



Ho conosciuto e soccorso la nostra fragilità.

Un sondaggio cristologico

di Giovanni Girardi



La mappa delle fragilità che caratterizzano l'esperienza umana è innegabilmente ampia.¹

Se "fragile" (dalla stessa radice di *frangere*, rompere) è ciò che può spezzarsi, andare in frantumi, "fragilità" designa la facilità a rompersi o, moralmente, a cadere in fallo. Potremmo indicare i due aspetti come, rispettivamente, la dimensione passiva e attiva della "frangibilità": il cedimento rispetto a qualcosa di più resistente (vulnerabilità) e il cedimento rispetto all'obiettivo (fallibilità). In entrambi i casi la fragilità rinvia a qualcosa di ulteriore, ad un'alterità e ad un compimento, indispensabili per definirla.² Il che raccomanda una considerazione del tema che non isoli l'esperienza della fragilità, ma la accosti nella sua correlazione all'"ulteriore" cui essa rimanda.

La presente riflessione si propone una ricognizione cristologica del tema: come si è posto Gesù di fronte alla fra-

¹ Basti un rinvio alla relazione di Augusto Sabatini, tenuta al Convegno di Verona «Testimoni di Gesù Risorto, speranza del mondo», che richiama le situazioni di marginalità, precarietà, "nuove povertà", criticità sociale, disagio, crisi,... riguardanti l'ambito economico, politico, giuridico, sanitario, culturale, esistenziale, ecologico, e osservabili nella duplice prospettiva di "problema" e di "risorsa" (*Ambito 3: fragilità. Introduzione del dott. Augusto Sabatini*, in CONFERENZA EPISCOPALE ITALIANA, *Testimoni di Gesù risorto, speranza del mondo. Atti del 4° Convegno Ecclesiale Nazionale. Verona, 16-20 ottobre 2006*, Dehoniane, Bologna 2008, 245-293).

² Cf al riguardo l'interessante studio di L. PIALLI, *Fenomenologia del fragile. Fallibilità e vulnerabilità tra Ricoeur e Lévinas* (= Ricerche filosofiche 7), Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1998. Qui il tema costituisce la leva per scardinare l'idea di un soggetto "forte" e padrone di sé, che si autofonda, e così accedere all'esperienza del soggetto "fragile", che si relaziona, rinvia all'alterità e all'ulteriorità.

gilità umana? Ha personalmente conosciuto e sperimentato la nostra fragilità? Fino a che punto e in quali aspetti ha condiviso questa dimensione della nostra esistenza? In che misura Dio si è implicato nell'esperienza umana del suo Figlio?

Interrogativi di notevole portata, che, alla luce della comprensione della fragilità sopra abbozzata, si rivelano particolarmente delicati e, tuttavia, ineludibili, se non si vuole isolare il Signore Gesù dal suo mondo e dall'umanità cui appartiene.³

³ Cf Rm 8,29. L'istanza, fatta valere dalla cosiddetta "Terza ricerca" sul Gesù storico, non va esasperata, fino a smarrire la singolarità di Gesù Cristo, ma nemmeno trascurata, giungendo alla costruzione di un personaggio avulso dal contesto. Dorothee Sölle, in un articolo dedicato alla vulnerabilità di Cristo nell'orizzonte della cristologia femminista, mette in guardia da un isolamento della figura di Gesù, che nuoce al suo legame con noi e tra noi e Dio (cf D. SÖLLE, *Die Verwundbarkeit Christi. Zur feministisch-christologischen Debatte*, in "... was es bedeutet, verletzbarer Mensch zu sein". *Erziehungswissenschaft im Gespräch mit Theologie, Philosophie und Gesellschaftstheorie*. Helmut Peukert zum 65. Geburtstag, a cura di S. Abeltdt – W. Bauer et alii, Matthias-Grünwald, Mainz 2000, 176). La riflessione teologica femminista, continua l'autrice, nella ricostruzione della cristologia può apprendere molto dalla dolorosa disputa circa l'antigiudaismo cristiano. La questione che si pone oggi è come l'odierna cristologia possa far valere il carattere obbligante della fede in Cristo senza cadere nell'esclusivismo e nell'imperialismo religioso. L'idea accolta dall'autrice di "incarnazione continua" (intendendo il concetto di incarnazione secondo un modello inclusivo e non esclusivo) rischia tuttavia di dissolvere la singolarità di Gesù proprio nel tentativo di non isolarla: «Die Christologie, die wir brauchen, muß zeigen, wie und was dieser Christus in und durch seine Geschwister lehrt, nicht was er herbeizubaubern verspricht. Sie muß uns erlauben, jüdischer zu werden im Sinne der messianischen Zeit, hungriger nach Gerechtigkeit ganz im Sinne der Lehre von der Nachahmung Gottes, und sie kann das nur tun in der klaren Abweisung von Triumphalismus und der, im protestantischen Denken zumindest, gänzlich überstrapazierten Formel vom "ein für allemal". [...] Ich möchte – nach wie vor – sagen können, daß ich in Christus Gottes Gesicht erkenne. Und was heißt da "in Christus"? Doch nichts anderes als in meiner Schwester, in meinem Bruder, die von Gottes Kraft getragen sind. Ich brauche mehr Inkarnation als die traditionell begrenzte, einmalige» (*ibid.*, 178).

1. Sollecitudine per l'umana debolezza

L'incontro di Gesù con l'umana debolezza e fragilità è ampiamente documentato dalle narrazioni evangeliche. Egli non ignora né teme, non disprezza né giustifica la nostra fragilità, ma la incontra e la accoglie, la comprende e la soccorre,⁴ suggerendo un analogo atteggiamento come qualificante per il discepolo.⁵ Non v'è traccia in Gesù di connivenza con il peccato, né il suo intervento si chiude nell'orizzonte intramondano (eliminazione di ogni debolezza e fragilità); i "segni" del perdono e della guarigione hanno piuttosto una portata escatologica. L'essere umano, nella sua fragilità, è prezioso agli occhi di Dio, e questo suo pregio, l'unicità irripetibile, ne riscatta la caducità.⁶

Numerosi sono gli episodi evangelici che ritraggono l'accesso a Gesù di persone che si espongono nella loro condizione di vulnerabilità esistenziale (malati, indemoniati, vedove, persone colpite da un lutto,...), di marginalità sociale o religiosa (donne, bambini, poveri, pagani,...), come pure di fragilità morale (peccatori, pubblicani, prostitute,...). Gli incontri risultano sempre inediti e rispettosi della singolarità dell'interlocutore. Alcuni tratti comuni sono ciononostante identificabili, sia per quanto riguarda la disposizione di Gesù, sia in riferimento alla dinamica della vicenda. L'atteggiamento di Gesù è segnato da un'estrema libertà, che supera ogni preclusione, e da un appello al valore (l'evento coinvolgente del regno di Dio)

⁴ La prassi del Gesù storico è ampiamente documentabile. Per una presentazione agile, cf J. SCHLOSSER, *Gesù di Nazaret* (= Nuove vie dell'esegesi), Borla, Roma 2002 (in particolare 135-153).

⁵ A titolo esemplificativo ricordiamo il mandato missionario (Mt 10,7-8) e la conclusione della parabola del buon Samaritano (Lc 10,36-37), osservando come l'azione compiuta dal discepolo assume persino rilevanza teologica (Mt 25,40 e, in negativo, 25,45).

