

LA PSICOLOGIA UMANA DI GESÙ DI NAZARET E IL SUO RUOLO IN UNA CONTEMPORANEA TEOLOGIA DELLA CREDIBILITÀ

GIUSEPPE TANZELLA-NITTI

SOMMARIO: I. *Gli affetti e i sentimenti di Gesù di Nazaret.* II. *Le condizioni psico-fisiche e la salute mentale.* III. *Tratti umani della personalità del Nazareno.* IV. *Il rapporto con la vita e con la morte.* V. *Il testimone Gesù e la verità: qual è la vera identità di Gesù di Nazaret?*

UNA Teologia fondamentale, come quella contemporanea, che intende dirigere l'attenzione dell'interlocutore soprattutto verso la credibilità del testimone e del Rivelatore, non può rinunciare ad affrontare una domanda che, quando ci si muove nell'ambito del rapporto fra credibilità e testimonianza, le verrebbe prima o poi rivolta: qual è l'*affidabilità* di Gesù di Nazaret? Come possiamo facilmente scoprire osservando l'identità di Gesù presentata dai *media*, se la teologia non la prendesse in esame, lo farebbero altri soggetti o altre discipline. Questo stato di cose giustifica un'attenzione specifica della teologia della credibilità verso la "psicologia" di Gesù. Essa viene ad integrare lo studio dello "stile di Gesù", quale criterio della storicità delle narrazioni trasmesse dai vangeli,¹ aiutando a valutare se siamo di fronte ad una personalità unitaria e coerente – rafforzando così l'ipotesi che le narrazioni peschino da un nucleo storico sottostante –, o se invece si tratti di un personaggio artificialmente costruito, o magari semplicemente risultante dalla sommatoria di frammenti redazionali di origine e finalità diverse. Un esame del profilo psicologico di Gesù di Nazaret, inoltre, viene fondamentalmente incontro alla primaria esigenza di capire se si può parlare di lui come di un soggetto affidabile, credibile, confortando così la ragionevolezza della fede che il testimone chiede al suo interlocutore.² Per compiere un'indagine di questo tipo la teologia ha evidentemente bisogno dell'ausilio delle scienze umane, ma non per questo essa rinuncia alla sua specificità epistemologica.

¹ Si occupano dello "stile di Gesù" entro un'analisi di storicità dei vangeli, fra gli altri, F. LAMBIASI, *L'autenticità storica dei Vangeli*, EDB, Bologna 1986 e R. LATOURELLE, *A Gesù attraverso i Vangeli. Storia ed ermeneutica*, Cittadella, Assisi 1982.

² Tale esigenza pare oggi percepita soprattutto nella pastorale, come dimostra la presenza di numerose opere, specialmente dirette ai giovani, che ritraggono un profilo psicologico di Gesù. In lingua italiana, le hanno proposte, fra gli altri, autori come L. Giussani, G. Biffi, F. Lambiasi.

La Teologia fondamentale può inquadrare tale studio entro il suo momento storico-apologetico, accostando l'interlocutore ai vangeli nella loro dimensione storico-documentale; oppure mostrare ed esporre al credente la credibilità del Rivelatore, come egli lo ha conosciuto e accolto attraverso i vangeli, anche perché le fonti impiegate restano quelle redatte nella luce della fede. In ambedue i casi non si tratta di porre fra parentesi la divinità di Gesù Cristo, né tanto meno di tentare di derivarla dalla indagine psicologica della sua umanità, quanto piuttosto di esaminare se Gesù di Nazaret si presenti egli stesso come un soggetto massimamente credibile, oppure se la credibilità della sua dottrina vada fondata su altre basi.

