

Antropologia cristiana: una prospettiva biblica

di Gérard Rossé

The article wants to show the importance of Jesus in himself, as true God and true man, as presented by Revelation. The author tries to understand how both of these extremes are essential in the life of Jesus. As Son he undertakes an integral human journey and conducts it towards an end that is the realization of the human being. And from this point on, Jesus inaugurates authentic man and opens him to the Escathon.

Chi è l'uomo secondo il disegno di Dio? Per fare conoscere l'uomo a se stesso, Cielo e terra hanno dovuto incontrarsi in un uomo chiamato Gesù di Nazaret; egli è “immagine del Dio invisibile” (*Col 1,15*) e quindi anche l'uomo per eccellenza, visto che Dio ha creato l'uomo a sua immagine.

Per conoscere se stessi, nella novità di vita ricevuta da e in Cristo, occorre guardare all'uomo Gesù, così come ci viene fatto conoscere dal Nuovo Testamento e dai vangeli in particolare; in quanto, per riprendere una formula di san Cirillo, padre della Chiesa, Gesù è «uno della Trinità che ha sofferto nella carne», ed è quindi vero uomo e vero Dio. Con Gesù, l'uomo da individuo diventa persona, non soltanto in senso ontologico come «sostanza individua di natura razionale» (Boezio), ma anche come essere relazionale, che si riceve nel dono di sé. Non a caso il concetto di “persona”, ignorato nella cultura greca¹, emerge nel cristianesimo. L'uomo come “persona” nasce con Gesù, il Figlio divino incarnato.

È altamente significativo, inoltre, che la presa di coscienza dell'uomo come “persona” provenga dalla riflessione dei Padri della Chiesa su Dio come Trinità: nelle loro discussioni e nelle formulazioni dei Concili dei primi secoli della Chiesa, cristologia e teologia sono inseparabilmente legate. L'aprirsi al mistero dell'Incarnazione, cioè di Gesù vero uomo e vero Dio, è in concomitanza con la rivelazione del nuovo volto di Dio che si comunica nella sua realtà intima di comunione di Persone, senza che sia frammentato il monoteismo. Ed è la riflessione sul Mistero della Trinità, a partire dalla persona di Gesù, che dà origine al concetto cristiano di persona.

Il lavoro dei Padri della Chiesa e anche della Scolastica nel Medio-Evo è stato fondamentale, e suscita tuttora stupore e ammirazione. Infatti come rendere razionalmente conto di un dato rivelato che la stessa razionalità non solo non può concepire, ma anzi sembra opporsi ad essa? Lo stesso vale per la fede giudaica in un Dio unico e trascendente: come comprendere la trascendenza di un Dio che si manifesta vicino, di un Dio che si fa carne? Come salvaguardare il monoteismo nel concetto di un Dio Trinità, senza urtare il principio di non-contraddizione? Come capire la perfezione di un Dio che è amore nel suo essere, allorché amore dice proprio desiderio, e quindi mancanza?

Dalla Rivelazione emerge che Gesù è vero Dio e vero uomo. Ma se egli è vero uomo, come può essere simultaneamente anche vero Dio? E se Egli è veramente Dio, come può essere veramente uomo? Può essere nello stesso tempo Dio e uomo? E se è il caso, come intendere l'unità tra queste due nature nell'unica perso-

1 - Certamente anche per il Greco l'uomo è “un animale sociale”, come scrive Aristotele, e la *philanthropia* è ripresa da diverse correnti filosofiche. Tuttavia per la filosofia greca la perfezione sta nell'Uno, dove manca la dimensione relazionale come dono e ricettività.

na? Ovviamente non sono mancate le deviazioni che tendevano ad accentuare la sua divinità fino a dissolvere l'umanità di Gesù in una pura apparenza (docetismo), e viceversa chi considerava il Verbo come una entità inferiore a Dio (arianesimo). Non è questo il luogo dove sviluppare l'argomento².

Riguardo a Gesù, i lavori dei Padri portano alle affermazioni del Concilio di Nicaea: la Chiesa crede "in un solo Signore Gesù Cristo, il Figlio di Dio (...), Dio vero da Dio vero (...), consustanziale al Padre (...)", Concilio che afferma anche nel Simbolo: "Il Verbo per noi uomini e per la nostra salvezza è disceso e si è incarnato, si è fatto uomo, ha patito ed è risorto il terzo giorno (...)".

