

Nicola Lucia

PER UNA UMANITÀ NON VIOLENTA
L'UTOPIA DI RENÈ GIRARD

Nel suo libro-intervista *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, uscito a Parigi per l'editore Gallimard nel 1978, l'illustre antropologo e filosofo francese René Girard afferma perentoriamente: «Coloro che credono di difendere la trascendenza conservando il sacrificio sbagliano totalmente, perché è la *definizione sacrificale*, sempre accuratamente preservata dalla critica anticristiana, la responsabile dell'ateismo attuale e di quanto passa per la morte di Dio. Ciò che finisce di morire, in questo momento, è la divinità ancora sacrificale del cristianesimo storico, non il Padre di Gesù né la divinità dei Vangeli»¹.

Queste parole di Girard, offrono diversi e molteplici spunti di riflessione. Occasione anche per riconsiderare, grazie alla suggestività dei temi in questione, la linea di demarcazione fra antropologia, psicologia e teologia. Nella sua parabola spirituale ancora in corso, egli è da tempo giunto alla conclusione che nelle religioni la costante del *sacrificio*, quindi la loro dimensione sacrificale, non è che la proiezione della propria aggressività, della propria violenza su di una vittima scelta e designata arbitrariamente. Un meccanismo vittimario che il rito riprende simbolicamente e ripete nella sua rigida struttura costitutiva.

¹ R. GIRARD, *Des choses cachées depuis de la fondation du monde*, Paris 1978, tr. it., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, Milano 1983, cit., pp. 296-297.

Ma l'intento di Girard è quello di smascherare, anzi demistificare il sacrificio e il suo rituale, di scoprire le sue strutture portanti. Insomma, di rendere manifeste le sue stesse condizioni di possibilità, penetrando in profondità il fenomeno per ricondurlo alla sua origine e alla sua verità.

Obiettivo di questo scritto è quello di analizzare l'istanza girardiana per comprendere l'influenza del meccanismo sacrificale sul pensiero e sulla civiltà dell'Occidente. Dal momento che ai nostri giorni il terrorismo fondamentalista e la cosiddetta guerra preventiva sono la conseguenza di un'ingiustizia radicale e di una cultura della violenza, di ciò che Girard chiama "Satana", ovvero il potere segreto del mimetismo violento, la sua frenesia e contagio. La lunga ombra della violenza fino ai suoi estremi, alle sue punte parossistiche proviene da una *cultura* pregna di violenza. Intenzionata da un *logos* violento.

Girard sostiene che all'origine della civiltà vi sia un assassinio compreso e descritto in termini di sacrificio. E l'antropologia insieme alla scienza dei miti e alla conferma dei dati dell'etnologia dimostrano questo fatto. Fenomeno chiarito dall'analisi girardiana del mito, che rivela la presenza al suo interno del religioso come fondamento violento della società, come anche la menzogna del sacrificio e il suo carattere mistificante e illusorio, poiché cela la funzione reale della violenza.

La violenza dunque come evento fondante la civiltà, dal momento che ogni civiltà è costruita su questo evento tragico. Una violenza che dietro la sua riproduzione rituale, che ripete simbolicamente e inconsapevolmente l'assassinio originario, nell'immolazione della vittima si collega alla categoria del sacro. Questa intuizione, il pensatore avignonese l'aveva espressa già nel 1972, nell'opera d'importanza capitale *La violence et le sacré*. Intuizione che sarà ripresa e approfondita nelle opere successive. Scrive Girard: «Il sacro è tutto quello che domina l'uomo con certezza tanto maggiore quanto più l'uomo si ritiene in grado di dominarlo. È, dunque, ma secondariamente: la tempesta, l'incendio dei boschi, l'epidemia che stermina una popolazione; ma è anche e soprattutto, benché più occulta, la violenza degli uomini stessi, la violenza giudicata come esterna all'uomo e confusa ormai con tutte le altre forze che gravano sull'uomo dall'esterno. La violenza costituisce il vero nucleo del sacro»².

² R. GIRARD, *La violence et le sacré*, Paris 1972, tr. it., *La violenza e il sacro*, Milano 1980, cit., p. 52.

Ogni fondazione, ogni istituzione sociale, ogni legame sociale ha come grembo generante la violenza del sacro. La società quindi istituisce per converso il rito che, mentre canalizza la violenza sulla vittima, su di un solo individuo adescato arbitrariamente, consente di fruire dei benefici della medesima violenza che fonda la stessa società.