Esiste tuttavia una domanda preliminare che non può essere elusa dalla teologia, la cui risposta è tutt'altro che scontata: si può davvero parlare di una "psicologia di Gesù"? Al di là dell'inevitabile lontananza che ci separa dai gesti, dalle parole, dalle reazioni e dai sentimenti di Gesù di Nazaret, il teologo sa di trovarsi di fronte all'eccedenza del mistero del Verbo incarnato il quale, se in accordo con la fede di Calcedonia ha assunto una vera natura umana, possiede al tempo stesso un "io" che appartiene alla Persona divina come suo unico soggetto. La fenomenologia che ne deriverebbe, ci si domanda, sarebbe allora una vera psicologia umana e, come tale, sarebbe proponibile ad un interlocutore che si accosta alla figura di Gesù Cristo? Sarebbe ancora possibile, dal comportamento di Gesù, come questo viene motivato e attivato dalle profondità del suo io divino, dedurre elementi utili sul piano umano, tesi a dimostrare l'affidabilità e l'attendibilità del testimone? Uno dei giudizi più severi in proposito è probabilmente quello formulato da Romano Guardini: «Riguardo a Gesù è possibile l'osservazione psicologica, perché Egli è uomo in anima e corpo. Corrono sempre dei collegamenti nell'ambito della sua vita e con le leggi umane; li si può seguire ma solo per un tratto, poi essi vengono inghiottiti dal mistero di un centro, che non è più possibile scrutare. E se si osserva più accuratamente, ci si accorge che nemmeno per quel tratto si era potuto osservare e comprendere bene, perché anch'esso ha in ogni suo punto un carattere che non si può spiegare. Non c'è per Gesù una struttura psicologica, un tipo, una biografia. Ciò che riguardo a Lui si pretende di affermare a questo proposito, è vanità, oppure inganno; perché spesso dietro le pretese analisi c'è la volontà di ridurre Gesù a proporzioni semplicemente umane». ¹ Il rischio, allora, sembrerebbe duplice: da un lato incappare in un riduzionismo antropologico, ed in definitiva biologico; dall'altro cedere alle tentazioni idealiste di astrarre da Gesù Cristo i lineamenti di una personalità solo morale, metastorica e di valore universale. ²

¹ R. GUARDINI, *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù* (1958), Morcelliana, Brescia 1979, 131

² «Quando la vera realtà di Gesù appare chiara al nostro sguardo, si comprende anche che la categoria della "personalità" non gli si addice. Una personalità è una figura nel senso di una costruzione umana formata secondo un'immagine ideale, che è fondamento e nello stesso limite della sua esistenza. L'interpretazione di Gesù nell'età moderna ha voluto fare di lui una grande personalità; ma con ciò ha perso di vista il suo elemento determinante», *ibidem*, 37.

Eppure, nonostante questi avvertimenti e queste limitazioni, proprio Romano Guardini fornisce elementi di grande interesse per tentare un'analisi della psicologia di Gesù. Come chiarirà lo stesso teologo tedesco, un simile studio fenomenologico rimane possibile purché non impieghi categorie o metodi preconetti, ma abbia il coraggio di lasciare che sia il comportamento stesso di Gesù a dettare i canoni della sua comprensione. Resta così inalterata l'eccedenza del mistero e sarà questa ad interpellare, credenti e non credenti, affinché tutti si pongano con responsabilità di fronte alla figura di quest'uomo che avanza la pretesa di farsi uguale a Dio. In questo alveo può dunque prendere avvio un simile approccio, che, oltre a Romano Guardini, hanno seguito in parte autori come Karl Adam o altri più recenti.¹ Ben impostato, esso sortisce due effetti, guadagnandone in profondità. Da una parte, risponde al maldestro tentativo del razionalismo ottocentesco della Prima ricerca sul Gesù storico, che pretendeva di rivelare, sulla scorta delle proprie precomprensioni, quali fossero le vere intenzioni di Gesù – illuso sognatore, zelota rivoluzionario, abile taumaturgo. Dall'altra, restituisce alla persona di Gesù di Nazaret quel realismo che la filosofia della religione dell'idealismo tedesco, con fini meno critici, le aveva negato. Nel Novecento un incontro fra psicologia e vita di Gesù era stato esplorato, non senza precomprensioni pregiudiziali, da A. Schweitzer ed E. Drewermann, che specie in quest'ultimo lo portavano a risentire troppo dell'influenza di S. Freud e dei canoni riduzionisti della psicanalisi.² Anche numerosi filosofi, fra cui K. Jaspers, si sono interessati alla personalità intima di Gesù.³ Ma un lavoro propriamente teologico, a nostro avviso, non è stato ancora fatto. Resta pertanto valida l'osservazione, sempre di Guardini, secondo il quale il problema della psicologia di Gesù è «uno dei compiti più urgenti che la teologia deve porsi».⁴

Dobbiamo infine premettere che una presentazione maggiormente fruibile dei risultati di studio della psicologia di Gesù dovrebbe giovare di una previa selezione del materiale evangelico in base a criteri di storicità basati sull'attestazione multipla delle fonti (e delle forme) e sull'impiego del metodo di continuità/discontinuità applicato ai contesti degli episodi in cui Gesù è protagonista. Tuttavia, al di là di un loro puntuale e continuo riferimento, come vedremo, tali criteri sono in buona parte soddisfatti. E ciò sia perché le reazioni, i comporta-

¹ Oltre al già citato *La realtà umana del Signore. Saggio sulla psicologia di Gesù*, elementi per un approccio psicologico a Gesù sono contenuti in: R. GUARDINI, *Il Signore* (1937), Vita e Pensiero - Morcelliana, Milano - Brescia 2005; K. ADAM, *Gesù il Cristo* (1934), Morcelliana, Brescia 1995. Più recentemente, J. CAPPS, *Jesus. A Psychological Biography*, Chalice, St Louis (MI) 2000; S. WOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel: Humane or Divine?*, T&T Clark, London - New York 2005; A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale*, EDB, Bologna 2006; B. VAN OS, *Psychological Analyses and the Historical Jesus. New Ways to Explore Christian Origins*, T&T Clark, New York 2011.