⁶ «Che cosa è l'uomo perché te ne ricordi e il figlio dell'uomo perché te ne curi? Eppure l'hai fatto poco meno degli angeli, di gloria e di onore lo hai coronato...» (Sal 8,5-6). Per Gesù, anche il più "piccolo" è prezioso agli occhi di Dio, il quale non ammette perdite (Mt 18,10.14). Nel contesto matteoano (la discussione sul «più grande» nel regno e l'atteggiamento del «bambino»-παιδίον preso a modello, vv. 1-5) il «piccolo» (μικρός, v. 6) assume i connotati del debole nella fede, che vacilla e può essere sviato, subire «scandalo» (v. 6).

che, mentre segna la sua totale estraneità e opposizione al male, non dà spazio a giudizi di condanna, ma apre la via della riabilitazione della persona, senza prevaricare sulla libertà della risposta. La vicenda vissuta dagli interlocutori li porta dall'esperienza dell'esclusione, della sofferenza, della colpa, alla percezione concreta della possibilità di ritrovare accoglienza, consolazione, perdono, e di rileggere questa nuova esperienza nella sua qualità di itinerario di fede che accoglie l'agire salvifico di Dio nella propria storia. Le occasioni di incontro non rispondono semplicemente alla logica della casualità, né scaturiscono solamente dall'iniziativa altrui, in quanto da parte di Gesù il recupero della persona costituisce un'attività consapevole e volutamente intrapresa, in risposta alla missione che occupa il centro della sua esistenza.⁷ In ultima analisi è la paternità di Dio a costituire il nucleo originario di questi avvenimenti nei quali, tramite il "servizio" di Gesù, l'interlocutore passa dalla fragilità sofferta alla speranza, pur nella debolezza. Di fronte al Dio di Gesù l'esperienza del proprio limite creaturale e del proprio cedimento morale non risulta schiacciante, né si riduce all'opportuna e maturante neutralizzazione del delirio di onnipotenza, ma accede al dono dell'identità filiale, aprendosi così al suo agire fondativo e promotivo della libertà.

Alla liberazione delle energie positive di sviluppo della personalità (conversione) si unisce la consapevolezza dell'accoglienza sanante, da parte del Signore, delle fragilità e dei limiti umani, per cui anche la sequela (discepolato) e la testimonianza (ministero) non presuppongono, né tendono, né consistono nella "perfezione" etica come pre-

⁷ Nel contesto dell'incontro trasformante con Zaccheo, tra le mormorazioni dei presenti, Gesù commenta: «il Figlio dell'uomo infatti è venuto a cercare e a salvare ciò che era perduto» (Lc 19,10). E alla contestazione per la commensalità con i pubblicani e i peccatori risponde: «Non sono i sani che hanno bisogno del medico, ma i malati; non sono venuto per chiamare i giusti, ma i peccatori» (Mc 2,17; Mt 9,12-13; Lc 5,31-32, che aggiunge «a convertirsi»).

stazione autonoma.⁸ Esse si realizzano, piuttosto, nel legame con il Signore,⁹ che alimenta la vita quotidiana e sostiene ogni debolezza con la “potatura” della sua Parola.¹⁰

2. Esperienza dell'umana fragilità

L'εὐαγγέλιον del regno¹¹ ha illuminato e continua a orientare l'esistenza di tante persone, raggiunte dal gesto rinnovatore del Signore nell'esperienza della propria fragilità. L'interrogativo che ora si presenta è più radicale e impegnativo, perché si tratta di scandagliare il vissuto personale di Gesù rispetto alla dimensione di fragilità che accompagna l'esistenza umana.

Le insidie del tema: uno sguardo al passato

Che il tema risulti insidioso lo si può arguire fin dal dibattito storico-dogmatico dei primi secoli. Senza pretesa di una ricostruzione compiuta e dettagliata, è di sicuro aiuto, per il procedere della nostra riflessione, almeno una ripresa sommaria e per cenni di alcuni suoi momenti significativi.

La cristologia ariana, radicalmente subordinazionista, non ha remore ad attribuire allo stesso Logos, concepito come essere di natura divina inferiore, le passioni cui è soggetto Cristo nei vangeli (timore, dolore,...). In opposizione alla tesi ariana, ma con la preoccupazione di non “dividere” Cristo e assumendo per questo lo stesso schema

⁸ BENEDETTO XVI, *Vocazione nel mistero della Chiesa. Messaggio per la XLIII Giornata mondiale di preghiera per le vocazioni* (5 marzo 2006), in *Insegnamenti di Benedetto XVI*. II, 1. 2006 (gennaio-giugno), Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2007, 293: «Per rispondere alla chiamata di Dio e mettersi in cammino, non è necessario essere già perfetti. [...] Le fragilità e i limiti umani non rappresentano un ostacolo, a condizione che contribuiscano a renderci sempre più consapevoli del fatto che abbiamo bisogno della grazia redentrice di Cristo. È questa l'esperienza di san Paolo, che confidava: “Mi vanterò quindi ben volentieri delle mie debolezze, perché dimori in me la potenza di Cristo”».

⁹ Gv 15,5; 21,15-17.

¹⁰ Gv 15,2-3.

¹¹ Lc 4,16-21. Cf H. MERKLEIN, *La signoria di Dio nell'annuncio di Gesù* (= Studi biblici 107), Paideia, Brescia 1994.

λόγος-σάρξ, Apollinare “difende” la divinità del Logos escludendo debolezze sconvenienti (passioni, tentazioni, ignoranza, morte) e supponendo che esso tenga, in Gesù Cristo, il posto dell’anima intellettuale (il νοῦς, mentre rimangono la ψυχή e la σάρξ), così da dirigere i movimenti e le decisioni. La sua idea è stata esclusa dalla fede della Chiesa nel concilio Costantinopolitano I del 381, salvaguardando così l’integra umanità del Verbo.¹²

Incontriamo un’altra tendenza significativa per il nostro tema nel *teopaschismo*, cioè nell’affermazione che sulla croce ha realmente patito il Logos divino.¹³ Si differenzia da esso il monofisita siriano Severo di Antiochia, il quale, riprendendo la dottrina di Cirillo che aveva sostenuto la realtà di una sola natura dopo l’unione, precisa che sulla croce ha patito soltanto il corpo di Cristo, anche se «diciamo [in forza dell’unità del soggetto], com’è scritto, che il Signore della gloria ha patito nella carne (1Pt 4,1; 1Cor 2,8). Infatti anche se il patire è proprio del corpo, tuttavia il Logos impassibile era unito al corpo passibile, e poiché il corpo è proprio suo, sua vien detta anche la passione».¹⁴ La questione è spinosa a causa di un linguaggio diversamente inteso (ipostasi, natura, essenza) che porta alessandrini e antiocheni a differenti comprensioni della *communicatio idiomatum*. Il principio antinestoriano enunciato nel dodicesimo anatematismo di Cirillo: «Se qualcuno non confessa che il Verbo di Dio ha sofferto nella carne, è sta-

¹² DS 151. Nella Lettera a Damaso e ai vescovi occidentali si rigetta l’economia della carne senz’anima, senza intelletto o imperfetta (οὔτε ἄψυχον οὔτε ἄνοον ἢ ἀτελή), sapendo che il Dio Λόγος è interamente perfetto prima dei secoli e si è fatto uomo perfetto negli ultimi giorni per la nostra salvezza (cf *Conciliorum Oecumenicorum Decreta. Edizione bilingue*, a cura di G. Alberigo – G. L. Dossetti et alii, Dehoniane, Bologna 1991, 28).

¹³ I sostenitori di questa idea venivano qualificati come *teopaschiti* da anti-apollinaristi, nestoriani, calcedonesi, che insistevano sulla distinzione delle due nature in Cristo (cf B. STUDER, *Teopaschiti*, in INSTITUTUM PATRISTICUM AUGUSTINIANUM, *Dizionario patristico e di antichità cristiane*, II, a cura di A. Di Bernardino, Marietti, Casale Monferrato 1983, 3409-3410).

¹⁴ SEVERO DI ANTIOCHIA, *Discorsi contro Nefalio*, in *Il Cristo. II. Testi teologici e spirituali in lingua greca dal IV al VII secolo*, a cura di M. Simonetti, Fondazione Lorenzo Valla – A. Mondadori, Milano 1986, 473.

to crocifisso nella carne, ha assaporato la morte nella carne, ed è divenuto il primogenito dei morti, perché come Dio è vita e dà la vita, sia anatema»,¹⁵ funge da prezioso riferimento per la nostra indagine, tenendo presente l'evoluzione semantica che, passando dal concilio di Calcedonia (451), giunge al Costantinopolitano II (553): «Se qualcuno non confessa che il Signore nostro Gesù Cristo, crocifisso nella sua carne, è vero Dio, Signore della gloria e l'uno della santa Trinità, costui sia anatema».¹⁶

Questi rapidi richiami ci rendono avvertiti di una difficoltà da non sottovalutare. Potremmo riassumere il criterio da seguire per onorare i concili cristologici nella duplice esigenza di non dividere le nature (divina e umana, integre) in Cristo, né di confonderle. Se «il Verbo si fece carne»,¹⁷ significa che Egli ha condiviso la condizione umana nella sua debolezza, nella sua precarietà, nel suo destino mortale (la *kenosi* di Fil 2,7-8), e che, quindi, la fragilità si è unita alla divinità, ma anche che la carne di Gesù Cristo è il nuovo luogo della "presenza" di Dio sulla terra.¹⁸ Con questo, le coordinate del tema sono già sufficientemente delineate. Non si tratta né di esonerare Gesù Cristo da ogni traccia di umana fragilità, né di esaltarne la debolezza al punto da estenuare la forza affrancatrice della sua missione.

