

L'antropologia religiosa di René Girard

L'itinerario intellettuale dell'antropologo franco-americano René Girard, attivo anche come storico e critico letterario, viene qui ripercorso da Alejandro Llano, ordinario di Metafisica nell'Università di Navarra e noto al lettore italiano per il suo importante saggio sui mutamenti epistemologici in atto nei saperi contemporanei (*La nuova sensibilità*, Edizioni Ares, Milano 1997). Nell'espone le acquisizioni concettuali di Girard circa il desiderio mimetico, il mito, la violenza e il sacro, il capro espiatorio e la necessità del sacrificio ai fini della coesione sociale, Llano sottolinea per un verso il superamento delle antropologie di conio positivistico intese a neutralizzare («demitizzare») religiosità e trascendenza; e, per l'altro, provvede a dissipare alcuni equivoci del primo Girard in ordine al carattere sacrificale dell'evento pasquale, recepiti anche da certe teologie deboli. Come lo stesso Girard ha riconosciuto negli ultimi suoi scritti il sacrificio della Croce, e la sua attualizzazione incruenta nell'Eucaristia, differiscono totalmente dal sacrificio mitico, poiché con la sua passione e morte Cristo ha svelato e infranto per sempre il nascosto meccanismo della violenza inaugurando la nuova economia dell'amore.

A ottant'anni, compiuti lo scorso 25 dicembre, René Girard è uno tra i più profondi e originali intellettuali del nostro tempo. Non si dà analisi seria e rigorosa della situazione spirituale contemporanea che possa permettersi di trascurare l'antropologia della religione proposta da questo poliedrico pensatore, che coltiva – in un discorso unitario – la critica letteraria, l'etnologia, la storia, la psicoanalisi, la filosofia e l'esegesi biblica.

Girard, cattolico dichiarato, è convinto che l'intelligenza cristiana non possa fare a meno dell'antropologia culturale, tenuta finora in scarsa considerazione, perfino dopo la svolta antropocentrica della teologia avvenuta negli anni Trenta-Sessanta del XX secolo. Oltre a possedere un'ammirevole conoscenza delle culture primitive e della mitologia arcaica e classica, egli è colpito soprattutto dalle figure di Sigmund Freud e di Claude Lévi-Strauss, che tanto fortemente hanno influito sul mondo intellettuale francese, cui Girard appartiene e del quale si nutre, pur avendo trascorso la maggior parte della sua carriera accademica negli Stati Uniti, in particolare nelle Università John Hopkins e Stanford, dove ancora oggi continua proficuamente le sue ricerche.

Una circostanza biografica contribuirà in modo decisivo a conferire a Girard un profilo peculiare e inconfondibile: egli non è uno scienziato sociale e non si è formato neppure in scienze umane, ma la sua indole corrisponde a quella di un «letterato», di uno storico e teorico della letteratura. È persuaso che gli studi umanistici contribuiscano alla comprensione dell'uomo in misura ben maggiore rispetto alle scienze sociali. Hannah Arendt, nientedimeno, aveva attribuito la decadenza intellettuale delle Università nordamericane al predominio di quegli studi relativi all'uomo che pretendono di imitare il tipo di certezza proprio delle scienze fisico-matematiche e biologiche. Girard, dal canto suo, ci ammonisce che – oltre a essere un atteggiamento d'arroganza – un tale orientamento epistemologico comporta una costitutiva cecità alla percezione delle dimensioni trascendenti della persona e all'apertura di questa verso Dio. Con parole che non hanno alcunché di «politicamente corretto» giunge a dire, nel suo *Vedo Satana cadere come la folgore* (trad. it. 2001), che «le moderne scienze sociali sono essenzialmente antireligiose». Affermazione che, del resto, non ha niente di radicale o di semplicistico, come è possibile rendersi conto dalla finezza e complessità delle analisi metodologiche insite nella collana di saggi pubblicata negli Stati Uniti e intitolata *The Double Business Bound* (1978).