² Cfr. A. SCHWEITZER, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu*, Mohr, Tübingen 1913 (rist. G. Holms, Hildesheim 2002); E. DREWERMANN, *Psicologia del profondo ed esegesi*, Queriniana, Brescia 1996; IDEM, *Il Vangelo di Marco. Immagini di redenzione*, Queriniana, Brescia 1994.

³ Cfr. K. JASPERS, *Die großen Philosophen. I. Die maßgebenden Menschen: Sokrates, Buddha, Confuzius, Jesus*, R. Piper, München 1957.

⁴ GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, IX.

menti e il mondo interiore di Gesù vengono testimoniati in una grande quantità di contesti e di forme (controversie, parabole, discorsi, episodi di guarigione, ecc.), sia perché i discorsi o gli episodi esaminati appartengono a praticamente tutte le fonti, come mostrerà la coerenza del confronto fra Sinottici e Giovanni e l'ampio impiego che ne fa Marco. Va poi osservata la centralità, per un simile studio, delle narrazioni sulla sua passione e morte. Riguardo invece il criterio di discontinuità, esso risulta operativo proprio negli aspetti che fanno risaltare la psicologia e la personalità umana di Gesù rispetto al contesto vitale che lo circonda, spesso corredati da note di vivacità, di sorpresa e di imbarazzo dei presenti.

I. GLI AFFETTI E I SENTIMENTI DI GESÙ DI NAZARET

Sono ben noti l'interesse e la sensibilità dell'epoca contemporanea verso la sfera antropologica dei sentimenti e delle passioni. È da questo contesto che uno studio del profilo personale di Gesù può prendere avvio, proponendosi come scopo iniziale quello di comporre e mettere in luce gli elementi forniti dai racconti evangelici.¹ Informazioni preziose sul comportamento e i sentimenti di Gesù sono certamente presenti anche in altri libri del NT [= Nuovo Testamento], in modo particolare nella Lettera agli Ebrei, ma le narrazioni evangeliche hanno il privilegio di mostrarcelo come soggetto di azioni personali. Sappiamo che i Sinottici hanno avuto un processo di formazione distinto da quello del IV Vangelo, e siamo anche consapevoli che la stessa figura di Gesù riceve sfumature diverse, in quanto Giovanni legge e narra Gesù dalla prospettiva della sua immagine glorificata: tuttavia, i vangeli sono concordi nell'attribuirgli emozioni e sentimenti, desideri e preoccupazioni, facendo sì che, nonostante l'esiguità e la diversità del materiale a disposizione, un approccio alla figura umana di Gesù resti sempre possibile.

I 4 vangeli impiegano 21 verbi diversi per indicare dei sentimenti di Gesù, ai quali vanno aggiunti altri 5 vocaboli o locuzioni che esprimono stati d'animo, per un numero totale di circa 60 occorrenze. Marco è il più ricco in varietà espressiva, con 11 verbi diversi, seguito da Giovanni (7), Luca (6) e Matteo (5). Nei Sinottici il verbo che ricorre con maggiore frequenza è "avere o sentire compassione" (gr. *σπλαγχνίζομαι*) con 9 occorrenze; il Vangelo di Giovanni è invece dominato dal verbo "amare" (gr. *ἀγαπάω*), impiegato 12 volte, che giungono a 18 se si includono anche il verbo *φιλέω* e il vocabolo *ἀγάπη*, appartenenti allo stesso campo semantico. La maggior parte dei sentimenti di Gesù riportati dai sinottici pongono in luce la sua compassione e la sua sofferenza:

¹ Esistono alcuni importanti tentativi al riguardo, come quelli delle opere, già citate, di WOORWINDE, *Jesus' Emotions in the Fourth Gospel* e MIRANDA, *I sentimenti di Gesù*, efficacemente riepilogati da G. SEGALLA, *Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale*, «Studia Patavina» 54 (2007) 89-134. Per il comportamento di Gesù nel contesto della passione, elementi di interesse ai fini della nostra analisi sono contenuti anche in H.U. VON BALTHASAR, *Mysterium Paschale*, in *Mysterium Salutis*, a cura di J. Feiner e M. Löhrer, vol. VI, Queriniana, Brescia 1971, 236-289.