Il Concilio di Calcedonia (451) si sforza di rispondere alla questione dell'unità in Cristo: "(...) Generato dal Padre prima dei tempi secondo la divinità, negli ultimi giorni egli stesso per noi e per la nostra salvezza è nato da Maria Vergine, la madre di Dio, secondo l'umanità, un solo e lo stesso Cristo, Figlio, Signore, Unigenito, che si fa conoscere in due nature senza confusione, senza mutamento, senza divisione, senza separazione. Poiché assolutamente non è stata eliminata la differenza delle nature a causa dell'unione, ma invece sono state preservate le proprietà dell'una e dell'altra natura e sono confluite in un solo *prosopon* e in una sola *ipostasi* (= persona), non viene ripartito o diviso in due *prosopa*, ma un solo e lo stesso è il Figlio e Unigenito, Dio Logos, Signore Gesù Cristo".

Certamente i dogmi hanno fissato una verità che fa parte dell'immutabile fede cristiana. Ma il Mistero divino rimane Mistero, e la razionalità greca mostra anche i suoi limiti.

Il concetto di essere come sostanza arriva a introdurre la relazione: Tommaso d'Aquino definisce la Persona divina come Relazione sostanziale, ma non potrà accettare un non-essere che sia costitutivo dell'essere, in quanto è una contraddizione assoluta nella logica razionale. L'essere come sostanza non tollera il non-essere nel suo seno. Scrive Piero Coda: la teologia classica non ha saputo fare il passaggio dalla *Relatio subsistens* al "non-essere relazionale"³, passaggio tuttavia necessario se Dio è Amore come Essere. Senza tale verità non si può cogliere fino in fondo la realtà della *kenosi* divina affermata nel Nuovo Testamento.

Israele, lungo la sua storia, ha fatto l'esperienza della "condiscendenza" divina, della vicinanza del Dio trascendente (una contraddizione nel pensiero greco); ma la *kenosi* divina è su un altro livello: la dimensione kenotica della trascendenza appartiene all'ordine del non-essere relazionale.

Il giudaismo crede e vive della condiscendenza divina, ma non accetta assolutamente l'incarnazione del Trascendente.

2 - Cfr. P. Coda, *Dalla Trinità. L'avvento di Dio tra storia e profezia*, Città Nuova, Roma 2011.

3 - *Ibid.*, p. 568 ss.

Bisogna tener presente l'importante affermazione dell'inno prepaolino della lettera ai Filippesi: Cristo "che (= benché) essendo in condizione (*morfē*) di Dio, non reputò un tesoro l'essere uguale a Dio (cioè non ha sfruttato questa sua uguaglianza divina per i propri comodi) *ma annientò* (*kenōsen* verbo *kenoō* da cui *kenōsis*) *se stesso assumendo la condizione (*morfē*) di servo (schiavo)...*". Ora *kenōsis* non significa tanto "abbassamento" nel senso di "condiscendenza", ma svuotamento, annullamento: uno svuotarsi, dunque, un non-essere relazionale che, essendo amore, è pienezza d'essere (in Dio). Incarnandosi, il Figlio divino è veramente uomo, proprio nella pienezza del suo essere Figlio. Se non si coglie questa kenosi filiale, non si può comprendere correttamente il Gesù dei vangeli; permane sempre, infatti, il rischio di un dualismo: una natura divina che, accanto a quella umana, rimane un essere sostanziale!

A questa difficoltà si aggiunge il fatto che per secoli, in assenza dei metodi esegetici attuali, non si distingueva, nella lettura dei vangeli, tra il Gesù della storia e il Cristo della fede, cioè il Gesù storico compreso e presentato dagli evangelisti alla luce pasquale della sua risurrezione. Inoltre si leggeva il vangelo di Giovanni come ricordo delle parole storiche pronunciate da Gesù; di conseguenza nessuno metteva in dubbio che Gesù, storicamente, sapesse di essere Dio, visto che aveva detto: "Prima che Abramo fosse, io sono", e che si ricordasse della gloria che aveva presso il Padre, nella Trinità, prima che il mondo fosse (cfr. *Gv* 17,5).