Ne *Le bouc émissaire* del 1982, manifesto programmatico dell'antropologia girardiana, questo diabolico meccanismo viene esaminato attentamente. Il capro espiatorio altri non è che la vittima, che mediante il suo sacrificio restaura l'ordine infranto precedentemente. La sua immolazione sortisce l'ordine nuovo, di natura simbolica e religiosa. Il religioso dunque ritualizza la violenza, la prolunga nella ripetizione meccanica del rito, la giustifica attribuendole una funzione catartico-espiatoria nel sacrificio rituale.

Il «capro espiatorio» è, in un certo senso, il fattore coesivo della comunità, in quanto su di esso si polarizza l'aggressività dei membri del gruppo, «poiché la crisi è innanzitutto crisi del sociale, esiste - osserva Girard - una forte tendenza a spiegarla attraverso cause sociali e soprattutto morali. Dopotutto sono i rapporti umani che si disgregano e i soggetti di questi rapporti non potrebbero essere completamente estranei al fenomeno.

Ma gli individui invece di incolpare se stessi tendono ad incolpare sia la società nel suo insieme, il che li porta al disimpegno, sia altri individui che sembrano loro *particolarmente nocivi*, [...] accusati di un tipo particolare di crimini»³.

Il sacrificio e il suo meccanismo occultano dietro la sovrastruttura ideologica del sacro, una realtà tragica: la realtà della morte violenta. La morte inferta sulla vittima dal mimetismo furente e fatale di una comunità in preda alla frenesia mimetica, mimetismo tanto esteso quanto mortale. La *mimesis* appare ora in tutta la sua forza tenebrosa, manifestando la sua intrinseca ambiguità, volto oscuro del mimetismo umano. Occorre ricordare che già dal 1961, Girard aveva elaborato una teoria del desiderio mimetico come teoria generale del desiderio umano che sarà puntualizzata più volte nell'iter speculativo dell'autore.

In *Mensonge romantique et vérité romanesque*, attraverso un resoconto a carattere prevalentemente psicologico dei personaggi dei grandi romanzi della letteratura mondiale, l'autore individua una struttura tria-

³ R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris 1982, tr. it., *Il capro espiatorio*, Milano 1987, cit., pp. 32-33.

dica del desiderio umano. Non del tutto esatta gli appare la concezione comune che vede strutturato il desiderio bipolarmente: soggetto desiderante e oggetto del desiderio o scopo del desiderio, in realtà vi è un terzo, che gioca un ruolo forte in questo dinamismo antropologico e si frappone fra il soggetto stesso e la direzione ultima del suo desiderio. Un modello mediatore è sempre lì ad incarnare o comunque a rappresentare in termini di possesso l'oggetto del desiderio. E non che l'oggetto sia forza polarizzante della volizione umana in modo autonomo, ma desideriamo, vogliamo quell'oggetto perché posseduto da un terzo: perché proprietà altrui. Non è la cosalità dell'oggetto bensì il significato valoriale attribuitogli dal mediatore a pro-vocare ardentemente il mio desiderio.

Fa notare a questo proposito Girard che «il desiderio secondo l'*altro* è sempre desiderio di essere un *altro*. Esiste un solo desiderio metafisico, ma i desideri particolari in cui si concreta tale desiderio primordiale variano all'infinito»⁴.

Girard dunque basa la sua tesi del desiderio triangolare secondo lo schema: Soggetto-Modello-Oggetto. Chi ammira il modello gli riconosce per illusione un prestigio che in realtà non possiede, ossia gli riconosce un valore eccedente. Il soggetto che prova questa ammirazione disprezza la propria creatività, disprezza se stesso. La pienezza che gli sembra mancare è solo illusoria, poiché è il risultato di un autoinganno. Come anche il modello enfatizza il significato che ha per lui l'oggetto per confermare e accrescere la propria presunta superiorità. Il proprio potere generato dal possesso dell'oggetto. Ed ecco che il triangolo del desiderio diventa un circolo chiuso e infernale. L'inferno mimetico è il prodotto diretto delle competizioni violente. Dell'idolatria tributata reciprocamente da entrambi i rivali.

Nell'opera *Je vois Satan tomber commé l'éclair*, apparsa nel 1999, è detto senza circonlocuzioni:

«I conflitti inestricabili che sorgono dalla nostra duplice idolatria sono la fonte principale della violenza umana. Noi siamo destinati a tributare al nostro prossimo un'adorazione che si trasforma in odio quanto più disperatamente cerchiamo di adorare noi stessi, credendoci «individualisti». [...].