*L'umanità autentica
del Nazareno:
vulnerabilità e
gratuità*

«Nato da donna»¹⁹ e accudito come ogni altro figlio degli uomini, Gesù entra nel mondo, nella precarietà della vita, bisognoso di tutto ed esposto al mondo e agli altri in una radicale inermità.²⁰ Questo lato della fragilità umana

¹⁵ DS 263.

¹⁶ DS 432.

¹⁷ Gv 1,14.

¹⁸ «... pose la tenda fra noi; e noi vedemmo la sua gloria» (Gv 1,14).

¹⁹ Gal 4,4.

²⁰ Tommaso d'Aquino cerca di motivare la presenza di bisogni, limiti e difetti nell'umanità del Salvatore in questo modo: «... è condizione della natura umana che la salute del corpo, la sua nutrizione e la sua crescita non dipendano dal comando della ragione o della volontà, perché le cose naturali sono soggette solo a Dio, che è autore della natura. Dunque neppure in

(bisogno ed esposizione) lo accompagnerà in tutto il corso della sua esistenza, fino al suo punto estremo nella passione e nella morte di croce, espressione di una radicale e rischiosa vulnerabilità.²¹

Ad esporlo al bisogno è innanzitutto la corporeità umana, luogo fondamentale di esperienza della passività e dell'alterità, momento di opacità che segnala la non totale coincidenza dell'uomo con se stesso, ma anche condizione di possibilità della relazione. Se il bisogno traduce la propria finitezza in percezione dell'insufficienza che domanda soddisfacimento, in mancanza del quale prorompe energicamente l'evidenza della vulnerabilità (esposizione alla ma-

Cristo c'era tale dipendenza. Perciò l'anima di Cristo non era onnipotente riguardo al proprio corpo» (*S. Th.* III, q. 13, a. 3, s.c.). Tutta la *quaestio* 14 è poi dedicata a: «I difetti corporali assunti da Cristo nella natura umana». In essa l'Angelico osserva che era «conveniente che il Figlio di Dio assumesse la carne soggetta alle debolezze umane, perché in essa potesse soffrire ed essere provato e così venirci in aiuto» (a. 1, s.c.) e, dato che «avrebbe potuto assumere una natura umana senza difetti... non contrasse quei difetti, quasi li dovesse prendere a causa del peccato, ma li assunse di spontanea volontà» (a. 3, resp.). Non tutti i difetti umani sono però compatibili con la condizione singolare del Verbo incarnato: «Cristo doveva assumere quei difetti che sono conseguenza del peccato comune a tutta la natura e che tuttavia non si oppongono alla pienezza della scienza e della grazia. Non era dunque conveniente che prendesse tutte le infermità umane. Alcune infatti ripugnano alla perfezione della scienza e della grazia, come l'ignoranza, l'inclinazione al peccato e la difficoltà a praticare il bene» (a. 4, resp.). Oltre a queste deficienze, Tommaso esclude anche quelle derivate da colpe personali, alimentazione disordinata, tare genetiche,... «perché la sua carne fu concepita per opera dello Spirito Santo, che, infinito com'è in sapienza e potenza, non è capace né di errori né di deficienze, o perché Cristo stesso non commise mai alcun disordine nella sua vita». Sono invece ammessi i mali comuni ad ogni essere umano, effetto del peccato originale: la morte, la fame, la sete,...

²¹ Ancora l'Aquinate evidenzia la condivisione della nostra umanità, salvaguardando la singolarità della condizione del Cristo: «... il corpo di Cristo poteva subire lesioni, essendo passibile e mortale, come si è visto sopra. Né gli faceva difetto la sensazione delle lesioni, avendo l'anima di Cristo perfette tutte le potenze naturali. Non si può dunque dubitare che in Cristo ci fosse vero dolore» (*S. Th.* III, q. 15, a. 5, resp.). Addirittura «in Cristo, come ci poteva essere vero dolore, così ci poteva essere vera tristezza, diversamente però da noi per quelle tre ragioni già ricordate parlando della passibilità di Cristo» (*S. Th.* III, q. 15, a. 6, resp.; le ragioni cui fa riferimento nell'art. 4 sono: l'oggetto [mai illecito], la causa [nascono dalla sovranità della ragione], l'effetto [non trascinano la ragione]).

lattia, alla sofferenza, alla morte), esso non conduce necessariamente alla chiusura su di sé, ma può incoraggiare anche la radicale apertura all'altro fino al dono di sé per l'altro. Gesù assume questa struttura della propria umanità fino al punto in cui essa informa le relazioni con gli altri, anch'esse segnate da una radicale vulnerabilità, tanto da accettare il rischio che nella storia qualcuno o qualcosa possa avere la meglio su di lui.

È estremamente significativo, al riguardo, il modo con il quale Gesù si rivolge alle persone incontrate e legge le situazioni vissute: nelle relazioni con le persone, infatti, egli si espone personalmente con trasparenza, senza timori né reticenze, osando mostrare la propria debolezza e povertà, aprendosi al dialogo e promuovendo l'emergere dell'identità e della verità dell'altro oltre ogni pregiudizio²²; la sua proposta è esigente,²³ ma fa appello alla libertà senza costringere nessuno,²⁴ né forzare le situazioni, la cui inadeguatezza accetta invece con pazienza.²⁵

Questo modo gratuito di porsi rende inevitabilmente più vulnerabile la sua presenza e la sua missione, ma anche più profonda ed efficace l'eventuale accoglienza della sua offerta.²⁶ Egli si presenta come un seminatore, fiducioso nella forza di una semente (la Parola) dall'aspetto debole e fragile, la cui azione produce efficacemente frutto liberamente nel cuore degli uomini non per la sua capacità ma ad opera di Dio (nella stessa linea, la parabola della zizzania mostra il potere del nemico che contrasta con l'apparente momentanea debolezza di Dio). Anche il padre dei due figli²⁷ lascia trasparire la debolezza di Dio, per il fatto che non intende soggiogare la libertà del minore, né quella

²² L'incontro con la Samaritana (Gv 4,5-42) costituisce, al riguardo, uno splendido ritratto della trasparenza di Gesù nel suo bisogno (vv. 6-7) e nel suo dono (v. 10), che consente e favorisce il superamento delle barriere culturali e religiose (vv. 9.17-18.29).

²³ Lc 18,22. Qui, tra l'altro, la povertà, che induce precarietà e fragilità, diventa spazio di condivisione e di beatitudine: Lc 6,20-22.

²⁴ Mc 10,22.

²⁵ Cf la parabola della zizzania nel campo: Mt 13,24-30.

²⁶ Mc 4,8.

²⁷ Lc 15,11-32.

del maggiore, cercando di persuaderli entrambi amabilmente ad aprirsi alla sua misericordia, di cui Gesù si fa interprete e rappresentante.

La sua capacità di esporsi con verità e senza prepotenza né pregiudizi offre all'interlocutore l'opportunità di rappacificarsi con la propria condizione di debolezza e fragilità, superando quegli atteggiamenti di difesa indotti dal timore di essere aggrediti e feriti. In tal modo può emergere la verità della persona, che ritrova la propria dignità e accede alla qualità nuova delle relazioni, segnate dalla fraternità, entro cui la vulnerabilità non è più vissuta come un pericolo, ma diventa motivo della responsabilità e della reciproca cura.

