Giuseppe Guglielmi[[1]](#footnote-1)\*

**BREVI RIFLESSIONI TEOLOGICHE SULL’UMANITÀ DI GESÙ**

*Con l’incarnazione il Figlio di Dio*

*si è unito in certo modo a ogni uomo.*

*Ha lavorato con mani d’uomo,*

*ha pensato con mente d’uomo,*

*ha agito con volontà d’uomo,*

*ha amato con cuore d’uomo*

(Gaudium et Spes, 22).

 In questa conversazione vorrei provare a riflettere su quale tipo di uomo è possibile ricavare dal vangelo. Per far fronte a questa discussione è necessario porsi una domanda previa: quale rapporto intrattiene Dio con gli uomini attraverso Gesù di Nazaret? Non ho ovviamente la velleità di presentare una sorta di “antropologia gesuana”, ma più semplicemente di soffermarmi su alcuni tratti della figura di Gesù che ci possono eventualmente servire per riflettere sul cristianesimo nel nostro tempo.

 **Umanità di Gesù e cristologia classica**

 A tal proposito partirei prima di tutto da un’osservazione diretta. Conosciamo tutti le parole iniziali del *Credo* o *Simbolo degli Apostoli*:

«*Io credo* [in Dio, Padre onnipotente, creatore del cielo e della terra e] *in Gesù Cristo, Suo unico Figlio, nostro Signore, il quale fu concepito da Spirito Santo, nacque da Maria Vergine, patì sotto Ponzio Pilato, fu crocifisso, morì e fu sepolto; discese agli inferi; il terzo giorno risuscitò da morte; salì al cielo, siede alla destra di Dio, Padre onnipotente: di là verrà a giudicare i vivi e i morti*».

 Lo scrittore statunitense, Richard Rohr, autore di diversi testi di predicazione e spiritualità, ha scritto:

«Abbiamo mai notato il grande salto che il testo del *Credo* fa tra l’affermazione “nato dalla Vergine Maria” e “patì sotto Ponzio Pilato”? Solo una virgola collega le due affermazioni, nel mezzo c’è una voragine nella quale, per così dire, sprofonda tutto ciò che Gesù ha detto e fatto tra la sua nascita e la sua morte; quasi si trattasse di un semplice dettaglio! Questa grande “virgola” pone delle domande serie. Non c’è nient’altro da credere ad esclusione della sua nascita e della sua morte? Il *Simbolo degli Apostoli* non menziona l’amore, il servizio, la speranza, il “più piccolo dei fratelli”, il perdono. Siamo dinnanzi ad una delle prime dichiarazioni formali della fede cristiana. Purtroppo prevale una visione teorico-concettuale, più che una dichiarazione di missione. Per due volte ci viene ricordato che Dio è onnipotente, eppure da nessuna parte si dice che Dio è misericordia. Con la sua enfasi sulla teoria e sulla teologia, ma senza enfasi sulla prassi, il *Credo* ha posto il cristianesimo in un percorso che stiamo ancora oggi seguendo»[[2]](#footnote-2).

 I simboli di fede degli antichi concili sono importanti documenti che attestano il travaglio storico, teologico e politico della chiesa primitiva, ma – si chiede l’autore – «mi sembra che abbiano poca utilità nel guidare e orientare il cammino pratico delle persone. Spero di sbagliare, ma ne dubito, perché sono testi che affermano la visione di un universo statico e immutabile, e di un Dio che è abbastanza lontano da quasi tutto quello che ci capita ogni giorno. Non offrono indizi sullo stile di vita che siamo invitati a seguire nella sequela di Cristo»[[3]](#footnote-3).