compassione per l'uomo, per le sue necessità materiali e spirituali; sofferenza di fronte al male, nelle sue varie forme: ipocrisia, ostinazione, incredulità, ignoranza. In Giovanni, tutta la vita emotivo-sentimentale di Gesù ruota attorno ai termini che indicano amore, amicizia, voler bene, indicando il rapporto di amore fra il Padre e il Figlio come il nucleo da cui essi promanano. I redattori dei vangeli sono concordi nell'affermare che i sentimenti emotivamente più forti come l'amore, ma anche l'indignazione, lo spavento e l'angoscia, vengono manifestati principalmente ai Dodici che lo accompagnano e a chi, fra loro, gli si trova più vicino.

Ai fini della rivelazione della "personalità" del soggetto, pur con i limiti imposti dalle basse frequenze numeriche assolute, è certamente significativa la relativa alta ricorrenza del sentimento di *compassione*, che pone Gesù in rapporto di empatia con i suoi interlocutori, manifestando un reale e sincero interesse nei loro riguardi (cfr. *Mt* 9,36; 14,14; 15,32; 20,34; *Mc* 1,41; 6,34; 8,2; 9,22; *Lc* 7,13). Tenendo conto dei passi paralleli nei sinottici, gli episodi indipendenti in cui compare il verbo *σπλαγχνίζομαι* sono almeno 6, forse 7. È ciò che Gesù prova per le folle che lo seguono, affamate di pane ma anche di dottrina, per i lebbrosi che incontra, per la vedova di Nain a motivo della morte del suo figlio unico, per i due ciechi che gli vanno incontro, per il ragazzo epilettico. I redattori riportano tale sentimento sia in ordine alla guarigione che all'insegnamento. Un efficace riepilogo biografico è offerto dalla nota pericope di Matteo: «Gesù percorreva tutte le città e i villaggi, insegnando nelle loro sinagoghe, annunciando il Vangelo del Regno e guarendo ogni malattia e infermità. Vedendo le folle, ne sentì compassione, perché erano stanche e sfinite, come pecore che non hanno pastore» (*Mt* 9,35-36). Si tratta di una compassione frutto di attenzione per gli altri, siano essi dei singoli o le folle, che porta Gesù a "vedere" cose che i suoi discepoli non vedono, o per lo meno non dichiarano di vedere; altri sono i sentimenti di questi ultimi nel corso dei medesimi episodi: preoccupazione, fastidio, impotenza. Il medesimo verbo è ancora impiegato da Gesù nel racconto di varie parabole: per indicare l'esemplarità dell'atteggiamento del buon samaritano, di cui egli loda la misericordia verso l'uomo percosso e ferito (cfr. *Lc* 10,33); per descrivere l'amore compassionevole del padre che accoglie misericordiosamente il figliol prodigo (cfr. *Lc* 15,20); per manifestare l'indulgenza del padrone con uno dei suoi debitori, che si rivelerà successivamente spietato verso un suo conservo (cfr. *Mt* 18,27). Sempre entro il quadro fornito dai sinottici, ma con qualche aggancio anche ad episodi riportati da Giovanni, la compassione di Gesù si manifesta e si pone in rapporto anche con altri sentimenti: così l'insensibilità dei farisei di fronte ai malati che necessitano di cure anche in giorno di sabato, suscita in Gesù collera e tristezza (cfr. *Mc* 3,5); la presenza dei mercanti nel tempio lo sdegna fortemente a motivo del suo zelo e del suo amore per la casa del Padre, procurandogli una reazione collerica, che appare subito dominata, almeno nei tre sinottici, a giudicare dal successivo immediato dedicarsi alle guarigioni e all'insegnamento (cfr. *Mt* 21,12-15; *Mc* 11,15-17; *Lc* 19,45-47; *Gv* 2,13-

17); Gesù si indigna ancora di fronte al modo di fare dei suoi discepoli che non vogliono lasciare che i bambini – probabilmente portati dai loro genitori (cfr. *Mt* 19,13; *Lc* 18,15) – si avvicinino a lui, affinché li possa accarezzare e benedire (cfr. *Mc* 10,10-13).

