, erano i nostri dolori quelli di cui si era caricato...” [53, 4]. Nella prospettiva del Servo sofferente, l'intera vicenda umana di Gesù, e soprattutto l'esito tragico della sua morte, potevano

essere lette non come un fallimento, ma come il compimento pieno dell'opera di salvezza. Una vita spesa “per gli altri” poteva ben concludersi con una morte subita e sofferta “per gli altri”. L'accostamento con la figura del servo dovette apparire di immediata evidenza; risultò plausibile, e perfino illuminante, l'idea che Gesù fosse “morto per noi”, una formula che si impose ben presto, e risultò condivisa, secondo la testimonianza del NT. Ma la formula breve, il “per noi”, poteva declinarsi in diverse accezioni di significato, ed essere riferita a differenti modelli concettuali. Gli autori del Nuovo Testamento ne presentano principalmente due, che ricorrono con maggiore frequenza: il modello culturale del sacrificio espiatorio, e il modello giuridico del riscatto, collegato alla redenzione.

a) La morte come sacrificio espiatorio

Il modello del sacrificio si presta particolarmente a rappresentare la dinamica dello scambio sostitutivo: il “per noi” diventa “al posto nostro”. L'autore della Lettera agli Ebrei interpreta la morte di Gesù servendosi del ruolo del Sommo Sacerdote nel giorno del rituale dell'espiazione. E però, nel momento stesso in cui formula l'accostamento, decostruisce l'immagine del sacrificio, attribuendole un significato unico (“una volta per tutte”), compiuto e definitivo. Paradossalmente Gesù è insieme il sacerdote (sacrificante) e il sacrificio (sacrificato). Ma il sacrificio è un'immagine per dire che nella morte di Gesù Dio si è fatto vicino al massimo grado. Nessun altro sacrificio raggiunge questa intensità definitiva, e per questo, proprio il sacrificio di Cristo pone termine alla prassi culturale sacrificale, e abolisce tutti i sacrifici. Anzi, la portata compiuta e definitiva del sacrificio di Cristo diviene in quest'ottica il fondamento più solido della giustificazione. Se Cristo è morto una volta per tutte, vuol dire che non c'è più altro da fare, che non si può più fare altro, o di più. Perché quello che c'era da fare l'ha fatto Dio stesso in Gesù Cristo, una volta per tutte, e gratuitamente: nella morte di Gesù si esprime in forma assoluta e definitiva la vicinanza di Dio e la liberazione dell'uomo dalle forze che lo soggiogano. L'aspetto rituale formale del sacrificio si sposta come in secondo piano.

b) Il prezzo del riscatto

Il modello culturale del prezzo del riscatto è la trascrizione giuridica del modello sacrificale, ed esprime con maggiore intensità l'idea della liberazione e della redenzione. Perché un riscatto viene pagato per la liberazione dello schiavo. Nell'antichità erano previste diverse forme per affrancare o “redimere” uno schiavo pagandone il prezzo di riscatto [λυτρον]. Si legge nella I Tim. 2,6 : “Cristo Gesù...ha dato se stesso come prezzo di riscatto per tutti”. Ma in quale senso la morte di Gesù libererebbe dalla schiavitù, e da quale forma di schiavitù?

La Bibbia illustra l'idea che l'essere umano vive in una condizione di separazione da Dio e di soggezione alle diverse potenze del mondo che lo dominano. Ora, nella morte di Gesù, Dio si fa prossimo, si manifesta in una forma assoluta di solidarietà e vicinanza in quanto sceglie di patire la violenza, piuttosto che esercitarla, di subire la morte, piuttosto che uccidere coloro che la infliggono, destituendo così di ogni potere le potenze del mondo. Nell'accogliere quest'azione di Dio come significativa e coinvolgente, si apre per l'uomo la possibilità di un nuovo modo di essere, si intravede la possibilità di una vita nuova, riscattata, liberata dall'onnipotenza delle forze del mondo, e restituita e orientata allo Spirito. Questa è la redenzione. Gesù paga il prezzo del riscatto, non nel senso giuridico di qualcosa dovuta a qualcuno, ma nel senso che apre l'accesso alla vita di Dio, alla vita che Dio offre come possibilità attuale, e che permette di vivere.

c) E Giovanni ?