 Ho premesso questa lunga citazione, solo per sottolineare la necessità di mettere a confronto la cristologia dei primi secoli con le narrazioni del NT e più in generale con le Scritture ebraico-cristiane. In realtà questo confronto è in atto già da diversi decenni, ed ha portato la teologia contemporanea a rilevare un certo scarto tra appunto le cristologie neotestamentarie e la cristologia dogmatica classica. Se quelle del NT, espresse esemplarmente in alcune metafore bibliche (ne vedremo due in particolare), proiettano la storia di Gesù di Nazareth entro un orizzonte relazionale e in costante riferimento alla storia comune degli uomini, la seconda, sedimentatasi nelle formule dei grandi concili, resta imprigionata entro la metafisica della sostanza.

 Naturalmente sappiamo che fu la necessità di salvaguardare la realtà effettiva dell’incarnazione di fronte alle prime eresie che mosse la cristologia dei concili a trovare nella filosofia greca gli strumenti concettuali per regolare l’umanità e la divinità di Gesù Cristo. Si giunse così ad affermare l’assunzione, da parte del Verbo, dell’umanità di Gesù. Ma non si può non ammettere che la “sintesi culturale” che il cristianesimo dei primi secoli raggiunse mediante l’assunzione dell’impianto metafisico greco dentro la riflessione cristologica, comportò uno svilimento dell’umanità di Gesù. Rileggere, ad esempio, l’umanità di Gesù entro la categoria della sostanza significò perdere – per usare il linguaggio scolastico - ogni rapporto con l’accidentalità, ovvero con la storia concreta di Gesù, con la sua umanità che definisce il senso ultimo della sua persona, in cui «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (*Col* 2,9).

 Eppure, dal punto di vista teologico, sono proprio quelle determinazioni accidentali a sollevare gli interrogativi cruciali per una lettura teologica dell’evento Cristo. Che cosa suggerisce, ad esempio, il rapporto che Gesù intratteneva con i peccatori? Cosa vogliono indicare le sue azioni taumaturgiche? Quale peso attribuire alla sua partecipazione commossa alle sofferenze altrui? Si tratta di aspetti che definiscono la sua sostanza?

 Per tutta una serie di ragioni che ovviamente non possiamo qui sottolineare, diciamo solo che queste domande non possono trovare risposta nella “grande narrazione teologica classica”, la quale non è più interessata alla storia di Gesù ma è preoccupata a definire la divinità e l’umanità di Gesù e la loro unità in un unico soggetto. Da questa prospettiva, la storia di Gesù, la sua umanità, vi entra soltanto trasversalmente, per richiamare che Gesù non è solo Dio ma anche uomo, eccetto il peccato. All’umanità vengono così attribuiti gli aspetti transitori e finiti (la crescita, il pianto, la sofferenza, ecc.), senza che si possa cogliere il significato teologico di queste determinazioni. Non a caso la teologia del passato recuperò solo alcuni tratti della figura storica di Gesù come la predicazione (le profezie) e le azioni taumaturgiche (i miracoli), entrambi interpretati però ad appannaggio della sua divinità, ovvero come segni della sua pretesa di essere l’inviato di Dio, facendo quasi da contraltare agli aspetti di debolezza e instabilità che contraddistinguono la vita umana. In tal modo, però, la cristologia normativa classica consegnò l’umanità di Gesù «alla liturgia, alla predicazione, alla catechesi, alla letteratura edificante»[[4]](#footnote-4).

 **Un diverso percorso**

 Nella teologia (tralascio qui il campo della spiritualità), una riflessione sulla prassi di Gesù e sul suo stile di accostarsi agli uomini del suo tempo, è stata avviata principalmente nel secolo scorso, in particolare grazie a un ritorno alla Scrittura letta non più dentro una preoccupazione dogmatica. I grandi cambiamenti del Novecento hanno scosso la stessa vita di fede, desiderosa ormai di non risolversi più, né essere colta in semplici proposizioni dottrinali, ma di essere compresa come un processo specifico di relazioni, ovvero come una forma di incontro da cui non può essere separato il contenuto.

 In questa nuova cornice, solo per citare un esempio, l’esegeta Franz Mussner, riflettendo sulla prassi gesuana di mettersi a tavola con i peccatori, ha sostenuto che «l’essenza del cristianesimo è mangiare assieme agli altri»[[5]](#footnote-5).