Isaiah Berlin attribuisce al poeta greco Archiloco l'aforisma secondo cui esistono due categorie di persone: quelle che somigliano alla volpe e quelle che sono simili al porcospino; la volpe sa molte cose, mentre il porcospino ne sa una sola. Girard appartiene a questa seconda specie; perciò affascina e irrita. In un'epoca come la nostra, piena di scetticismo, ha potuto dire che il suo compito di intellettuale è volto a contrastare il relativismo antropologico dominante, con una teoria che sia nel medesimo tempo seriamente scientifica e tale da abbracciare tutti i fenomeni-chiave del comportamento religioso e culturale dell'uomo e delle comunità umane. Quest'unica cosa che

Girard sa è da lui chiamata teoria mimetica. È centrata su un tema fondamentale del nostro tempo: il desiderio smodato che ci porta a volere proprio quello che gli altri vogliono, come dimostrano i fenomeni della pubblicità e del consumismo. Ciò conduce a una violenza generalizzata, sia nelle società tradizionali come in quelle in cui oggi viviamo. E la soluzione alla violenza viene cercata nel sacrificio, nella immolazione di qualche individuo o gruppo che svolge il ruolo di «capro espiatorio». Girard si rivela così un eccellente interlocutore culturale, perché affronta a viso aperto questioni centrali della nostra epoca, delle quali pressoché nessuno osa parlare. Di onestà intellettuale a tutta prova, egli ha dimostrato che le antropologie in voga appaiono affatto ingenuie, cosa che non gli si è perdonata, talché – come ha osservato Amalia Quevedo – anche lui è stato trattato da «capro espiatorio».

Come storico e critico letterario, Girard scopre anzitutto – e lo espone in uno dei suoi primi libri: *Menzogna romantica e verità romanzesca* (trad. it. 1981) – che la grande letteratura universale è segnata da un tratto che costituisce il riflesso narrativo di una passione radicale della condizione umana: il desiderio mimetico. Il nostro modo di desiderare non è biunivoco, bensì triangolare; non va direttamente dal soggetto all'oggetto, ma è molte volte mediato dall'altro; un alter che per l'ego è a un tempo modello e rivale. All'udire queste parole pensiamo subito alla gelosia, all'invidia, al risentimento, all'imitazione, alla competitività e a tanti altri sentimenti che ci affliggono ogni giorno e che quasi mai osiamo confessare, neppure a noi stessi. Ma si tratta di qualcosa di più di una tipologia di emozioni, di un superamento del semplicismo romantico o di uno sciocco ottimismo che si riempie la bocca con la parola «amore». La teoria di Girard si ispira alla psicoanalisi freudiana, con il suo sospetto nei confronti di ogni sublimazione, e le si ritorce contro per il suo riduzionismo sessuale, che già viene messo in discussione dallo stesso Freud quando entrano in gioco il principio di realtà e l'istinto di morte. E simultaneamente è attenta al secondo suo centro di riferimento, costituito dallo strutturalismo e dal poststrutturalismo francese, in cui Girard è stato educato e che ha subito notoriamente l'influenza dello stesso Freud. A fronte dei Lévi-Strauss, Foucault, Lacan, Deleuze e Derrida (che ammira e rispetta), Girard sostiene che il desiderio non è una pulsione dominante e univoca, priva di finalità e dunque distruttiva più che perfezionatrice dell'essere umano; nell'uomo e nella donna, in realtà, il desiderio costituisce solo una delle modalità delle nostre tendenze. Ma neppure in Girard si trova una completa fenomenologia delle emozioni, anche se è possibile cogliervi la distinzione (quasi sempre implicita) tra l'eros e l'agápe, tra il desiderium e l'effusio, tra la fruizione e il dono.

Il trascendere tipicamente umano non è rivolto solo al mondo esteriore, ma anche alle altre persone, che a loro volta si pongono in relazione intenzionale con me. Ebbene, circa questo punto di partenza che può accettarsi pacificamente, Girard fa un passo teoretico decisivo asserendo che questa relazione così elementare acquisisce prontamente il segno negativo dell'inciampo, dello scandalo e del confronto. Si tratta, a rigore, dell'antica verità della caduta: l'essere umano tende al bene, ma solitamente lo sceglie in modo tale che di fatto le sue opzioni lo portano troppe volte a compiere il male. Un cristiano non dovrebbe stupirsi di un inizio così manifestamente negativo, perché la sua concezione del mondo tiene conto del peccato come limite intrinseco. Nemmeno un illuminista moderno potrà ritenersi ingannato, perché lo stesso moralista per eccellenza, Immanuel Kant, afferma che l'uomo è afflitto da un «male radicale», che lo induce a fare «il male che non vuole» anziché «il bene che (presumibilmente) vuole». Heidegger stesso, nell'ermeneutica esistenziale di *Essere e Tempo*, deve ammettere «la caduta» come un nodo insolubile. E, prima di lui, Freud e gli altri pensatori del sospetto esaltarono addirittura la triste realtà che i desideri umani di fondo sono egoistici e recano in sé il seme della violenza. Se un'antropologia tralascia tutta questa serie di fenomeni, a ragione può qualificarsi ingenua, e il supposto suo ottimismo non cessa di essere un wishful thinking.