Nel cammino verso la croce il rapporto di Gesù con la sua personale vulnerabilità e il suo modo di presentarsi all'altro, amico o avversario, nel segno della dedizione incondizionata raggiunge la massima espressione. «Lo spirito è pronto, ma la carne è debole»²⁸: l'intero episodio del Getsemani mostra i tratti della fragilità umana di Gesù, della sua ripulsa di fronte alla morte, e, insieme, il punto di forza della sua esistenza, costituito dall'affidamento totale all'Abbà-Padre, al quale tutto è possibile. Rimettere totalmente la propria vita nelle mani di un altro è il punto più alto della fragilità, ma anche dell'emergenza della verità, in cui appare l'unico degno di fiducia e vengono smascherate tutte le false garanzie e sicurezze, compresa quella falsa teologia messianica per cui Giuda e, prima di lui, Pietro rifuggono dalla prospettiva della croce. È in questo modo di affrontare la morte che Gesù si fa compagno di viaggio di ogni uomo e di ogni donna fino alla fine, fino al momento supremo della morte, vissuta in comunione con lui nell'affidamento al Padre.

In ultima analisi, non l'esonazione dalla fragilità, ma il suo attraversamento vittorioso nel segno della fedeltà, costituisce il compimento umano, realizzato da Gesù e donatoci come salvezza. Lo Spirito non toglie la fragilità, ma la rende luogo manifestativo della sua potenza che apre alla

²⁸ Mc 14,38.

relazione e al dono. In forza dello Spirito, Gesù, il Figlio di Dio, accetta l'uomo come creatura; lo fa innanzitutto in se stesso (diventando egli stesso uomo), per cui questi si sente accettato da Dio per quello che è.²⁹

Ma fino a che punto Gesù assume la fragilità umana? Se il versante della vulnerabilità è percorribile in modo abbastanza agevole e con risultati significativi, che cosa dire del momento drammatico in cui la libertà umana fa i conti con la fallibilità e la colpa?

*L'umanità integra di
Gesù Cristo:
tentabilità e libertà*

Al riguardo, possiamo dire che Gesù sa "stare", in forza dello Spirito, nella condizione umana di fragilità e vulnerabilità senza chiedere sconti, ma senza soccombere.

Questa disposizione abituale emerge con particolare limpidezza nell'episodio delle "tentazioni",³⁰ sul quale ci concentriamo come momento emblematico dell'intera vicenda di Gesù. In esso l'azione dello Spirito, già sceso su Gesù nel Battesimo, viene evidenziata dai tre sinottici. Marco, che riduce il racconto agli elementi essenziali,³¹ riferisce il fatto che Gesù fu tentato da Satana, preceduto, nella descrizione più ampia di Matteo dal digiuno prolungato che crea la condizione di debolezza («ebbe fame») sulla quale fa leva il tentatore, che in Luca, invece, è già in azione e coglie questo momento per lanciare la sfida decisiva dell'episodio. L'"aver fame" appartiene a quella condizione di fragilità con la quale Gesù, come abbiamo visto, ha accettato di fare i conti e qui diventa luogo in cui egli conosce se stesso nella sua umanità reale. Ma il bisogno, oltre a segnalare la vulnerabilità, nasconde un'insidia: la possibilità di distorcere il volto di Dio e di pervertire la propria umanità. È questo di fatto il contenuto del dialogo tra il tenta-

²⁹ Per la funzione dello Spirito nell'incarnazione del Verbo, cf M. BORDONI, *La cristologia nell'orizzonte dello Spirito* (= Biblioteca di teologia contemporanea 82), Queriniana, Brescia 1995, 205-230.

³⁰ Mt 4,1-11; Lc 4,1-13.

³¹ Mc 1,12-13. L'evangelista pone al centro della scena l'inaugurazione dell'era messianica (con il ritorno alla pace paradisiaca) nell'umanità del Figlio di Dio (cf Is 11,6-9).

tore e Gesù, il quale smaschera lucidamente l'inganno diabolico, ma non senza sottoporsi alla "prova" (πειρασμός). Gesù si misura personalmente e drammaticamente con l'orientamento e l'onere della missione, sottoposti alla libera decisione. E se è vero che la libertà filiale di Gesù sorretta dallo Spirito garantisce la sua estraneità al peccato,³² è altrettanto vero che il suo esercizio attraverso le "operazioni" umane³³ fa sì che egli misuri in termini di processo storico la sua filiazione, umanizzandola. La storicità del processo di personalizzazione umana del Figlio³⁴ comporta, anche per Gesù, quello scarto tra l'essere e il dover essere, quell'incompiutezza che patisce la provvisorietà degli atti e che è presupposto della fragilità.³⁵ «La fragilità umana va compresa in un articolato rapporto tra desiderio, prova e compimento».³⁶ Ma se nell'esperienza umana generale, che il

³² «... messo alla prova in ogni cosa, come noi, escluso il peccato» (Eb 4,15). Il canone 12 del Concilio Costantinopolitano II respinge la dottrina messa in conto a Teodoro di Mopsuestia la quale, descrivendo il Cristo (altro dal Dio Lógos), afferma «che, sottoposto alle passioni dell'anima e ai desideri della carne, si è separato a poco a poco dai sentimenti inferiori; che divenuto migliore con il progredire delle opere e divenuto immacolato nella vita, [...] che [...] dopo la risurrezione è divenuto immutabile nei suoi pensieri e del tutto impeccabile» (DS 434).

³³ Costantinopolitano III, DS 557.

³⁴ Cf al riguardo M. BORDONI, *Gesù di Nazaret. Presenza, memoria, attesa* (= Biblioteca di teologia contemporanea 57), Queriniana, Brescia 1991², 426-430.

³⁵ Il compimento della missione rimane al futuro e genera una inevitabile tensione nella quale, tuttavia, Gesù non smarrisce l'obiettivo, né cede lungo il cammino: «Sono venuto a portare il fuoco sulla terra; e come vorrei che fosse già acceso! C'è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto!» (Lc 12,49-50); «Mentre stavano compiendosi i giorni in cui sarebbe stato elevato in alto, prese la ferma decisione di dirigersi verso Gerusalemme» (Lc 9,51).

³⁶ M. CHIODI, *La fragilità della vita tra desiderio, prova e compimento*, in «Rivista di Teologia Morale» 38/151 (2006) 346. Nella prova, infatti, viene messo in discussione il carattere affidabile della promessa di Dio e dunque di Dio stesso. Ciò apre la possibilità dell'incredulità e del ripiegamento su di sé, ma anche della speranza come atto di fede incondizionata. «La struttura del soggetto è dunque caratterizzata da una sproporzione: egli non è solo finito, ma è la sproporzione tra finito e infinito, tra anticipazione e compimento, desiderio e speranza della sua realizzazione. Questa sproporzione è la grandezza del nostro limite, la grandezza della fragilità umana» (*ibid.*, 347).

riferimento alla storia di Israele evoca, la fallibilità si è tramutata in fallimento effettivo, in Gesù, invece, la tentabilità non comporta fallibilità e fallimento. La “prova” rimane, in tutta la sua veemenza, ma lo Spirito consente alla libertà di Gesù di esprimersi efficacemente in maniera filiale.³⁷ Proprio in questa esperienza faticosa, Gesù rifiuta risolutamente di collocare Dio nel luogo dell’infrangibile, del trionfale, del miracoloso, del prevaricante. Opta al contrario per quella figura di Dio emersa nella storia del suo popolo, di cui la Scrittura è attestazione irrinunciabile, e accetta di non scavalcare la limitatezza della sua condizione di bisogno, evitando così di trasformare il “segno” in “cosa”.³⁸ Una scelta di costosa fedeltà al Padre, che gli consente di riconoscere la fragilità e l’incompiutezza della condizione umana da lui stesso condivisa e di apprendere così l’esercizio di una libertà indefettibile e insieme “provata”. Attraversando la debolezza umana e vincendo la tentazione con l’energia della libertà filiale, Gesù si dispone al compimento, invece che al fallimento. E, ancora una volta, è proprio grazie alla verità di questo incontro con se stesso, che Gesù è messo in grado di accedere all’incontro autentico con gli altri.³⁹ La sua vulnerabilità rappresenta la sua grandezza, in quanto apre, per sé e per gli altri, il cammino verso la gloria, verso il compimento.