 Ma dato che non sono un esegeta, bensì un teologo, vorrei restare nel campo della teologia e soffermarmi rapidamente sul pensiero di Christoph Theobald. Questo teologo, negli ultimi vent’anni, ha avviato una riflessione su quello che egli chiama lo “stile” di Gesù e parimenti di coloro che si mettono alla sua sequela. Richiamandosi al filosofo francese Merleau-Ponty, Theobald intende per stile l’«emblema di un modo abitare il mondo»[[6]](#footnote-6). Il teologo tedesco (naturalizzato francese) specifica subito il motivo per cui ha assunto il paradigma stilistico come principio della sua teologia fondamentale. Il concetto di stile, scrive, è «tributario dell’acuta coscienza attuale del pluralismo radicale dei nostri modi di abitare uno stesso mondo»[[7]](#footnote-7). A fronte del pluralismo culturale che sostanzia il nostro mondo, l’operazione stilistica avrebbe come caratteristica proprio quella di declinarsi al plurale, consentendo alla tradizione cristiana di situarsi in mezzo ai molteplici stili di vita, senza che la novità inaudita di cui essa è portatrice si trasformi in nuova violenza[[8]](#footnote-8).

 Fatta questa premessa, Theobald rilegge la vicenda del Nazareno così come attestata nei vangeli (prassi, detti, parabole, insegnamenti), giungendo a sostenere che la maniera di abitare il mondo da parte di Gesù possa essere descritta in termini di “ospitalità” (*philoxenia*) accessibile ad una percezione elementare. Questa ospitalità di Gesù si caratterizza, in primo luogo, per un certo *tipo di relazione* con coloro che egli incontra inaspettatamente e, in secondo luogo, per l’*effetto* che ne risulta.

 Nel modo di relazionarsi all’altro, Gesù non ostenta mai prerogative e titoli personali, ma parla semplicemente del “Figlio dell’uomo”, del “seminatore”, del “padrone di casa”, e quando gli capita di parlare di se stesso, rifiuta di lasciarsi fissare prematuramente (cf *Mc* 1,24s). Lungi dall’essere uno stratagemma, questa postura è l’espressione della sua singolare capacità di imparare da ognuno che incontra (cf *Mc* 1,40s; 5,30; 7,27-29). I racconti evangelici riescono a mostrare la straordinaria distanza del profeta di Nazareth rispetto alla sua propria esistenza. In questo modo egli crea attorno a sé uno spazio di libertà, pur comunicando, con la sua semplice presenza, una prossimità benevola. Attraverso questo spazio vitale Gesù permette a coloro che entrano in contatto con lui di scoprire la propria identità e di manifestare un atto di fede nei confronti della vita tutta intera. Essi possono allora ripartire, riprendere le loro occupazioni, sebbene alcuni restino accanto a lui o sono chiamati a seguirlo.

 Ma Theobald coglie anche un ulteriore elemento utile per riflettere sullo stile di Gesù e sulle conseguenze nella vita della chiesa. Si tratta del fatto che Gesù stesso non ha scritto nulla. Cosa può suggerire un tale atteggiamento? In primo luogo, si può considerare questa decisione di Gesù come espressione della priorità assoluta che egli ha voluto dare, nel breve tempo della vita pubblica, alla sua “presenza” presso l’altro. Attraverso questa sottolineatura possiamo trarre una prima indicazione sull’essere cristiani oggi: un cristianesimo che si riferisce a Gesù sotto la cifra della prossimità, dello stile relazionale, piuttosto che della manifestazione identitaria.