⁴ R. GIRARD, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris 1961, tr. it., *Menzogna romantica e verità romanzesca*, Milano, 1965, cit., p. 73.

La rivalità dei desideri tende non soltanto a esasperarsi ma, esasperandosi, si diffonde tutto intorno, contagiando dei terzi non meno avidi di falso infinito di quel che siamo noi.

La fonte principale della violenza fra gli uomini è la rivalità mimetica»⁵.

Ogni società conosce fin troppo bene tali degenerazioni della comunità umana. Ma la scrittura del mito più d'ogni altra testimonia eloquentemente questo processo conflittuale e la sua logica implacabile. L'ermeneutica girardiana coglie nel mito, che vuole razionalizzare il conflitto, il meccanismo di persecuzione, che però necessita di essere decodificato. Dal momento che la sua struttura è nascosta nelle pieghe del racconto mitico, di un racconto che cela un antico sapere: il sapere delle *origines*. Il mito rivela dunque ad avviso di Girard un sapere epistemico. Infatti «dal momento che il linciaggio a mani nude ha un ruolo considerevole nei miti arcaici, perché non sottoporre a verifica l'ipotesi più semplice e logica, quella di una violenza reale[...], ma ancor più selvaggia e spontanea?

Dato che i conflitti mimetici sono reali e conducono regolarmente alla violenza collettiva, perché non supporre che, dietro la maggior parte dei miti, vi sia della violenza reale?»⁶.

Il linciaggio è qui colto come risultato dell'unanimità mimetica e violenta, nelle parole del mito si nasconde dunque la logica vittimaria quale suo nucleo propulsore e costitutivo. Logica che essenzia pure il mito nella sua intenzionalità profonda. Il fenomeno irresistibile del contagio mimetico mette tutti d'accordo sulla colpevolezza, sull'abiezione della vittima, anche se innocente.

Il gruppo si pone quindi non dal punto di vista della vittima, dalla parte della possibile verità, bensì dalla parte della non-verità. Non è interessato alla conoscenza che la vittima, il capro espiatorio è un *fenomeno di mimesis* funzionale alla riconciliazione apparente e temporanea eccitata mimeticamente. La menzogna, ovvero il sistema di accuse ordito dai persecutori nei confronti del capro espiatorio, della vittima, dell'innocente ottunde la loro conoscenza della verità ch'è poi il meccanismo della violenza, ma quel sistema di false accuse può crollare solo in virtù della comprensione del vero, dell'evento-verità. Evento che

⁵ R. GIRARD, *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Paris 1999, tr. it., *Vedevo Satana cadere come la folgore*, Milano 1999, cit, pp. 30-31.

⁶ *Ivi*, p. 94.

smaschera la falsa grandezza religiosa della violenza. La menzogna di una sua presunta sacralità, il suo meccanismo distruttivo.

E qui Girard fa esplicito riferimento al Cristianesimo allorché asserisce che:

«la parola evangelica è la sola a problematizzare davvero la violenza umana: in tutte le altre riflessioni sull'uomo la questione della violenza è risolta prima ancora di essere affrontata. La violenza, o passa per divina, come accade nei miti, o viene attribuita alla natura umana, come succede in una visione di tipo biologico, o la si attribuisce solo ad alcuni uomini (che divengono allora eccellenti capri espiatori), ed è quanto fanno le ideologie [...].

Al contrario, davanti a Giuseppe, davanti a Giobbe, davanti a Gesù, [...] e a molte altre vittime ancora, ci si domanda: perché tanti innocenti espulsi e massacrati da tante folle furiose, perché tante comunità in preda alla follia?

La rivelazione cristiana chiarisce non solo tutto ciò che è avvenuto prima di essa, ossia i miti e i rituali, ma anche tutto ciò che viene dopo, la storia che noi stiamo forgiando, la decomposizione sempre più completa del sacro arcaico, l'affacciarsi di un avvenire[...], libero in misura crescente dalle antiche servitù, ma libero nello stesso tempo di ogni protezione sacrificale»⁷.

