

Emmanuel Falque

Decano della Facoltà di Filosofia
Institut catholique de Paris

Verona, 28-29 Novembre 2014

Patire la morte: la traversata di Cristo al Gethsemani¹

«Sapendo che era giunta la sua ora di *passare* da questo mondo al Padre [...], Gesù si alzò da tavola, depose le vesti e, preso un asciugatoio, se lo cinse attorno alla vita» (Gv 13, 1, 4). Il «passaggio», nel momento dell'ultima cena (lavanda dei piedi), viene generalmente interpretato alla stregua di un salto o di un «punto d'appoggio per potersi spingere innanzi», per riprendere la celebre definizione della dialettica di Platone (*Repubblica* VI, 511b). Tutto si compie come se, di sicuro per la filosofia ma anche per la teologia, «passare da questo mondo» consistesse, per Cristo, e per noi, nel lasciare questo mondo per entrare in un altro, tanto sicuri della «patria» (*patria*) che diverrà necessario disdegnare la «via» (*in via*). Tuttavia, in greco, passare da questo mondo indica il «passaggio» ma anche il «patire» o la «trasformazione»: *metabê ek tou kosmou* – di sicuro 'passare' a un altro mondo (metabasi) ma anche 'soffrire', 'patire', ed 'essere trasformati' da questo mondo (metabolismo) in maniera che la morte, intesa in senso cristiano, indicherà non tanto il salto platonico verso un altro mondo (immortalità dell'anima) quanto la prova della metamorfosi della finitezza (resurrezione dei corpi).

La non ovvietà del cristianesimo, almeno in Occidente, non rinuncerà a mostrare ciò che è ben fondato, soprattutto se è riferito a tutti e non designa immediatamente la fuga verso un mondo altro. La sua «credibilità», quale che sia il suo «credo», riposerà sulla possibilità, soprattutto per il filosofo cristiano, di «presentare la dottrina in maniera ch'essa risponda alle esigenze della nostra epoca», per citare la celebre affermazione che aprì il Concilio Vaticano II (Giovanni XXIII). Al modo in cui Tommaso d'Aquino, durante il Medioevo, ebbe il merito di accogliere la novità del suo tempo per trasformarla, alla luce della fede cristiana, e non solo per assimilarla (Aristotele), anche a noi spetta, allo stesso modo ma in maniera più modesta, il compito di prendere nuovamente in considerazione, e interrogare, la morte del Cristo in prospettiva moderna, non certo per negare la tradizione quanto, al contrario, per provare ad esserne degni eredi e continuarla: «l'uomo moderno [...] non è possibile se non come *figura della finitezza* – sottolinea Michel Foucault –. La nostra cultura ha varcato la soglia a partire dalla quale possiamo riconoscere la modernità: il giorno in cui la *finitezza* è stata pensata in un interminabile riferimento a se stessa» (M. Foucault, *Les mots et les choses*, p. 323-329 [Analytique de la finitude]).

Che la morte di Cristo possa, e debba, essere letta alla luce della finitezza dell'uomo moderno, come anche secondo il nostro semplice stato creaturale, che lo stesso Tommaso d'Aquino ha

¹ Riprendo qui, in sintesi, alcune questioni trattate nel primo volume del nostro trittico: *Le passeur de Gethsémani, Angoisse, souffrance et mort, Lecture existentielle et phénoménologique* (Paris, Cerf, 1999), che sarà completato da *Métamorphose de la finitude, Essai philosophique sur la naissance et la résurrection* (Paris, Cerf, 2004), e *Les noces de l'agneau, Essai philosophique sur le corps et l'eucharistie* (Paris, Cerf, 2011). Traduzione spagnola: «*Pasar Getsemani, Angustia, sufrimiento y muerte. Lectura existencial y fenomenologica*» (trad. Alejandro del Rio Heramann), Ed. Sigueme, Salamanca, 2013.