Frutto di compassione e di profonda empatia è la delusione che Gesù prova per il rifiuto dell'uomo ricco al suo invito a seguirlo – un giovane secondo la redazione di Matteo (cfr. *Mt* 19,20) –, rivelata dall'amaro commento sull'incompatibilità fra l'attaccamento alle ricchezze e le esigenze del Regno (cfr. *Mc* 10,23; *Lc* 18,23-24). Ed è certamente compassione ciò che porta Gesù a piangere. Luca lo riferisce in occasione dello sfogo del Maestro per la mancata conversione di Gerusalemme, in previsione della sua imminente distruzione, impiegando il verbo *κλαίω* (cfr. *Lc* 19,41-44; cfr. anche *Mt* 23,37-39 e *Lc* 13,34-35). Al descrivere il pianto di Gesù in occasione della morte dell'amico Lazzaro, Giovanni impiega un verbo che compare solo qui nel NT: «Gesù scoppiò in lacrime (ἐδάκρυσεν ὁ Ἰησοῦς)» (*Gv* 11,35), un pianto rotto dal singhiozzo, senza gemiti, a differenza del pianto di Maria sulla tomba di suo fratello, descritto ancora con *κλαίω* (*Gv* 11,33). In realtà, tutto l'episodio della morte e del risuscitamento di Lazzaro è pervaso da una intensa empatia. Gesù esprime due volte un sentimento simile ad un "fremito" (gr. ἐμβριμάομαι: *Gv* 11,33 e 11,38) e manifesta un profondo turbamento alla vista del dolore di Maria sua sorella e di quello dei giudei (gr. ταρασσώ: *Gv* 11,33). Gesù piange perché ama Lazzaro e perché è emotivamente coinvolto dal clima di dolore e dalle lacrime con cui le sorelle e i giudei piangono la morte prematura del loro congiunto. Nel Vangelo di Giovanni, la concentrazione di verbi e di vocaboli che si riferiscono ai sentimenti di Gesù nel corso di questo episodio (7 occorrenze) è seconda solo al contesto della cena pasquale e dei discorsi d'addio (14 occorrenze).

Non va dimenticato che compassione e misericordia appartengono al medesimo campo semantico, in latino resi entrambi da *misereor*, ed in greco rimandando il tema di *σπλαγγνίζομαι* al vocabolo *σπλάγγνον*, che indica le viscere, in senso trasposto l'interiorità, in continuità con la prospettiva ebraica di un amore di misericordia come amore viscerale (eb. *rehem*; cfr. *Es* 34,6-7; *Sal* 86,15; 103,8.13; 145,8; 116,5). Oltre alle occorrenze in cui Gesù è soggetto verbale di questo sentimento, la centralità che esso occupa nella sua vita emotiva emerge anche da altri contesti, quando reso con altri termini o con diverse locuzioni, semplicemente perché, anche nella predicazione di Gesù, "è proprio di Dio l'aver misericordia" – *cui proprium est misereri semper et parcere*, come ricorda la liturgia cristiana. Riferito a Dio, l'aver misericordia è espresso nei vangeli poggiandosi non meno di 12 volte sul verbo ἐλεέω o sul sostantivo ἔλεος (cfr. *Mt* 5,7; 9,13; 12,7; 18,33; 23,23; *Mc* 5,19; *Lc* 1,50.54.58.72.78; 10,37) ed una volta sul verbo οἰκτίρω (cfr. *Lc* 6,36). Gesù ha misericordia e parla di un Dio compassionevole e misericordioso. Così lo espone nelle sue parabole e così egli stesso vive, rivolgendosi in particolar modo ai peccatori, ai malati, ai diseredati, accogliendo samaritani, prostitute e pubblicani, fino a ricevere il pentimento del ladrone sul-

la croce, tutte azioni che Gesù ha realizzato al di là degli specifici vocaboli con cui i redattori le hanno espresse. Significativo, in proposito, l'atteggiamento di Gesù di "sedere a tavola" con i pubblicani e i peccatori, un gesto che nel contesto ebraico assumeva precise risonanze antropologiche e religiose, e che offrirà spesso l'occasione per insegnamenti sulla misericordia (cfr. *Lc* 15,1-3; *Mt* 11,18-19; *Mc* 2,15-17; *Lc* 7,33-35).

