



«Chiunque segue Gesù Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui stesso più uomo» (GS 41)

di Giuseppe Laiti

1. Il tema: credere da adulti, adulti nel credere

La prospettiva che guida questa riflessione è suggerita da una delle affermazioni cristologiche più significative del Concilio Vaticano II: «*Chi segue Gesù Cristo, l'uomo perfetto, si fa lui stesso più uomo*» (GS 41)¹. Un felice riverbero della sua rilevanza è ben riconoscibile nell'invito ripetuto di Giovanni Paolo II: «*Aprite le porte al Redentore*»².

Non si può dire che l'asserzione della GS risulti evidente alla più diffusa sensibilità dei cristiani. La sequela di Cristo viene connessa più facilmente con i temi della rinuncia, della limitazione, che con quelli della promozione e maturità della propria umanità. In quale misura questo dato interpelli la prassi catechistica ed omiletica è già

¹ L'espressione «Gesù Cristo, l'uomo perfetto», ritorna quattro volte nella prima parte della GS (nn. 22.38.41.45) in connessione con il tema paolino della ricapitolazione, di cui sembra proporsi come riformulazione.

Per un approccio specifico del tema si può vedere L. LADARIA, *L'uomo alla luce di Cristo nel Vaticano II*, in R. LATOURELLE (a cura di), *Vaticano II, Bilancio e Prospettive venticinque anni dopo*, 2, Roma-Assisi 1987, 939-951. Più globalmente cfr. C. GRECO (a cura di), *Cristologia e Antropologia*, Roma 1994, ove sono facilmente reperibili abbondanti riferimenti alla recente bibliografia.

² Sono le prime parole della lettera per l'anno giubilare della redenzione (6. 1. 1983). Il tema è già centrale nella prima lettera enciclica, *Redemptor hominis*, dell'attuale papa, ricca di richiami alla cristologia della *Gaudium et Spes*.

stato ampiamente e da tempo segnalato³. Le ragioni che stanno alla base di questa recezione sono probabilmente complesse e in definitiva rinviano, per contrasto, alla novità del vangelo, che presenta un volto di Dio inedito, non facilmente immaginabile dall'uomo nella sua storia, abituata a presentare la grandezza come qualcosa che sottomette, che subordina ad un disegno, che riduce lo spazio. L'infinito, Dio, segna il limite al finito, l'uomo⁴. La questione è tutt'altro che marginale: le conseguenze antropologiche della sequela di Cristo costituiscono di fatto la rilevanza soteriologica della cristologia⁵.

Interrogarsi sull'esito della sequela di Cristo nella propria esistenza apre verso un'altra domanda: che ne è dell'umanità concreta di Gesù come umanità del Figlio di Dio? Dalla modalità del rapporto tra umano e divino nella storia e nella persona di Gesù scaturisce la modalità dell'essere salvato per l'uomo. Se l'essere Figlio di Dio, il vivere filialmente il suo essere umano, umanizza veramente l'umanità di Gesù, allora accogliere la relazione che Egli offre, aderire a lui nella fede che il battesimo sigilla, è anche atto pertinente alla libertà dell'uomo e promotivo della sua responsabilità e dignità. La sequela di Gesù Signore si presenta come la grazia di diventare ed essere umani.

³ Cfr. F.X. ARNOLD, *Seelsorge aus der Mitte der Heilgeschichte*, Freiburg 1956, 28-51. Tema ripreso in *Pastoraltheologische Durchblicke*, Freiburg 1965 (trad. it.: *Storia moderna della teologia pastorale*, Roma 1970, 66-93). Il primo paragrafo di questa parte è significativamente intitolato impoverimento del principio umano.

⁴ Si ricordi il ben noto assioma platonico: «Deus non miscetur hominibus» (PLATONE, *Simposio*, 203a, ripreso da APULEIO, *De deo Socratis*, 5). Chi sta sopra, il più grande, non si china per promuovere, ma tiene la distanza e con ciò stesso stabilisce il limite.