³⁷ L’impeccabilità è meglio compresa se intesa, positivamente, come capacità di non fallire l’esercizio della libertà orientata al bene e, quindi, l’autorealizzazione umana piena; cf H. KESSLER, *Cristologia* (= Introduzioni e Trattati IT/16), Queriniana, Brescia 2001, 196-198.

³⁸ Cf la rilettura della tentazione del deserto offerta da P. BEAUCHAMP, *L’uno e l’altro testamento. Saggio di lettura* (= Biblioteca di cultura religiosa 46), Paideia, Brescia 1985, 53-54: «La legge è inseparabile dal dono: colui che impone la legge, colui che mantiene vivo il desiderio comanda mediante la parola. [...] Se la legge esiste, è perché il dono è una prova. La legge separa, ma anche il dono separa. Sia la legge che il dono attirano altrove. La prova separa la concupiscenza, fissata sull’oggetto materiale, dal desiderio concentrato sul segno. L’oggetto materiale e il segno si presentano sì insieme, ma la concupiscenza, che è della carne, trasforma il segno in cosa, mentre il desiderio, che è dello spirito, trasforma la cosa in segno».

³⁹ Ripensando la categoria di “espiazione vicaria”, Paolo Gamberini richiama l’attenzione sul fatto che la solidarietà radicale di Gesù col peccatore, al punto da dividerne il destino (2Cor 5,21), è possibile precisamente

In sintesi, Gesù entra e vive l'esperienza umana della fragilità, nella quale in forza dello Spirito permane senza sconti e senza soccombere, facendone un'esperienza di verità (di se stesso, di Dio, dell'altro) e di apertura all'incontro profondo e alla relazione autentica, in una libertà rispettosa e promotiva, che diventa cura e sostegno che prospetta all'interlocutore un cammino analogo al suo.

Ma quella relazione con il Padre nello Spirito, che risulta il punto di forza del cammino di Gesù nel mondo della fragilità e della tentazione, non viene essa stessa incrinata nel momento in cui Gesù sperimenta l'abbandono di Dio? Un ulteriore passaggio è richiesto per verificare se la fragilità intacchi così in profondità la vicenda umana del Figlio di Dio.

*L'umanità donata
del Crocifisso:
abbandono e
consegna*

«Dio mio, Dio mio, perché mi hai abbandonato?».⁴⁰ Il drammatico interrogativo, senza risposta, posto sulla bocca del crocifisso morente, sconcerta il lettore del vangelo di ogni epoca. Certamente esso raccoglie il grido dei "crocifissi" della storia e consente al credente di avvertire una vicinanza del Signore Gesù persino nelle situazioni più dolorose. Ma l'accorata domanda rivolta a Dio da Gesù sulla croce ha una portata ancor più profonda.

Il teologo riformato Jürgen Moltmann, in una pubblicazione ormai classica, ha posto con radicalità la questione, evidenziando il carattere «particolarissimo» dell'abbandono di Gesù, il Figlio, da parte di Dio, il Padre, tanto da parlare di «un fatto che avviene tra Dio e Dio»,⁴¹ «un avveni-

per il suo essere senza peccato (essendo il peccato anti-solidarietà) e per questo capace di offrire all'altro uno spazio relazionale in cui scoprirsi accolto e amato da Dio. P. GAMBERINI, *Tesi sulla soteriologia*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE - SEZIONE SAN LUIGI, *La redenzione nella morte di Gesù. In dialogo con Franco Giulio Brambilla* (= RdT Library 6), a cura di G. Manca, San Paolo, Cinisello Balsamo 2001, 150-151.

⁴⁰ Mc 15,34. Nella versione marciana, il grido di Gesù riprende Sal 21,2 (LXX).

⁴¹ J. MOLTSMANN, *Il "Dio crocifisso". Il problema moderno di Dio e la storia trinitaria di Dio*, in «Concilium» VII/6 (1972) 40.

mento che vede Dio contro Dio»,⁴² al punto da operare «una profonda scissione in Dio stesso»,⁴³ e che mostra allo stesso tempo il Padre e il Figlio «uniti nel modo più intimo nella consegna». ⁴⁴ Abbandonando e consegnando il Figlio al suo destino di morte, «è il Padre stesso che soffre il dolore dell'abbandono». ⁴⁵ «Un Dio incapace di sofferenza è un essere incapace di partecipazione. [...] Ma chi non può soffrire non può nemmeno amare, quindi è un essere senza amore». ⁴⁶ Al contrario, per la fede cristiana «Dio è amore». Anzi, il termine «Dio» fa riferimento all'«avvenimento dell'amore del Figlio e del dolore del Padre, dal quale scaturisce lo Spirito che apre al futuro e crea la vita». ⁴⁷

Prima di lui, nell'ambito della tradizione cattolica, H.U. von Balthasar ha interpretato in termini realistici il grido

⁴² J. MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso. La croce di Cristo, fondamento e critica della teologia cristiana* (= Biblioteca di teologia contemporanea 17), Queriniana, Brescia 2002⁵, 179 (originale del 1972).

⁴³ MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 286.

⁴⁴ MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 285.

⁴⁵ MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 223. Con questa affermazione il teologo intende oltrepassare la posizione più classica di K. Rahner, che, a proposito della «morte di Dio», parla della Sua mutabilità nell'altro da sé per mezzo dell'incarnazione, ma anche affrontare più tematicamente di H.U. von Balthasar e più trinitariamente dei cattolici H. Mühlen, H. Küng, e degli evangelici A. Schlatter, P. Althaus, K. Barth, E. Jüngel, H.-G. Geyer, la questione della mutabilità e della sofferenza di Dio. «Per capire ciò che sulla croce si è verificato tra Gesù e il suo Dio e Padre, bisognerà esprimersi in termini trinitari. Il Figlio soffre l'agonia, il Padre soffre la morte del Figlio. Il dolore del Padre qui è della stessa intensità della sofferenza sperimentata dal Figlio morente. La mancanza del Padre, che il Figlio prova, risponde alla mancanza del Figlio che il Padre sente. E se Dio si è costituito Padre di Gesù Cristo, nella morte del Figlio egli soffre anche la morte del suo essere-Padre. In caso diverso, la dottrina trinitaria si muoverebbe ancora su uno sfondo monoteistico» (MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 284).

⁴⁶ MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 259.

⁴⁷ MOLTSMANN, *Il Dio crocifisso*, 289. «Con la parola 'Dio' si intende dunque quell'evento tra Gesù, il Padre e lo Spirito, ossia precisamente quella storia. Si tratta della storia divina che rivela prima di tutto chi e che cosa sia Dio. Chi vuole parlare cristianamente di Dio deve 'raccontare' e annunziare la storia di Gesù come storia di Dio, ossia come la storia tra Padre, Figlio e Spirito, dalla quale risulta chi è Dio, non soltanto chi egli è per l'uomo, ma anche chi è nella sua propria esistenza. Ciò significa d'altra parte che l'essere di Dio è storico e che esiste appunto in questa storia concreta» (MOLTSMANN, *Il "Dio crocifisso"*, 46).

di abbandono di Gesù, a suo parere non riconducibile alla recita fiduciosa del Salmo 22.⁴⁸ Il Figlio ha davvero sperimentato la condizione dell'abbandonato, del condannato, affrontando l'"ira" divina⁴⁹ in una solidarietà autentica con chi si trova nello *sheol*, nella condizione di totale passività.⁵⁰ Questa separazione economica tra le persone divine manifesta, tuttavia, l'agire unitario di Dio.⁵¹ Alla luce della risurrezione, essa mostra infatti quella donazione totale del Padre al Figlio in cui la separazione è superata dall'unione nello Spirito d'amore. Si tratta di quell'amore in cui il Padre consegna agli uomini il Figlio e questi si consegna nell'obbedienza, solidale con i peccatori e immerso nell'oscurità angosciante della loro condizione. L'esperienza di «completa separazione» appartiene, infatti, alla missione del Figlio, che la vive «all'interno del compito», quindi nella congiunzione».⁵²

Ora, la prospettiva moltmanniana, pur tenendo conto del modo talora paradossale di esprimersi, eliminando la distinzione conservata invece da K. Rahner tra Trinità immanente e Trinità economica e risolvendola cristologicamente nell'interpretazione trinitaria dell'avvenimento della croce, difficilmente riesce a garantire la libertà di Dio rispetto al processo storico.⁵³ Lo slittamento di piani porta

⁴⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, in *Mysterium salutis. Nuovo corso di dogmatica come teologia della storia della salvezza. L'evento Cristo*. Parte II, VI, a cura di J. Feiner - M. Löhrer, Queriniana, Brescia 1980³, 271 (originale del 1969).