Tommaso d'Aquino, migliore rappresentante della teologia tradizionale, ragiona sulla base dei Concili (Calcedonia, Costantinopoli III). Come in Gesù ci sono due volontà (quella divina e quella umana), ci sono anche due conoscenze: quella inherente alla natura divina (propria di Dio) e quella che appartiene alla natura umana (scienza beata, infusa e acquisita). Ora la scienza increata, propria della natura divina, per diventare conoscenza in Gesù deve essere mediata dalla sua natura umana, e lo è mediante la visione beatifica (scienza beata) che egli possiede dalla nascita. Scrive l'Aquinate: «L'anima di Cristo, che è parte della natura umana, per mezzo di una luce comunicata dalla natura divina, è stata elevata alla scienza beata, con la quale si vede Dio per essenza» (*S.Th* III, q.9, a.2, r.1). E come in forza dell'unione ipostatica si attribuisce all'uomo Gesù ciò che è di Dio, e a Dio ciò che è dell'uomo, ne consegue, scrive il dottore angelico, che «l'anima di Cristo (cioè la sua intelligenza umana) conosce nel Verbo tutte le cose esistenti di qualunque tempo e anche i pensieri degli uomini di cui è giudice».

Ma allora come spiegare l'ignoranza di Gesù quando afferma a proposito della fine dei tempi: "Quanto a quel giorno o a quell'ora, nessuno lo conosce, neanche gli angeli nel Cielo e neppure il Figlio, ma solo il Padre" (*Mc* 13,32)? Tommaso risponde: «(Gesù) dice dunque di non sapere il giorno e l'ora del giudizio, nel senso che non voleva farlo sapere» (*STh* q.10, a.2, r.1). Sulla base di quanto è

scritto nel vangelo di Luca, e cioè che Gesù "cresceva in sapienza, età e grazia" (*Lc* 2,52), Tommaso riconosce che in Gesù c'è un progredire nella conoscenza acquisita (sperimentale), anche se deduceva dall'esperienza tutte le cose conoscibili. Il progresso nella scienza acquisita andava di pari passo con la sua crescita in età; di conseguenza, scrive Tommaso, «secondo il progresso dell'età compiva opere sempre più grandi che dimostravano maggiore sapienza e grazia» (*STh* q.12, a.2, r.). E inoltre, come Gesù, in ogni momento, sapeva tutto in conformità alla sua età, egli non ha imparato dagli uomini; scrive ancora Tommaso: «non era conveniente per la sua dignità che egli ricevesse insegnamenti da qualsiasi uomo» (*STh* q.12, a.3, r.). In questa interpretazione si trova il concetto di perfezione che il dottore angelico ha preso da Aristotele: «la perfezione di una cosa consiste nel fatto che non manchi di nulla» (*Com. Sententiarum* d.27, q.3, a.4). Gesù, essendo perfetto, non manca di nulla, non ha bisogno dell'uomo per imparare. Ma allora come spiegare la scena lucana di Gesù dodicenne che fa domande ai dottori della Legge? Tommaso risponde facendo sue le parole di Origene: «Il Signore non interrogava per apprendere, ma per istruire suscitando interrogazioni» (*STh* q.12, a.3, r.).

Nella concezione di Tommaso, e nella teologia passata, Gesù non era limitato nelle sue conoscenze. Grazie alla visione beatifica egli vedeva Dio: «vede se stesso unito alla seconda Persona della Trinità nell'unità di una sola Persona»⁴. Se nei vangeli emergono alcuni limiti, essi non possono essere attribuiti a Gesù, ma al modo di intendere degli ascoltatori. Gesù invece, nella sua infinita condiscendenza, si è volutamente limitato allo scopo di farsi capire dalla gente: egli ha saputo adeguarsi alle conoscenze e alla cultura della sua epoca.

Si percepisce qui il pericolo di dualismo latente presente nelle formulazioni dogmatiche su Gesù vero uomo e vero Dio. Tuttavia non sono i dogmi che sbagliano, ma le categorie filosofiche che sottostanno ad essi. Certo, un Gesù che sa di essere Dio e si ricorda della sua gloria che aveva nella Trinità prima dell'incarnazione, e che, come uomo, è perfetto in ogni istante della sua crescita e non ha bisogno di imparare dagli altri, può essere ritenuto "veramente uomo"? Può essere recuperato come modello dell'antropologia cristiana? Per la Scolastica, ciò è possibile, avendo una concezione antropologica piuttosto statica: Gesù è vero uomo perché ha un corpo e un'anima umani, è quindi mortale e soggetto alla sofferenza; ha una volontà umana quindi può fare delle scelte, delle esperienze. Ha anche la visione beatifica, e quindi conosce da sempre il suo disegno divino: è perfetto in tutto e non ha bisogno dell'uomo per conoscere.

