

LA PSICOLOGIA UMANA DEL VERBO INCARNATO

INTRODUZIONE

Una evidente concretezza psichica e corporea fu assunta dal Dio-uomo a tutti i livelli, incluso quello storico-sociale. Cristo non appare come uomo in astratto, ma presenta le caratteristiche storiche di un ebreo dell'inizio della nostra era. Non è un personaggio astratto, in qualche modo disincarnato; tutt'altro, Gesù vive intensamente la vita della Palestina del suo tempo. Non differisce dagli altri conterranei, in questo suo aspetto umano. «Tu sei giudeo – gli disse la Samaritana – come mai chiedi da bere a me, che sono una donna samaritana?»¹.

Ma questa concretezza storica della sua manifestazione non infirma la reale dimensione pan-umana di Cristo nella sua ecumenica profondità, anzi ne è il presupposto².

Mostra comunque le qualità migliori della sua razza, elevate al massimo grado di perfezione, ne ha gli entusiasmi e le collere "sante"³. Vi è una sublimità equilibrata. Non si vedono alternative brusche, slanci seguiti da depressione profonda. La sua psicologia ha di particolare una chiarezza di atteggiamenti unica, pur non eccedendo con ciò le possibilità umane. In ogni azione, come dice Grandmaison⁴, e in ogni espressione dolce e forte, no-

¹ Cf. *Gv* 4, 9.

² Sergej Nikolaevic Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, vers. it., Roma 1990, p. 340.

³ A. Piolanti, *Dio Uomo*, Roma 1964, p. 48.

⁴ A. Piolanti, *op. cit.*, p. 50.

tiamo unite la grandezza e la semplicità che sono frutto di una natura felice. Mettendo in luce “la personalità” dell’ebreo Gesù a contatto con la psicologia di varie classi di ebrei, il suo pensiero abituale si muove nella cerchia familiare alle anime religiose del suo tempo. Ricorre a parole scritturali, ai grandi fatti, ai grandi personaggi della storia d’Israele. Spontanee gli affiorano le sentenze bibliche. La sua dialettica è quella dei maestri d’Israele. Così nel caso proposto dai Sadducei ⁵. Lo stile di Gesù ha l’impronta della sua stirpe e della sua epoca, che si rifà ai generi letterari biblici. Ricorrono figure semitiche ovunque, parallelismi di ogni tipo; la parabola è il mezzo più usato da Gesù nei suoi contatti con la gente. Era, questa, un insegnamento fatto di paragoni immaginativi, adatti a stimolare l’attenzione. I Rabbini se ne servivano, ma Gesù “rinnova” questo genere didattico, permeandolo di tutta quella poesia che il suo spirito di osservazione attinge dalla amorevole contemplazione della natura palestinese ⁶.

Attraverso le parole di Gesù, come per ogni predicatore galileo, vediamo tutta la Galilea di allora, col suo folclore, le sue usanze, i suoi panorami stupendi, la sua religiosità. L’intelligenza e la sensibilità di Gesù sono, per così dire, incanalate in tutto questo ambiente particolare palestinese ⁷. Certamente l’ambiente e il periodo hanno permeato la psicologia della sua “personalità”.

Non fa parte della piccola “aristocrazia” formata da Scribi e Farisei, ma vive sullo stesso piano del “popolo minuto” e ne condivide i problemi, le preoccupazioni. Esercita un’attività che non può dirsi la più bassa socialmente, ma è una di quelle poche arti conosciute dal semplice artigianato palestinese del tempo: “figlio del carpentiere” e “carpentiere” egli stesso ⁸. Il lavoro manuale è tenuto in onore dai Giudei di ogni condizione sociale; malgrado ciò, egli non è in “quella élite”; ama confondersi con le masse, fino a partecipare alla povertà e alle umiliazioni dei più miseri ⁹.

⁵ Mt 22, 29-33.

⁶ A. Loisy, *Etudes Evangeliques*, Paris 1904, pp. 66-67.

⁷ A. Piolanti, *op. cit.*, p. 45.

⁸ Mt 6, 3; cf. Braun, *Gesù*, Firenze 1950, p. 68.

⁹ A. Piolanti, *op. cit.*, p. 46.

Spesso Gesù, riferendosi ai Libri dell'Antico Testamento, dice che Mosè e i profeti hanno parlato di lui ¹⁰. La considerazione dell'umanità del Messia è un dato di fatto che gli Scrittori Sacri dell'A.T. colgono, unita a tutte le doti che ne illustrano la figura. Se raccogliamo vari passi che riguardano "il Figlio dell'uomo" nell'A.T., si può ricostruire un uomo vero che nasce, agisce, pensa e muore come ogni altro uomo.

Ha una madre; ha un corpo che soffre; è mite, giusto, ha un'anima sensibilissima che geme nei tormenti, esulta nel suo Dio e desidera il bene dei fratelli. Dove più spicca l'umanità del Messia è nelle minime descrizioni dateci dalla seconda parte del Libro di Isaia, nei cantici dell'EBED YHWH, soprattutto in alcuni passi ¹¹. Qui, con tratti decisi, lo scrittore sacro presenta un uomo che soffre acuti dolori fisici e morali; è innocente, eppure è sottoposto ad ogni insulto. Così nei Salmi indirettamente messianici ¹² e negli altri messianici in senso estensivo, si parla delle sofferenze di un innocente e della sua ferma fiducia in Dio. Ma nel Salmo 21 c'è il lamento di un uomo che soffre dolori inenarrabili: nella sua "angoscia di morte" non trova conforto in Dio, che teme si sia allontanato, ancor più perché si sa innocente da ogni colpa ¹³.

Gli autori dei testi evangelici hanno colto tutto il fascino della singolarissima umanità di Gesù e come l'hanno sentita così l'hanno voluta far presente a noi nei loro scritti, con commovente semplicità.

I vari sentimenti del cuore umano con tutte le sfumature appaiono nelle parole di Gesù e si concretizzano nelle opere. Si commuove, ha compassione, ama con dolcezza i bambini, usa un linguaggio forte verso i Farisei, consola i suoi discepoli. Approfondirò in seguito questo lato rilevante della psicologia di Gesù.

Colpisce particolarmente con quale dignitosa "regalità", pur in mezzo ai patimenti più atroci, egli sopporti la sua passione e morte.

¹⁰ Lc 24, 27.

¹¹ Is 50, 5-7; 53, 2-12; in A. Piolanti, *op. cit.*, p. 42.

¹² Ps 68; 108; in A. Piolanti, *op. cit.*, p. 42.

¹³ P. Heinisch, *Teologia dell'Antico Testamento*, vers. it., Roma 1950, c. III.

GESÙ CRISTO, MODELLO DELLA PERSONALITÀ IDEALE

La caratteriologia di René Le Senne distingue tra carattere e personalità. Il carattere viene definito come l'insieme delle disposizioni congenite che formano lo scheletro mentale umano. La personalità include il carattere e in più implica gli elementi acquisiti che lo hanno specificato in un determinato modo.

Secondo l'Autore, il vero carattere deve avere come forza-base *l'emotività*; come forza-motrice *l'attività*; come armatura *la secondarietà* (risonanza lenta e persistente delle impressioni); *la strettezza del campo di coscienza psicologica* (preferenza per l'aspetto particolare delle cose, per la precisione). Ma per avere un carattere assolutamente perfetto, tutte queste qualità devono essere completate da una certa dose di doti contrarie ¹⁴.

Difatti Gesù ha dell'EMOTIVO: la profonda sensibilità, la dolce amabilità, la franchezza e cordiale accoglienza. Tutti lo avvicinano con fiducia: bambini, malati, peccatori. Ha inoltre il senso del bello e della natura. È meditativo, amante della solitudine, serio. Non ha contemporaneamente i difetti dell'emotivo: l'incoerenza, la vanità, il pessimismo.

Dell'ATTIVO ha la prodigiosa azione, l'audacia equilibrata, trascinatrice al bene. È un capo che dà l'esempio dell'amore e dell'abnegazione fino alla croce. Sente e comunica il sano entusiasmo, la sicurezza della riuscita e del successo finale. Anche qui, senza i relativi difetti: orgoglio, violenza, alterigia, vendetta (agli Apostoli che volevano far cadere un fulmine su una città, egli risponde: "Non sapete di quale spirito siete" ¹⁵).

Nella risonanza delle impressioni, ha del SECONDARIO: la costanza, la fedeltà e il dominio di sé.

Nel campo di coscienza psicologica, ha dello STRETTO: l'energia, la precisione perfetta e l'interessamento per tutti.

Le qualità contrarie, che hanno un benefico influsso sul carattere di Gesù sono le seguenti:

¹⁴ R. Le Senne, *Traité de Caractérologie*, Paris 1957, p. 467.

¹⁵ Lc 9, 55.

del NON EMOTIVO, possiede l'obiettività, il senso del reale, la prudenza, la serenità e la calma. Nella risonanza delle impressioni, ha del PRIMARIO: l'intuito immediato di ogni situazione, la celerità della soluzione d'ogni problema. Infine presenta anche la duttile maestosità, la comprensione e la sintonia profonda del campo di coscienza LARGO.