caratterizzato come segnato dal «limite» piuttosto che dall'essere illimitato, è ciò opportunamente dobbiamo considerare – non riconoscendo, questa volta, a Martin Heidegger il falso privilegio d'escluderne il cristiano, come se non appartenesse all'umanità: «la teologia cristiana, da Paolo alla *Meditatio futurae vitae* di Calvino – afferma in una nota di *Essere e tempo* – ha sempre incluso la morte nella sua interpretazione della vita» (*Essere e tempo*, § 49, nota 6, p. 530 [tra. Pietro Chiodi]²). Detto in altri termini, e secondo il filosofo di Freiburg, l'angoscia della morte, di cui si sta trattando, non potrà essere provata dal cristiano, tantomeno da Cristo, e pertanto gli «scenari di morte» caratteristici della tradizione cristiana (come di quella epicurea e stoica) costituirebbero una fuga dalla realtà o, per lo meno, un tentativo di edulcorarne l'opacità. Ma è con il «peso» che diamo alla morte, e quindi alla finitezza, che si misura la «gloria» (*kabôd*) concessa alla resurrezione. «La resurrezione cambia tutto»: tale affermazione, costituente il *leitmotiv* del mio libro *Métamorphose de la finitude* (cap. V), ci obbliga a prendere in considerazione il fardello della sofferenza e della morte provate da Cristo presso il Gethsemani (*Le passeur de Gethsémani*) affinché al dono del corpo, ricevuto nell'eucarestia, risponda un eros capace di assumerlo e mostrarlo (*Les noces de l'agneau*).

1. Scenari di morte

Numerosi sono i modi di fuggire la morte: dalle affermazioni di Epicuro che insegna come della morte «non si sappia nulla» per il semplice fatto che nessuno che l'abbia incontrata sia mai da essa ritornata a parlargliene, alla «trasformazione del giudizio che formuliamo attorno alla morte», più importante della morte stessa, di cui parla Epitteto. Tre modalità dell'essere-per-la-morte, o dell'essere-verso-la-fine, permettono, secondo Heidegger, di discostarsi dall'angoscia per la morte (*Essere e tempo*, § 42), modalità che non sembrano, a mio parere, sconosciute ad un certo cristianesimo: a) innanzitutto *la rassegnazione alla scomparsa*. «Dopo la pioggia viene il sereno» così come viene detto «finito» il pane consumato. L'apparire implica uno scomparire, ed è bene lasciare il posto ad altri. Non salvare la propria vita ma dare agli altri da vivere. Il credente, spesso, non manca d'essere rassegnato, con atteggiamento più stoico che cristiano, facendo del rifugiarsi nel mistero il luogo di una tale mancanza di conoscenza che inizia a dubitare che si possa farla franca in maniera tanto facile; b) poi, *la certezza della resurrezione*. Seconda modalità di fuga dalla morte attraverso il designarla quale «deviazione» o «passaggio». Come se, e tale è questa volta la concezione generale del cristiano, la strada fosse 'sbarrata' o vi fossero dei 'lavori in corso', e che fosse sufficiente aggirare l'ostacolo, o seguire la 'deviazione', per giungere alla meta. Nessuno, dunque, dovrà temere la morte, nemmeno il Cristo, sapendo che oltre v'è la salvezza e, quindi, non indietreggiando dinanzi alle sofferenze terrene; c) infine *l'eroismo del completamento*. Terza e ultima modalità, quella di non lasciare che la morte sia, appunto, morte. Chi non ha sognato di firmare e perfezionare la propria vita con il volontario atto di morire, in maniera che la conformità tra azioni e pensieri (argomento spesso evocato in teologia) fosse sufficiente a rendere la morte del cristiano una morte sacrificale, tanto più giustificata in quanto offerta per altri, in una riconoscenza o una restituzione del dono che giustificerebbe l'abbandono. Il Cristo, come un Socrate pienamente realizzato, avrebbe,

² Nel testo inviato dal prof. Falque la citazione riporta: «l'anthropologie élaborée dans la théologie chrétienne a toujours déjà – depuis Paul jusqu'à la méditation futurae de Calvin –, énoncée dans une note d'*Etre et temps*, coaperçu la mort dans l'interprétation de la vie» (*Etre et Temps*, § 49, note 1, p. 249 [trad. Martineau]). Nonostante il senso sia abbastanza affine, abbiamo ritenuto corretto riportarla; lo stesso metodo sarà adottato per le citazioni non tradotte da noi ma riprese in traduzioni italiane già edite (N. d. T.).

dunque, sopportato la morte poiché da tale atto non poteva che sorgere la vita, o una nuova vita.