La chiarezza e l'ottima capacità di sintesi dell'autore in questione giustifica l'estensione del passo qui riportato. Appare subito evidente che l'indagine antropologica e filosofica di Girard vuole portare la riflessione sulle *origines* e sulle cause esclusivamente umane della violenza e sul suo processo di rimozione a carattere ideologico-illusorio. Nella prospettiva girardiana, la parola di Gesù di Nazareth è l'*unicum* e il *novum* che mette allo scoperto gli ingranaggi della violenza persecutoria. Gesù è dalla parte della vittima, colpevole o innocente che sia. Se i membri di una comunità si coalizzano contro il loro capro espiatorio, Gesù ne proclama l'innocenza denunciando la loro cultura vittimaria. Cultura del sacro violento, che cova il desiderio di vendetta. Il Verbo nuovo del Cristo mette definitivamente in crisi il sacro istituzionalizzato e il sacro in quanto tale. Afferma, a questo proposito, Girard che «nel [...] testo evangelico, [...], la rivelazione esplicita del fondamento vittimario comune a tutte le religioni si effettua grazie alla divinità non violenta e senza di lei non può realizzarsi. In tale rivelazione, la divinità

⁷ *Ivi*, p. 239-240.

non violenta, il Padre di Gesù svolge un ruolo di primo piano. Questo significa la stretta associazione tra il Padre e il Figlio, [...], che Gesù costituisce l'unica via per giungere al Padre, [...]. Per questo motivo coloro che hanno visto Gesù hanno visto anche il Padre»⁸.

La rivelazione che Gesù di Nazareth fa di Dio è quella dell'assoluta estraneità del divino alla violenza. La non-violenza del Cristo fa tutt'uno con quella del Padre. La causa di Dio è quella di Gesù, e cioè la causa dell'uomo. Dio ama l'uomo disinteressatamente e incondizionatamente, e si autocomunica a lui in Cristo, il quale ha inaugurato un nuovo rapporto dell'uomo col divino. Un rapporto non più fondato e stipulato sulla violenza del sacrificio.

Gesù Cristo, per coloro che credono in lui, è la parabola vivente del divino, la storia umana di Dio. In lui e con lui il divino è entrato definitivamente nelle dinamiche dell'esistenza, nelle sue dimensioni e nei suoi limiti: è diventato *storia*. Si è vincolato alle contingenze dell'esistere e quindi del relativo e del precario. L'annuncio della fede cristiana rovescia l'immagine dominante del sacro inviolabile e intoccabile, il mistero tremendo del religioso è superato dalla parola del Cristo, ormai qualsivoglia funzione sacrificale, qualsiasi meccanismo violento appartiene al passato, è entrata nella storia la liberazione integrale del soggetto umano e del suo universo.

Il *Discorso della montagna* costituisce il patto nuovo tra Dio e l'umanità e degli uomini tra loro. Non era vero e non è vero che il Figlio si è offerto in sacrificio cruento al Padre per placarlo dei peccati degli uomini. Pensare questo, ad avviso di Girard, significa sconfessare oppure non comprendere l'intera missione del Cristo, e non capire il suo progetto di vita, la sua vocazione esistenziale. Non possiamo, nemmeno per un istante, dimenticare che la morte di Gesù è indissolubile dal suo messaggio e dal suo stile di vita, dal suo atteggiamento nei confronti del Tempio e dei suoi addetti, dei gestori del sacro in Israele. La sua fine tragica è la reazione violenta allo scontro frontale con i Sommi Sacerdoti, con la loro concezione del sacro. Egli aveva agito con la massima libertà nei confronti della dottrina religiosa dominante, oppressiva della coscienza, e lo aveva fatto esclusivamente per il bene dei suoi simili poveri e sofferenti, segnati duramente nel corpo e nello spirito. Gesù parlava e agiva in forza d'una vicinanza, in ultima analisi inesplicabile, con Dio ch'egli sentiva e chiamava Padre. E in nome di

⁸ R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 241.

questo Dio rompe, una volta per tutte, nella storia della coscienza religiosa dell'umanità, con l'immaginario del dio violento, Cristo annuncia la possibilità di pienezza dell'umano e per l'umano confutando con la non-violenza programmatica oppositori e avversari. «Gesù solo può rivelare l'assassinio[...] e l'estensione della sua influenza sull'umanità, perché mai questa influenza si esercita su di lui»⁹. Egli dis-oculta la prassi quotidiana della violenza insita nelle parole e azioni umane. Il mimetizzarsi sotto svariate forme e generi, insegna pertanto una nuova prassi, una prassi di liberazione universale dell'umanità, di riscatto dal cerchio mortale della violenza.