Permettetemi un'ultima incursione nel Vangelo di Giovanni. Nonostante alcuni riferimenti alla simbologia dell'Agnello pasquale (che la critica spiega come interventi redazionali), vi appare una prospettiva differente. Alla domanda: perché Gesù è venuto nel mondo? L'evangelista risponde:

“Dio ha tanto amato il mondo che ha dato il suo unigenito Figlio affinché chiunque crede in lui non perisca, ma abbia vita eterna” [Giov.3,16]. Secondo lo schema di Giovanni, cioè, la missione di Gesù ha un unico, semplice scopo: egli non è stato inviato per offrirsi in sacrificio come vittima espiatoria, ma per rivelare l’amore di Dio al mondo e portare la vita mediante questo amore. A riprova di questo vi è un dato di assoluta evidenza, ed abbastanza singolare: *Giovanni* non conosce il racconto sinottico dell’ultima cena, che costituisce il fondamento dell’interpretazione sacrificale. Al posto della scena dell’istituzione della Cena, *Giovanni* racconta che alla fine del pasto, Gesù lava i piedi ai suoi discepoli, illustrando con un’azione simbolica di immediata evidenza che l’amore di Dio si esprime nel servizio reciproco e nell’amore del prossimo: “Infatti vi ho dato un esempio, affinché anche voi facciate come vi ho fatto io” [Giov. 13,15].

Se *Giovanni* sceglie di inserire la tradizione della lavanda dei piedi e ignora l’istituzione della cena sinottica, è evidentemente perché nel quadro teologico del Vangelo non è prevista l’idea del sacrificio espiatorio. Ci imbattiamo infatti in un’altra variante dell’interpretazione della morte di Gesù: la morte come dono, come dedizione e sacrificio estremo per amore. Questo è illustrato nella sequenza dei Discorsi di addio [capp. 14-17]. Dopo il paragone della vite e dei tralci, che descrive il rapporto di comunione di Gesù con i discepoli come un innesto, un essere inseriti nella vita di Cristo, Giovanni introduce il concetto di amicizia, ispirandosi ad un ideale etico comune nell’antichità classica: “Voi siete miei amici”[15,14]. Nella *φιλία*, (l’amicizia), si determina una condizione speculare di amore scambievole e reciproco: “Come il Padre mi ha amato, così anch’io ho amato voi; “... amatevi gli uni gli altri come io ho amato voi”; e nel contesto di questa comunione, Gesù dice: “Nessuno ha amore più grande di quello di dar la vita per i suoi amici”[15,13]. Nella prospettiva di Giovanni, cioè, la morte di Gesù non corrisponde ad alcuna esigenza di soddisfazione della giustizia di Dio offesa, ma è un dono incondizionato e gratuito che si esprime in una misura paradossale, fino alla morte.

5. Ancora sulla plausibilità: plausibilità e normatività

Infine va ripresa la questione della *plausibilità* e messa in relazione con la *normatività* del testo biblico. Se l’analisi condotta finora ha un fondamento, non sembra che l’interpretazione della morte di Gesù come sacrificio espiatorio sia l’unica possibile nel Nuovo Testamento, anche se è quella che si è maggiormente imposta, fino all’epoca della Riforma ed oltre, al punto da ritenersi *normativa*. Ma la questione è proprio questa. Una spiegazione condivisa e ritenuta plausibile, perché profondamente radicata nelle categorie culturali e religiose del tempo, può assurgere a un valore assoluto e normativo? O, detto in altre parole, la teologia dell’espiazione è un involucro culturale, una categoria storicamente legata al contesto che la produce, o ha un valore canonico irrinunciabile e, come si dice, non negoziabile?