⁵ Cfr. L. LADARIA, *art. cit.*, 944: «Proprio perché è il Figlio di Dio, il Rivelatore del Padre ci rivela a sua volta, nella sua umanità perfetta, la vocazione dell'uomo: per questo ha senso l'esigenza evangelica della sequela di Gesù».

2. Alcuni riferimenti storici

Un rapido ritorno ad alcuni passaggi della riflessione cristologica lungo la storia può aiutare a capire la delicatezza e l'interesse del tema, la tensione richiesta per mantenere l'equilibrio cristologico e le oscillazioni registrate dalla sua recezione. Saranno qui sufficienti tre richiami, rispettivamente per l'antichità, il medioevo e la modernità.

La celebre formula di Calcedonia sottolinea con forza la perfetta divinità e la perfetta umanità dell'unico Figlio di Dio, il Signore Gesù. Tuttavia la spiegazione dell'unità personale attraverso il carattere apersonale della sua umanità (anipostatica) e la sua assunzione nell'ipostasi del Figlio (la natura umana è enipostatica), ha inclinato ad attribuire a Gesù solo un ruolo passivo nella costituzione della persona di Cristo. L'eterna ipostasi del Verbo unisce a sé una natura umana priva di sussistenza propria, essa è ipostatizzata dal Verbo, ne diventa «strumento». Gesù è il Figlio di Dio che si è dotato di strumento umano per entrare in comunicazione con noi. A questo si deve aggiungere che in Occidente il bisogno di contrastare una cristologia ariannizzante accolta dai Germani portò ad accentuare talmente la vera divinità di Gesù da far scivolare del tutto in secondo piano la sua umanità. Talora Gesù venne immaginato come una specie di Dio ambulante sulla terra⁶.

La recezione vulgata del Calcedonese non ha dato il peso dovuto alle esplicitazioni del Costantinopolitano II, circa la «persona composta» di Cristo⁷. La formula tende a dire che se in Cristo l'unico soggetto è il Figlio di Dio, rimane vero che tramite l'incarnazione egli ha realmente fatto propria la modalità umana di esistenza. La sua natura umana è veramente una modalità umana di esistere⁸.

La elaborazione medievale della dottrina della espiazio-

⁶ Cfr. J. JUNGSMANN, *Die Stellung Christi im liturgischen Gebet*, Münster 1962, 151ss. (trad. it. in Id., *Eredità liturgica e attualità pastorale*, Roma 1964, 45-99, part. 69-83).

⁷ Il can. 4 del Costantinopolitano II (553), dichiara che il «secondo l'ipostasi» è identico a «per composizione». Uno sviluppo acuto di questa tematica si trova nella cristologia di Massimo Confessore, all'interno della controversia monotelita.

⁸ Cfr. B. SESBOÛÉ, *Gesù Cristo nella tradizione della chiesa*, Milano 1987, 132-169.

ne tende ad attribuire all'umanità di Gesù ogni perfezione. L'assenza di peccato nell'umanità del Figlio di Dio, che spiega la sua perfetta idoneità a espiare, a recuperare la nostra situazione compromessa con il peccato, rischia di indurre, indebitamente, l'idea che sia escluso dall'umanità di Gesù ogni limite proprio della condizione storica dell'uomo. Così, paradossalmente, l'umanità di Gesù, affermata come necessaria per l'attuazione della espiazione, si trova poi, in forza della stessa ragione, sublimata in una sorta di superumanità. In questo esito si può riconoscere un riflesso non inteso della formula di Calcedonia, o, più precisamente, della sua assunzione come sintesi cristologica di riferimento, fuori dal suo contesto storico-polemico. Essa infatti non è centrata sulla pasqua, ma sull'incarnazione e ciò conduce a non dare rilievo all'iter storico di Gesù Cristo, al mutamento di condizione della sua umanità segnato dalla morte-resurrezione.