Ma Girard non si ferma a questo avvio distorto, dal quale la violenza reciproca sgorga immediata. Ispirandosi alla saggezza umana che alcune grandi opere letterarie lasciano trasparire, lo considera un possibile punto di partenza per una rettifica che trasformi il conflitto in donazione e possa condurre la persona dalla dispersione egoistica al rinvenimento della sua più genuina autenticità. Siamo innanzi all'apertura della vera religiosità, che muove sempre dalla conversione. Si tratta di una svolta radicale che abbraccia tutta la vita, con lo sguardo all'indietro per il pentimento e l'espiazione, mentre si scruta la fine del cammino terreno nell'inevitabile passaggio della morte. Problema che, come è stato evidenziato, possiede una straordinaria rilevanza metafisica, perché la metafisica si occupa di tutto quello che l'uomo non può fare né cambiare, prima fra ogni altra cosa la morte. Da Cervantes a Proust, passando per Dostoevskij (del quale Girard si occupa nel suo libro del 1976, *Critique dans un souterrain*), non c'è conversione che non sia in stretta relazione con la propria morte e, in una maniera o nell'altra, con l'attesa di una salvezza che non può venire da noi stessi né dal nostro problematico rapporto con i nostri simili, il quale deve essere anch'esso redento. Girard guadagna queste verità fondamentali dalla lettura di alcune opere letterarie, tra le quali spiccano *Don Chisciotte*, *Delitto e castigo*, *Rosso e nero*, *Alla ricerca del tempo perduto*, oltre a tutti i drammi e le composizioni poetiche di Shakespeare: l'autore che non solo si è avvalso del desiderio mimetico, della violenza, della conversione e morte come vimini per intessere i propri lavori, ma che ha inteso in pienezza che sono esse, e non altre, le componenti radicali dell'esistenza umana. Girard lo dimostra in modo lucido e suggestivo nel saggio *Shakespeare, il teatro dell'invidia* (trad. it. 2003).

Il pensatore franco-americano non avrebbe potuto giungere a tali conclusioni se si fosse soffermato esclusivamente sullo studio delle scienze sociali che, almeno così come vengono intese dai più, parlano di tutto fuorché di quei sostanziali problemi umani. Tuttavia Girard non può rimanere sul terreno della letteratura (cui farà ritorno più volte), perché in tal caso la sua teoria sarebbe priva di opposizione. Di qui la felice decisione di intraprendere il passo successivo, consistente in un minuzioso percorso attraverso l'antropologia culturale. È questa la chiave di volta del suo itinerario intellettuale. Ritengo, perciò, che la sua opera fondamentale – anche se non di facile lettura – sia *La violenza e il sacro* (trad. it. 1992). In essa sono raccolte tutte le intuizioni dei suoi studi di teoria letteraria – con attenzione particolare alla figura di Edipo – e si anticipano i temi principali sviluppati nella successiva produzione teoretica. L'apertura a questo nuovo territorio gli dischiude prospettive inedite e gli fornisce le armi per fronteggiare quegli attacchi contro i quali gli studi teorici su Dio, di carattere filosofico o teologico, erano fino a poco tempo prima senza difesa.

Il centro concettuale di questo segmento della teoria mimetica è, senza dubbio, il mito. Nella cultura contemporanea poche sono le questioni che abbiano suscitato tanti entusiasmi e tante diffidenze. «Mito» è parola che può venir utilizzata in senso altamente elogiativo o per alludere a sospetti e mettere in guardia. Sembra, però, che comporti quasi sempre una certa connotazione morbosa. Girard ne fa un uso contenuto, che potrebbe definirsi «tecnico». Per intanto, restringe il riferimento del termine alle religioni arcaiche e ai loro echi nella letteratura, con specifico rilievo nella tragedia greca; anche se non si esime dal notare la sopravvivenza della mentalità mitologica in molti aspetti di una civiltà come quella attuale, che si vanta di essere demitizzatrice. In parecchi impieghi del termine «mito», un elemento chiave è l'occultamento. Il mito trasmette un evento culturale e religioso fondatore (attinente cioè alle origini), mentre ne cela il nerbo costitutivo: la violenza reciproca generalizzata e la crisi sacrificale che provoca. Si maschera il ricorso al «capro espiatorio» – figura studiata appunto nel volume *Il capro espiatorio* (trad. it. 1987) –, che viene scelto secondo un meccanismo di selezione della vittima arbitrario, crudele e ingiusto. Ma Girard non cade nell'eccesso dei «demitizzatori»: egli capisce che, come direbbe Th. S. Eliot, gli uomini non possono sopportare troppa realtà e talvolta devono dimenticare a ogni costo anche quello che fanno.