Si sa o, per lo meno, si percepisce, che con tali scenari di fuga dinanzi alla morte, non può concordare il cristianesimo, tantomeno lo stesso Cristo. Nei quattro vangeli canonici un «silenzio nei confronti della fine» si va imponendo, a differenza dei vangeli apocrifi. Per esempio: «era mezzogiorno quando le tenebre coprono tutta la Giudea – sottolinea il *Vangelo di Pietro* secondo un racconto dettagliato – Essi si agitavano e angustiavano che il sole fosse già tramontato mentre Gesù era ancora vivo [...]. Molti giravano con fiaccole e, pensando che fosse notte, se ne andarono a riposare [...]. Nella stessa ora il velo del tempio di Gerusalemme si squarciò in due. Estrassero allora i chiodi dalle mani del Signore e lo posero a terra. Si scosse tutta la terra e vi fu un timore grande» (*Vangelo di Pietro*, in *I vangeli apocrifi*, San Paolo, 2010)³. La sobrietà dei vangeli canonici impone, invece, di riconsiderare lo scenario della morte di Cristo al fine di leggerlo secondo un'altra prospettiva.

2. Lo scacco della messa in scena

L'eros tragico non è eros. Questa è, probabilmente, la prima cosa da apprendere dal Gethsemani come dal Golgota. È necessario che il Cristo muoia della «morte comune» o «morte ordinaria» – «della morte di tutti [...], della morte della quale è morto vostro padre piccolo mio, e il padre di vostro padre [...]; della morte che vostra madre subirà un giorno, una volta; e la vostra compagna, e i vostri figli, e i figli dei vostri figli; voi stesso in pieno» - perché la *sua* morte possa aver parte con la *mia* morte e, dunque, la *sua* resurrezione con la *mia* (cf. Péguy, *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle* [Pléiade, t. III, p. 743]). Le problematiche precedentemente sviluppate saranno, allora, se non vanificate, per lo meno controbilanciate.

(a) *La rassegnazione alla scomparsa*, largamente sviluppata nel *Decreto sulla giustificazione* del Concilio di Trento, in una determinata concezione sacrificale del cristianesimo - «Il Figlio con la sua santa passione sofferta sul legno della croce ha soddisfatto, per noi, Dio Suo Padre» (Denzinger n° 1529) – troverà il suo contrappeso nella prospettiva, più irenica, della ricapitolazione ripresa nella Costituzione Pastorale *Gaudium et spes* prodotta dal Concilio Vaticano II: «ha restaurato nella discendenza di Adamo la somiglianza con Dio» (Denzinger n° 4517). L'«ammirabile scambio» non si oppone, qui, alla «causa meritoria», tutt'altro. Anzi, ci permette di non pensare più a noi stessi, e ancora meno a Cristo, come rassegnati alla nostra morte secondo una concezione sacrificale molto spesso mal compresa. (b) *La certezza della resurrezione*, ereditata dal concepire la morte come «passaggio» o «deviazione», sarà certamente più difficile da mettere in questione. La distinzione, nella persona di Cristo, di due nature permette di operare la separazione tra la sua completa visione della resurrezione, secondo la natura divina, e la sua completa non conoscenza del dopo, secondo la natura umana. Rimane da riflettere riguardo al «sapere» relativo alla già citata «certezza della resurrezione»: «una coscienza autenticamente umana deve avere dinanzi un avvenire

³ Nel testo inviato dal prof. Falque la citazione riporta: « Il était midi quand les ténèbres couvrirent toute la Judée, souligne l'*Évangile de Pierre* avec moult détails. Ils étaient pris par la crainte et le trouble avant que le soleil ne se fut couché, parce que Jésus vivait encore [...]. Beaucoup circulaient avec des lampes, comme si c'était la nuit, et il tombaient [...]. A la même heure, le voile du temple se déchira en deux. Alors il arrachèrent les clous des mains du Seigneur et le déposèrent à terre. La terre entière trembla et il y eut une grande frayeur » (*Évangile de Pierre*, dans A. Hamman, *L'empire et la Croix, Littératures chrétiennes*, Paris, ed. Ichtus, t. II, p. 205).