 Inoltre, Theobald ritiene che l’assenza di scrittura da parte di Gesù abbia avuto conseguenze anche nella comunità cristiana primitiva quando essa si è messa a scrivere. Recependo questo stile di Gesù, fatto di relazioni non definite da una codificazione scritturistica, la comunità cristiana primitiva ha inventato un nuovo tipo di scrittura. Quando infatti gli autori neotestamentari si sono messi a scrivere, ovvero alcuni decenni dopo la sua morte, lo hanno fatto con una creatività letteraria che recepisce quella apertura di spazi che Gesù ha introdotto (basti pensare alla presenza di quattro vangeli, di diverse cristologie presenti nel Nuovo Testamento, di diverse personalità: Paolo non è Giacomo, etc.).

 Ho accennato al lavoro teologico di Theobald, per provare a recepire alcune indicazioni utili al nostro incontro. Innanzitutto la sua indagine aiuta a mettere in evidenza una concezione della singolarità della figura Gesù di Nazareth che non ha nulla a che vedere con una presenza centripeta, che fagocita l’altro, ma si caratterizzerebbe per un’accoglienza disinteressata. Lo spossessamento di sé e la capacità di apprendimento da parte del Nazareno (basti solo pensare al dialogo con la samaritana), fanno sì che la sua autorità sia diversa da quella degli scribi e farisei. Il suo irraggiamento non abbaglia, ma si fa discreto, scompare a vantaggio di “chiunque”. Questo spazio relazionale, creato spesso attorno a un pasto, è aperto in larghezza e profondità, perché non si fonda sulle regole di purità religiosa e rituale del giudaismo, bensì sulla stessa coerenza dei pensieri, parole e atti di Gesù, percepibile da chiunque ne beneficia.

 **L’esistenza messianica**

 Proviamo allora a chiederci: chi erano questi beneficiari ai quali Gesù volse la sua attenzione? I vangeli li indicano con svariati termini: poveri, ciechi, storpi, lebbrosi, affamati, quelli che piangono, peccatori, prostitute, agenti delle tasse, ossessi, perseguitati, prigionieri, affaticati e oppressi, piccoli, ultimi, folla che non conosce la legge. Secondo l’opinione dei farisei, espressa in *Gv* 7,49, «questa gente che non conosce la Legge è maledetta». Per Gesù invece la folla è “come pecore che non hanno un pastore” (*Mc* 6,34 // *Mt* 9,36). Matteo in aggiunta sottolinea due volte che Gesù “è stato inviato alle pecore perdute della casa di Israele” (*Mt* 15,24; cf 10,6).

 A tutti costoro - assieme ai miti, ai puri di cuore, agli operatori di pace, ai perseguitati per la sua causa, ai quali egli si sente inviato per annunciare l’amore del Padre - Gesù dà un nome. Non è il nome che costoro hanno ricevuto per la posizione che occupavano nella società di allora. È il nome che Gesù dà a partire da se stesso in intima unione con il Padre. Il nome che Gesù dà, lo può dare solo lui, perché viveva nell’intimità del Padre. Li chiama “beati”. Non perché siano considerati felici e beati dagli altri uomini, ma perché sono i prediletti del Padre suo. Da questo momento in poi, per i seguaci di Gesù, la massa degli esclusi, di coloro che papa Francesco chiama scarto, saranno per sempre “beati”, non perché non soffrono, ma perché Dio li ama.

 **Due metafore del Nuovo Testamento**

 E Dio li ama attraverso suo Figlio, il quale stabilisce con coloro che incontra un rapporto di profonda comunione. A questo proposito i vangeli sinottici attribuiscono a Gesù un vivo sentimento di partecipazione alla sofferenza del suo popolo, una partecipazione alla sofferenza umana che dobbiamo chiamare “fisica”, “corporea”. Oggi forse potremmo dire: una grande capacità “empatica”. Il termine che usano i sinottici per designare questa partecipazione alla sofferenza umana da parte di Gesù è quello del verbo *splanchnizomai* (alla lettera: “commuoversi nelle viscere”), applicato esclusivamente a Gesù (con pochissime eccezioni che confermano l’uso cristologico).