La lettura illuministica della figura storica di Gesù, espressa dalle «Vite di Cristo», tende a risolvere la divinità di Gesù professata dalla fede, in una umanità ideale, talmente ideale da fare di Gesù un uomo in tutto eccezionale (tanto che da ciò sarebbe derivata la sua divinizzazione!)⁹. La critica non ha tardato a riconoscere l'infondatezza di questi tentativi, ove Gesù diventa di volta in volta l'ideale di umanità di ciascuno dei suoi autori, piuttosto che la presa d'atto della sua singolare vicenda storica¹⁰.

La domanda che tenacemente si ripropone nella storia della riflessione cristologica può essere formulata in questi termini: che cosa significa, per la fede cristiana, che Gesù risulta, dalla sua storia, veramente uomo e veramente

⁹ Per tutte si può ricordare la *Vita di Gesù* di E. RENAN (Paris 1863), che fa di Gesù il mite sognatore-ricercatore del regno di Dio nella prima fase del suo ministero e che a Gerusalemme si trasforma poi nel rivoluzionario apocalittico disposto ad andare fino alla morte. Per un rapido richiamo della questione cfr. J. GNILKA, *Gesù di Nazaret. Annuncio e storia*, Brescia 1993, 15-28.

¹⁰ Cfr. la conclusione del celebre lavoro di A. SCHWEITZER, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, Brescia 1986 (or. Tübingen 1906, ⁹1984).

Dio? Come questo ci concerne nel nostro tentativo di diventare umani, uscendo dalle nostre disumanità? La risposta determina se e come l'atto di fede possa risultare comprensibile, al tempo stesso, come grazia (come dono indeducibile, in alcun modo esigibile, del tutto gratuito) e come risposta al compito di divenire umani.

3. Atto di fede e responsabilità d'essere umani

«È soltanto la storia a dirci chi sia l'uomo»¹¹. Sono gli incontri e le esperienze a liberare o a tarpare l'umanità dell'uomo. L'esito di questa condizione non è inevitabilmente un permanente esilio nelle provvisorietà della storia, ma l'obbligo di assumere seriamente ciò che nella storia è dato di incontrare come capace di svelare l'uomo all'uomo. E se è pur vero che l'appello all'umano conserva una sua ambiguità¹², è ancora più vero che esso rimane fonte di interrogativi e di aperture verso un esprimersi dell'uomo che possa proporsi come compimento, come liberazione dallo spreco e dalla repressione, come piena esplicazione delle sue risorse e della sua libertà. La storia documenta investimenti delle risorse umane su ciò che non le vale, elaborazione di ideali e di obiettivi che si rivelano depauperanti fino alla distruzione. Essa svela anche timori nei confronti della libertà dell'uomo, in ragione della sua fragilità, ma anche della sua imprevedibilità e irriducibilità, tali da condurre a comprimere, talvolta fino alla repressione e alla soppressione lo sviluppo della perso-

¹¹ W. DILTHEY, *Die drei Grundformen der Systeme in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Gesammelte Schriften IV, 529, cit. in W. KASPER, *Teologia e Chiesa*, Brescia 1989, 212.

¹² Riferendo un'espressione del card. Saliège, J. Ratzinger osserva: «con l'espressione *questo è umano* oggi si giustifica tutto. Si cerca il divorzio: è umano. Si beve: è umano. Si imbrogia in un esame o in un concorso: è umano [...]. Con il termine *umano* si caratterizza così ciò che di più caduco e meschino esiste nell'uomo. A volte diventa addirittura sinonimo di bestiale. [...] L'umano è proprio ciò che ci distingue dalla bestia. Umano è l'intelletto, il cuore, la volontà, la coscienza, la santità. Questo è umano» (J. RATZINGER, *Dogma e Predicazione*, Brescia 1974, 152).

na. Si può anzi osservare che i due poli di questa oscillazione, spreco e repressione, per reazione, si alimentano reciprocamente. Questo moto pendolare può generare la persuasione che l'uomo, alla fine, debba riconoscersi come un'inutile passione, destinata a consumarlo. E tuttavia, ogni storia umana, entro questo e oltre questo, conosce bagliori di umanità, testimoni e profeti che indicano direzione, rilanciano possibilità. Essi costituiscono, depositandosi nella memoria della storia, la riserva di speranza per l'umanità.