sconosciuto», sottolinea il teologo Karl Rahner (*Traité fondamental de la foi*, p. 282), di modo che si possa parlare, insieme a Urs von Balthasar, e a proposito della coscienza della resurrezione nella persona di Cristo, di «certezza della fede» piuttosto che di rigoroso «sapere intellettuale». Non «sapendo né il giorno né l'ora» della fine dei tempi (Mc 13, 32), può essere che non sappia altro nemmeno riguardo alla propria sorte, se non nella fiducia e la certezza nella capacità di Suo Padre di risollevarlo: «poco importa il come spiegare nel dettaglio l'ignoranza del Figlio e il suo ruolo nell'economia della salvezza: è una realtà e questo ci basta» (Hans Urs von Balthasar, *La foi du Christ*, p. 30). c) *L'eroismo del completamento* non può più resistere ad una corretta lettura dell'evento del Golgota. Secondo un'ipotesi, che certo non mancherà di provocare stupore, non si potrà né dovrà interpretare troppo velocemente il «tutto è compiuto» pronunciato da Cristo sulla croce come il grido del superuomo che renderebbe compiuta, così, la sua vita attraverso un volontario atto di morte. *Tetelestai* – «tutto è compiuto» (Gv 19, 30). Tale formula riconosce le proprie radici nella tragedia greca, prima di essere trasposta, chiaramente con altro senso, nel passo neotestamentario. Nel verbo *teleô*, il *telos* comunica sì il completamento di un'opera ma può anche indicare il termine di un percorso, o la fine di una traiettoria - «non avere più risorse» (*come to one's end*) alla maniera delle Coefore di Eschilo: «come un tiranno giunto alla sua rovina» [cf. R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, London, 1940, art. «Teleô», p. 1772, col. a]. Che la morte del Figlio dell'uomo sia così, e soprattutto la morte del Figlio di Dio, è l'evidenza sulla quale sarà necessario ritornare, nel non venir meno del suo rivolgersi al Padre persino nell'agonia. Ora, almeno in un primo momento, e al fine di tagliar corto con l'eroismo del soggetto, conviene riconoscere che anche per il Figlio «è la fine del vivere». Questo per condurre la questione del senso della vita, che ogni uomo si pone, sulla soglia della morte.

3. Spavento e angoscia

Abbiamo compreso, dunque, che una corretta lettura, odierna, della morte di Cristo impone non il mettere di nuovo in discussione il suo carattere giustamente sacrificale, né il centrarsi indebitamente sul carattere esistenziale (angoscia della morte) fino a far dimenticare la sua portata redentrice (angoscia del peccato), ma innanzitutto di disfarci di quegli scenari che noi stessi abbiamo creato impedendogli di abitare la nostra propria oscurità. La magistrale distinzione tra «la paura (*Furcht*) di morire» e l'«angoscia (*Angst*) della morte», sviluppata in *Essere e tempo* (§ 46-53), toverà, in maniera stupefacente, un riscontro, o meglio una possibile rilettura, negli stessi vangeli sinottici: «Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura (*ekthambesthai*) e angoscia (*adêmonein*)» (Mc 14, 33). Mostrare contro Heidegger, e tutta via appoggiandosi alle sue analisi, che è falso affermare che il cristiano non può vivere l'angoscia della morte perché ha «*ha sempre incluso la morte nella sua interpretazione della vita*», permette di spiegare come lo stesso Cristo abbia assunto il «patire» come anche il «passaggio», nello specifico nell'episodio del Gethsemani.

La «paura» (*Furcht*) ha di proprio il fatto di (a) obbligare a indietreggiare dinanzi a qualcosa di «determinato», o di «temibile» e «nocivo», (b) aprire ad una modalità della nostra esistenza che svela la sua «precarietà», e perfino il suo «abbandono», (c) di cercare di «condividere» in maniera tale da avere sempre paura «insieme» agli altri, soprattutto in maniera che non si ci si ritrovi soli nello stato di chi si sente abbandonato. Cristo ha, dunque, paura della morte come tutti gli uomini al momento della propria fine, o decesso, nonostante lo stesso episodio del Gethsemani non abbia altro senso che quello di permettere il passaggio dalla «paura» all'«angoscia», ossia dall'indietreggiare dinanzi a qualcosa al gettarsi e immergersi nel nulla?