4 - F.-P. Dreyfus, *Jésus savait-il qu'il était Dieu?*, Cerf, Paris 1984, p. 31.

Questa interpretazione tuttavia non corrisponde alla Rivelazione, a quanto appare nei vangeli e nelle lettere di Paolo. Non si tratta di accusare i teologi del passato o i Padri della Chiesa: essi hanno compiuto un lavoro formidabile sotto molti aspetti, ma con uno strumento filosofico non del tutto adeguato per interpretare l'assoluta novità della Rivelazione, né i metodi storico-critici per distinguere meglio il Gesù della storia dal Cristo della fede negli scritti del Nuovo Testamento.

Proprio nel concetto stesso dell'essere come sostanza, la teologia cristiana ha trovato i suoi limiti e non ha saputo andare oltre. I dogmi sulla Trinità sono riusciti a preservare il monoteismo, un solo Dio, pur affermando la pluralità delle Persone divine; hanno compreso che Dio è Amore nel suo Essere, e quindi relazione. Agostino d'Ippona ha cercato un'analogia nella relazione tra l'amante, l'amato e l'amore, ma egli stesso ha confessato il proprio limite: «quando vedo la carità, non vedo in essa la Trinità»⁵. Tommaso d'Aquino parla di relazione sostanziale, cioè di relazione come pienezza d'essere. Ma, come scrive Piero Coda, manca il passaggio dalla *Relatio subsistens* al non-essere relazionale; manca cioè il non-essere come costitutivo dell'essere stesso, essendo Amore.

È proprio in questa direzione che la Rivelazione invita a rivolgere lo sguardo. L'Inno nella lettera ai Filippesi parla di svuotamento per esprimere la kenosi filiale. È una costante nella Rivelazione del Nuovo Testamento. L'autore del 4º vangelo è conosciuto come promotore di una cristologia dall'alto. Ma fin dal prologo egli sottolinea: «Il Verbo si è fatto carne» (*Gv* 1,14).

L'evangelista non vuole dire che Gesù è vero uomo perché aveva un corpo (come poteva essere inteso nella cultura ellenista); carne non è sinonimo di corpo, ma di uomo legato ai limiti della condizione umana.

Paolo è ancora più esplicito: «Colui che non conobbe peccato, (Dio) lo fece Peccato per noi» (*2 Cor* 5,21). È possibile che Gesù non abbia mai commesso un peccato? Dipende dal senso che si attribuisce: è esente dal peccato nella sua relazione filiale con Dio; nell'ottica di un fariseo, e cioè in relazione ai precetti della Legge, invece, Gesù appare come un peccatore accanito: mangia con ogni tipo di peccatore, tocca lebbrosi, non rispetta il riposo del sabato (cfr. *Gv* 9, 16.24).

Se Paolo scrive che Dio l'ha fatto Peccato per noi, ciò significa che Gesù ha assunto dal di dentro non soltanto i limiti creaturali della condizione umana, ma anche una condizione umana in rottura con Dio, una situazione nella quale l'uomo nella sua libertà può scegliere il male, la non-comunione con il Padre, il ripiegarsi sul proprio orgoglio; e tale è la situazione dell'umanità dominata dal Peccato, colto come una potenza mortifera e schiavizzante di cui Gesù ha assunto le conseguenze. Paolo afferma ciò con altri termini nella lettera ai Romani: Dio manda il

5 - *De Trinitate*, VIII,12.

proprio Figlio "in una carne simile alla carne del peccato". Dunque il Figlio senza peccato, innocente, vive filialmente, dal di dentro la sua realtà di uomo, una distanza da Dio dovuta non soltanto al limite creaturale, ma anche al peccato come rottura con Dio. La sua solidarietà non lo fa peccatore ma lo inserisce nella categoria dei peccatori, e ne subisce le conseguenze. E questa kenosi filiale viene testimoniata nei vangeli.