Ora in Gesù Cristo si dà una esperienza nuova e innovativa dell'essere uomo ed essa si offre gratuitamente all'incontro, mostrando in Lui, nella sua esistenza, il suo valore per l'uomo e la sua sorgente, la sua efficacia e il suo fondamento.

La condizione umana si caratterizza radicalmente come «*condizione filiale*». Ogni uomo è anzitutto figlio, nel senso che egli non è proprietario della sua origine; è dato a se stesso, ma non detiene l'origine del suo esserci. Si tratta di un dato costitutivo che va ben oltre il piano biologico. Per questa condizione ogni uomo si trova rinviato ad altro da sé, esposto (non si possiede), vulnerabile, ma anche aperto, disponibile all'incontro. Posto nella differenza (in quanto non da sé) è sia timoroso, sia aperto nei confronti dell'altro, dell'intera realtà. La scelta del percorso che consente di diventare umani passa attraverso l'interpretazione di questa condizione, la comprensione del suo significato.

L'esperienza di Gesù Cristo e l'incontro con Lui offre qui, in questo punto cruciale, sorgivo, dell'essere uomo, una scoperta e un dono decisivo. Gesù vive la sua esistenza umana da Figlio di Dio. L'essere umanamente figlio ha il suo riferimento ultimo e la sua sorgente nell'atto gratuito e permanente della paternità di Dio. La libertà dell'uomo, la sua apertura viene dunque portata alla luce e vissuta come libertà filiale. I contenuti di tale libertà chiedono di essere riconosciuti nella esperienza e nell'incontro con Gesù Cristo, tramite la testimonianza apostolica ed ecclesiale.

Possiamo sinteticamente tracciare un profilo di percorso:

1. Il Nuovo Testamento non presenta descrizioni particolareggiate della umanità di Gesù, non ci vengono dati i suoi tratti somatici, né ci viene tracciato un quadro sufficientemente dettagliato delle sue abitudini e della sua vita quotidiana. Tutto ciò che i vangeli riferiscono attiene alla sua missione, al servizio del regno di Dio. I suoi gesti innovativi o di rottura sono collocati entro quest'ottica. Si direbbe che rispetto alla concreta umanità di Gesù viene mantenuta una reticenza, una sorta di discrezione. Mai vengono lasciati intravedere tratti eccezionali da superuomo o uomo ideale. Preziosa risulta la sintetica attestazione di Eb 4,15: «Egli stesso è provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato». Ciò che è nuovo in Gesù è il suo modo di vivere la condizione umana, di entrare nelle situazioni che incontra, di stare in relazione con se stesso, con gli altri, con Dio. È il modo filiale. Attraverso il suo essere uomo egli esprime una profezia, porta in sé una apertura della storia e del mondo che egli radica consapevolmente nella sua relazione con Dio, che riconosce, in maniera innovativa rispetto alla tradizione religiosa del suo popolo, come il suo proprio Padre. Su una tale apertura della storia, così motivata, ha impegnato la sua vita e si è esposto alla contestazione e alla morte. Il Figlio di Dio per vivere ed esprimersi tra noi non ha avuto bisogno di una condizione privilegiata, gli è bastato l'essere umano. È dall'interno di un'esistenza e d'una storia umana, storicamente e culturalmente connotata, che Gesù esprime l'identità filiale.

2. La riflessione teologico-magisteriale ha costantemente impedito di pensare l'umanità di Gesù assorbita dalla divinità o esprimente altro soggetto che non sia il Figlio di Dio. Qui sta il significato permanente delle prese di posizione antinestoriane e antimonofisite dei concili cristologici del sec. V, con le ulteriori precisazioni del Costantinopolitano II (553) e III (680-81). Anche la difesa della piena legittimità delle icone va nella stessa direzione (Concilio niceno II, 787). Il carattere anipostatico della natura umana di Cristo, il fatto che ad essa non corrisponda una persona umana, non ne riduce la consistenza;

sta invece a dire che il Figlio di Dio ha fatto, e per sempre, della sua natura umana una modalità personale di esistenza. Egli è divenuto ed ha vissuto realmente l'esperienza dell'essere uomo e del divenirlo nel modo del Figlio di Dio¹³.