Dinanzi alla perfezione della sua "personalità umana", non si può che esclamare: Ecco l'uomo! ¹⁶.

Ma René Le Senne non si rende conto, secondo G. M. Bertin ¹⁷, che i caratteri di cui traccia il profilo appartengono non tanto a caratteri che sono dati al soggetto, ma che sono già "realizzati" mediante l'esperienza e la vita. Mercatali afferma, in proposito, che occorre ricordare come il carattere si compie e matura nell'atto in cui l'uomo assume o rifiuta il mondo come valore ¹⁸. Quindi a questo punto coincide con la personalità.

TENTATIVI PER UNA PSICOLOGIA DI GESÙ UOMO

È possibile tentare lo schizzo di una psicologia di Gesù?

Oggi per psicologia s'intende lo studio sistematico e sperimentale del comportamento dell'uomo; le motivazioni coscienti che lo spingono ad agire, e ciò che, pur non aparendo nel campo della coscienza, esercita un influsso partendo dall'inconscio (secondo la psicologia del profondo); la natura e il funzionamento delle varie componenti della psiche: l'intelligenza, la volontà, l'affettività, gli istinti (tra loro connessi).

Come persona storica, Gesù Cristo ha sempre dato "preoccupazioni" agli psicologi per la sua unicità non inquadrabile in un sistema particolare. Diversi psicologi (Erich Fromm, Wilhelm Reich, ecc.) hanno cercato di "spiegare" psicologicamente Gesù, ma ne

¹⁶ L. M. Rossetti, *Pratica di caratteriologia*, Torino 1969, p. 212.

¹⁷ G.M. Bertin, *La caratteriologia*, Milano 1951, p. 153.

¹⁸ A. Mercatali, *La caratteriologia*, Roma 1984, p. 189.

hanno fatto una riduzione per inserirlo in un loro schema. In quanto non credenti, poi, non si sono interessati alla globalità della sua realtà personale, ma hanno ristretto lo studio alla semplice figura umana nella sua quotidianità e nell'influsso esercitato sulla società quale leader.

Ma che cosa resta, per esempio in Fromm, del Gesù che ci presentano i Vangeli? Solo un umanista. Non è l'Uomo-tipo, in cui si concretizza storicamente il pensiero di Dio sull'uomo, e pertanto il modello a cui ogni altro uomo dovrebbe conformarsi per realizzare se stesso: nell'ottica di Fromm, ciò sarebbe solo una costruzione della fantasia, con cui si idealizza un personaggio. Per Reich, la figura di Gesù è ridotta a quella di un uomo che ha predicato e istituito un codice di comportamento morale totalmente estraneo alla moralità cristiana. È visto come il simbolo di un amore naturale e libero... Reich ne ha fatto il campione della vita istintiva naturale.

Jung è stato lo psicologo che ha penetrato più profondamente l'umanità di Gesù. Però anch'egli, pur scoprendo che Gesù è il primo uomo che presenti il modello dell'uomo integrale, non si è chiesto quale "personalità storica" stia sotto a quest'uomo che è stato in grado di operare tanto incisivamente sino alle profondità dell'inconscio. Purtroppo Cristo resta, per Jung, solo un simbolo, una verità psicologica, ma non una realtà storica, con tutte le conseguenze ¹⁹.

Freud, ateo convinto, anche se ammiratore della religione cristiana, non comprese che nel simbolo paterno non c'è soltanto l'istanza proibitiva della Legge (padre despota e figlio ribelle), ma anche l'istanza della riconciliazione, dell'uguaglianza. Egli disconosce la dimensione d'identificazione tra Padre e Figlio, propria del cristianesimo. È appunto il rapporto unico di Gesù col Padre (Dio) che viene ignorato o distorto dall'analisi psicologica; rapporto che in Gesù si manifesta come la più alta realizzazione di se stesso. «Egli è compiutamente uomo perché trascende l'umano» ²⁰.

¹⁹ S. Cola, *Il Gesù della psicanalisi*, in *Gesù Cristo*, Roma 1981, p. 401.

²⁰ S. Cola, *op. cit.*, p. 403.

Gli psicologi positivisti forse non hanno mai considerato un proprio *handicap*, quello di parlare della realtà cristiana al di fuori di essa, non vivendola. Gli psicologi cristiani possono capire molto più ortodossamente la Persona di Gesù, fattore centrale della fede. È quanto ci fanno capire, ad esempio, Igor Caruso con tutta la scuola di psicanalisti a indirizzo personalista e spiritualista di Vienna (W. Daim, V.E. von Gebattel, ecc.), che offre un superamento della psicanalisi arenatasi nel naturalismo, nell'ateismo o nello pseudo-misticismo; nonché altri studiosi svizzeri (Ch. Baudouin, E. Meng, ecc.), francesi (H. Baruk), austriaci e tedeschi (V.E. Frankl, H. Schultz-Hencke, A. Niedermeyer).

Igor Caruso²¹ crede in Cristo Dio-uomo, che nell'opera della salvezza ci fa recuperare l'equilibrio psichico e la piena maturità umana. Françoise Dolto, membro della scuola freudiana di Parigi, credente e cattolica, è convinta che nulla nel messaggio di Cristo contraddice le autentiche scoperte freudiane²². Gesù opera un processo di liberazione da complessi, condizionamenti, fissazioni infantili che impediscono di maturare sulla strada della piena autorealizzazione. L'autrice ha pagine molto belle sul grido d'abbandono di Gesù sulla Croce, in cui tutti possono riconoscersi. Hanna Wolf²³ parla di Gesù come di «una figura entusiasmante, affascinante, più ancora come una figura sconvolgente e moderna. (...) è il primo uomo che possiede l'integrazione d'animo (*elementi maschili e femminili fusi in un tutto unitario*) nella storia universale. (...) è l'immagine integra dell'uomo che corrisponde all'immagine integra di Dio. Rivela ciò che di più alto c'è nella psicologia del profondo e nella metafisica di tutti i popoli e di tutti i tempi».

In questa linea penso che i rapporti tra coscienza e inconscio, affrontati in modi diversi dagli analisti del profondo, hanno ancora da portare il loro contributo alla teologia. Pur restando sempre un mistero per la mente umana la realtà dell'Essere Teandrico.

²¹ S. Cola, *op. cit.*, p. 399.

²² F. Dolto e G. Séverin, *Psicanalisi del Vangelo*, vers. it., Milano 1978, p. 12.

²³ S. Cola, *op. cit.*, pp. 400-401.

LA NATURA UMANA DEL CRISTO E RIFLESSI PSICOLOGICI

Cristo “come uomo” è il centro di tutto l’approccio moderno esistenzialistico. Il metodo echeggia evidentemente la corrente umanistica che ha bisogno di plasmarsi un’immagine di Cristo che sia autentica, un Volto che sia veramente il suo e il nostro. È una reazione ad una immagine precedente forse eccessivamente interiore e culturale. Questo tipo di comprensione segue la traiettoria dei primi discepoli, come è narrata dai Vangeli. La loro esperienza va “dal basso in alto”, dalla “superficie alla profondità”. Essi entrano in contatto con un uomo normale e completo²⁴. *Gradualmente* scoprono nel figlio dell’uomo il Figlio del Dio vivente: «“Voi chi dite che io sia?”». Rispose Simon Pietro: “Tu sei il Cristo, il Figlio del Dio vivente”» (Mt 16, 15-16).

La pienezza della natura umana del Cristo implica corpo e anima razionale. Non si tratta di un corpo umano mantenuto e vivificato solamente dalla natura divina. Come afferma la *Gaudium et spes*, 22: «Ha lavorato con mani d’uomo, ha pensato con mente d’uomo, ha agito con volontà d’uomo, ha amato con cuore d’uomo. Nascendo da Maria Vergine, Egli si è fatto veramente uno di noi, in tutto simile a noi, fuorché nel peccato». Possiede tutte le proprietà specifiche, di conseguenza, della natura umana (psicologicamente): intelletto, volontà, affettività, coscienza; le possiede come potenze e in senso dinamico, cioè in normale attività, e maturate dall’uso e dall’esperienza. «Pur essendo Figlio, imparò tuttavia l’obbedienza dalle cose che patì, e reso perfetto, divenne causa di salvezza eterna...» (Eb 5, 8-9).

Che il Verbo sia divenuto *carne*, dice che ha assunto *la condizione di debole e mortale*, contrapposta alla condizione divina, espresse l’una con “sarx” e la seconda con “pneuma”²⁵. Si è fatto uomo nella sua *fragilità e impotenza* come ogni creatura, nascendo da Maria²⁶. Il Decreto *Ad Gentes* conferma in I, 3: «I San-

²⁴ F. Ruiz, *Dizionario Enciclopedico di Spiritualità*, Roma 1990, p. 1099.

²⁵ Léon Dufour, *Dizionario di Teologia Biblica*, Torino 1976, p. 151.