In primo luogo, una kenosi creaturale: Gesù ha dovuto imparare. Dalla sua famiglia, dal suo popolo egli ha ricevuto la coscienza della sua identità di essere membro del popolo eletto: ha imparato a conoscere il Dio d'Israele come suo Dio, col quale sentirà una intimità filiale del tutto particolare; da Lui si sentirà ad un certo momento chiamato ad una missione unica nella storia della salvezza; dalla vicinanza con Giovanni Battista e dalla lettura dei profeti avrà luce per la propria missione. Se per ipotesi qualcuno avesse detto a Gesù: io so che tu sei il Verbo eterno, la seconda Persona della Trinità, egli non avrebbe compreso il senso. E se qualcuno gli avesse recitato il Credo di Nicea, che cioè egli è "il Figlio di Dio (...) generato dalla sostanza del Padre, Dio da Dio", Gesù l'avrebbe accusato di bestemmia. Per Gesù, il suo Dio è il Dio d'Israele al quale ogni giorno rivolgeva lo *Shema Israel*: "Ascolta Israele, JHWH è nostro Dio; JHWH è uno solo" (*Dt 6,4*). Il Dio d'Israele, il Dio di Gesù, è JHWH.

Allora Gesù non è Dio? Sì, ma lo è in quanto Figlio. La kenosi come non-essere relazionale è iscritta nel suo DNA di Figlio divino: Egli vive da Figlio sia nella comunione trinitaria, sia nella sua vita umana. Gesù vive la sua identità di Figlio divino come un uomo che ha coscienza di ricevere se stesso da Dio, che lascia al Padre il compito di "generarlo" lungo la sua esistenza terrena che culmina nella sua morte.

Gesù, il Figlio, vive umanamente il suo essere divino come non-essere relazionale, cioè come amore tipicamente filiale, una filialità che si caratterizza come riceattività nella sua relazione con Dio chiamato Abba, e come pro-esistenza nei confronti degli altri esseri umani.

Questo, dunque, è il nuovo tipo di uomo che Gesù ha inaugurato in se stesso, nella propria esistenza e che porterà a compimento nella sua morte significata dal grido d'abbandono e che, a sua volta, potrà essere interpretato correttamente soltanto nella prospettiva dell'affermazione paolina: Dio mandò il proprio Figlio in una carne simile alla carne di Peccato" (*Rm 8,3*).

In secondo luogo: la morte di Gesù vissuta come abbandono non esprime soltanto una distanza da Dio, una sorta di notte oscura dovuta ai limiti creaturali dell'uomo, ma è espressione di una separazione da Dio, di una rottura con Dio dovuta al peccato del mondo che Gesù ha assunto nella propria carne, nella sua realtà di uomo. Nella morte, Egli ha raggiunto quella solitudine assoluta nella quale si pone l'uomo ribelle a Dio. Anche se innocente, egli ha preso su di sé la consegu-

za del peccato del mondo e l'ha vissuta nella situazione umana di rottura con Dio. Fino a questo punto di solidarietà è arrivata la kenosi filiale dell'Incarnazione. Ma è proprio nella sua relazione filiale col Padre che egli ha inserito la situazione pecaminosa dell'umanità.

L'evangelista Marco svela anche l'altra faccia della medaglia, rivelando l'identità filiale di Gesù proprio in relazione alla sua morte. Basti ricordare la confessione di fede del centurione che, stando di fronte al Crocifisso e vedendolo morire, esclamò: "Veramente quest'uomo era (il) Figlio di Dio" (*Mc* 15,39). Il grido d'abbandono rivela Gesù nella totale solitudine, spogliato da tutto, anche della propria identità di Figlio, che può soltanto aspettare di ricevere se stesso dal suo Dio.

«Gridando nello stesso tempo la sua derelizione e la sua dipendenza, egli esprime la sua identità di Figlio che è quella di ricevere tutto da Dio, la vita, l'esistere e la propria identità di Figlio. È perché egli va fino in fondo al suo itinerario di fede, che Gesù nello stesso tempo va fino in fondo alla sua identità di Figlio; un Figlio che vive fino in fondo l'attesa, quella di ricevere da Dio (suo Padre) la conferma del suo essere Figlio. Se c'è una cosa che il Figlio non può dare a se stesso, ma soltanto ricevere, è la sua identità di Figlio»⁶.

Nella sua morte Gesù vive fino in fondo la sua incarnazione, il suo essere vero uomo come kenosi filiale: non soltanto perché ha conosciuto i limiti della condizione umana, ha dovuto maturare come uomo, imparare dagli altri, soffrire e morire; ma, vissuta nella condizione di una umanità dominata dalla potenza del Peccato, egli ha compiuto filialmente un cammino di fede, di fedeltà nella situazione di rottura dovuta al Peccato; un cammino di fede che non soltanto ha portato alla liberazione di tale dominio, quindi alla salvezza come comunione con Dio, ma ha anche inaugurato in se stesso, nella sua kenosi filiale, l'uomo escatologico. Gesù, il Figlio divino, non è soltanto l'esempio dell'uomo autentico, ma è anche il pioniere della fede, colui che nel suo modo filiale di essere uomo ha aperto l'Eschaton, la piena realizzazione dell'essere umano secondo il progetto divino: la sua divinizzazione, o meglio filiazione, avvenuta in quel momento di impotenza e dipendenza assoluta, di totale apertura all'azione generativa del Padre.