Infatti, ciò che salva gli esseri umani dall'autodistruzione è la memoria stilizzata della loro violenza. Tale ricordo, narrato secondo debite forme, va a sfociare in quel plesso culturale originario che chiamiamo «mito». Il mito è, in ogni cultura, la storia dell'assassinio fondativo, descritto non in maniera da rinviare alla malvagità degli antenati, ma presentato come atto di protezione da parte di esseri superiori che vegliano su una certa comunità. Pertanto il mito è radicalmente ambiguo e in tale ambiguità sta appunto la sua efficacia sociale pacificatrice. Da una parte, il mito è rivelatore di un avvenimento reale, poiché è vero che la violenza è stata necessaria per istituire la comunità in questione. E non è meno vero che la sopravvivenza di essa dipende dal fatto che tutti i suoi membri ritengono che l'origine e la finalità di tale violenza siano benefici. Per questo la violenza dev'essere considerata sacra. Per ciò stesso, una dimensione inseparabile del mito è il nascondimento della nascita della violenza dai conflitti tra gli uomini. Alla sua indubitabile verità va inseparabilmente congiunta l'inevitabile menzogna.

Il mito deve avere valore atemporale. Accadde in un momento remoto, in un passato che nessuno può datare. Ma è assolutamente attuale e si ha la certezza che tale continuerà a essere in futuro. Il paradigma dell'«eterno ritorno del medesimo» funziona infallibilmente nel contesto delle religioni arcaiche. La presenza attualizzante del mito avviene attraverso il rito. Comune in ambedue le istituzioni è il ricorso al «capro espiatorio».

Ritorniamo così a uno dei topoi più popolari della teoria di Girard. Un luogo comune che, certo, non è di solito compreso bene, proprio perché gli si conferisce il significato che l'espressione ha finito per assumere nella conversazione ordinaria, e che attiene semplicemente alla persona o al gruppo di persone cui viene addossata una colpa o una responsabilità, con dubbia giustizia in tale attribuzione. Il capro espiatorio rituale è una figura ben più seria e, in certo modo, sorprendente. Perché paga delitti e colpe della comunità arbitrariamente, sulla base di semplici segni di selezione vittimaria, ma al tempo stesso con una giustificazione che scaturisce dallo stesso meccanismo selettivo, considerato insindacabile. L'esempio più classico è quello dei pharmakòì ateniesi, scelti tra vagabondi, stranieri e mendicanti, che erano mantenuti a spese della città e tenuti in serbo per l'eventualità che si verificasse qualche calamità generale, nel qual caso venivano uccisi dopo essere stati sottoposti a castighi umilianti. Il capro espiatorio è, pertanto, una vittima scelta a caso, realmente innocente, ma ritenuta colpevole al punto che finisce essa stessa per considerarsi tale. Fu questa la situazione delle streghe nel basso Medioevo, specialmente in Germania, e non mancano esempi più recenti, come i presunti dissidenti dello stalinismo. È proprio la forza religiosa del rito che rende colpevole un innocente agli occhi di tutta la comunità e di sé stesso. Colpevolezza attribuita con l'unanimità necessaria perché l'immolazione del capro espiatorio produca l'effetto di scongiurare la crisi sacrificale, che induce a ricorrere a tale cerimonia per restituire armonia e pace al gruppo sociale. Il sangue effuso sana dal desiderio di spargere sangue e purifica da ogni violenza commessa in precedenza.

È logico, allora, che la vittima cessi di essere maledetta e venga gratificata dalla benedizione di tutti. Perché dall'attribuzione e dall'assunzione della sua colpa è venuto un bene grande a tutto il popolo. Il caso di Edipo è paradigmatico in tal senso: lo si caccia da Tebe con le pesanti accuse di parricidio e d'incesto e dopo – come viene drammaticamente rappresentato nell'Edipo a Colono – si cerca di ricorrere a lui perché salvi la città minacciata. L'indole sacra del mito – attualizzata nel rito – ricade sulla vittima che è stata sacrificata. Ne segue che spesso l'ultima fase del processo sacrificale sia la sacralizzazione, e perfino la divinizzazione, di colui che è stato ucciso, sottoposto a tortura o bandito.