⁴⁹ VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 287.

⁵⁰ VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, 301-309; 314.

⁵¹ H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. 5. *L'ultimo atto* (= Già e non ancora 100), Jaca Book, Milano 1986, 219-220 intende «provare che l'abbandono del Figlio durante la sua passione era, alla pari, un modus della sua congiunzione con il Padre nello Spirito Santo, allo stesso modo che la sua morte era un modus della sua vitalità, e il suo dolore un modus della sua beatitudine».

⁵² VON BALTHASAR, *Teodrammatica*. 5, 224: «occorre questo "paradosso assoluto" per rendere credibile che il Padre "non abbandona neppure per un istante il Figlio nell'estremo abbandono", il Figlio "in questa separazione viene sempre più congiunto con il Padre", per alla fine "altro non essere che la rivelazione della volontà del Padre"».

⁵³ Cf W. KASPER, *Rivoluzione nel modo di comprendere Dio? Sulla situazione del dialogo ecumenico dopo 'Il Dio crocifisso' di Jürgen Moltmann*, in

ad individuare, nell'unità tra il Padre e il Figlio che è lo Spirito, una separazione conflittuale difficilmente giustificabile. «Se l'abbandono di Gesù da parte del Padre può esprimere la distanza, la differenziazione delle persone in Dio, che è massima, l'obbedienza del Figlio, l'accettazione del disegno del Padre e la fiducia radicale in lui mostrano la profonda unità e comunione divina. I due aspetti vanno visti nella loro unità».⁵⁴ Il pregio indiscusso della considerazione trinitaria dell'evento della croce e il riconoscimento della realtà dell'abbandono sperimentata dal Figlio come da nessun'altro, già introdotti da von Balthasar, non esigono tuttavia l'identificazione effettiva di Gesù con il "peccatore" e il "maledetto" da Dio. Il peccatore vive, infatti, la condizione di separazione da Dio nel segno della disobbedienza, che non sfiora nemmeno la libera decisione con cui il Figlio, accogliendo la volontà del Padre, accetta la piena solidarietà con lui e con il suo destino di morte.

La drammaticità della morte subita da Gesù, nel suo significato di rigetto del condannato da parte di Dio, resta un mistero insondabile a partire dalla sapienza umana.⁵⁵ Il suo grido di abbandono va certamente letto alla luce del modo con cui Gesù ha annunciato e vissuto la vicinanza del Padre e non solamente sullo sfondo della preghiera del giusto sofferente veterotestamentario. È nell'esperienza del nascondimento e del silenzio del Dio alla cui volontà Gesù si è affidato che scaturisce l'invocazione non di un intervento risolutivo, ma di una presenza cercata e attesa nella condizione umana di lontananza e di abbandono vissuta dal Crocifisso. Così «Gesù è morto nel segno dell'obbedienza filiale radicale al Padre. La storia della sua morte –

Dibattito su «Il Dio crocifisso» di Jürgen Moltmann (= *Giornale di teologia* 136), a cura di M. Welker, Queriniana, Brescia 1982, 150-159; G. CANOBBIO, *Dio può soffrire?*, in *Il male, la sofferenza, il peccato* (= *Quaderni teologici del Seminario di Brescia* 14), Morcelliana, Brescia 2004, 185-187. Come annota H.U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica. 4. L'azione* (= *Già e non ancora* 129), Jaca Book, Milano 1986, 299: Moltmann, «in grande vicinanza ad Hegel», «finisce nel vortice della "teologia del processo" di Whitehead».

⁵⁴ Cf L. LADARIA, *Il Dio vivo e vero. Il mistero della Trinità*, Piemme, Casale Monferrato 1999, 108.

⁵⁵ Cf 1Cor 1,18-31; 1Cor 2,6.

storia di solitudine, di sofferenza e di abbandoni – è nel più profondo una storia d'amore tra il Figlio e il Padre. In questa storia, il grido d'abbandono è paradossalmente il culmine dell'unità tra Gesù e il suo Dio. [...] In quel momento Gesù introduce la sua estrema solidarietà con la condizione umana di lontananza da Dio, di situazione non-escatologica, nella sua piena comunione filiale con il Padre». ⁵⁶ Non è la relazione col Padre a spezzarsi, ma la morte a cambiare statuto. Il legame è talmente forte che il Padre può esporre il Figlio alla morte dell'abbandonato senza timore di perderlo, né di perdersi, anzi con la certezza di ritrovare i perduti. ⁵⁷ E il Figlio può vivere questo abbandono non come castigo, ma come luogo di esperienza di Dio e di rivelazione della misura del suo amore. La potenza di Dio sembra incapace di proteggere il suo inviato, che, tuttavia, proprio nell'atteggiamento di totale disponibilità e recettività espresso dal grido di abbandono, rivela la sua identità di Figlio, identità la cui conferma può solo attendere dal Padre, ⁵⁸ il quale l'attesterà con l'atto della risurrezione del Crocifisso.

Il percorso fin nel cuore della passione e morte ci conduce al punto estremo del vissuto di Gesù riguardo la fragilità: nel suo affidamento totale al Padre (obbedienza e consegna) in assenza di ogni supporto esistenziale (consegna e abbandono) riconosciamo il volto filiale della libertà di Gesù (si riceve tutto da Dio, senza pretesa alcuna). Di nuovo, la condivisione della situazione di abbandono vissuta dal peccatore è il modo in cui Gesù realizza la possibilità del suo recupero, della sua salvezza.

⁵⁶ G. ROSSÉ, *Maledetto l'appeso al legno. Lo scandalo della croce in Paolo e in Marco*, Città Nuova, Roma 2006, 98-99.

⁵⁷ Cf VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, 4, 305.

⁵⁸ Cf J.-N. ALETTI, *De l'usage des modèles en exégèse biblique. Le cas de la mort de Jésus dans le récit marcién*, in *Palabra, Prodigio, Poesia. In memoriam P. Luis Alonso Schökel* (= *Analecta Biblica* 151), a cura di V. Collado Bertomeu, Pontificio Istituto Biblico, Roma 2003, 346.

3. Salvando la fragilità umana, il Figlio svela il volto di Dio

«Conoscete infatti la grazia del Signore nostro Gesù Cristo: da ricco che era, si è fatto povero per voi, perché voi diventaste ricchi per mezzo della sua povertà». ⁵⁹ Ad ogni tornante della nostra indagine abbiamo incontrato lo stile caratteristico dell'azione salvifica di Dio rappresentata e realizzata da Gesù: la capacità di promuovere l'altro in forza della singolarità del proprio legame con il Padre e, insieme, della condivisione profonda della condizione vissuta dall'umanità. ⁶⁰

Il tema ricorre anche nella Lettera agli Ebrei, che presenta Gesù come «sommo sacerdote misericordioso e degno di fede», ⁶¹ capace cioè di una efficace mediazione sacerdotale, in forza della sua relazione fedele con il Padre

⁵⁹ 2Cor 8,9. Agostino, in un sermone natalizio, sottolinea il rinvio escatologico della manifestazione della gloria alla quale il Figlio di Dio ha rinunciato nella kenosi, partecipando e già trasfigurando la nostra condizione attuale: «Cum enim mortalitatem assumeret, mortemque consumeret, in paupertate se ostendit: sed divitias dilatas promisit, non ablatas amisit. [...] et factus filius hominis unicus Filius Dei, multos filios hominum facit filios Dei; et nutritos servos per visibilem formam servi, perficit liberos ad videndam formam Dei. *Filii enim Dei sumus, et nondum apparuit quid erimus. Et scimus quoniam cum apparuerit, similes ei erimus, quoniam videbimus eum sicuti est.* [...] Quod donec fiat, donec ostendat nobis quod sufficiat nobis, donec eum fontem vitae potemus et satiemur; interim dum ambulantes per fidem peregrinamur ab eo, dum esurimus et sitimus iustitiam, et formae Dei pulchritudinem ineffabili ardore desideramus, formae servi Natalem devoto obsequio celebremus» (AGOSTINO, *Sermo* 194,3-4: PL 38, 1016-1017).