Come caratterizzare l'uomo autentico inaugurato da Gesù già su questa terra? L'Inno della lettera ai Filippesi lo definisce come "l'obbediente"; così anche Paolo, che scrive nella lettera ai Romani (5,19): "per l'obbedienza di uno solo tutti saranno costituiti giusti". Un termine che non va compreso nella categoria delle virtù, ma in quella della filialità, come nuova struttura dell'essere, di colui che si realiz-

6 - J-N. Aletti, *De l'usage des modèles dans l'exégèse biblique*, «Analecta Biblica» 151, Pontificio Istituto Biblico (PIB), Roma 2003, p. 346.

za ricevendosi. L'obbedienza si oppone all'auto-affermazione, all'egocentrismo, all'auto-sufficienza. Gesù vive, umanamente e nella condizione di un'umanità condizionata dal Peccato, un cammino, un'esistenza in via di realizzazione per diventare il Figlio che egli è come Persona divina. Interessante, a tale proposito, è il racconto delle tentazioni, legato intenzionalmente alla proclamazione avvenuta al battesimo: "Tu sei il Figlio mio diletto". Il testo dunque prosegue: "Se tu sei il Figlio di Dio..."; e Satana propone a Gesù un ideale filiale basato sull'affermazione di sé, il potere, il dominio. La risposta di Gesù è ogni volta: non io, ma Dio solo! "Adorerai il Signore tuo Dio e a Lui solo presterai culto" (*Mt 4,10*). Commenta uno studioso: «Il messia è figlio di Dio soltanto rinunciando ad essere Dio nel senso nel quale il termine definisce Colui che è totalmente Altro, l'esatto opposto dell'uomo. Egli è figlio di Dio soltanto manifestandosi come non-Dio»⁷. Gesù dunque agisce da Figlio – "se sei il Figlio di Dio" – lasciando a Dio il compito paterno di "generarlo" lungo la sua esistenza; e con ciò egli si rivela vero uomo, secondo l'ottica di Dio.

È in questo senso che si può comprendere l'obbedienza che caratterizza il modo di essere uomo di Gesù. Già l'etimologia del termine va in tale senso: *ob-audire* contiene il verbo ascoltare, ascoltare la parola dell'altro, essere aperto, attento alla voce. Il vangelo di Giovanni presenta al meglio questo atteggiamento filiale di Gesù: "Mio cibo è fare la volontà di Colui che mi ha mandato" (4,34). Lungo tutto il vangelo, questa realtà viene esplicitata: "In verità vi dico, il Figlio non può far nulla da se stesso, se non quello che vede fare dal Padre" (5,19), non perché è un indeciso o non ha idee proprie, ma appunto perché è il Figlio, e il suo rapporto con il Padre è tale che la volontà del Padre diventa la volontà propria di Gesù, al punto da poter affermare: "chi vede me, vede il Padre" (14,9).

Questo è il prototipo dell'uomo nuovo che Gesù ha inaugurato dal di dentro della propria esistenza, quello che solo può essere destinato alla risurrezione, in quanto Dio può creare solo dal nulla, può chiamare all'essere solo le cose che non sono, come scrive Paolo ai Romani (4,17). L'essere "vero uomo" del Figlio divino non sta soltanto nell'avere condiviso la nostra condizione umana mortale condizionata dal peccato, ma di averla portata a compimento in un itinerario di fede aperto, anche nella solitudine e nel buio più completo, all'agire divinizzante del Padre. Con la sua vita e morte, Gesù ha insegnato un nuovo stile di essere uomo,

7 - E. Cuvillier, "Monothéisme et messianisme dans l'évangile de Matthieu: un déplacement du système de valeur, in *Monothéisme biblique. Evolution, contexte et perspectives*, Cerf, Paris 2011, p. 156.

quello filiale. Scrive Romanello: «La soteriologia paolina culmina nella categoria della figlianza»⁸.