Si esaurisce a questo livello la dimensione religiosa dell'umanità? La risposta di Girard è categoricamente negativa. Perché considera, in modo implicito o esplicito, che questa andatura delle religioni arcaiche presenti solo un carattere preparatorio della religiosità autentica e di una socialità

culturalmente più avanzata. Qualcosa si è comunque guadagnato, se non altro il superamento del relativismo. Contro ogni diffidenza positivista, emerge che questo modo di procedere mitico-rituale è comune a culture che, a quanto pare, non hanno avuto alcun tipo di comunicazione tra di loro, situandosi in luoghi reciprocamente inaccessibili. D'altra parte, nessuna comunità ha potuto organizzare la propria vita sociale mediante prospettive esclusivamente materiali. Tutte le comunità sono dovute ricorrere a qualche forma di trascendenza, tale da superare la mera intersoggettività orizzontale. Aveva veramente ragione Durkheimer con il suo assioma antropologico fondamentale, secondo il quale la religione è la condizione che rende possibili le strutture antropologiche. Pannenberg lo ha ribadito di recente. Ma Girard gli dà fondamento, l'articola e ne trae conseguenze ulteriori.

La rottura tra la fase mitologica e la religiosità autenticamente teologica si rivela nella tradizione ebraico-cristiana. Nell'Antico Testamento si produce un meraviglioso evento culturale che non promana dal naturale ingegno o dalla bontà degli uomini: viene data la parola agli innocenti, come accade nei Salmi o nel Libro di Giobbe, cui Girard dedica il suo bel saggio *Antica via degli empi* (trad. it. 1994). Ci si pone dalla parte della vittima, come Giuseppe, anziché appoggiare i persecutori, rappresentati dai fratelli maggiori, dalla moglie di Potifar o da certi dignitari egizi. Si pondera l'umiltà e la dignità della sofferenza. Si incomincia a scoprire che l'amore – differente dal mero desiderio – è più forte della violenza. Nelle narrazioni della Bibbia ebraica permangono, indubbiamente, non pochi residui di violenza mitica, poiché Dio rivela i propri disegni in modo graduale e tollerabile per l'uomo. Ma l'edificio mitologico incomincia a sgretolarsi, la violenza non dà più avvio al dinamismo religioso; il sacrificio non poggia più sul suo lato sanguinoso, ma se ne sottolinea il senso oblativo. Il tentato sacrificio di Isacco segna la rottura tra l'uno e l'altro atteggiamento: ciò che Iahvè chiede è la donazione dello spirito e non lo spargimento del sangue. Siamo ormai in un altro mondo culturale, sociale e religioso, che ha sempre meno a che vedere con la crudeltà e il terrore delle religioni arcaiche, così come è drasticamente lontano dai giochi erotici e dagli arbitri tipici dei mortali che connotano l'Olimpo greco-romano.

Ci troviamo davanti a uno sforzo titanico per svincolare la Bibbia ebraica dall'interpretazione mitologica e per mostrare che in essa si apre un cammino decisivo per il futuro della coscienza umana, inaugurando il valore positivo della misericordia e la difesa di ogni essere umano dal terrore. Oggi, che pietà e tenerezza hanno ceduto tanto terreno alla prepotenza degli aggressori, dei ricchi e dei potenti di questo mondo, la pacata lettura del Libro appare come la terapia indispensabile per l'ultima generazione dei «figli dell'ira».

È in questo campo che con maggior chiarezza si mostra la capacità di lettura e d'interpretazione dei testi che René Girard indubbiamente possiede. Senza essere uno specialista in Sacre Scritture, egli rivela un'abilità per la comprensione di passi oscuri, nonché un'immaginazione e un rigore nel correlare testi diversi, che non hanno nessun confronto con quelli delle ermeneutiche correnti. Devo confessare che leggendo alcune pagine delle sue opere ho avvertito la vertigine che si può provare dinanzi alla scoperta di un significato, a un tempo inedito ed evidente, racchiuso in qualche passo scritturistico, che Girard rende trasparente con assoluta naturalezza, grazie al semplice espediente di rendere manifesta una dimensione antropologica cui finora – forse con l'eccezione di qualche Padre della Chiesa – nessuno sembra che sia arrivato.