Se «nulla di ciò che non è assunto può essere salvato» (Gregorio Nazianzeno, *Lettera a Cledonio*), è necessario che il Figlio di Dio assuma soprattutto tali momenti, esistenziale e metafisico, della nostra umanità, la «paura» (*Furcht*) o lo «spavento» (*ekthambesthai*), al fine di trasformarli. (a) Alla maniera del condannato a morte, e, alla fine come noi tutti, anche Cristo, per lo meno inizialmente, respinge l'imminenza della propria morte. «Dio stesso ha temuto la morte» bisogna affermare insieme a Corneille (*Polyeucte*), e Peguy a seguire (*Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*). Così nell'atto di tirarsi indietro compiuto dallo stesso Figlio: «Abbà, Padre! Tutto è possibile a te, *allontana* da me questo calice» (Mc 14, 36). Niente di più «determinato» e «temibile» che il «calice» che dovrà bere fino alla fine, ossia quella sentenza di morte per la quale la coscienza e il godimento di me-stesso potrebbero sparire con l'annientamento del «sè». (b) L'atteso decesso, o la morte prossima, producono, dunque, un atto di precarietà o di abbandono, un sentimento dell'effimero, perfino di vanità, relativo a quell'esistenza che nemmeno a Cristo è stata risparmiata, nel condividere tutta la nostra umanità: «La mia anima è triste fino alla morte. Restate qui e vegliate» (Mc 14, 34). (c) La paura della morte richiama il desiderio di condivisione, come se ciò che è innanzitutto mio e solamente mio (la morte) potesse così divenire altro o dell'altro (morire con, perfino morire per): «*sedetevi qui* mentre io prego. Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni [...] – affinché Lui resti ed *essi veglino* – Simone, tu dormi!» (Mc 14, 37-41). Allo stesso modo che i naufraghi del Titanic, il Figlio dell'uomo cerca degli uomini che lo affianchino nella sua lotta per la sopravvivenza, ultimo atto di speranza al fine di donare ancora senso alla vita. Se la morte del Figlio, cosa su cui torneremo, è soprattutto la morte di Colui che è rivolto al Padre in una relazione specifica e, per noi, di salvezza, non può rimanere una morte d'uomo che cerca di «vivere con» ciò che non può «esentarsi dal vivere».

Il passaggio dalla «paura» (*Furcht*) all'«angoscia» (*Angst*) o, per dirla in maniera greca e neotestamentaria, dallo «spavento» (*ekthambesthai*) all'«angoscia» (*adêmonein*), attraversa il guado del Gethsemani grazie all'andata-ritorno realizzata dal Cristo agonizzante, muovendosi, per tre volte, dal Padre ai discepoli, e viceversa. Il Figlio di Dio, come un «traghettaio del Gethsemani» non *entra* semplicemente nella morte per giungere alla vita, ma *patisce* il peso della morte, ossia della nostra finitezza, per offrirla al Padre, unico capace di trasformarla, come anche di sottoporla a metamorfosi. Al cuore di questa «finitezza», intesa come orizzonte serrato della nostra esistenza, che non si identifica con il «finito» come semplice delimitazione dell'infinito, le caratteristiche dell'«angoscia» si contrappongono a quelle della «paura». Non si tratterebbe più della *fine della vita* come nel caso del decesso, per Cristo e per noi stessi, ma della «morte» intesa, stavolta, come maniera di vivere piuttosto che come compimento dell'esistenza: «*Immaginandomi in punto di morte*, considerare il modo di procedere che allora vorrei aver tenuto nella maniera di fare la presente scelta – consiglia Ignazio di Loyola come regola base per il discernimento – e regolandomi su di essa, prendere coerentemente la *mia decisione*» (Ignazio di Loyola, *Esercizi spirituali*, n. 186)⁴.