Realizzare, dunque, la propria vocazione di uomo in conformità con Cristo significa essere figlio (di Dio) secondo la caratteristica del non-essere relazionale che comporta ricettività e pro-esistenza. Ciò che Paolo sintetizza in *Gal 5,6*: “In Cristo Gesù conta la fede operante per mezzo dell’agape”. La fede come apertura al vangelo e cioè all’agire divino compiuto in Gesù nell’evento pasquale struttura l’essere umano in profondità come un essere relazionale, una fede resa viva nell’esistenza dall’agape. Certamente questa trasformazione antropologica non si acquista con l’esercizio delle virtù. Non si tratta di diventare un uomo virtuoso ma “nuova creazione”; si tratta quindi di un atto creatore che soltanto lo Spirito Santo può operare. Ed è ciò che l’apostolo scrive ai Romani: “L’amore di Dio è stato riversato nei nostri cuori per mezzo dello Spirito santo datoci in dono” (5,5). Paolo sta parlando non dell’amore umano per Dio, ma dell’amore che viene da Dio e che caratterizza il suo Essere. Cosa fa lo Spirito nel profondo dell’uomo? Egli compie essenzialmente due cose, che in realtà sono una: lo Spirito Santo, che è lo Spirito del Figlio, comunica all’uomo lo stesso rapporto che Gesù risorto, come Figlio, vive con il Padre. E anche l’uomo, come Gesù, può gridare *Abba!*: “Poiché siete figli, Dio inviò lo Spirito del Figlio suo nei nostri cuori, il quale grida: Abba, Padre!” (*Gal 4,6*). L’essere figli di Dio, dunque, non è più soltanto una metafora. Lo Spirito Santo, inoltre, interiorizza nell’uomo l’agape che viene da Dio, e cioè il modo di amare di Dio stesso. E così, secondo Paolo, la Legge è compiuta in pienezza. Lo Spirito Santo fa in modo che l’amore che proviene da Dio diventi in ciascuno un’esigenza personale: in ciò consiste la libertà dei figli di Dio. Amare, come espressione della libertà ricevuta, è la volontà divina attuata. Per questo l’apostolo può esortare i credenti: “Abbiate fra di voi gli stessi pensieri (sentimenti o disposizione d’animo: *fronein*) di Cristo Gesù” (*Fil 2,5*).

Ma la conformità con Cristo consiste anche in un itinerario di fede: un cammino sui passi di Gesù che comporta anche oscurità, prova, incomprensione, come egli stesso ha vissuto. L’apostolo è capace di creare delle parole per dirlo: essere concrocifisso, con-morire con Cristo. Come pioniere, Gesù ha aperto la strada, essendo il primo nato di un’umanità nuova.

In conclusione, perché l’uomo possa raggiungere la propria vocazione era necessaria l’Incarnazione del Figlio divino. È infatti come Figlio che Gesù è vero Dio e può essere vero uomo. Egli vive filialmente sulla terra la sua relazione con il Padre, e porta la sua umanità a un tale punto di kenosi, di solidarietà, di apertura, di non-

⁸ - S. Romanello, *L’identità dei credenti in Cristo secondo Paolo*, Edizioni Dehoniane Bologna (EDB), Bologna 2011, p. 150.

essere relazionale, che il Padre ha potuto divinizzare quest'umanità, l'esistenza umana di Gesù, facendola partecipare pienamente alla relazione che dall'eternità il Figlio vive col Padre, nel seno della Trinità. E così Gesù ha realizzato la vocazione dell'uomo, alla quale Dio chiama ogni uomo. Il luogo dell'essere umano è la Trinità, come Figlio nel Figlio; là egli è pienamente uomo e nel suo rapporto col Padre che lo genera Figlio, e nel rapporto con tutti gli uomini.

Nel racconto mitico della prima tentazione, il Serpente esprime l'aspirazione profonda presente nell'umanità: diventare come Dio (*Gen 3,5*). Ed è stata la condanna dell'umanità. Eppure, paradossalmente, questa aspirazione corrisponde al disegno divino sull'uomo. L'errore è stato quello di voler essere come Dio, ma senza Dio, anzi in opposizione a Dio. Gesù è la soluzione: essere come Dio, ma filialmente, ricevendosi da Dio e vivendo la Sua vita che è Amore.

GÉRARD ROSSÉ

Professore emerito di Teologia biblica presso l'Istituto Universitario Sophia
gerard.rosse@iu-sophia.org