Con tutta la tradizione cristiana, Girard ribadisce con forza che l'Antico e il Nuovo Testamento costituiscono un'unica Rivelazione. Il Nuovo è nascosto nel Vecchio e l'Antico si chiarisce nel Nuovo. Ma è in questo passaggio che si verifica, paradossalmente, il grande scandalo. Negli anni che hanno preceduto la nostra era, Israele viveva tempi che si intuivano premessianici. Alcune profezie erano inequivocabili quanto alla datazione dell'imminente comparsa del Messia promesso. Si attraversava un momento storico di profonda crisi sociale. La tensione politica e le divisioni

religiose incominciavano a divenire intollerabili. Nella coscienza degli ebrei colti e devoti si aveva la chiara sensazione che tutto un lungo periodo preparatorio stesse per finire e che si avvicinasse il grande inizio. Ma la grande aspettativa sfocia nell'inatteso (sebbene nella predicazione, nella vita e nella morte di Giovanni Battista già è pressoché in nuce tutto, come Girard ha evidenziato in *Il capro espiatorio*). Non solo Gesù, che si annuncia gradualmente come Messia, è una figura socialmente insignificante e non manifesta interesse alcuno per la liberazione politica del popolo ebreo, ma si scaglia anche senza rispetto contro il «religiosamente corretto» e sembra fornire una visione dell'epoca veterotestamentaria assai meno autocompiaciuta di quanto era abituale fra i suoi contemporanei più rappresentativi.

Se dalla prospettiva di quell'epoca ci portiamo alla coscienza critica del nostro tempo, il panorama non è meno inquietante. Sembra infatti che, all'incirca duemila anni fa, la struttura mitica, che minacciava di andare in rovina, incominci a ricomporsi. Il rigido monoteismo della tradizione ebraica è minacciato da un nuovo profeta che utilizza uno strano linguaggio, nel quale la Divinità sembra sdoppiarsi nel Padre e nello Spirito, fino al colmo di dare a intendere che egli stesso, Gesù di Nazaret, è il Figlio di Dio. Ciò costituisce per i farisei un'autentica bestemmia. Ma, secondo quanto ha intuito Raymund Schwager, il motivo ultimo che porta la classe dirigente religiosa a decidere la morte di Gesù è un altro, più profondo e ancor più stupefacente. Nelle sue diatribe contro gli scribi e i sacerdoti Gesù insinua, in maniera sempre più chiara, che se essi non credono in Lui è perché non cercano la verità, bensì il proprio interesse, la soddisfazione personale. Ma fa ancora un passo ulteriore: traccia una linea che separa i due schieramenti che si fronteggiano dall'inizio della storia umana, forse addirittura dalla creazione del mondo: da un lato si trova Lui e i suoi veritieri seguaci, che costituiscono la stirpe dei figli di Dio; e, dall'altro, coloro che si sono appropriati della sacra tradizione del popolo eletto, i quali – sotto il velo della pietà e dell'erudizione – sono in realtà sottomessi a Satana, tema che Girard ha avuto il coraggio di affrontare nel citato volume *Vedo Satana cadere come la folgore*.

Il motivo vero della decisione di condannare Gesù e di ucciderlo è il risentimento di alcuni notabili del popolo eletto contro Dio, che li ha costantemente trattati con pietà e misericordia, e che essi hanno contraccambiato con ingratitudine e indifferenza, come testimoniano tutti i profeti. Quando intravedono che Gesù è il Figlio del Benedetto, che sta molto vicino a Dio, che forse è Dio stesso, esplose il rancore contro Iahvè, nascosto nel più profondo del loro animo. L'universo mitico della lotta tra dèi e demoni, tra eletti e reprobati, sembra ritornare quando lo si considerava ormai superato. (Anche se tale scandalo non cessa di sorprendere agli albori del XXI secolo, quando le manifestazioni di odium Dei sono così evidenti nei più diversi ambiti socio-culturali).

Orbene, la coscienza contemporanea incespica in un motivo di scandalo ancor più trasparente e concreto. La passione e morte di Gesù sulla croce sembra riprodurre pedissequamente il meccanismo sacrificale nella sua versione mitica: irrequietezza sociale, contese politiche e religiose, comparsa di una persona che presenta marcati tratti di selezione vittimaria, crescenti minacce contro Gesù, ragionamenti – come quello di Caifa – circa la convenienza che muoia un solo uomo per la salvezza di tutto il popolo, manipolazione delle masse, unanimità dell'azione violenta contro Gesù, torture comminate dalle autorità istituzionali, esecuzione umiliante su uno strumento di martirio, voci di risurrezione, divinizzazione della vittima, organizzazione del culto e rituali connessi.