²⁶ G. Zevini, *Vangelo secondo Giovanni*, Roma 1984, p. 61.

ti Padri affermano costantemente che non fu redento quel che da Cristo non fu assunto. Ora Egli assunse la natura umana completa, quale essa esiste in noi che siamo estremamente poveri». Si è sottomesso, perché lo ha voluto, a queste condizioni che gli sono divenute connaturali. Il Verbo ha voluto fare una autentica esperienza umana: si sviluppa pertanto in Lui una vita psicofisica come la nostra. «Il bambino cresceva e si fortificava, pieno di sapienza e la grazia di Dio era sopra di lui» (Lc 2, 40).

L'umanità del Cristo non ha ipostasi umana, ma possiede ciò che in psicologia chiamiamo "personalità". E qui il concetto di personalità, in sintonia con il passo evangelico citato, trova un'ulteriore precisazione nelle definizioni di James H. VanderVeldt e Robert P. Odenwald.

Per questi autori, infatti, la personalità è costituita non solo dal carattere, a cui si sommano le influenze ambientali, ma da altri due elementi che sono estremamente importanti a completarla, la volontà umana e la grazia divina.

Il fatto che a volte lo sappiamo angosciato, triste, secondo le espressioni della natura umana, denota che psicologicamente anch'egli subisce conflitti e crisi, che però risolve per l'unità con il Padre. Sono tutte esperienze dell'umanità decaduta, che egli è venuto a salvare. Come osserva molto bene Jung, se Dio vuol nascere uomo e unire a sé l'umanità nella comunione dello Spirito, allora egli non può soffrire il tremendo tormento di dover portare il mondo nella sua realtà. Questa è una croce, anzi egli è croce a se stesso²⁷.

Vi sono due dimensioni nella natura umana: una cosciente e l'altra latente. Fra le due esiste un continuo scambio nella costituzione della personalità totale. L'inconscio (individuale e collettivo con caratteri universali, secondo Jung) certamente non può trovarsi nella natura divina del Verbo, che è puro Atto. Quindi esso è della natura umana, che può passare dalla potenza all'atto. La natura umana attingerà il più profondo del suo inconscio collettivo, con tutta la pienezza, sulla croce. Il Figlio aveva deciso di nascondere kenoticamente la sua natura divina coll'in-

²⁷ Cf. C.G. Jung, *Psicologia e Religione*, vers. it., Torino 1979.

carnazione, «possedendola ma non mettendola in atto»²⁸ come dice Bulgakov. La divinità del Verbo ispirava, muoveva la sua natura umana nella misura in cui quest'ultima poteva riceverla. L'unità di misura era l'elemento più debole, l'essenza umana; e quindi occorre la kenosi del divino. Il principio che determina la coesione di quest'unica vita divino-umana è indubbiamente la natura divina, ma ciò che fissa la misura della manifestazione della natura divina è l'essenza umana²⁹. In Gesù, divinità e umanità sono uno; in Lui, perciò, Dio diventa accessibile non soppiantando o eliminando l'umano ma realizzando e manifestando l'umanità nella sua forma più pura, autentica³⁰.

Le due nature non sono estranee del tutto l'una all'altra. Ma come si congiungono le due nature, il creato con l'Increato, il finito con l'Infinito, perché non vi sia confusione o cambiamento in entrambe, e quindi per non cadere nel docetismo o nel monofisismo, se non con la kenosi³¹?

Mi sembra che il principio di unità psicologica, in una concezione dinamica, sia l'Io che è il Verbo; ma il rapporto, la proporzione tra le due nature non consista tanto nella visione beatifica per cui l'intelletto creato conosce Dio e la relazione personale della sua natura al Verbo, come è stato ipotizzato³². Le due nature, direi, si dispiegano in una unica vita, in regime di reciprocità che non è soltanto interazione ma anche scambievolmente limitazione³³.

Nella *Lettera ai Filippesi*, 2, 6-8, san Paolo scrive che Cristo Gesù, «pur essendo di natura divina, non considerò un tesoro geloso la sua uguaglianza con Dio; ma spogliò se stesso, assumendo la condizione di servo e divenendo simile agli uomini; apparso in forma umana, umiliò se stesso facendosi obbediente fino alla morte e alla morte di croce».

²⁸ S.N. Bulgakov, *L'Agnello di Dio*, cit., p. 300.

²⁹ S.N. Bulgakov, *op. cit.*, p. 302.

³⁰ John Mayendorff, *La Teologia Bizantina*, vers. it., Casale Monferrato 1984, p. 186.

³¹ S.N. Bulgakov, *op. cit.*, p. 299.

³² A. Piolanti, *op. cit.*, p. 248.

³³ S.N. Bulgakov, *op. cit.*, p. 313.

Da un lato si afferma che Gesù è uguale al Padre, dall'altro che egli non considera questa situazione una sua proprietà da custodire gelosamente, ma *si spoglia* del suo essere uguale a Dio per assumere la condizione umana. Questa kenosi non è un perdere il proprio carattere divino, è *il donarlo*; il che implica, nella condizione storica, che il Figlio di Dio assuma uno spossessamento di sé stesso. Spossestandosi di sé, egli non si aliena, egli manifesta ciò che più propriamente è: *Amore*, capacità di dar-si restando, anzi, *essendo così pienamente Se stesso*³⁴.

La kenosi pertanto è soprattutto la misura dell'amore di Dio, che si è donato, *svuotandosi*, senza però ridursi al nulla. L'essere stesso di Dio è nel cuore di questo "vuotarsi". «È il paradosso dell'amore che non è, non esiste per Sé, perciò È, È Amore»³⁵.

Questa è la realtà più profonda che si coglie nella lettura di alcuni passi del Vangelo. *Lc* 9, 24: «Chi vorrà salvare la propria vita, la perderà, ma chi perderà la propria vita per me, la salverà».

Gv 12, 24: «se il chicco di grano caduto in terra non muore, rimane solo; se invece muore, produce molto frutto». Soprattutto *Gv* 10, 17-18: «Io offro la mia vita, per poi riprenderla di nuovo. Nessuno me la toglie, ma la offro da me stesso, perché ho il potere di offrirla e il potere di riprenderla di nuovo».

Troviamo qualche riscontro nella psicologia moderna? Mi sembra che soprattutto Jung si avvicini, con un linguaggio psicologico, a cogliere questa realtà. «Con il sacrificio dimostriamo di possederci, poiché il sacrificare non è un lasciarmi prendere, bensì una conscia, voluta cessione che dimostra come possiamo disporre di noi stessi, cioè del nostro io (...) questa perdita intenzionale considerata da un altro lato, non è una vera perdita, bensì un guadagno (...) per mezzo di questo sacrificio noi conquistiamo noi stessi, perché possediamo soltanto quello che diamo»³⁶.

D'altra parte c'è da dire che mentre Dio, in volontario abbassamento, si fa accessibile all'umanità, rendendo possibile l'av-

³⁴ P. Coda, *Dio tra gli uomini*, Casale Monferrato 1991, p. 227.

³⁵ M. Cerini, *Dio Amore nell'esperienza e nel pensiero di Chiara Lubich*, Roma 1991, p. 63.

³⁶ C.G. Jung, *Psicologia e religione*, cit., pp. 247-252.

vicinamento a Lui, anche l'umanità si apre per ricevere Dio, senza tuttavia cancellare la propria essenza umana. Questo si basa anche sul fatto che l'umanità nella sua realtà di immagine di Dio, è una "forma" a ciò adeguata, "capace di divino". Questa somiglianza tra il divino e l'umano è voluta da Dio stesso. Infatti Dio non può produrre qualcosa di buono e bello, nel creato, che non sia una comunicazione di qualcosa di sé, un'impronta, un riverbero della propria pienezza. Dio, l'Essere d'Amore, dà esistenza alla natura umana, che ha la sua radice in Lui, rendendola anch'essa amore. Nell'amore, quindi, c'è l'essenza di tutto: dell'Increato e del creato, e dello stesso rapporto tra le due nature, che si esprime con la kenosi.

LA PERSONA PRINCIPIO DI UNITÀ PSICOLOGICA

Ci si deve porre davanti a Cristo come Essere teandrico, Dio-uomo. Pur avendo due nature, egli ha un solo IO, un solo centro dell'unica Persona (il Verbo). Questo non è solo principio di unità ontologica, è, in una linea dinamica, anche il principio di "unità psicologica", in base all'operare. Il Verbo di Dio, seconda Persona della Trinità è realmente il Soggetto delle esperienze umane e degli atti di Gesù: egli ha provato sperimentalmente ciò che ha assunto.