⁶⁰ «Messo alla prova in ogni cosa», egli sa «prendere parte alle nostre debolezze» (Eb 4,15), come «buon samaritano» che si curva sulle nostre ferite (Lc 10,30-35).

⁶¹ Eb 2,17. Cf M. CICCARELLI, *La solidarietà e la misericordia di Cristo sommo sacerdote in Eb 2,10-18*, in PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE – SEZIONE SAN LUIGI, *La redenzione nella morte di Gesù*, 127-128. L'articolo illustra l'utilizzo del modello cultuale, con l'impiego della categoria di mediazione sacerdotale e del linguaggio sacrificale, nella presentazione della redenzione di Cristo offerta dalla Lettera agli Ebrei. La pericope esaminata (Eb 2,10-18) consente di verificare i due temi della condivisione della sorte umana da parte di Gesù e dell'opera di salvezza da lui compiuta a loro vantaggio, dalla cui congiunzione solamente è possibile l'autentica mediazione del sommo sacerdote: «L'essere reso "simile ai fratelli" è, così, una condizione per diventare sommo sacerdote misericordioso e degno di fede. [...] L'essere accreditato presso Dio, essere degno di fede, indica la relazione con Dio ed è una caratteristica indispensabile per poter svolgere il ruolo di sommo sacerdote a vantaggio del popolo» (pp. 134-135).

che gli conferisce tale autorità e della competenza acquisita attraverso l'esperienza della condivisione delle sofferenze e delle prove umane.⁶² Il linguaggio utilizzato, prevalentemente culturale, segnala la profondità del dinamismo messo in atto da Gesù. La sua capacità di soccorrere la fragilità umana non è semplicemente acuita dall'esperienza personale, che gli conferisce una conoscenza diretta della condizione umana e gli garantisce credibilità di fronte all'interlocutore che lo incontra. Questo "benefattore" dell'umanità agisce in forza dello Spirito di Dio,⁶³ che rende la sua azione ben più che esemplare: davvero la sua partecipazione alla condizione umana realizza una situazione nuova che apre l'accesso alla salvezza. In questo *admirabile commercium* la fragilità non è cancellata, ma realmente redenta. L'*opus salvificum* si compie nel dono pasquale dello Spirito, che apre all'uomo la via della speranza nella regione della fragilità.

Lo spessore soteriologico della vicenda umana di Gesù, che ha conosciuto e soccorso la nostra fragilità, mostra la portata ancor più radicale del tema, nella logica ormai riacquisita nella riflessione teologica, secondo cui l'"economia" apre alla "teologia".⁶⁴ La vita e l'azione di Gesù Cristo è cioè rivelatrice del volto di Dio, verso la cui paternità

⁶² Eb 5,7-10. Cf F. URSO, *La sofferenza educatrice nella Lettera agli Ebrei* (= Studi biblici 52), Dehoniane, Bologna 2007, 85-145. All'interno dell'ampia ricerca, l'autore chiarisce il senso del v. 8 - «pur essendo Figlio, imparò l'obbedienza dalle cose che patì» - affermando che Gesù conobbe personalmente e liberamente la difficoltà umana nel sottomettersi e corrispondere alla volontà divina. E lo fece alla scuola della sofferenza, non nel senso che, dopo aver sofferto, ha imparato l'obbedienza, ma nel senso che ha deciso di imparare l'obbedienza precisamente a partire dalle cose che ha sofferto, condividendo in tutto, eccetto il peccato, la vita dell'uomo per redimere tutto l'uomo (la sua capacità di obbedire, la sua sofferenza, la sua morte).

⁶³ «Dio consacrò in Spirito Santo e potenza Gesù di Nazaret, il quale passò beneficiando e risanando tutti coloro che stavano sotto il potere del diavolo, perché Dio era con lui» (At 10,38).

⁶⁴ Cf la formulazione molto equilibrata del *Grundaxiom* rahneriano offerta dalla COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Desiderium et cognitio Dei. Theologia - Christologia - Anthropologia. Quaestiones selectae. Altera series*, in EV/8, 421-427, e le valutazioni di L. LADARIA, *La Trinità, mistero di comunione* (= Saggistica Paoline 19), Paoline, Milano 2004, 13-86.

è totalmente orientata, perché l'“Abbà” si riconosce e si identifica nel suo Figlio risuscitandolo dai morti. Ciò comporta che, in qualche modo, Dio si espone a ciò che di per sé non gli appartiene, la fragilità, non nel senso di un'alterazione della sua identità e della sua natura, ma a partire dalla ricchezza della sua capacità di relazione. La relazione di Dio-Padre con Gesù-Figlio si è rivelata la più resistente proprio nell'evento di massima evidenza della fragilità umana (la sua morte in croce). Ed è stata proprio questa resistenza a sostenere la fedeltà di Gesù nella sua relazione con gli altri, perfino i peccatori. In forza della solidità di questa relazione gratuita Gesù ha accettato di esporsi alla fragilità di una missione che punta sulla libertà e sulla liberazione. Se la vicenda storica di Gesù è risultata, così, aggredibile e osteggiata dal rifiuto umano, la forza di questa duplice relazione (lo Spirito) è emersa vittoriosa come capace di portare a compimento l'umanità di Gesù (risurrezione) e, in essa, ogni umanità disponibile.⁶⁵

Il Dio “santo” non manipolabile dell'AT, il “Padre celeste” del NT, il “Padre onnipotente” del Simbolo della fede, non è certamente infirmato da debolezze e fragilità. Eppure proprio nella testimonianza della sua grandezza (le *mirabilia Dei* della storia della salvezza) Egli è dipinto con tratti di vulnerabilità dettati dall'amore (ferito dall'ingratitudine ed esposto all'infedeltà del popolo, rappresentato dal “servizio” del Figlio nella sua umanità, apparentemente impotente di fronte alla sua croce).⁶⁶ La fragilità dell'alleanza tra Dio e il popolo dipende sempre dalla fragilità della risposta di quest'ultimo, ma è al contempo sostenuta dalla fedeltà commossa e indignata di Dio. La relazione d'amo-

⁶⁵ At 2,17.

⁶⁶ Ez 16; Os 11; Mi 6,3-4; Fil 2,6-11; Mc 15,34-37. Sulla potenza non dominatrice dell'amore di Dio, che accetta la debolezza storica per manifestarsi escatologicamente, cf G. STÉVENY, *La fragilité de Dieu*, in *De l'anthropologie à la christologie. Mélanges offerts à Jean Zurcher*, Facultad Adventista de Teología, Collonges-sous-Salève – Francia 1998, 21-53 (è reperibile online una traduzione scaricabile da: www.aula7activa.org > Libros: *La debilidad de Dios*, in *De la antropología a la cristología. Homenaje a Jean Zurcher*, Aula7activ@-Aeguae, Barcelona 2005, 21-61).

re, che connota essenzialmente il volto del Dio cristiano, costituisce pertanto la radice ultima del nostro tema: l'amore, forte ed esigente come la morte,⁶⁷ rende vulnerabili. Persino Dio appare nella storia in una condizione di fragilità, che tuttavia nasconde la forza vittoriosa della risurrezione, la quale svela il senso autentico dell'apparente debolezza del Crocifisso, vale a dire la dedizione incondizionata di colui che accede alla gloria lasciandosi aggredire e "frangere" dal potere della morte.⁶⁸ Quell'amore per cui Dio accetta di presentarsi nella debolezza e nella fragilità del suo Figlio umano è precisamente la risorsa (lo Spirito) che, donata alla nostra umanità, accompagna e sostiene il nostro stare nella debolezza e nella fragilità, gemendo e sperando, al modo dei figli.⁶⁹ Dal punto di vista del credente, la fede conta sulla promessa e assume la forma della speranza.