Il problema risulta più complicato nella prospettiva storica iniziale, cioè nei termini giuridici del Catechismo di Heidelberg, che interpreta la morte di Gesù come gesto necessario di “soddisfazione” vicaria, di risarcimento adeguato della giustizia di Dio offesa dal peccato umano. Questa lettura è erede di una lunga tradizione interpretativa dell’Occidente cristiano, che ebbe la più compiuta formulazione nella teologia di Anselmo, arcivescovo di Canterbury, nell’ XI secolo. L’orizzonte culturale in cui si muove il Catechismo è ancora quello della colpa infinita, dell’impossibilità di un adeguato risarcimento, della necessità di un sacrificio espiatorio sostitutivo, che, intanto è ritenuto plausibile, in quanto sarebbe espressione concreta dell’amore divino.

Ma nell’orizzonte di contesti culturali profondamente modificati e lontani dall’approccio giuridico del Catechismo, l’idea stessa di un *risarcimento* adeguato, di una *giustizia* compensata, non sembrano più ricevibili, anzi in contrasto con la dimensione relazionale e *gratuita* dell’amore di Dio. Alla sensibilità moderna risulta irrimediabilmente ostica l’idea di un Dio che mandi suo figlio a morire sulla croce per pagare un debito non suo e pareggiare il conto della giustizia.

Come leggere allora questi antichi testi? Quale valore ancora rivestono, nella loro formulazione storicamente condizionata? E che cosa resta di un testo sottoposto ad un processo *decostruttivo* che ne smonta i meccanismi di produzione, e ne spiega, in termini storici, le categorie religiose e culturali di riferimento? E fin dove, negli scritti canonici, è possibile fare quest'operazione di *decostruzione*?

Non è evidentemente una questione di misura. Una decostruzione è sempre necessaria, è un'operazione previa ad ogni interpretazione; l'ottica è quella di *decostruire* per *ricostruire*. Ma proprio al fine di costruire, una dimensione plausibile di senso, il confronto con le categorie concettuali del NT [il sacrificio espiatorio, il prezzo del riscatto] è necessario. E' questo un passaggio ineludibile ed in un certo senso obbligato, in quanto per la fede cristiana, soltanto nel Nuovo Testamento, e non fuori di esso, è testimoniata la parola di Dio. In questo, peraltro, consiste il suo valore *canonico* e *normativo*. Il dialogo con le categorie bibliche, ancorché ritenute superate, è necessario per evitare il rischio di proiezioni soggettive, che vi sovrappongano interpretazioni estranee. Una tensione è inevitabile. Ma una traduzione è necessaria.

L'idea del sacrificio espiatorio o del prezzo del riscatto, categorie perfettamente comprensibili all'interno dell'orizzonte culturale nel quale sono state pensate, esprime sostanzialmente un'identica convinzione: nella morte di Gesù (oltre che nella sua vita intera!), Dio si è fatto vicino, si è manifestato in maniera particolarmente sollecita ed amorevole nei confronti dell'umanità. E questa vicinanza assoluta di Dio indicata nella morte di Gesù, viene espressa nel Nuovo Testamento con l'immagine del sacrificio espiatorio o del prezzo del riscatto, che in fondo dicono la stessa cosa. Non può stupire che questa lettura abbia smesso di apparire plausibile. È la dimostrazione che non si danno interpretazioni assolute, ma solo storicamente condizionate e contingenti. Tutte le interpretazioni, anche quelle odierne, appartengono alla "storia delle interpretazioni". E però questo non esime, anzi implica, la ricerca di un criterio che permetta di formulare interpretazioni adeguate senza cadere nel relativismo. Nella giusta sintonia con le interpretazioni del passato di cui va compresa l'ispirazione di fondo, vanno ricercate soluzioni plausibili nel presente. L'unico criterio cui attenersi, che possa guidare un'interpretazione plausibile, è la *conformità* all'amore incondizionato di Dio: "Ogni interpretazione della croce deve misurarsi con questo metro, soddisfare questo criterio: la conformità con quell'amore incondizionato di Dio che è stato manifestato nella venuta e nell'opera di Gesù". [H. FISCHER, pp.74-75]