(a) L'angoscia, contrariamente alla paura, non ha paura di nulla. Per meglio dire, il «nulla» che fa paura non è più «qualcosa», ossia un essere determinato (il naufragio o la condanna a morte), ma il nostro-essere-al-mondo in quanto tale, per il quale il senso vien meno non solo al momento di morire ma, in quanto vivente, dinanzi alla stessa idea di morte : «l'angoscia

⁴ Nel testo inviato dal prof. Falque la citazione riporta: « *considérer comme si j'étais à l'article de la mort* la façon de procéder et la norme que je voudrais avoir suivie dans la manière de faire la présente élection, conseille Ignace de Loyola en guise de règle ultime de discernement ; puis, me réglant sur elle, prendre définitivement *ma décision* » (*Exercices spirituels*, règle de la deuxième semaine pour faire élection, n° 186). Notare la differente traduzione del testo ignaziano: in francese, nell'ultima frase, compare il termine “*définitivement*” mentre in italiano viene utilizzato il termine “*coerentemente*”.

non sa ciò di cui si angoscia» (*Essere e tempo*, § 40). Nell'angoscia «non ci rimane alcun appoggio» e «nulla rimane e nient'altro che questo nulla» (*Qu'est-ce que la métaphysique*, p. 58-59). (b) Entrando, allora, nel «nulla», l'angoscia intesa in tal senso – e contrariamente alla paura che è legata al mio personale sentimento di abbandono – «rivela il nulla», mi lascia sospeso tra cielo e terra senza darmi possibilità di trovare soluzione riguardo al senso o al non senso della vita. Niente della mia vita assume senso, compresa l'ipotesi di riempire questo «nulla» con «qualche cosa». (c) In tal maniera, l'angoscia della morte ci conduce nel solipsismo esistenziale. Non nell'impossibilità di condividere la morte con altri, perché l'altro sarebbe incapace di assumersene il peso, ma perché la morte «non si divide», rimanendo «sempre mia» (*Jemeinigkei*), nonostante il desiderio di non essere né di rimanere soli. Oltrepassare la paura ed entrare nell'angoscia, approfondire la dimensione dell'umano, e la questione del senso della vita, senza arrestarsi al mero sentimento animale di sopravvivenza, ecco il movimento di «vai-e-vieni» che caratterizza l'episodio del Gethsemani: «Ritornato [verso i suoi discepoli] li trovò addormentati [...] Allontanatosi di nuovo [...]. Venne la terza volta» (Mc 14, 37-42). Prendendo su di sé i tratti dell'angoscia, più che quelli della paura, il Cristo si immerge in questo «nulla» del senso della vita per donarci, metafisicamente, la possibilità di rimanere «soggetti», quindi propriamente umani, nell'ora della morte, o meglio, di vivere in piena coscienza la morte.

(a) L'«indeterminazione» che caratterizza l'angoscia, contrariamente alla paura, si gioca precisamente nella consegna del «calice», nel passare dal positivo al negativo, dalla totale donazione di sé che permette al Cristo di disfarsi dell'oggetto della sua paura (la mera condanna a morte) al fine di addentrarsi nella domanda relativa alla vita: da «se è possibile (*si possibile est*) passi da me questo calice!» (Mt 26, 39) a «se questo calice non può passare (*si possibile non est*) da me senza che io lo beva, sia fatta la tua volontà» (Mt 26, 42). Rinunciando all'attaccamento alla vita, il Figlio di Dio stesso entra, nel Gethsemani, nella ricerca metafisica relativa al senso della vita, facendo del disfarsi della scelta a favore del senso o del non senso, un luogo di libertà per il quale l'umano può scegliere di decidere. «Però non ciò che io voglio, ma ciò che vuoi tu» (Mc 14, 36): ecco la confessione, o piuttosto la dichiarazione, non che la vita non abbia senso ma che noi non ne possiamo, né dobbiamo, darle un senso. A partire dalla consegna del «calice» a suo Padre, e quindi della sua paura, al fine di entrare nell'angoscia, il Cristo congeda definitivamente il *Dasein autentico* heideggeriano nella sua stessa ambizione di «superare la morte», intendendola come «possibilità della vita» (*Essere e tempo*, § 53). Il vero abbandono del Figlio non invita solo ad offrirsi all'altro che è suo Padre, ma anche ad osar sospendere o abbandonare ogni ragione di vivere come di morire, onde permanere nell'appello che mai verrà interrotto anche se, per lo meno in un primo momento, dovesse essere costituito dal silenzio, e rispondere: «« Eloi, Eloi, lama sabaothani? Che significa: Dio mio, Dio moi, perché mi hai abbandonato ?» (Mc 15, 34). Non v'è, qui, «combattimento tra Dio e Dio», come, a torto, ha sostenuto Jürgen Moltmann (*Le Dieu crucifié*), ma un incessante rivolgersi, più forte dell'abbandono, del Figlio al Padre, sicuro che tale legame non si possa rompere, anche in assenza di qualsiasi «sapere» o «sentire» che permetterebbero di credere. (b) La riduzione dell'angoscia a nulla permette di «entrare nel nulla». Tuttavia, nel mistero della croce, il *nulla della kenosi*, sostituisce quello dell'angoscia. Immergendosi nel nulla, il Cristo tocca il nostro «nulla» non per farne «un» qualcosa, ma per svuotarsi e non disertare questa stessa creazione «sottomessa alla caducità» (Rm 8, 20): «il quale, pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso (*ekênosên*), assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini. [...] Umiliò se stesso (*etapeinôsen*) facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce» (Ph 2, 6-8). (c) Quanto all'impossibile volontà di «condividere» l'angoscia, è questa stessa far sì che «in preda all'angoscia [o in