L'insistenza di Giovanni sui sentimenti di Gesù legati all'amore offre un quadro coerente con quanto indicato dai sinottici. La compassione è un frutto dell'amore e solo chi ama può farsi partecipe del dolore e delle gioie degli altri. Giovanni esplora con maggiore intensità il nucleo profondo da cui sembra promanare l'atteggiamento di Gesù in favore degli uomini: la testimonianza dell'amore, quale amore reciproco del Padre e del Figlio. Mentre nei sinottici il verbo ἀγαπάω ha Gesù come soggetto solo in occasione dell'episodio del rifiuto dell'uomo ricco a seguirlo, su 29 volte in cui Giovanni parla dei sentimenti di Gesù, ben 18 volte questi sono sentimenti di amore, concentrati soprattutto nei cosiddetti discorsi d'addio. È amore verso i suoi discepoli, verso chi lo accoglie e osserva la sua parola, è il suo amore verso il Padre, è l'amore di chi dà la vita per i suoi amici (cfr. *Gv* 13,1; 13,23; 13,34; 14,21; 14,31; 15,9-10; 15,12), è amore verso «il discepolo che egli amava» (cfr. *Gv* 19,26; 20,2; 21,7; 21,20). È amore di donazione che ha come frutto la «gioia» (χαρά: *Gv* 15,11; 17,23), quella che nasce dall'obbedienza che giunge fino al sacrificio. In Giovanni, Gesù si rivela come personificazione dell'amore del Padre, ed è il profondo amore che lega il Padre al Figlio ad "espandersi" verso i suoi discepoli e tutti gli uomini. Questo amore si manifesta nel compimento della volontà del Padre, nel testimoniare la sua parola e il suo amore per il mondo, nel vivere una pro-esistenza in favore di tutti gli uomini. Questo amore determina in Gesù la volontà ferma di servire (cfr. *Gv* 13,13-14; cfr. anche *Mt* 20,28; *Mc* 10,45), di sacrificarsi (cfr. *Gv* 12,23-24), di morire (cfr. *Gv* 12,32-33), condividendo la vita degli uomini fino a portarla, nel travaglio della croce, su di sé. Non siamo, dunque, di fronte a due prospettive diverse, una per i sinottici e una in Giovanni, bensì ad una prospettiva unica, perché compassione, misericordia e amore non possono restare separati, né trattarsi in modo indipendente.

Nei vangeli vi è anche la traccia di sentimenti che sembrano indicare una riflessione di Gesù verso la propria interiorità, dalla quale sale l'intensità che accompagnerà poi l'azione che si appresta a compiere, un'intensità che manifesta all'esterno la profondità psicologica della sua intera persona. L'interiorità di Gesù che Giovanni delinea efficacemente nei discorsi d'addio e nelle vicende relative alla sua passione, nei sinottici traspare anche in altre occasioni, come prima del suo compiere miracoli, o quando la sua sensibilità lo porta a riconoscere una dimensione più profonda negli avvenimenti che lo coinvolgono, attraverso frequenti riferimenti ad un "fremere e sospirare in se stesso". Gesù freme, quasi emettendo un gemito, in occasione della guarigione di un sordomuto (gr. στενάζω: *Mc* 7,34); prima di risanare un lebbroso o guarire due ciechi (gr. ἐμβριμάομαι:

Mt 9,30; Mc 1,43); ma anche al mostrare la sua sofferenza di fronte all'incredulità dei farisei che gli chiedevano un segno dal cielo (gr. *ἀναστένάζω*: Mc 8,12). Testimone della medesima profondità è quella sorta di "oppressione dell'animo", letteralmente un "sentirsi stretto il cuore", che causa in lui il desiderio di portare a tutti la predicazione salvifica del Vangelo: «Sono venuto a gettare fuoco sulla terra, e quanto vorrei che fosse già acceso! Ho un battesimo nel quale sarò battezzato, e come sono angosciato (gr. *συνέχομαι*) finché non sia compiuto!» (Lc 12,49-50). Ed è ancora rivolgendosi alla propria interiorità che Gesù benedice il Padre suo e si rallegra di quanto la sua volontà ha disposto, volendo rivelare il Vangelo ai semplici e ai piccoli (cfr. Mt 11,25 e Lc 10,21). Fra i verbi di sentimento va infine annoverato anche lo stupore di Gesù (gr. *θαυμάζω*), che egli manifesta sia di fronte alla poca fede dei suoi concittadini a Nazaret (cfr. Mc 6,6), sia quando si imbatte nella fede inaspettata del centurione romano (cfr. Mt 8,10; Lc 7,9).