3. L'attenzione alla storia che caratterizza la cultura moderna occidentale ha sollecitato la riflessione teologica a risituare la vera umanità di Gesù nella sua consistenza storica esistenziale. L'orizzonte storico-salvifico, ripreso come proprio della teologia cristiana, consente di porre meglio in dialogo l'uomo come cercatore di umanità nella sua storia e Gesù, l'uomo Figlio di Dio che dall'interno dell'esistenza umana mostra come la relazione filiale con Dio consente di dare compiutezza all'esistere umano. Le categorie di *storia e alterità* come qualificanti costitutivamente la condizione dell'uomo e la sua libertà, possono qui aiutare a formulare nell'oggi il significato della fede cristiana, possono veicolare la rilevanza soteriologica della cristologia¹⁴. L'atto di fede in effetti si situa all'interno

¹³ Sulla necessità e sulle prospettive di ripresa della cristologia conciliare antica, tramite un riferimento più globale al Nuovo Testamento e in dialogo con la cultura contemporanea, si possono vedere le rapide ma acute indicazioni di B. FORTE, *Oltre Calcedonia? Attualità del dogma cristologico*, «Credereoggi», 26 (1985) 63-77, ove è richiamata la bibliografia di fondo sul tema.

¹⁴ Le categorie di storia ed alterità rinviano ad indagini e riflessioni complesse. Qui può bastare una osservazione iniziale: storia ed alterità dicono la vita dell'uomo come cammino, come processo di libertà e d'incontro ove appunto colui che si propone non è predeterminato da noi, ma lascia vedere il suo «per noi» tramite l'offrire il valore del suo cammino, tramite il suo pro-esistere, il suo essere e vivere a vantaggio di chiunque lo accolga. Per un rapido ambientamento e ulteriore bibliografia si può vedere M. DENEKEN, *Pour une christologie de la proexistence*, RSR 62 (1988) 4, 265-290. Per una trattazione complessa cfr. J. MOINGT, *L'homme qui venait de Dieu*, Paris 1993; H. KESSLER, *Gesù Cristo - via della vita*, in TH. SCNEIDER (a cura di), *Nuovo corso di Dogmatica*, 1, Brescia 1995, 283-520, part. 459-478, 505-514. Assai utile è riferirsi al documento della COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Teologia della redenzione*, in «Regno-documenti» 3 (1996) 89-107.

dell'impegno di divenire umani ed è, al tempo stesso, grazia, dono gratuito indeducibile, non esigibile da parte nostra. Credere è esporsi coraggiosamente alla relazione che Dio offre nell'umanità di Gesù e coinvolgersi con Lui nella responsabilità della storia.