Il concetto di "persona" è un concetto tipicamente cristiano. È stato proprio lo sforzo, infatti, per penetrare nel mistero dell'identità di Cristo stesso, Dio-uomo, che ha provocato la teologia cristiana (e di conseguenza tutto il pensiero occidentale) alla scoperta riflessa dell'essere-persona. Mostrando cos'è l'essere-Persona di Dio, i cristiani furono invitati a prendere coscienza di che cos'è autenticamente l'essere-persona anche a livello umano. La riflessione sull'Incarnazione ha aperto la via per comprendere che la "persona" trascende la natura. Così, in Cristo, la Persona divina del Verbo assume la natura umana come propria, senza abbandonare per questo la natura divina: egli ha in sé le due nature

“senza confusione, né divisione”. Nella luce della Trinità si comprende che la Persona è qualcosa di più della semplice “individualità”, e dunque “trascende” anche quest’ultima. Nella Trinità, infatti, una Persona è se stessa non in una propria “individualità” chiusa e autonoma, ma nel vivere la sua identità tutta nella relazione reciproca d’amore con le Altre Persone divine. Oggi, dunque, sulla base di ciò e grazie inoltre alla riflessione moderna sull’uomo «come *autocoscienza-libertà*, della sua *dimensione intersoggettiva* (filosofie personalistiche, ecc.) e dell’*opzione fondamentale* (il telos umano profondo)», mi sembra che i tempi siano maturi per un approfondimento più equilibrato e integrale della antropologia cristiana, centrata nell’evento e nella verità dell’Amore Trinitario partecipato all’uomo dal Cristo Crocifisso e Risorto ³⁷. In questa prospettiva possiamo fare alcune considerazioni.

Quanto al problema dell’*autocoscienza* dell’Essere Teandrico, si deve tener presente che l’unità psicologica di Cristo è legata alla sua coscienza, ma che *la coscienza è duplice: divina e umana*. Le due coscienze convergono così nell’unico IO che è il Verbo, coefficiente e termine di perfetta unità anche nell’ordine psicologico ³⁸.

Cristo come persona è cosciente di sé, si avverte identico mediante due funzioni di coscienza. Egli ha coscienza di essere il Figlio di Dio. A 12 anni lo manifesta (Lc 2, 49-50: «“Non sapevate che io devo occuparmi delle cose del Padre mio?”». Ma essi non compresero le sue parole»). Questa certezza proviene non dall’esterno ma dall’intimo di sé. Gesù quindi, ben sapendo chi Egli era, lo esprimeva nei termini di unione misteriosa delle due nature.

Ma ci si chiede che cosa sia la coscienza psicologica. Essa non è una facoltà. Essa è una qualità degli atti conoscitivi, una loro perfezione, per cui si è consci. Non è propriamente una conoscenza, ma una “presenza di sé a sé” da parte del soggetto, una percezione mediante la quale si riflette su se stessi, un’autotrasparenza interna. Non è un sapere qualcosa, ma piuttosto uno sperimentare interiore, un notificarsi soggettivo.

³⁷ P. Coda, in *La Chiesa salvezza dell’uomo*, I, Roma 1984, p. 89.

³⁸ P. Parente, *L’Io di Cristo*, Brescia 1951, p. 377.

Il Verbo unico operante nelle due nature è presente perciò nelle due sfere a se stesso, principio di unità. La coscienza umana del Cristo è comunque funzionalmente, in forza della *gratia unionis*, più perspicace della nostra, cosicché può passare da una intuizione oscura ad una chiara dell'Io, che è il Verbo, cogliere lo stato di dipendenza ontologica e psicologica dal Verbo.

La coscienza divina rispetta, sa attendere (ad-tendere) la crescita della funzione umana. Come vedremo, è il dolore che apre la coscienza umana sulla Persona del Verbo, rendendola capace di accoglierlo, eliminando la sproporzione. Dice lo psicologo Von Weizsacker, neurologo sperimentale, psicoterapeuta, formulando una concezione originaria della persona (paragonata dal collega D. Wyss alle più grandi scoperte nella fisica). «L'individuo si radica nel *patico* (esistenza che viene patita), trascende e acquisisce sé passando dal *patico all'ontico* (l'essere, la realtà metafisica). Il carattere *patico* della vita si fonda sul *pathos dell'amore*»³⁹.

D'altra parte, come si è detto, la divinità nel cosciente volontario abbassamento si fa accessibile all'umanità, rendendo possibile questo avvicinamento e unione delle due coscienze. Un dinamismo fondato sulla *libertà* è alla base di questo processo, sia da parte divina che umana. Da questo emerge che l'unione sostanziale della natura umana con il Verbo è al di sopra di tutti i modi di unione a noi noti. Allora di Cristo, in quanto uomo, si può dire anche che è persona. La natura umana certo non concorre a farla sussistere, ma concorre a farla sussistere come uomo, cioè nella natura umana. Essa dà comunque qualcosa di sostanziale, anche se di secondario. Il Verbo sussistente nella natura umana non solo quindi diviene l'unica persona di quella natura, ma l'assume in un modo personale e sostanziale, così stretto come ogni persona unisce a sé la propria natura. Queste premesse, colte nella dottrina di S. Tommaso sull'unione ipostatica, non possono non avere conseguenze rilevanti anche sul piano psicologico⁴⁰. Possiamo intanto parlare di "personalità" di Gesù. Sulla bocca di Gesù, poi, il titolo "figlio dell'uomo", indica la sua umanità che possiede la pienezza

³⁹ V. von Weizsacker, *Pathosophie*, Göttingen 1956.

⁴⁰ A. Piolanti, *op. cit.*, p. 169.

dello Spirito, il progetto divino sull'uomo realizzato in Lui, il culmine dell'umano. È la realtà di Gesù vista dal basso, dalla sua radice umana, innalzata fino alla più completa realizzazione ⁴¹. Possiamo anche pensare che con questa designazione Gesù voglia presentarsi (almeno in modo velato) semplicemente *come l'uomo*, però secondo il progetto di Dio: l'uomo totalmente obbediente, e proprio per questo in una pienezza di vita e libertà.

Conferma Jung: «La passione di Dio origina dall'Incarnazione, cioè dallo stesso processo che dal lato umano appare come *individuazione* o autorealizzazione» ⁴².

Nella sua esperienza ogni persona umana avverte il compito di realizzarsi liberamente durante la propria vita. L'uomo libero, per una capacità naturale e innata dello spirito, mediante la quale è in rapporto con la verità oggettiva e con il bene assoluto, si esprime in una opzione fondamentale, in una scelta profonda. È il "telos" profondo, la vocazione intima della persona, un bisogno che sorge dal disegno divino. Anche questo perciò mi sembra un elemento fondamentale che è costitutivo della persona. Si può applicare questo discorso alla umanità di Gesù, che con la divinità del Verbo concorre, come si è visto, in un'Unica Persona. In Cristo è sempre presente il progetto divino, "il telos" di tutta la sua vita e le sue opere. È infatti il Crocifisso-Risorto che i Vangeli ci presentano come l'uomo realizzato, il compimento del disegno del Padre sull'umanità. Gesù mostra agli uomini che è *l'essere-per il Padre*, da cui scaturisce *l'essere-per gli altri*, a definire autenticamente la persona.

LA VOLONTÀ UMANA IN CRISTO, CONDIZIONE PER UN'UMANITÀ AUTENTICA. LA SUA DINAMICA PSICOLOGICA

Il compimento del progetto del Padre, l'essere-per il Padre, implica in Gesù l'esistenza anche di *una volontà umana*.

⁴¹ J. Mateos e J. Barreto, *Il Vangelo di Giovanni*, vers. it., Assisi 1982, p. 876.

⁴² C.G. Jung, *Psicologia e religione*, cit., p. 156.

La reale distinzione delle due nature e pertanto delle due volontà, umana e divina, trova il suo principio di unità ontologica e psicologica nell'Unica Persona del Verbo incarnato.

La professione di fede del Concilio di Calcedonia (451), nella precisazione ulteriore del Concilio Costantinopolitano III (680-681), afferma che in Cristo «vi sono due naturali volontà e due naturali operazioni senza divisione, senza conversione, senza separazione, senza confusione, secondo la dottrina dei Santi Padri (...); e due naturali volontà non contrarie (...) ma che la sua volontà umana segue e non resiste o si oppone, ma piuttosto è soggetta alla sua divina e onnipotente volontà» (cf. DS 556).

Uno dei punti nevralgici della duplice distinzione delle due naturali volontà in Cristo, con interessanti approfondimenti psicologici, lo troviamo nella dottrina di S. Massimo il Confessore.

Egli cita vari passi evangelici dai quali risulta che Cristo volle "come uomo". Per es.: «Il giorno dopo Gesù aveva stabilito di partire per la Galilea» (Gv 1, 43); «Gesù se ne andava per la Galilea; infatti non voleva più andare per la Giudea» (Gv 7, 1), «Assaggiatolo, non volle berne» (Mt 27, 34).

San Massimo in modo acuto distingue poi una volontà, che è propria della natura umana, da un aspetto dinamico "deliberativo", di esclusiva competenza della Persona. *La volontà umana* indica una semplice capacità comune e uguale a tutti gli uomini, *un volere indeterminato* (a nessun oggetto s'indirizza, eccetto a ciò che in genere è bene per la natura). La volontà invece, che è propria della Persona, è un *volere determinato*. Il suo esercizio fa seguito ad una riflessione dell'intelligenza ed è volontà di elezione, perché sceglie tra oggetti diversi. Quindi il volere indeterminato è proprio della natura umana di Cristo sempre in crescita; il volere determinato appartiene alla natura divina che s'identifica con il Verbo, cosciente della Sua missione, ricevuta dal Padre. Le due volontà perciò sono distinte, ma unite in un solo volente, il Cristo. Egli, Uno, agiva e voleva secondo l'esigenza intrinseca delle due nature, non prive delle loro naturali operazioni e volontà⁴³.