 Basterà uno sguardo su Marco per rendersene conto. All’inizio del suo ministero in Galilea, ricordiamo l’episodio della guarigione del lebbroso. Qui il vangelo dice che Gesù, mosso nelle viscere, stese la mano, lo toccò e gli disse: «Lo voglio; sii purificato!» (*Mc* 1,41). Più avanti, nel medesimo vangelo (*Mc* 6,34 // *Mt* 9,36), ci viene detto che Gesù, sbarcando dal lago di Galilea, vide molta folla e si commosse fin nelle viscere per loro, perché erano come pecore senza pastore, e si mise a insegnare loro molte cose. Sempre nello stesso contesto, vedendo la folla radunatasi attorno a sé (*Mc* 8,2), Gesù dichiara: «Questa folla mi commuove fino alle viscere, perché già da tre giorni mi segue e non ha da mangiare» (cf *Mt* 9,36). Infine, nell’episodio della guarigione dell’indemoniato che i discepoli non hanno potuto guarire, il padre dell’ossesso dice a Gesù: «Ma tu, se puoi fare qualcosa, abbi compassione di noi e aiutaci» (*Mc* 9, 22).

 L’uso di questo termine nei Sinottici ha un significato messianico: vuole cioè indicare che Gesù non ha vissuto in modo evanescente e illusorio l’attesa imminente del Regno di Dio, ma si è coinvolto totalmente con gli uomini e con il destino dell’intera creazione che attende la liberazione dalla schiavitù della corruzione (cf *Rm* 8,19ss). In altre parole, il Regno di Dio che Gesù annuncia consiste nella lieta notizia (vangelo) della liberazione degli uomini dal male e in una riammissione nella comunità. Gesù però non ha annunciato questa liberazione solo con la parola ma anche prendendo parte alle sofferenze fisiche dell’uomo, al punto che la predicazione dell’imminenza del Regno di Dio può ben considerarsi come «il risvolto linguistico della sua partecipazione “viscerale” alla sofferenza umana»[[9]](#footnote-9).

 Un’altra metafora biblica che può aiutarci a delineare quale immagine di uomo il vangelo ci presenta, viene offerta da Paolo, quando in *2Cor* afferma che Dio lo “fece peccato”, lo identificò all’uomo peccatore, *scambiò* Gesù che non conosceva peccato con lo schiavo del peccato. Proviamo a rileggere dunque i versetti di questo brano che a noi interessano (*2Cor* 5,17-21):

«Perciò, se uno è in Cristo, è una nuova creatura; le cose vecchie sono passate; ecco, ne sono nate di nuove. Tutto questo però viene da Dio, che ci ha *scambiati* con sé mediante Cristo e ha affidato a noi il ministero dello *scambio*. Era Dio infatti che *scambiava* a sé il mondo in Cristo, non imputando agli uomini le loro colpe e ponendo in noi la parola dello *scambio*. In nome di Cristo, dunque, siamo am­basciatori: per mezzo nostro è Dio stesso che esorta. Vi supplichiamo in nome di Cristo: lasciatevi *scambiare* con Dio. Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo fece peccato in nostro favore, perché in lui noi potessimo diventare giustizia di Dio».

 È un testo densissimo, che unisce in un nesso ormai inestricabile la realtà dell’uomo storicamente esistente e il Padre di Gesù. Nella traduzione italiana il termine paolino *katallagē* e il verbo *katallassō* sono tradotti rispettivamente con “riconciliazione” e “riconciliare”. Ma per sottolineare meglio l’etimo originario del termine *katallagē* possiamo adottare la traduzione fatta dal teologo Erich Przywara, il quale traduceva il termine greco con l’espressione “scambio” (*Auswechslung*)[[10]](#footnote-10). Lo scambio, sostiene Przywara, richiama la prassi del riscatto (*commercium*) dello schiavo dietro pagamento, e viene ascritta a Gesù il quale è stato scambiato-verso-l’altro, come denota bene il prefisso *kata* che indica una direzione verso il “basso”, verso cioè l’altro da Dio, il quale invece sta in “alto”[[11]](#footnote-11). Nel Messia dunque l’altro è già scambiato ed è proprio questo carattere incondizionato dell’assimilazione di Cristo con l’altro che rivela il tratto specifico della vicenda messianica di Gesù, la quale è “anteriore” ad ogni risposta umana. Dio abbraccia realmente l’altro nella sua alterità proprio perché non esige la positiva risposta umana. A tal proposito lo stesso Paolo in *Rm* 5,8 scrive: «Dio dimostra il suo amore verso di noi nel fatto che, *mentre eravamo ancora peccatori*, Cristo è morto per noi». Siamo di fronte ad un’espressione paradigmatica dell’anteriorità del movimento divino. Lungi dal costituire un ostacolo, la diversità e la lontananza dell’altro non impediscono l’assimilazione di Dio verso l’altro, perché si tratta di un gesto anteriore, gratuito e indeducibile rispetto ad ogni ri­sposta umana.