«Avete inteso che fu detto "Occhio per occhio dente per dente", ma io vi dico di non opporvi al malvagio; anzi se uno ti percuote sulla guancia destra tu porgigli anche l'altra; e a chi ti vuole chiamare in giudizio per toglierti la tunica tu lascia anche il mantello. E se uno vuole costringerti a fare un miglio, tu fanne con lui due. Dà a chi ti domanda e a chi desidera da te un prestito non volgere le spalle»¹⁰.

Gesù invita a non usare la stessa carta nel gioco della violenza ossia a non incrementare la sua forza, a non aumentare il suo veleno. L'atteggiamento che il Cristo propone a chiunque voglia collaborare alla costruzione di una nuova civiltà, una nuova società fondata sulla giustizia e sul rapporto fraterno come suo compimento superiore e superiore trascendimento, non è un invito alla passività; bensì un comportamento dotato di una forza morale davvero straordinaria e per ciò stesso provocatoria, una strategia per far riflettere l'avversario violento sull'atteggiamento negativo che sta svolgendo, sulla strada senza sbocchi che ha intrapreso. In concreto, Gesù invita a un atteggiamento diametralmente opposto: spegnere a partire da se stessi la reazione all'offesa; quindi vincere anzitutto in sé la risposta violenta, in tal modo si interrompe il mimetismo dell'aggressività alla radice.

È stato giustamente osservato, commentando proprio questa pericope del vangelo di Matteo, in un saggio dedicato alla non-violenza, che «porgendo l'altra guancia, ossia rispondendo alla violenza con la mansuetudine, il cristiano obbliga la violenza a venire allo scoperto, a mostrarsi per quello che realmente è: *il male alla stato puro*, cioè un male

⁹ *Ivi*, p. 276.

¹⁰ Mt 5, 38-42.

gratuito, senza nemmeno una parvenza di giustificazione»¹¹. La luce del Vangelo illumina la notte oscura della violenza, le tenebre della morte che fanno il loro ingresso in essa, l'essere umano, ostaggio della sua stessa aggressività è liberato dalla parola di Cristo, la forza del male è depotenziata, la sua inanità e inconsistenza metafisica è svelata.

In questa direzione va René Girard quando scrive: «Per sfuggire alla violenza ci dicono i vangeli, bisogna amare perfettamente il proprio fratello, rinunciando alla mimesi violenta del rapporto fra i doppi»¹².

Il Nazareno dunque è colui che più di tutti ha incarnato nella storia dell'uomo il coraggio della non-violenza radicale, egli è la risposta vivente della non-violenza, la sua massima visibilità, se la violenza è, come afferma Quarta, il male in tutta la sua nudità, «allo stato puro», Gesù è la bontà allo stato puro, cioè l'amore fatto carne e sangue. Con la sua vita il Nazareno testimonia e narra l'amore del Padre.

Il modello della violenza è neutralizzato non con un modello di forza uguale e contraria ma con la forza dell'amore solidale e attento ai bisogni dell'altro. Dischiusa è in tal modo la dimensione etica della gratuità. Gesù è l'uomo per-gli-altri, la concrezione storica della trascendenza non-violenta. Il suo offrirsi a Dio si attua nel suo donarsi agli altri, nella dedizione incondizionata e senza contropartita. Il suo sacrificio esistenziale, la prassi storica non-violenta è il bene e la realizzazione integrale dei suoi simili. La volontà del Padre ch'egli assolve interamente è l'integrazione piena della persona umana, nel suo corpo (guarigioni) e nel suo spirito (esorcismo).

Si situa in questa esperienza umana singolare il paradosso della potenza di un Dio che dirime il conflitto convertendolo in concordia. Gesù di Nazareth è il testimone della non-violenza di Dio e il modello della non-violenza umana. Egli ha spezzato nella sua umanità la potenza devastante e distruttrice del mimetismo violento. Quel mimetismo fatto di azione e immediata reazione all'offesa.

Ecco perché afferma Girard: «Seguire Cristo significa rinunciare al desiderio mimetico»¹³.

Su questo punto il filosofo francese sembra essere molto vicino ad un filosofo ebreo che per molti versi gli è affine: Lèvinas, la sua filoso-

¹¹ C. QUARTA, *Il coraggio della nonviolenza*, in *La responsabilità del pensare*, di L. Tundo (a cura), Napoli 2004, cit., p. 421.

¹² R. GIRARD, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 274.

¹³ *Ivi*, p. 517.

fia della relazionalità e della responsabilità dell'alterità come problema di sé stessi. Entrambi mostrano, a nostro modesto parere, una comune teoria dell'umano radicata nelle Scritture ebraiche e nel Nuovo Testamento, riscoprono cioè un'antropologia che restituisce alla persona umana ciò che il pensiero moderno col solipsismo del Soggetto le aveva sottratto.