È questa accusa, proveniente dai «demitizzatori» attuali, che sembra operare come catalizzatore della possente energia dialettica di René Girard. La sua impugnazione è forse uno degli obiettivi centrali di buona parte degli sviluppi della teoria mimetica. Fin dall'inizio della sua attività di studioso – dapprima velatamente, poi dichiaratamente – si rifiuta di inquadrare la passione e morte di Cristo nello schema mitico, non solo perché ha riacquisito la fede cattolica, ma perché lo ritiene storicamente e testualmente falso. Da un lato, non solo Gesù è innocente, ma è l'Innocenza stessa.

Non è un capro espiatorio, ma l'Agnello di Dio che non conosce peccato e che toglie i peccati del mondo. È innocente: tutti lo sanno, e Lui stesso ha la piena consapevolezza di essere il Figlio dell'Altissimo, anche se si è fatto «peccato» – con espressione paolina – per la nostra salvezza. Non è una vittima propiziatoria casuale o forzata. Gesù di Nazaret, benché non desideri la propria morte e non la cerchi direttamente, si consegna alla volontà del Padre in assoluta obbedienza. D'altra parte, nemmeno il Padre misericordioso vuole che Gesù soffra perché, in certo senso, è il Padre stesso che soffre nella passione del Figlio suo, a motivo dei nostri peccati. Ci troviamo realmente di fronte alla *passio iusti*. Inoltre, Gesù riconosce che i suoi persecutori non sanno quello che fanno (non lo sanno davvero) e perdona loro nel tormento della croce. Infine, la sua risurrezione non è magica né spettacolare, e mai la sua natura divina viene presentata come esito della passione e morte, come accade invece nei miti. Al contrario, Gesù è Dio stesso che si fa uomo per amore degli uomini, suoi fratelli. Il riconoscimento pubblico della sua divinità, d'altronde, è cosa di pochi, di una piccola comunità dissidente e perseguitata già inizialmente dalle autorità civili e religiose.

Fin qui possiamo dire che Girard si muove a proprio agio e si avvale di tutto il suo armamento concettuale per confutare l'assimilazione della morte di Gesù ai sacrifici rituali, come sostenuto dai «demitizzatori». Ma la questione veramente inquietante sta nel fatto che la tradizione della Chiesa cattolica, nonché la sua dottrina solennemente definita, professano che la morte di Cristo sulla croce è un autentico sacrificio, come lo è altresì la perpetua sua attualizzazione incruenta nella celebrazione del sacramento dell'Eucaristia: la santa Messa. E questo pare a Girard inizialmente difficile da accettare, poiché gli fa supporre che vada contro tutta la sua strategia antirelativistica e lo ritenga controproducente nel conflitto con gli antropologi positivisti. Emerge così, secondo ogni indizio, quella posizione di Girard che ha ottenuto purtroppo maggiore popolarità e con la quale viene identificato in alcuni manuali non aggiornati, al punto da costituire una sorta di topos in certi trattati di cristologia e di soteriologia. Tale recezione è, a mio parere, ingiusta e poco corretta. In realtà, non esiste fondamento alcuno per dichiarare Girard ispiratore delle diverse «teologie» deboli. Più vero, invece, è che l'iniziale rifiuto del carattere sacrificale del mistero della Croce è formulato da Girard in termini molto più sfumati che nella maggior parte dei suoi primi seguaci, con la notevole eccezione di Raymund Schwager. Perché, in un modo o nell'altro, quando afferma che l'avvenimento della Croce non è un «sacrificio», egli si riferisce al sacrificio nel senso mitico, o nell'accezione della lettura teologica che – originariamente attribuita a sant'Anselmo di Canterbury – presenta una concezione giustizialista (dominata dalle idee di sostituzione, soddisfazione e perfino vendetta), nella quale sembra a volte che l'ira del Padre per l'offesa ricevuta si riversi sul Figlio, come unico procedimento per fare finalmente giustizia. Naturalmente, il sacrificio di Cristo non è in maniera alcuna assimilabile alle modalità del sacrificio mitologico, sebbene – quale riconoscimento del dominio di Dio su tutta la realtà – il sacrificio come istituzione sia un elemento permanente nella struttura stessa della religione in quanto fenomeno antropologico fondamentale.

Sono già molti i teologi cattolici che hanno criticato le esagerazioni della concezione giustizialista della Redenzione, ancorché senza bisogno di prescindere dall'idea di sacrificio. Orbene, la critica dei luoghi concernenti questo tema nella Lettera agli Ebrei, così come la sviluppa Girard nel suo importante libro, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (trad. it. 1996), risulta sostanzialmente sbagliata.