Conclusione

L'itinerario che abbiamo percorso, prendendo le mosse dalla considerazione dell'*essere-per* l'umanità da parte di Gesù e, mostrando come attraverso l'*essere-con* della solidarietà quell'*essere-da* del venire dal Padre, che costituisce la sua singolarità, consente alla pro-esistenza del Cristo una vera fecondità salvifica nella forza dello Spirito, siamo giunti ad incrociare il volto di Dio che si affaccia nell'esperienza della fragilità redenta. Un Dio-Padre cui appartiene originariamente la relazione⁷⁰ e la cui capacità di relazione è talmente solida da sostenere il rapporto con l'altro e la sua fragilità fino alla radicale condivisione della sua condizione (la *kenosi* del Figlio) e all'offerta pasquale della dignità filiale alla sua creatura (il dono dello Spirito).

Il cammino intrapreso risulta estremamente significativo per l'esistenza cristiana, chiamata a non illudersi di poter

⁶⁷ Cf Ct 8,6-7.

⁶⁸ 1Cor 15,55.

⁶⁹ Rm 8,14-27.

⁷⁰ Si tratta di una vera e propria «rivoluzione nel modo d'intendere l'essere», come sostiene W. KASPER, *Il Dio di Gesù Cristo* (= Biblioteca di teologia contemporanea 45), Queriniana, Brescia 1984, 214.

essere esentata dall'esperienza della fragilità, ma soprattutto a poter contare sulla forza dello Spirito del Risorto che la apre alla speranza e al servizio.⁷¹ Anche la testimonianza del Vangelo e il ministero ecclesiale, la cui forma sobria è coerente con il significato e il valore testimoniato,⁷² non è esente da fragilità personali⁷³ e si esercita in quella "debolezza" che testimonia la "potenza" di Dio⁷⁴ per dono dello

⁷¹ Esistono pubblicazioni di interesse formativo che danno voce a tali ricadute, con maggior o minor attenzione al fondamento cristologico. D. PEZZINI, *La forza della fragilità. Provocazioni sulla speranza cristiana* (= Al pozzo di Sicar 6), Paoline, Milano 2004, è un testo di spiritualità, che raccoglie riflessioni occasionali imperniate sulla fragilità/debolezza, come grandezze collocate al centro della fede tra le coordinate natalizia e pasquale, alla ricerca del senso e del sostegno (fede nella risurrezione) che restituiscono la forza della speranza, senza appelli all'eroismo, né retorica paradossale. Le coordinate comportano un cenno al radicamento cristologico del tema: «la nostra fragilità, una volta assunta dal Figlio di Dio, è chiamata a sfociare nella potenza del creatore [...]. Ecco perché lo scambio è mirabile» (p. 97). All'umiltà della venuta nella "carne", si aggiunge la vicenda del messia fallito: «Gesù fu rifiutato proprio perché non era forte abbastanza, perché accettava la sconfitta, perché era disarmato davanti ai potenti» (p. 187). Il fallimento «l'ha assunto, mettendo anche questa esperienza sotto il segno della sua obbedienza al Padre» (p. 188), così come ha vissuto davanti al Padre l'esperienza dell'esultanza. E il Padre risponde con il riscatto della risurrezione. Lo scritto di A. BISSI, *Peccatori amati. Il cammino umano tra fragilità e valore* (= Sentinelle di frontiera 8), Paoline, Cinisello Balsamo 2004, disegnato come itinerario di meditazione per la vita religiosa, nel tentativo di correlare il percorso di maturazione spirituale con quello della crescita umana psicologica, propone l'umiltà e la fiducia come virtù che consentono l'integrazione di fragilità e valore, scongiurando le derive della superbia e dell'autosvalutazione, sul presupposto (di fede) della coscienza del peccato e dell'amore misericordioso di Dio. L'impostazione, orientata alla disamina degli atteggiamenti più o meno adeguati dell'esistenza credente, non fa spazio all'indagine sulla personale esperienza di Gesù, fatta eccezione per il cenno all'episodio delle tentazioni (p. 146; 169), subito lasciato cadere per procedere nell'analisi dello sviluppo della persona dall'infanzia all'età adulta.

⁷² Cf Mc 6,8-9.

⁷³ Cf Lc 22,23-34; Mt 28,17.

⁷⁴ 2Cor 12,1-10. Estremamente significativa è la risposta di Dio alla tripla domanda di esenzione dal tormento rivoltagli dall'apostolo: «è sufficiente per te la mia grazia; infatti la potenza nella debolezza arriva alla piena ampiezza» (v. 9). La corrispondenza degli elementi nelle due parti parallele, riguardanti rispettivamente la vicenda dell'apostolo e quella del crocifisso, rende evidente che l'unica soluzione possibile è che la vita dell'apostolo prenda la forma dell'evento del crocifisso-risorto. Partecipando così intima-

Spirito.⁷⁵ Il Crocifisso è il momento culminante di dispiegamento di questa potenza che si esprime compiutamente nella debolezza. La forza del credente sta nella testimonianza libera e amante dell'ἀγάπη di Dio che nella pasqua di Gesù si è resa incontrabile. La logica della pasqua espone continuamente l'evangelizzatore all'altrui libertà (anche di rifiutare) e alla precarietà delle condizioni (personali e istituzionali) in cui porgere la propria testimonianza. «Abbiamo questo tesoro in vasi di terracotta»,⁷⁶ così da rendere nuovamente presente la maniera di agire di Dio, che pazienta in modo sofferto di fronte al rifiuto, ma che fa festa quando incontra la libera accoglienza.⁷⁷

L'icona del pane spezzato, fragilità e potenza del libero dono di sé per la salvezza del mondo, accompagna quotidianamente la vita della chiesa e sostiene il cammino dei cristiani. La fragilità diventa così il luogo del dono che libera possibilità inesplorate, perché ci colloca nel punto di vista adeguato a cogliere e a sperimentare l'agire di Dio nella storia.

SOMMARIO

Come si è posto Gesù di fronte alla fragilità umana? Ha personalmente conosciuto e sperimentato la nostra fragilità? Fino a che punto e in quali aspetti ha condiviso questa dimensione della nostra esistenza? In che misura Dio si è implicato nell'esperienza umana del suo Figlio? Sono gli interrogativi guida del sondaggio cristologico effettuato in riferimento alla tematica della fragilità (come vulnerabilità e come fallibilità). La ricognizione consente di evidenziare che la singolarità di Gesù Cristo unita alla condivisione reale della condizione umana («in ogni cosa... escluso il peccato»), mentre lo espone personalmente all'esperienza della debolezza umana, gli consente un'efficace azione salvifica, in forza del-

mente alla morte di Cristo, Paolo sperimenta la potenza di Cristo che si dispiega nella sua debolezza.

⁷⁵ Cf At 1,8.

⁷⁶ 2Cor 4,5-12 (qui v. 7).

⁷⁷ Ap 3,20.

lo Spirito, che rivela il volto inedito del «Dio Padre onnipotente» nella figura dell'«Abbà» fedele nell'amore, che dispiega la sua potenza nella debolezza del Crocifisso-Risorto. Si apre così una prospettiva di sensata speranza per il credente, che ancora sperimenta la propria debolezza e la fragilità mentre attinge alla risorsa dello Spirito.

ABSTRACT

Where does Jesus stand on the human frailty? Did he personally know and experience our frailty? To what extent and in which aspects did he share this dimension of our existence? How much was God involved with the human experience of his Son? These are the main questions in the Christological survey about the frailty theme (intended as vulnerability and fallibility). An in-depth study allows us to highlight the singularity of Jesus Christ with a real sharing of the human condition («in all things except sin»), while it personally exposes him to the experience of human weakness, gives to him an efficient salvific action, by virtue of the Spirit, that reveals the unprecedented «Almighty» Father's face in the figure of the faithful in love «Abba», who unleashes its power in the in the Crucified and Risen's weakness. And so begins a prospective of reasonable hope for the believer, who experiences its own weakness and fragility, while drawing on the Spirit's resource.