Il coessere dell'umano si riapre ad un respiro universale. La *ratio* non soffoca più la creatività e la libertà, riacquista il suo carattere originario, il suo ri-volgersi all'altro è di nuovo possibile nel naturale sguardo dell'alterità nella nudità e semplicità del Volto, e ciò perché secondo Lèvinas: «Il volto è nudità libera da qualsiasi forma, non è nudità che si offre [...] al mio potere, ai miei occhi, alle mie percezioni, in una luce ad esso estranea. Il volto si è rivolto a me»¹⁴.

Dire *io* significa accoglienza della differenza del *tu*. Vuol dire atteggiamento diaconico nei confronti dell'altro. Il servizio etico, il dovere dell'aiuto non esigono una mentalità sacrificale, ma perfezionano il proprio sé. La categoria della responsabilità conferma e conserva l'autonomia della soggetto, e ciò perché secondo Lèvinas: «[...] la responsabilità per altri [...] arriva fino alla sostituzione agli altri e fino a soffrire sia l'effetto della persecuzione, sia del perseguitare stesso in cui sprofonda il persecutore»¹⁵.

Si fa strada così la figura deuteroisaiana del «Servo» sofferente e la sua sostituzione vicaria. Idea presente nel capitolo 53 del libro del profeta Isaia. Figura cara anche a Renè Girard, perché quel servo costituisce l'incarnazione della diaconia realizzata perfettamente dal Cristo.

Il Cristo, infatti, come il servo sofferente del Secondo Isaia non si è mai sottratto alla responsabilità, all'attenzione per l'altro, alle sue necessità, ai suoi bisogni.

L'altro è sempre accolto da Gesù di Nazareth. Il suo io esprime la pienezza di responsabilità nell'uomo e nella storia mediante la categoria della compassione, epifania del divino nella storicità, nella contingenza del limite della condizione umana. L'io del Nazareno si sostituisce all'altro nel com-patire con lui, nel vivere interamente il suo dolore, la sua sofferenza.

¹⁴ E. LEVINAS, *Totalità et Infini. Essais sur l'estériorité*, La Haye 1961, tr. it. *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, Milano 1998, cit., p. 73.

¹⁵ *Ivi*, p. 94.

La *kenosis* del Cristo è totale, estrema. Estremo abbassamento. Abbassamento del *doulos*, del Servo umile e sofferente.

Per questo, lo spirito di *mimesis* competitiva nei confronti di un modello violento deve essere abbandonato. Essere abbandonato definitivamente nella consapevolezza della fallacia della sua consistenza veritativa, del suo potere probativo, che è invece inefficace e spesso menzognero.

Caino e Abele, sempre rappresentati dalla storia e nelle vicende che in essa accadono, nei panni dei fratelli-nemici, come afferma Girard, devono essere ri-conciliati. E il modello mimetico di Gesù di Nazareth rende possibile questa altrimenti impossibile riconciliazione. L'*imitatio Christi* è l'antidoto alla rivalità mimetica e la manifestazione del divino, del Padre che ama e perdona senza condizioni, senza sacrifici e si rivela come pura gratuità, come dono di sé.

In tal senso possiamo pure comprendere come la morte di Cristo non ha nei vangeli un carattere sacrificale, anzi, è la denuncia ufficiale di ogni sacrificio in nome del divino: egli si è liberamente consegnato alla sorte della violenza per smascherare la sua presunta sacralità. La fedeltà assoluta al progetto di liberazione di Dio per l'umanità, lo porta a rischiare e perdere la propria vita affinché l'essere umano non venga più coartato e sacrificato nelle e dalle strutture sistemiche delle istituzioni fondate sul sangue delle vittime. Per questo è il testimone più credibile della bontà e dell'amore divino.

Dunque risulta vera la tesi di Girard, e cioè che solo Gesù di Nazareth può essere la mediazione storica della divinità non-violenta, poiché lui solo è stato capace di vivere sino in fondo e in tutte le sue esigenze l'amore. Cristo nella sua parabola storica-esistenziale può offrirsi come paradigma nuovo e non-violento all'umanità, parlare del divino in lui, vuol dire narrare un evento che ha reso e rende l'uomo libero, egli, per quanti gli si riferiscono, è la definizione autentica e ultima dell'umano e del divino in termini storici: la sua vita narra ad un tempo e dell'uomo e di Dio.