 Ma come abbiamo sentito, Paolo ci dice anche che a noi è stato affidato il ministero dello scambio. In altre parole, coloro che accolgono la “parola dello scambio”, fanno della propria vita un’esistenza messianica. Infatti l’“essere-in-Cristo” è per i credenti continua trasgressione “verso-l’altro”, è assimilazione alla condizione di Cristo, che si è caricato il peccato del mondo. Accogliere la parola dello scambio significa allora ricevere gli stessi sentimenti del Messia Gesù, che prese la forma degli schiavi del peccato, fino a morire come i delinquenti più abbietti, sulla croce.

 E qui ritorniamo a quanto dicevamo all’inizio a proposito del *Credo* e della sua scarsa efficacia nella prassi cristiana. Rileggere l’umanità di Gesù nel suo spessore teologico, ci consente di legare a tal punto ortodossia e ortoprassi da poter dire che questa “parola dello scambio” che il cristiano pone nelle fibre della sua esistenza (fede), diventa ormai, per citare il teologo Giuseppe Ruggieri, «il typos didaches, la forma doctrinae, il marchio dell’insegnamento cristiano»[[12]](#footnote-12).

 Prima di passare alla conclusione voglio semplicemente aggiungere che riflettendo sull’umanità di Gesù ho inteso evidenziare brevemente solo alcune delle “metafore” neotestamentarie che rivelano l’originalità e l’originarietà del rapporto che Dio intrattiene con gli uomini. Ma ve ne sarebbero ben altre che aprono orizzonti inediti sulla figura del Dio di Gesù Cristo, il quale, rispetto al mondo religioso del suo tempo (e non solo), vi appare come uno «straniero, […] abitatore di spazi dove vigono regole diverse da quelle della convivenza umana e persino ecclesiale»[[13]](#footnote-13). Il Dio di Gesù «fa sorgere il suo sole sui cattivi e sui buoni, e fa piovere sui giusti e sugli ingiusti» (*Mt* 5,45); si mescola ai peccatori che ricevono il battesimo di Giovanni (cf *Mt* 3,13-15); siede a tavola con loro (cf Mc 2,15-17; Mt 9,10-13; Lc 5,29-32); muore in croce tra due malfattori (cf Mc 15,27; Mt 27,38; Lc 23,33). Anche le parole eucaristiche della tradizione lucana e paolina, proiettano l’identità del Cristo nella consegna all’altro da sé, al peccatore. Il corpo di Gesù è contrassegnato infatti da un “per voi” (*1Cor* 2,24), “consegnato per voi” (*Lc* 22,19).

 **Conclusione: la prassi messianica di Gesù**

 Gli evangelisti ci narrano la prassi messianica di Gesù di Nazareth davanti alle ferite non solo fisiche, ma anche morali della gente che incontrava. Ai peccatori e alle prostitute, emarginati dalla società religiosa del suo tempo, Gesù offre immediatamente la sua vicinanza, come prossimità dell’amore misericordioso di Dio. Al popolo d’Israele, che percepisce come un gregge disperso, egli si sente vicino in modo viscerale e si preoccupa della sua sussistenza, comandando ai discepoli di distribuire quel poco che hanno a disposizione. Al lebbroso emarginato dalla società civile e religiosa, con gli stessi sentimenti, offre la possibilità di reintegrarsi subito nella società religiosa.