⁴³ A. Piolanti, *op. cit.*, pp. 286-289.

Nel processo della scelta volontaria gli psicologi moderni colgono una quadruplica serie di elementi indicati con i termini *motivazione, deliberazione, decisione e realizzazione*. La libertà psicologica non esclude il dinamismo delle tendenze, delle disposizioni psicofisiche, delle abitudini; ed è «nel punto più elevato dove questo dinamismo emerge nel mondo dello spirito, che la libertà di scelta si realizza, per dare o rifiutare una efficacia decisiva alle inclinazioni e bisogni della natura»⁴⁴.

Le *motivazioni* possono essere conscie e inconscie (secondo la psicologia del profondo). A volte vi sono motivi opposti, e il processo si risolve sotto forma di preferenze, priorità. La percezione della situazione con le relative motivazioni, che hanno poi possibilità di sviluppo in varie direzioni di scelta, richiede un'elaborazione critica, una discussione interna sulle possibilità (*deliberazione*); da cui finalmente scaturisce *la decisione* e quindi *l'attuazione*. Quando c'è un disturbo dell'affettività (in questa fase deliberativa) un difetto di critica può impedire la giusta valutazione dei motivi.

Possiamo vedere queste sequenze della volontà, chiaramente distinte, nella preghiera di Gesù al Getsemani (Mt 26, 39): «Padre mio, se è possibile, passi da me questo calice! Però non si faccia come voglio io, ma come vuoi tu». Premetto che c'è un rapporto confidenziale, amorevole e docile di Gesù col Padre («Padre mio»). È il calice del dolore la prima motivazione che spinge Gesù a pregare il Padre «se è possibile, passi da me»: mentre dimostra l'apertura su altre possibilità, rafforza ed esprime, in questa fase deliberativa, il riconoscimento di una dipendenza della volontà umana da quella divina (comune con il Padre), senza alcuna contrapposizione tra esse.

La nuova motivazione, cioè l'unità con il Padre, ha la priorità assoluta sulla possibilità di evitare il calice doloroso. Non c'è sostituzione di una volontà con l'altra, ma conformità dell'umano al divino. La volontà del Padre non diminuisce l'umano, ma lo restaura.

⁴⁴ R. Zavalloni, *La libertà personale. Psicologia della condotta umana*, Milano 1973, pp. 85-86.

«Dal punto di vista antropofenomenologico – scrive C. Gerin – ogni decisione, per quanto repentina possa essere, presuppone una esitazione, cioè la ricerca di una scelta. D'altro lato, l'esitazione stessa è una indecisione spesso vissuta sul piano dell'angoscia, in certo qual senso come una perdita di se stesso»⁴⁵.

C'è poi da tener presente che lo stato di tristezza e angoscia, provato da Gesù durante la preghiera al Padre, è un disturbo dell'affettività, capace di influire sull'atto di volontà, come si è detto.

La volontà naturale umana, quantunque inefficacemente, rifiutava la morte dolorosa in quanto male in sé; la volontà della Persona, invece, l'accettava efficacemente, non per se stessa ma per il bene connesso con l'ubbidienza amorevole al Padre e la rendenzione degli uomini.

L'accordo tra le due volontà si raggiunge con lo sforzo della ubbidienza «fino alla morte di croce». In questa kenosi, in Gesù tace la sua propria volontà divina ipostatica e risuona la volontà del Padre (che egli ha in sé), ma che egli percepisce non come propria, ma del Padre⁴⁶. Il culmine, nella kenosi, si manifesta infatti nell'ubbidienza della morte in croce (*Fil* 2, 8). Essa ha i suoi presupposti, come si è visto, nel Getsemani. Qui avviene la scelta travagliata della fine dolorosa.

Da tutto ciò risulta un nuovo orizzonte da esplorare, quello della *affettività* nel "figlio dell'uomo".

LA VITA AFFETTIVA NEL FIGLIO DELL'UOMO

Giandomenico Mucci S.I. ritiene che metodologicamente non è possibile costruire una teologia spirituale e un'agiografia credibile di un santo, senza supporre un ampio studio psicologico sul valore della sua sensibilità, affettività. Pertanto si impone la rivalutazione della vita affettiva. Egli evidenzia le analisi più sottili

⁴⁵ C. Gerin, *Medicina legale*, vol. I, Roma 1977, p. 259.

⁴⁶ S.N. Bulgakov, *op. cit.*, p. 351.

e profonde del rapporto esistente tra vita spirituale e affettività nella teologia monastica del primo Medioevo (S. Bernardo, Riccardo di San Vittore, ecc.).

In questo rinnovato interesse, e con l'intenzione di studiarne il valore naturale e la valenza soprannaturale, s'inserisce l'opera di A. Bernard. «Anche nella nostra epoca, dopo il periodo kantiano, sotto l'influsso della psicologia del profondo e della scuola fenomenologica, riprende coscienza l'importanza della sfera affettiva nella vita umana»⁴⁷.

«Poiché – sottolinea G. Mucci – l'affettività umana vive la situazione paradossale e drammatica di essere contemporaneamente legata alla passività e aperta all'infinito, si affaccia il problema della possibilità di porre un'affettività anche in Dio»⁴⁸.

Cosa possibile, secondo l'autore, se accettiamo nella fede il Dio della Alleanza, dell'Amore e dell'Incarnazione, nella prospettiva della Rivelazione cristiana.

Essendo, come si è visto, diverse e distinte le operazioni di ciascuna natura del Verbo incarnato, egli possedeva una vita istintiva e affettiva umana e normale. Come gli altri uomini, cresceva, aveva fame, sete, mangiava, dormiva, era affaticato, gemeva, piangeva. Da tutti i Vangeli appare la realtà delle pulsioni istintive di Gesù. Occorre perciò soffermarci sia sugli aspetti tendenziali, sia sull'affettività, connessi reciprocamente in psicologia, per avvalorare quanto sopra detto. Non è concepibile, psicologicamente, alcuna forma di pensiero (e Gesù ha pensato con mente d'uomo) che non sia improntata all'azione dell'affettività (egli ha amato con cuore d'uomo). Questa indica la partecipazione personale e lo stato d'animo di fronte alle cose da esperire. È attraverso l'affettività che comunichiamo con i nostri simili. Ma cos'è l'affettività, e come nasce?

È l'insieme di alcuni processi psichici: *sentimenti designati come affetti, reazioni emotive*, in cui prevale il sentire rispetto al conoscere e all'agire.

⁴⁷ Ch. A. Bernard, *Teologia spirituale*, Roma 1982, pp. 199s.

⁴⁸ G. Mucci, *La teologia affettiva*, in «La Civiltà Cattolica», 1986, 3262, p. 358.

Nell'uomo sono compresenti *due tendenze* o bisogni fondamentali: *conservarsi, affermarsi ed espandersi, aprirsi verso l'ambiente e gli altri da sé*. Queste tendenze penetrano tutto il dinamismo della condotta umana e si ritrovano a tutti i piani dell'attività psicofisica (fisiologica, sensitiva e razionale), intimamente unite e interdipendenti⁴⁹. Come si nota, sono tendenze con una doppia polarità: egocentrica ed eterocentrica. Il contrasto insito nella stessa radice umana e che determina la tragicità dell'esperienza umana, ma è anche la forza motrice del suo divenire, sta nel contemporaneo "essere sé" ed "essere in riferimento all'altro", come afferma D. Wyss. Nel piano superiore delle tendenze (psicosocialità), si rivela come gradualmente la personalità matura, superando le posizioni egocentriche si apre, aumentando la capacità di donarsi. Inoltre, la piena ed autentica integrazione della persona si costruisce sull'assunzione dei vari livelli, esercitata dal livello superiore razionale su quelli inferiori, *in modo cosciente*.

Le tendenze si possono considerare stati di squilibrio interno, che tendono di per se stessi ad un ritorno all'equilibrio. La vita affettiva nasce appunto da questo ritorno allo stato di equilibrio o dalla sua impossibilità, e cioè dalla realizzazione o non realizzazione delle tendenze. Secondo queste due direzioni opposte, di soddisfazione o di contraddizione delle tendenze, si attuano i due "affetti" fondamentali: il piacere e il dolore. Il piacere suscita reazioni di ricerca e di approccio, il dolore ha reazioni di fuga.

In Gesù, per la piena maturità affettiva, l'equilibrio tra le sue tendenze si realizza mediante l'amore di donazione.

La classificazione dei sentimenti, in psicologia, anche qui egocentrici ed altruisti come si è detto, è legata direttamente oltre che a quella delle tendenze, anche alla natura dei diversi loro oggetti cui esse si indirizzano.