Il quadro psicologico associato alla personalità di Gesù di Nazaret resterebbe tuttavia incompleto se non si includessero anche le testimonianze dei vangeli che riportano umori da cui traggono origine invettive, rimproveri, minacce, o in alcuni casi anche maledizioni. A quale profilo emotivo e psichico essi corrispondono? Nel vangelo di Matteo Gesù non risparmia giudizi duri, talvolta perfino ingiuriosi, nei riguardi dei farisei o di altri suoi interlocutori, che egli qualifica: ipocriti (cfr. Mt 15,14; 23,23-29); ciechi e guide di ciechi (cfr. Mt 15,7; 23,17-29); generazione incredula, perversa e spergiura (cfr. Mt 16,4; 17,17); serpenti e razza di vipere (cfr. Mt 23,33; 8,26). Anche in Giovanni, riferendosi ai farisei, egli ne parla come mentitori, bugiardi, gente che non è da Dio (cfr. Gv 8,47-55). Sono ben noti i rimproveri riportati in Luca sotto forma di "Guai!" diretti contro farisei e dottori della legge (cfr. Lc 11,42-52), e le aspre critiche dirette alle città impenitenti (cfr. Lc 10,13-15). Marco ci riporta una maledizione comminata ad un fico senza frutti (cfr. Mc 11,14.21). Forniscono questi episodi elementi adeguati per concludere che Gesù di Nazaret fosse soggetto di comportamenti esaltati e collerici? Alcune precisazioni si rendono in proposito necessarie. A ben vedere le invettive di Gesù nascono sempre come reazione al peccato, quello di ipocrisia in modo particolare, che egli rifiuta con fermezza, volendo insegnare ai suoi discepoli a fare altrettanto. In questo caso, il suo linguaggio è del tutto analogo a quello impiegato dai profeti – si pensi ad Amos, Geremia e Zaccaria – al momento di condannare il male e ricordare le esigenze dell'alleanza. I commenti non sono espressione di violenza verso i suoi interlocutori. I vangeli non riportano mai notizia di litigi o colluttazioni fra Gesù, o i suoi discepoli, e coloro a cui questi rimproveri si dirigevano – l'unica volta che ci troviamo di fronte ad un probabile confronto fisico, la notte dell'arresto nell'orto degli ulivi, l'atteggiamento di Gesù è radicalmente orientato alla non violenza – a dimostrazione del fatto che si trattava di netti confronti verbali, finalizzati alla chiarificazione di coscienza e alla conversione dei suoi interlocutori, i quali, in alcuni casi, giungono perfino a riconoscere implicitamente le loro responsabilità (cfr. Gv 8,7-9). La collera di Gesù, se di collera si può parlare, è diretta *in primis* contro il peccato, e si pone in

linea con l'atteggiamento, già segnalato, di sdegno per tutto ciò che si oppone alla dignità dell'uomo e alla gloria di Dio. Così lo suggeriscono anche i molteplici contesti in cui Gesù condanna la violenza (cfr. *Mt* 26,53; *Gv* 18,11), si definisce mite e umile di cuore (cfr. *Mt* 11,28-29), sopporta senza reagire le violenze subite durante l'arresto, il giudizio e la passione (cfr. *Gv* 18,8; *Mt* 27,14; *Lc* 23,9), chiede ai suoi discepoli di amare i nemici e così egli lo pratica in prima persona (cfr. *Mt* 5,44; *Lc* 23,24), raccomanda ai suoi di benedire coloro che li maledicono e di pregare per coloro che li maltrattano (cfr. *Lc* 6,28). Il numero di episodi riportati dai redattori dei vangeli, e la chiarezza degli insegnamenti impartiti da Gesù stesso in questo senso, paiono sufficienti per giustificare che le sue invettive, per quanto dure ed esplicite, non traggano la loro origine da una personalità irascibile e violenta, bensì da un carattere intransigente con il peccato, con l'errore, con l'offesa a Dio, a dimostrazione della presenza in lui di una specifica consapevolezza di dover chiarire e formare la coscienza religiosa degli uomini.

Rimandando ad una sezione successiva l'esame dei sentimenti manifestati durante la sua passione e di fronte alla morte, il breve esame qui proposto sembrerebbe mostrare che nonostante le differenze di stile e di finalità proprie dei quattro vangeli, e nonostante le ben note e diverse prospettive con cui sono narrati gli episodi paralleli, la personalità psicologica di Gesù conserva una significativa unità di fondo. I suoi sentimenti sono gli stessi. Meglio ancora, la sorgente da cui essi, così come tutto il suo comportamento, promanano, pare essere la stessa: il nucleo dell'identità affettivo-psicologica di Gesù di Nazaret si può ragionevolmente collocare nella compassione e nella misericordia, nello sdegno per l'incredulità e per il peccato, nell'amore di donazione agli uomini, nell'amore di obbedienza al Padre. Se Gesù prova emozioni intense e manifesta aspetti forti della sua personalità, come stizza, fremito e disappunto, o perfino collera, il suo è un comportamento determinato ma non irascibile, intransigente con il peccato ma vicino alle persone. Si ha come l'impressione che la forza e l'intensità del suo sentire, come la superiorità e la tranquillità manifestate dal suo operare, siano più il prolungamento, sulla sfera umana, di un io e di una sensibilità che la trascendono, piuttosto che il risultato di un equilibrio raggiunto dal basso.