Su questo sfondo il ritorno ai vangeli consente di cogliere meglio come la sequela di Gesù Signore non si presenta primariamente come rinuncia all'autonomia, come un «porsi a rimorchio». L'appello di Gesù emerge nella storia come offerta di un «Altro» tra noi come noi, che apre coraggiosamente la strada, che, percorrendola, ne mostra in se stesso, nella sua umanità, gli esiti positivi. Egli è Altro tra noi, è il Figlio di Dio. Ma tale alterità si esprime e si attua come infinita capacità di prossimità, che svela, libera e consente la realizzazione delle nostre possibilità. Per dirsi nella sua differenza Egli non ha bisogno di imporsi, ma di rendere semplicemente disponibile il suo maturare umano come filiale, gratuitamente. Nel suo venire rifiutato, ma senza lasciarsi indurre al rifiuto, nel suo morire ucciso, ma senza divenire nemico dei suoi nemici, egli esprime un segreto, una risorsa di umanità in grado di reggere alle aggressioni della disumanità che abita la storia e il cuore dell'uomo. Nel suo riproporsi vivente dopo la morte, questo Altro tra noi come noi che è Gesù, attesta che la relazione paterna di Dio con noi è la sorgente ultima del nostro cammino di umanizzazione e la comunione che ne garantisce il compimento. La resurrezione di Gesù non è infatti abbandono della storia, ma approdo alla piena maturità. È resurrezione «nella sua carne». Il Risorto si manifesta nella sua liberissima e incondizionata disponibilità a riprendere le relazioni con i discepoli e con tutti. Il suo sottrarsi alla visibilità, la sua ascensione al cielo, dice che non è più aggredibile dalla storia. I segni nei quali si offre attestano però la sua rispettosa e incondizionata apertura all'incontro e alla condivisione. Se la resurrezione di Gesù non è prevedibile dal discepolo, non è deducibile da alcuna altra esperienza umana, essa è però riconoscibile nel suo accadere ed offrirsi come massimamente significativa, co-

me l'approdo della speranza di poter essere compiutamente umani.¹⁵

In tal modo la fede in Gesù Signore, Figlio di Dio umanamente, dice all'uomo la sua maturità e gliene tiene aperta la strada. Pur esposta alla vulnerabilità, questa fede attesta che l'apertura alla realtà, alla paternità di Dio, alla propria identità filiale come uomini, agli altri come fratelli, al mondo come creazione di Dio, tutto questo ha in sé tale positività da condurre alla compiutezza proprio tramite l'impegno, la spesa, anche onerosa, della propria esistenza storica. Tale apertura conduce oltre il rischio dello spreco e della repressione verso la condizione compiuta, che è l'uomo nuovo, la resurrezione per l'opera dello Spirito di Gesù Risorto.

La cristologia patristica ha articolato la soteriologia in due assiomi dei quali occorre saper cogliere la complementarietà e la convergenza: «Il Figlio di Dio si è fatto uomo perché noi diventassimo dio»¹⁶; «Ciò che non viene assunto non viene sanato; invece ciò che è stato unito a Dio, questo giunge a salvezza».¹⁷

Divinizzazione e umanizzazione nella sequela di Cristo risultano due volti della stessa realtà: la grazia di divenire umani perché la nostra libertà viene abilitata ad at-

¹⁵ L'esperienza del Risorto da parte dei discepoli è in grado di sollecitare una preziosa riflessione sul significato della corporeità umana. Questa non coincide con la fisicità; è piuttosto, certo nella sua consistenza materiale, l'espressività della persona umana. Nella storia essa si realizza parzialmente, in corrispondenza con il cammino di maturazione dell'identità personale. Si può intuire, per questa strada, che alla compiuta realizzazione della propria persona corrisponda una condizione della corporeità del tutto comunicativa, senza parzialità. Per questo anche invisibile ad un occhio ancora immerso nella storia e perciò capace di afferrare solo attraverso parzialità successive. Cfr. le illuminanti osservazioni di W. KASPER, *Gesù il Cristo*, Brescia 1975, 278-280.

¹⁶ ATANASIO, *L'incarnazione del Verbo*, 54. Il seguito del testo offre una esplicazione indispensabile: «Egli stesso si è reso visibile tramite il suo corpo, perché noi potessimo avere un'idea del Padre invisibile; ha sopportato egli stesso gli oltraggi degli uomini perché noi avessimo parte all'incorruttibilità».

¹⁷ GREGORIO NAZIANZENO, *Prima lettera a Cledonio*, 7.

tuarsi e a riconoscersi come libertà filiale. La sequela di Gesù Signore non avanza pretese oltre l'umano; essa ci consente di attingere il modo filiale di vivere umanamente e per questa via ci risana. L'opera di Dio, la salvezza in Cristo, attua proprio la nostra umanizzazione rendendoci figli.

L'atto di fede battesimale si lascia comprendere come grazia e come risposta al compito di divenire umani.