Pertanto vediamo i sentimenti altruistici che dominano nella affettività di Gesù: amore, tenerezza, amicizia, benevolenza, compassione, pietà, amore per la propria terra, solidarietà e commo-
zione per l'altrui dolore, consolazione degli animi afflitti.

⁴⁹ P.G. Grasso, *Elementi di psicologia sperimentale*, Roma 1959, p. 39.

Ecco alcuni passi significativi dei Vangeli:

«Allora Gesù, fissatolo (il giovane ricco) lo amò e gli disse...» (Mc 10, 21).

«Tu non mi hai dato un bacio, lei invece da quando sono entrato non ha cessato di baciarmi i piedi... Per questo ti dico: le sono perdonati i suoi molti peccati, poiché ha molto amato...» (Lc 7, 45-47).

«Quando era ancora lontano, il padre lo vide (il figliol prodigo) e commosso gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò» (Lc 15, 20).

«Gli presentarono dei bambini perché li accarezzasse.. e prendendoli tra le braccia...» (Mc 10, 13-16).

«Ritrovatala (la pecorella perduta), se la mette in spalla tutto contento» (Lc 15, 5).

«Non vi chiamo più servi... ma vi ho chiamati amici...» (Gv 15, 15).

«Signore, ecco, *il tuo* amico Lazzaro è malato» (Gv 11, 3).

«Nessuno ha un amore più grande di questo: dare la vita per i propri amici» (Gv 15, 15).

«Vedendola (la vedova di Nain), il Signore ne ebbe compassione e le disse: non piangere!» (Lc 7, 13).

«Sento compassione di questa folla: ormai da tre giorni mi vengono dietro e non hanno da mangiare...» (Mt 15, 32).

Tutta la parabola del buon samaritano insegna la compassione.

«Chi di questi tre ti sembra sia stato il prossimo..? Quegli rispose: "*Chi ha avuto compassione di lui*"» (Lc 10, 25-37).

«Quando fu vicino, alla vista della città (Gerusalemme), pianse su di essa...» (Lc 19, 41).

«Sbarcando, vide molta folla e si commosse per loro, perché erano come pecore senza pastore...» (Mc 6, 34).

«Allora quando la vide (Maria, sorella di Lazzaro) piangere e piangere anche i Giudei che erano venuti con lei, si commosse profondamente, si turbò... Gesù scoppiò in pianto...» (Gv 11, 33-35).

«Gesù *si commosse*, toccò loro (ai due ciechi di Gerico) gli occhi e subito recuperarono la vista e lo seguirono» (Mt 20, 34).

Le Beatitudini nel discorso della montagna (*Lc* 6, 20-23; *Mt* 5,3-12) sono tutta un'opera di consolazione verso i poveri, gli afflitti, i perseguitati...

Gesù conforta i suoi discepoli. «Non sia turbato il vostro cuore. Abbiate fede in Dio e abbiate fede anche in me. (...) Quando sarò andato e vi avrò preparato un posto, ritornerò e vi prenderò con me...» (*Gv* 14, 1.3).

«Venite a me voi tutti che siete stanchi e oppressi e io vi ristorerò... il mio giogo infatti è dolce e il mio carico leggero» (*Mt* 11, 28.30).

In modo particolare altri sentimenti hanno significati ideali e sono connessi a valori superiori, come "il vero, il bene, il bello, il giusto"⁵⁰.

E al riguardo si potrebbero citare qui molte espressioni di Gesù. Per esempio:

«Ipocriti! Bene ha profetato Isaia, dicendo: Questo popolo mi onora con le labbra ma il suo cuore è lontano da me... Dal cuore, infatti, provengono i propositi malvagi, gli omicidi, gli adulteri, le prostituzioni, i furti, le false testimonianze...» (*Mt* 15, 7-8.19).

«E fu trasfigurato davanti a loro; il suo volto brillò come il sole e le sue vesti divennero candide come la luce» (*Mt* 17, 2).

«La lucerna del tuo corpo è l'occhio. Se il tuo corpo è sano, anche il tuo corpo è tutto nella luce... se il tuo corpo è tutto luminoso senza avere alcuna parte nelle tenebre, tutto sarà luminoso, come quando la lucerna ti illumina con il suo bagliore» (*Lc* 11, 34.36).

«Osservate come crescono i gigli di campo: non lavorano e non filano. Eppure io vi dico neanche Salomone con tutta la sua gloria vestiva come uno di loro...» (*Mt* 6, 28-29; *Lc* 12, 27).

In questa ultima immagine, si manifesta l'amorevole contemplazione per la bellezza della natura in Galilea.

«Beati quelli che hanno fame e sete della giustizia perché saranno saziati» (*Mt* 5, 6).

⁵⁰ P.G. Grasso, *op. cit.*, p. 51.

Ma in Gesù si colgono anche, come in noi uomini, sentimenti “negativi” di tristezza, desolazione, turbamento, fino ad alcuni disturbi dell’emozione, quali l’ansia, l’angoscia, la collera.

Se i Vangeli ci avessero mostrato in Cristo *solo* un essere straordinario, di molto superiore agli uomini comuni, dotato di potenza sovrumana e di facoltà eccezionali, si sarebbe potuto giustamente dubitare che egli fosse uomo come noi.

Ma quando si vede che, con le doti superiori, Cristo possiede pure quelle debolezze e passioni che ogni uomo riceve con la sua natura ed esperimenta in se stesso, allora la realtà della sua carne umana ci appare fondata su motivi di credibilità veramente solidi! «E presi con sé Pietro e i due figli di Zebedeo, cominciò a provare tristezza e angoscia. Disse loro: La mia anima è triste fino alla morte...» (Mt 26, 37-38).

«Ora l’anima mia è turbata; e che devo dire? Padre, salvami da quest’ora? Ma per questo sono giunto a quest’ora!» (Gv 12, 27).

«C’è un battesimo che devo ricevere; e come sono angosciato, finché non sia compiuto!» (Lc 12, 50).

Dal punto di vista psicologico, l’ansietà e l’angoscia sono reazioni emotive che si riconnettono alla tendenza “egocentrica”, mentre la tristezza si ricollega a quella “eterocentrica” della psiche umana.

L’*ansia* (turbamento), secondo De Caro, suole manifestarsi più spesso, a differenza di ciò che avviene nell’angoscia, con sintomi più “pesanti” e vissuti psichicamente che avvertiti come fenomeni somatici. Costituisce una forma di difesa con cui si cerca di fronteggiare eventuali pericoli che ci minacciano. L’*angoscia* è invece uno stato emotivo di attesa, vissuto come un sentimento oscuro e drammatico, fortemente penoso, per un evento grave imminente, senza possibilità di difendersi. Coincide con una sintomatologia che presenta precisi caratteri fisici (sudorazioni, tremori, ecc.)⁵¹. Luca ci dona questa testimonianza: «In preda all’angoscia, pregava più intensamente; e il suo sudore diventò come gocce di sangue che cadevano a terra» (Lc 22, 44).

⁵¹ D. De Caro, *Trattato di psichiatria*, Torino 1979, p. 108.

L'angoscia caratterizza la condizione umana come prospettiva di annullamento (la kenosi del Dio-uomo include la morte, *Fil* 2, 8) e origina nell'inconscio della psiche umana di Gesù. L'angoscia come senso della precarietà della propria condizione e quindi della "nullità" possibile è però *radice della stessa Redenzione*, che nasce nell'umanità dalla affermazione della realtà di Dio di fronte alla nullità dell'essere. Si può forse dire che in Gesù quest'angoscia è *un'agonia anticipata*, nel senso etimologico di "lotta contro la morte", perché «l'ultimo nemico ad essere annientato sarà la morte»⁵². Egli, pur essendo il Figlio di Dio, non si è sottratto in niente alla crudezza e all'oscurità che accompagna l'esistenza umana, anzi l'ha sperimentata nella sua condizione di estrema lontananza da Dio, fino a sentirsi da Lui abbandonato (*Mc* 15, 34). Ma riabbondandosi al Padre, egli ha dato un senso nuovo alla morte. «La morte è stata ingoiata per la vittoria... siano rese grazie a Dio che ci dà la vittoria per mezzo di Gesù Cristo, nostro Signore»⁵³.

Per quanto riguarda *la collera*, c'è un passo emblematico nel Vangelo: «Trovò nel tempio gente che vendeva buoi, pecore e colombe, e i cambiavalute seduti al banco. Fatta allora una sferza di cordicelle, scacciò tutti fuori del tempio con le pecore e i buoi; gettò a terra il denaro dei cambiavalute e ne rovesciò i banchi, e ai venditori di colombe disse: "portate via queste cose e non fate della casa del Padre mio un luogo di mercato". I discepoli si ricordarono che sta scritto (*Sal* 68, 10): "lo zelo per la tua casa mi divora"» (*Gv* 2, 14-17; Cf. *Mt* 21, 12-13; *Mc* 11, 15-17).

S. Tommaso dice⁵⁴ che «la collera è composta di tristezza e di desiderio di nuocere ad un altro per giusta vendetta. Cercare la vendetta per il male, cioè per colui che deve essere punito, è illecito; ma cercare la vendetta per la correzione dei vizi e il bene della giustizia da conservare, è lodevole». «La collera di Cristo, è

⁵² *1 Cor* 15, 26.