agonia] (*en agônia*) [...] il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra» (Lc 22, 44), cosa che si lega, e che si realizza, nell'essere abbandonato dai discepoli, condizione dell'abbandono del Figlio a se stesso, e a Suo Padre: «Simone, dormi? [...] Dormite, ormai, e riposatevi. Basta [*C'est fait*]» (Mc 14, 37, 41). Cos'è che è stato fatto? Nulla, o comunque nulla di visibile, se non il passaggio dalla lotta contro la «paura del decesso» a quella dell'«angoscia della morte». «Basta [*C'est fait*]», o meglio «È tutto/È finita [*c'en est fait*] (*apaxei*)», come a volte si traduce (TOB), non indica che se ne ha abbastanza di vivere, così come, erroneamente, si potrebbe credere, ma che il combattimento è già terminato e che nulla dell'uomo, nello specifico la sua angoscia della morte, potrà sfuggire al Figlio, e per questo nemmeno al Padre, al fine di essere offerta e radicalmente trasformata.

Conclusione: *Andare al Padre*

Patendo la finitezza, e quindi l'angoscia della morte, il figlio, al Gethsemani, la *passa* al Padre. Per il Figlio è ancora una prova, ma anche per il Padre. L'interpretazione della passione del Figlio come «sofferenza di Dio» ha qualcosa di stimolante, e affascinante, sebbene non possa essere sostenuta. *Ipsè pater non est impassibilis* – «il Padre stesso non è impassibile», afferma in modo lapidario Origene nelle sue *Homélie sur Ezechiel* (VI, 6), considerando questa 'passione della carità' come il modo più proprio di Dio, lo stesso del quale l'«Uno della trinità ha sofferto» (Secondo concilio di Costantinopoli). Bisognerà, però, correggere «passione» con «compassione», la passività del patire con l'attività di un compatire scelto volontariamente: *Pater est impassibilis, sed non est incompassibilis* – «il Padre è impassibile ma non incompassibile [privo di compassione]» rettifica, giustamente, Bernard de Clairvaux nel suo *Sermon sur Cantique* (XXVI, 3). La *passione di Dio* differisce dalla *passione dell'uomo* per il suo esprimersi nella completa libertà, senza alcuna imposizione. Il Padre 'senza carne' sceglie di condividere la passione 'in carne' di suo Figlio, di portarne il peso e persino di riscattarne il corpo attraverso la resurrezione, in maniera che solo la «forza dello Spirito» potrà tenere testa alle ambizioni di una super-umanità assumendone ogni bisogno. La celebre «responsabilità per l'altro» si trasforma, in un ambito cristiano e precisamente nella figura del Figlio al Gethsemani, in «suprema irresponsabilità» o in «infantile colpo di singhiozzo». Essere cristiani non è caricarsi di una responsabilità «in più» (Lévinas [«ciascuno di noi è il Messia»]) bensì piuttosto una «responsabilità in meno», in base alla convinzione che «è più grande il poter fare qualcosa da sé e dare ad altri il potere di farla, che farla da soli» (Guillaume d'Auxerre, *Summa aurea*, t. IX, ch. 4 [potere assoluto e potere condizionato]).