E tuttavia la preoccupazione che Girard manifesta circa la propria fedeltà all'ortodossia della dottrina della Chiesa cattolica, dopo la conversione, va producendo effetto. Ma la rettifica del suo errore in ordine a questo punto non proviene solamente da un' influenza, per così dire, estrinseca. Un ulteriore giro di vite al suo lavoro intellettuale lo porta a rendersi conto che il riconoscimento del carattere sacrificale del mistero della Croce è pienamente conforme con la sua teoria mimetica. Lo spiega in uno dei suoi più recenti scritti, dal titolo *Celui par qui le scandale arrive* (2001). Si avvede anzi che, senza questa chiave di volta, tutto il suo edificio teoretico potrebbe crollare. Infatti

la sorprendente somiglianza esteriore del processo a Gesù, e del suo esito, con le primitive crisi sacrificali ha una profonda motivazione. Si tratta di un disvelamento definitivo. Ed è così per una ragione in buona parte testuale: perché si tratta dell'unico processo sacrificale chiaramente narrato; gli avvenimenti, le parole e perfino i sentimenti vengono rivelati nei Vangeli, addirittura in quattro maniere diverse e convergenti. Il sacrificio in senso mitico si fondava proprio sull'occultamento delle motivazioni che portavano all'esecuzione della vittima propiziatoria, e sul carattere meramente umano della conflittualità e della violenza che ne stavano realmente alla base. Ebbene, il dramma della Croce presenta il grande pregio della trasparenza, il che gli conferisce una straordinaria potenza rivelatrice. Quanto è socialmente e psicologicamente accaduto non rimane più mascherato. Cade così il simulacro che i sacrifici ancestrali comportavano. E Girard finisce per cogliere che tale disvelamento non sarebbe perfetto se il mistero della Croce non fosse realmente un sacrificio.

In *Le sacrifice* (2003), l'ultimo libro pubblicato da Girard, si conferma questa accettazione del carattere sacrificale della Croce, tanto che su questo punto non si distingue più l'ottica della Bibbia ebraica da quella dei Vangeli. In questi si narrano minuziosamente – e per la prima volta nella storia della cultura – le vicissitudini e le intenzioni che portano alla passione e morte del Signore nostro Gesù Cristo. I resoconti evangelici si differenziano limpidamente dalla versione ufficiale dei persecutori e non mostrano contagio alcuno dell'atteggiamento violento, pressoché unanime, che essi riuscirono a destare nella folla. Il rovesciamento della trama mitologica è palese: viene disattivata una potenzialità durata millenni, senza con ciò sradicare il sentimento religioso né togliere significato – proprio il contrario – all'istituzione del sacrificio. La divinità di Gesù Cristo non è il risultato, bensì il presupposto del mistero pasquale; coloro che la riconoscono sono una minoranza dissidente, perseguitata e ridicolizzata, di persone senza alcuna influenza, che sorprendentemente attuano la rivoluzione culturale più profonda nella storia dell'umanità. Là dove arriva il cristianesimo scompaiono i miti sanguinari, che non possono più tornare su base istituzionale. Il carattere crudele e ingiusto di tanti miti e riti viene messo a nudo, e per contraccolpo gli uomini restano sgomenti di fronte alla loro violenza. Una violenza che non è più nascosta o giustificata e che, per questo, ferisce forse maggiormente la coscienza della dignità umana.

In tal maniera, è possibile con più chiarezza stabilire le diversità e le analogie tra i due tipi di sacrificio, quello mitico e quello autenticamente redentore. Potrebbe dirsi che l'alternativa è: o uccidere o amare. La Croce è la più alta manifestazione di amore che conosciamo, quale vera immagine dell'amore intratrinitario. E questa impronta amorosa intride la religione cristiana dalla radice ai frutti. Il che in alcun modo implica ricadere nel romanticismo, che Girard continua a criticare fino a molto tardi nella sua riflessione. Si torna a porre la questione del desiderio, da cui avevamo preso le mosse e viene confermato che, in ordine a strutturalisti e poststrutturalisti, Girard ha compiuto un'autentica «decostruzione del desiderio», dove il senso della parola decostruzione è analogo a quello della demolizione (*Abbau*) heideggeriana. Cristo non desidera morire, ma ama gli uomini appassionatamente, ciò che lo porta a dare la vita per loro, compiendo così la volontà del Padre e sospinto dallo Spirito, che è Amore attuale e operante. Non siamo più nell'asfissiante dominio dell'eros, ma nella illimitata apertura dell'agápe. Come si legge nel capitolo 13 della Prima lettera ai Corinzi, si tratta della carità, che tutto crede, tutto spera, tutto sopporta. Non c'è questione di maggiore interesse e attualità.

Alejandro Llano