⁵³ *1 Cor* 15, 54.57.

⁵⁴ Cf. *S. Th.*, I, II, *De passionibus*, q. 46, aa. 3, 4, 5.

modello della collera *giusta e regolata*. La sua collera era lodevole e perciò dovrebbe piuttosto chiamarsi *zelo*»⁵⁵.

Ci sono diversi altri passi del Vangelo, in cui Gesù esprime una collera che fu sempre sotto il pieno dominio della sua volontà e contro tutto ciò che a Dio si oppone.

Ci basti sottolineare che tra la collera sua e le nostre intercorre una grande differenza, notata da S. Tommaso⁵⁶. *Quanto all'oggetto*: la collera in noi per lo più tende a ciò che è illecito, mentre in Cristo tende al bene. *Quanto al principio* dell'operazione: in noi previene il giudizio della ragione, mentre in Cristo è in perfetta armonia e sotto il dominio della ragione. Infine, *quanto all'effetto*: in noi la collera talora può passare dalla sfera sensitiva a quella razionale, perturbando così l'esercizio dell'intelletto e della volontà, mentre in Gesù non sconfinava mai oltre la sfera sensitiva.

Si comprende allora che il suo zelo nel Tempio sia stato motivato dalla tristezza nel vedere la casa del Padre ridotta a mercato e dal desiderio di correggere questo male, cercando per amore del Padre la giustizia (cioè di dare a Dio ciò che è di Dio).

In questo genere di reazioni emotive, vi è anche la *gioia*.

«Questo vi ho detto perché la mia gioia sia in voi e la vostra gioia sia piena» (Gv 15, 11).

Gesù comunica ai suoi discepoli un'esperienza, che senz'altro sta vivendo, con queste parole consolatorie: «la donna quando partorisce, è afflitta... Così anche voi, ora, siete nella tristezza; ma vi vedrò di nuovo e il vostro cuore si rallegherà e nessuno vi potrà togliere la vostra gioia» (Gv 16, 21-23).

In conclusione, possiamo affermare con Bernard che «per i teologi spirituali, la ricerca di Dio in Cristo non può ignorare i condizionamenti affettivi: il nodo della questione non è forse amare Dio con tutto il cuore e il prossimo come se stessi; o ancora, come ci ha amati Cristo?»⁵⁷. Egli sottolinea, in proposito,

⁵⁵ S. Th., III, q. 15, a. 9.

⁵⁶ S. Th., III, q. 15, a. 2 e a. 4.

⁵⁷ A. Bernard, *Teologia affettiva*, Cinisello Balsamo 1985, p. 128.

che la realizzazione della autentica personalità dell'uomo, nella vocazione divina, appartiene principalmente alla sfera affettiva.

La prospettiva cristiana non può significare altro che il *primato del cuore* ⁵⁸.

IL CUORE DI CARNE

Il cuore di Gesù viene adorato non solo in quanto è unito ipostaticamente alla Persona del Verbo, ma anche perché è "simbolo", come si è visto, dell'infinito amore.

Una delle manifestazioni più significative della sua affettività la troviamo in «imparate da me, che sono mite e umile di cuore e troverete ristoro per le vostre anime» (Mt 11, 29). Il giogo è dolce perché portato con sentimenti filiali! Ed è proprio il cuore che sopporta il carico di tutti i sentimenti e le reazioni emotive umane!

Ancora nel Vangelo leggiamo: «Venuti però da Gesù e vedendo che era già morto, non gli spezzarono le gambe, ma uno dei soldati gli colpì il fianco con la lancia e subito ne uscì sangue e acqua» (Gv 19, 33-34).

È un fatto spiegabile fisiologicamente: il colpo di lancia squarciò il cuore e dalla sacca del pericardio uscì sangue e liquido sieroso. Si deduce che Gesù era morto di crepacuore o di "emopericardio postinfartuale", come spiegano gli scienziati. Che l'infarto fosse già avvenuto durante la preghiera di Gesù nel Getsemani (per cui il portare la Croce fino al calvario sarebbe stato uno sforzo inaudito) o più tardi, non sappiamo. Comunque, *lo sguardo verso il costato trafitto* («volgeranno lo sguardo a colui che hanno trafitto»: Gv 19, 37) è un invito perenne e chiaro a diventare partecipi dell'esperienza e della fede del discepolo che per primo ha visto e contemplato.

Tutto ciò che esce dal cuore squarciato di Gesù ci permette dunque di penetrare nella sua intimità spirituale.

⁵⁸ A. Bernard, *op. cit.*, p. 429.

Alcuni autori, in sintonia con una esegesi sacramentale comune al periodo patristico, giustamente vedono nell'acqua e sangue il simbolismo del Battesimo. «C'è un battesimo che devo ricevere...» (Lc 12, 50).

Questo battesimo è l'immersione nell'acqua della sofferenza redentrice, cui tendeva la vita di Gesù. I seguaci di Gesù hanno un simile destino, ripetere il *consummatum est* battesimale (Gv 19, 30).

L'importanza della sofferenza di Cristo sta soprattutto nell'amore con cui venne sopportata ed è stata liberamente voluta.

Quel cuore è la più grande speranza per ogni uomo: pur trasfigurato, palpita ancora accanto al Padre. «Deve avere accenti d'inesprimibile ardore, di sublime tenerezza, d'inesauribile vivissima e attivissima carità»⁵⁹.

LA NATURA UMANA DI CRISTO ALLA LUCE DELLA PSICOLOGIA DEL PROFONDO

Secondo la psicologia del profondo, se postuliamo in Cristo una natura umana integralmente come la nostra, la psiche presenta un duplice strato, come si è accennato prima: *il conscio e l'inconscio*. Nell'*inconscio* sono nascoste, secondo Jung, quelle possibilità o potenzialità psichiche che devono essere condotte al livello della coscienza per essere integrate nella totalità della personalità psichica, con una crescita progressiva, secondo i ritmi naturali. L'inconscio, per Jung, non consta solo di contenuti personali, ma anche collettivi o sociali, che, acquisiti da tutto il genere umano, vengono trasmessi con una ereditarietà psichica: *gli archetipi*. Ad esempio, la *rinascita* è un contenuto primordiale dell'inconscio umano, ed ogni rinascita ad un livello più alto è preceduta dalla morte. La vita di Cristo è archetipica in alta misura, proprio per la sua morte e risurrezione. Sostiene ancora Jung che nell'in-

⁵⁹ C. Lubich, *Saper perdere. Un cuore di carne*, Roma 1969, p. 101.

carnazione del Cristo, l'autorealizzazione piena della natura umana ha comportato l'integrazione e l'unificazione dell'inconscio nella coscienza. Ma in che modo è avvenuto questo? È un momento supremo, tanto divino e misterioso quanto umano⁶⁰.

Ch. Baudouin è ugualmente giunto a stabilire, dalla costatazione di certi sistemi di *simboli* (che si ripetono costantemente e universalmente), che gli archetipi si possono interpretare come centri di associazione d'idee particolarmente stabili. Pertanto, conclude anche lui, l'esperienza religiosa si esprime, e quindi è a noi accessibile dal punto di vista scientifico, attraverso gli stessi simboli che esprimono pure esperienze psicologiche⁶¹. Afferma ancora Zavalloni che «La Rivelazione si è immersa negli schemi della vita affettiva, cioè nel simbolismo naturale, così come si è immersa negli schemi della vita intellettuale». Secondo Jacobi, «accanto alla realtà della fede, che appartiene al mondo metafisico, c'è però la realtà simbolica che corrisponde al livello psicologico dell'esperienza e ciò che per l'una è un segno, per l'altra rappresenta un simbolo»⁶².

Gesù conoscendo bene ciò che c'è nell'uomo, fa leva su questo punto, accessibile alla psiche umana, quando dice: «A questa generazione non sarà dato altro segno che quello di Giona profeta. Come infatti Giona rimase tre giorni e tre notti nel ventre del pesce, così il figlio dell'uomo resterà tre giorni e tre notti nel cuore della terra» (Mt 12, 39-40; cf. Mc 16, 4; Lc 11, 29).

Jacobi sottolinea che la storia di Giona inghiottito dalla balena è un motivo archetipico. L'essere ingoiato, *in termini simbolici*, rappresenta una specie di discesa nel mondo sotterraneo.

Anche Jung chiarisce che questo viaggio agli inferi, l'essere inghiottiti dalla bestia del caos, sono, sì, pena di inferno e morte, ma nello stesso tempo sono anche i presupposti della «salvezza e rinascita».

E vediamo che in realtà Gesù «in spirito andò ad annunziare (nella morte) la salvezza anche agli spiriti che attendevano in pri-

⁶⁰ C.G. Jung, *Psicologia e religione*, cit., pp. 94 e 155-156.

⁶¹ R. Zavalloni, *Psicologia pastorale*, Roma 1965, pp. 190-191.