 Di fronte a questo quadro evangelico mi chiedo: con la sua umanità, Gesù che cosa ha da offrire alla sua Chiesa e al mondo intero? Un’indicazione utile mi sembra venga proprio da un passaggio della lunga intervista (19 agosto 2013) rilasciata da papa Francesco al direttore della rivista *La* *Civiltà Cattolica*, Antonio Spadaro:

«Io vedo con chiarezza che la cosa di cui la Chiesa ha più bisogno oggi è la capacità di curare le ferite e di riscaldare il cuore dei fedeli, la vicinanza, la prossimità. Io vedo la Chiesa come un ospedale da campo dopo una battaglia. È inutile chiedere a un ferito grave se ha il colesterolo e gli zuccheri alti! Si devono curare le sue ferite. Poi potremo parlare di tutto il resto. Curare le ferite, curare le ferite… E bisogna cominciare dal basso»[[14]](#footnote-14).

 L’immagine della chiesa come ospedale da campo, in cui il medico di fronte alla gravità delle ferite, non sta a indagare sulle condizioni del ferito, ma interviene immediatamente, è alquanto strana. È la negazione di qualsiasi ideologia religiosa, di qualsiasi dottrina del diritto naturale sulla quale è stata costruita la cosiddetta dottrina sociale della chiesa, di qualsiasi filosofia politica che ha guidato il cosiddetto impegno politico dei cattolici. Il papa dice che tutto ciò è secondario davanti all’impegno primario: anzitutto curare, “poi potremo parlare di tutto il resto”.

 La sofferenza dell’altro diventa così il criterio primario che deve spingere la mia coscienza ad agire, mi deve rendere responsabile. E questo perché, come scrive Ruggieri,

«la sofferenza non ha nulla a che fare con le disposizioni morali dell’altro; come appunto dice papa Francesco, ad un ferito dopo una battaglia, in un ospedale da campo non si chiede nemmeno quali siano gli impedimenti che potrebbero ostacolare un intervento immediato, ma si curano le ferite, rimandando al dopo le domande ulteriori. La sofferenza è lo strato più profondo dell’umano, quello che richiede una solidarietà assoluta, senza condizioni. Ma essa, proprio così, prima di ogni giustificazione od opzione religiosa, è la matrice basilare, il fecondo grembo materno che concepisce, nutre e genera l’umano in noi […] Essa è appello alla responsabilità. Nella sofferenza dell’altro, così com’è, nella sua cruda realtà, senza nessuna spiegazione aggiunta, neppure di ordine religioso, l’uomo è chiamato a rispondere di se stesso all’altro. È la sofferenza dell’altro che ci detta allora la prassi adeguata»[[15]](#footnote-15).

 Con questi sentimenti i discepoli di Gesù “toccano” perciò la carne sofferente di Cristo nel popolo, si commuovono fin nelle viscere per la sofferenza degli uomini e delle donne che incontrano, si caricano della loro miseria, li liberano dal dominio del peccato che domina il mondo.

 Quale può essere allora il cammino dei credenti oggi? Si tratta probabilmente di riscoprire fino a che punto Gesù ha “umanizzato” Dio. Potremmo dire che la salvezza è nel cammino di umanizzazione dell’uomo, e che è Gesù che ne ha dato l’impulso “umanizzando Dio”[[16]](#footnote-16), insegnandoci a guardare a Dio come al Padre che abbiamo in comune, il Padre di tutti gli uomini, insegnandoci che si onora Dio non frequentando il tempio ma rimettendo i debiti, amando i nemici. Il Vangelo ce lo ricorda: chi pretende di amare Dio e non ama il prossimo è un mentitore (cf *1Gv* 4,8-21). L’amore per Dio, nel cristianesimo, passa sempre attraverso l’amore per l’altro. Non si accontenta degli onori tributati a Dio nelle chiese. Ha origine nella rivelazione di Dio come padre universale, e non semplicemente come padre dei credenti o di un popolo particolare. Paolo ce lo ricorda, quando dice che tutti siamo figli di Dio in Cristo Gesù, per cui «non c’è Giudeo né Greco, non c’è schiavo né libero, non c’è uomo o donna» (*Gal* 3,28). E Gesù ce l’ha mostrato frequentando i peccatori, dicendo di essere stato inviato a costoro e spingendosi anche in direzione del mondo pagano nel quale la comunità dei credenti si sarebbe poi sviluppata.

1. \* Docente di Teologia Fondamentale presso la Pontificia Facoltà Teologica dell’Italia Meridionale, Sezione San Luigi, Napoli. [↑](#footnote-ref-1)
2. R. Rohr, The Universal Christ: How a Forgotten Reality Can Change Everything We See, Hope For, and Believe, Convergent Books, New York 2019, 103-104. [↑](#footnote-ref-2)
3. *Ibidem*, 104. [↑](#footnote-ref-3)
4. G. Ruggieri, *Della fede: la certezza, il dubbio, la lotta*, Carocci, Roma 2014, 63. [↑](#footnote-ref-4)
5. Cf F. Mussner, «Das Wesen des Christentums ist συνεσθίειν. Ein authentischer Kommentar», in H. Rossmann – J. Ratzinger (edd.), *Mysterium der Gnade. Festschrift für Johann Auer*, Pustet, Regensburg 1975, 92-102. [↑](#footnote-ref-5)
6. Cf. M. Merleau-Ponty, *Segni*, Net, Milano 2003. Riprendendo un’espressione dello scrittore francese A. Malraux, Merleau-Ponty precisa: «ogni stile consiste nel dare una forma agli elementi del mondo che permettono di orientarlo verso una delle sue parti essenziali» (Cit. in. Ch. Theobald, *Spirito di santità. Genesi di una teologia sistematica*, EDB, Bologna 2017, 187). [↑](#footnote-ref-6)
7. Id. «La teologia nella post-modernità: il cristianesimo come stile», in *il Regno* 32 (2007) 409. [↑](#footnote-ref-7)
8. *Ibidem*, 195. [↑](#footnote-ref-8)
9. G. Ruggieri, *Prima lezione di teologia*, Laterza, Bari-Roma 2011, 149. [↑](#footnote-ref-9)
10. Cf E. Przywara, *Logos: Logos, Abendland, Reich, Commercium*, Patmos, Düsseldorf 1964, 119-165. [↑](#footnote-ref-10)
11. Cf *Ibidem*, 121-123. [↑](#footnote-ref-11)
12. G. Ruggieri, *Della fede*, 56. [↑](#footnote-ref-12)
13. *Ibidem*, 136. [↑](#footnote-ref-13)
14. A. Spadaro, «Intervista a Papa Francesco», in *La Civiltà Cattolica* 2013 (III) 461-462. [↑](#footnote-ref-14)
15. G. Ruggieri, *Per una lettura messianica della crisi*. Conferenza tenuta a Roma il 6 aprile 2019, nell’ambito del convegno organizzato dall’assemblea “Chiesa di tutti chiesa dei poveri”. [↑](#footnote-ref-15)
16. Cf J. Moingt, *L’umanesimo evangelico*, Qiqajon, Magnano 2015, 81. A questo proposito mi piace ricordare quanto sosteneva Pietro Piovani a proposito dell’incarnazione del Verbo. Secondo l’autorevole filosofo partenopeo, nel divenire uomo (*Menschwerdung*) di Dio è avvenuta la prima e più radicale operazione di disintellettualizzazione e storicizzazione delle idee che il mondo abbia mai conosciuto (cf P. Piovani, *Filosofia e storia delle idee*, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma 20102, 127-128). [↑](#footnote-ref-16)