⁶² J. Jacobi, *Complesso Archetipo Simbolo*, vers. it., Torino 1971, p. 80.

gione...» (1 Pt 3, 19). Ma vi è un'altra discesa, che quasi preannuncia la seconda. Afferma Jung che il processo di sviluppo psichico esige la discesa negli *abissi tenebroosi dell'inconscio*. Gesù si è spinto fino ai limiti di esso e ha assunto su di sé il proprio destino, con tutto il senso della lontananza, conseguenza del peccato originale.

Il Battesimo che Gesù deve ricevere, e per cui è angosciato finché non sia compiuto (Lc 12, 50), è anche *segno dell'immersione* del suo Io nel baratro oscuro, a cui seguono resurrezione e vita. Dice bene ancora Jung: la sua natura umana raggiunge il divino proprio nel momento in cui Dio fa l'esperienza dell'uomo mortale, cioè la lontananza da Lui, l'abbandono nella nostra natura assunta. Vi è, psicologicamente, un confronto tra coscienza e inconscio di questa natura; la Luce finisce per brillare sull'oscurità, ma comprende l'oscurità» (abbassandosi nella kenosi ad assumere i limiti e le realtà umane più nascoste) ⁶³.

Nella *Salvifici doloris*, leggiamo alcuni passi, che pur da un'altra prospettiva (quella teologica), sembrano essere una conferma di quanto si comprende psicologicamente: «Coloro che sono partecipi delle sofferenze di Cristo hanno davanti agli occhi il mistero pasquale della Croce e Resurrezione, nel quale Cristo discende, in una prima fase, sino agli ultimi confini della debolezza e dell'impotenza umana» (V, 23), «Cristo mediante la divina profondità dell'unione filiale col Padre, percepisce in modo umanamente inesprimibile questa sofferenza, che è il distacco, la ripulsa del Padre, la rottura con Dio...» (IV, 18).

L'abbandono, la desolazione sono le caratteristiche della incarnazione del Verbo, dalla nascita fino alla passione. Basti ricordare che nacque in una grotta e fu deposto su una mangiatoia, perché «non c'era posto per loro nell'albergo» (Lc 2, 7). Dovette ben presto rifugiarsi in Egitto, perché «Erode sta cercando il bambino per ucciderlo» (Mt 2, 13). Tornò non in Giudea, ma in Galilea, abitando a Nazareth per timore di Archelao (Mt 2, 22-23). Ma «un profeta non è disprezzato che nella sua patria, tra i suoi parenti e in casa sua» (Mc 6, 4). E così, continuando, fu tutta

⁶³ C.G. Jung, *op. cit.*, pp. 388-449.

la sua vita terrena... Ma essa raggiunse il culmine solo sulla croce. Per questo la Croce è il simbolo in cui l'uomo può discernere il vero significato del suo patire e trovare la pienezza del suo essere. Gesù esorta non a prendere "la propria sofferenza", ma a prendere ciascuno «la propria croce» per seguirlo (Mt 16, 24; cf. Lc 9, 23; Mc 8, 34). Questo *simbolo o segno* ci rende coscienti dei nostri intimi conflitti ed è produttivo, in noi, della verità nelle sue varie manifestazioni.

Il processo di individuazione rappresenta, secondo Jacobi, una interazione tra i contenuti dell'inconscio e quelli della coscienza, interazione di cui i simboli forniscono i ponti necessari, collegando e conciliando tra loro le contraddizioni spesso apparentemente inconciliabili delle due parti. La coscienza è in una posizione di preminenza e di dignità, che le è stata destinata sin dalla creazione, poiché è la capacità di coscienza che ci rende uomini ⁶⁴.

Comprendiamo allora che la vita di Gesù non poteva terminare se non *in un grido di abbandono*: «Dio mio, Dio mio (*non lo chiama Padre, in questa oscurità*), perché mi hai abbandonato?» (Mt 27, 46; cf. Mc 15, 34).

Sembra che il buio, che in quell'ora ricoprì tutta la terra, sia un altro *segno* di ciò che stava avvenendo in Cristo. Jung commenta: «De profundis clamavi ad Te, Domine; questo grido indica tanto *la lontananza* quanto *la vicinanza*. L'estrema oscurità e al contempo il balenare della scintilla divina. Dio in quanto uomo è probabilmente così lontano da se stesso, da dover cercare se stesso attraverso il più completo abbandono» ⁶⁵. Cristo in sostanza ha preso coscienza dell'indigenza, del degrado della natura umana, caduta dopo il peccato così lontano dal Creatore. Il grido dell'abbandono è dato dalla Persona cosciente dell'annichilamento, che però si rivolge di nuovo al Padre con estrema fiducia, nel sacrificio di sé, certo che in lui è custodita: «Padre, nelle Tue mani consegno il mio spirito» (Lc 23, 46). Anche Marco e Matteo, pur senza citarne le parole, attribuiscono a Gesù un alto grido terminale.

⁶⁴ J. Jacobi, *op. cit.*, pp. 105-112.

⁶⁵ C.G. Jung, *op. cit.*, p. 242.

La coscienza umana ha attinto il divino *nel grido* ed esprime pienamente la Filialità divina. Qui Cristo si sente integralmente uomo, e il divino è presente con altrettanta forza. Sembra appunto realizzarsi il culmine di quella crescita umana annunciata da Luca (2, 52).

La persona si coglie una, integrata, cosciente umanamente del progetto del Padre. E, come precisa Klaus Hemmerle, «diviene inoltre chiaro che la rivelazione di Dio raggiunge il culmine in quella *Communicatio idiomatum*, che fuori di questo contesto appare spesso un modo di parlare artificioso e sorprendente...»⁶⁶. Appaiono proprie del Verbo quelle cose che sono dell'umanità e proprie dell'umanità ciò che è del Verbo. Il Verbo ha fatto sua la ripulsa e la rottura col Padre e quale Mediatore *ha colmato questo baratro, dopo esservi disceso*, riunendo l'umanità e Dio in un nuovo abbraccio paterno e filiale. Questo perdere per avere, annullarsi per essere, è il volto più nascosto e vero dell'archetipo psicologico che, guardando all'amore trinitario, fonda ogni processo di maturazione dell'individuo e dei rapporti interpersonali umani. È la grande scoperta della psicologia contemporanea, secondo Lynk⁶⁷.

E non è solo oggetto di contemplazione sul piano teologico. Penso che Gesù si presenti come il modello universale, poiché in lui c'è la soluzione del *problema del padre* (anche in tutte le sue proiezioni psicologiche e sociali: autorità, tradizione), centrale nella coscienza umana e perfino nel campo religioso. Vi troviamo perciò la risposta ai perché dei tempi attuali. Alcuni filosofi hanno affrontato un problema tanto acuto nella nostra epoca: *l'angoscia nelle sue varie forme*. G. Mura afferma: «Nell'angoscia di Dio (riferendosi all'incarnazione e all'abbandono terminale), trova non solo senso e compimento, ma vera redenzione ogni angoscia d'uomo, ogni abbandono e tormento»⁶⁸. Il più grande tormento consiste nella perdita integrale della vita (anima e corpo), ma an-

⁶⁶ Klaus Hemmerle, *Tesi di ontologia Trinitaria*, Roma 1986, pp. 64-65.

⁶⁷ Henry Link, *The Return to Religion*, New York 1936, pp. 29-30.

⁶⁸ G. Mura, *Da Kierkegaard a Moltmann, Giobbe e la sofferenza di Dio*, Roma 1982, p. 178.

che, e insieme, nella perdita di Dio. Sono due eventi certamente collegati, perché la morte è la conseguenza del peccato, che ha allontanato l'uomo da Dio. Gesù nella sua passione, nel Getsemani e sulla Croce, ha dovuto perciò sopportare tutte e due le perdite. La prima sorge dall'esperienza dolorosa della sua mortalità umana e quindi, psicologicamente, genera angoscia.

Nell'abbandono, proprio perché Figlio di Dio, raggiunge la sofferenza e la morte umana nella sua realtà più dolorosa e profonda di "perdita di Dio". Si possono perciò qui intravedere, sul piano psicologico, due immagini ereditarie e archetipi "primordiali" (di natura collettiva) secondo Jung: *la morte e la lontananza da Dio*, strettamente uniti o interdipendenti fra loro, espressi dall'umanità di Cristo.

Si comprende allora che quest'angoscia (una reazione emotiva come senso della umana nullità, davanti alla realtà di Dio) sia radice della stessa Redenzione, ma anche della piena autorealizzazione. Scrive Jacobi: «Nascita, vita, morte e rinascita, sono quattro momenti dello stesso mistero e tra loro non c'è spaccatura e solo così cade ogni paura della morte» cioè *ogni angoscia*⁶⁹. Gesù in sé li ha riunificati. Il Dio-uomo ci indica la strada della piena maturità umana. La *Gaudium et spes* (41) conferma: «Si fa lui pure più uomo chiunque segue Cristo, l'uomo perfetto».

WALTER BALDASSARRE

⁶⁹ J. Jacobi, *op. cit.*, p. 174.