II. LE CONDIZIONI PSICO-FISICHE E LA SALUTE MENTALE

Oltre alla considerazione degli specifici sentimenti di cui egli è soggetto, la ricostruzione di un profilo psicologico di Gesù di Nazaret deve esaminare, seppur brevemente, altri contesti e comportamenti rappresentativi, come questi vengono riportati dalle narrazioni evangeliche. In questo caso non è all'analisi filologica dei vocaboli impiegati dagli evangelisti che occorre dirigersi, ma al quadro complessivo degli episodi narrati. Il comportamento certamente più singolare al riguardo, resta la pretesa messianico-divina di Gesù. Da questo punto di vista egli non è paragonabile ad altri fondatori o mediatori, capi religiosi o maestri spirituali. Nessuno di questi ha mai avocato a sé l'uguaglianza con Dio, né la condizione di giudice universale del genere umano. Gesù di Nazaret

resta un *unicum*. È pertanto legittimo che chi voglia esaminare la sua credibilità si interroghi prima di tutto sul suo equilibrio psico-fisico. La domanda non può essere elusa. Chi riceve l'annuncio del Vangelo e vi riflette con sana razionalità formula una semplice ma importante richiesta: non devono esservi indizi che all'origine del messaggio religioso di Gesù di Nazaret vi siano i discorsi di uno squilibrato, chiudendo così la questione. In sostanza, l'interrogativo circa la vera identità di Gesù deve poter sensatamente apparire una questione *ragionevolmente* aperta, lasciando così libero l'accesso ad un possibile riconoscimento, nella fede, di quanto appartenga al suo mistero.

Quale primo approccio al problema, vale la pena menzionare che i vangeli offrono sufficienti spunti per ritenere che Gesù godesse di una buona salute fisica. Egli compie frequenti spostamenti attraverso la Galilea ed un certo numero di marce fra la Galilea e la Giudea; ama la vita all'aria aperta e la permanenza in luoghi naturali di certo valore paesaggistico (alto dei colli, giardini, punti di osservazione dell'intera città di Gerusalemme; cfr. *Mc* 1,35; 6;32; *Lc* 6,12-13; *Gv* 4,35), in molti dei quali si raccoglie a pregare. Non è infrequente per lui trascorrere intere notti all'aria aperta, varie delle quali in preghiera (cfr. *Mt* 14,22-23; *Lc* 6,12 e 21,37), o trattenersi a parlare anche fino a tarda notte con chi viene a cercarlo (cfr. *Gv* 3,1-15). Dimostra una buona resistenza fisica e l'abitudine a condurre la giornata con un ritmo piuttosto intenso (cfr. *Mt* 8,20; *Mc* 1,32, 3,20; 6,31), confermando il quadro di una persona sostanzialmente sana. Sebbene i vangeli riportino indisposizioni e malattie di coloro che si trovano accanto a Gesù, non vi è traccia di episodi che lo vedano protagonista di qualche deficienza fisica, seppur passeggera. In proposito, gli unici elementi in controtendenza sono i due commenti che lo qualificano un soggetto "fuori di sé", forniti rispettivamente da Marco e da Giovanni. Sia il primo di essi, rivolto dai familiari, che il secondo, formulato dai farisei (cfr. *Mc* 3,20-21; *Gv* 10,20), posseggono però dei contesti alquanto specifici che ne riducono l'obiettività: nel primo caso compare infatti la preoccupazione dei suoi parenti per l'intensità del suo ritmo di vita, che lo conduceva a non aver tempo per prendere cibo; nel secondo, il giudizio viene espresso dopo una esplicita confessione della figliolanza divina di Gesù, ritenuta dai suoi avversari una blasfemia.¹

¹ Così, il riepilogo sulla condizione psico-fisica di Gesù che veniva offerto alla fine degli anni '30 da Karl Adam: «A testimonianza concorde dei Vangeli, Egli doveva essere un uomo avvezzo alla fatica, resistente, sano robusto. E già per questo Egli si distingueva da altri celebri fondatori di religioni. Maometto era un malato affetto da tare ereditarie, scosso nel sistema nervoso, quando inalberò la bandiera del profeta. Buddha era interiormente disfatto, snervato, stanco della vita, quando si ritirò dal mondo. Non v'è alcun indizio invece che Gesù sia stato tocco da malattia qualsiasi. Tutte le sofferenze che lo colpirono furono causate dal suo ufficio: erano privazioni e sacrifici che gl'imponeva la sua missione messianica. Il suo corpo doveva essere straordinariamente indurito e resistente alla fatica. Lo prova già la sua abitudine di uscire assai per tempo all'opera sua. "Al mattino si alzò molto presto e andò in luogo deserto a pregare" (*Mc* 1,35). "All'aurora chiamò intorno a sé i suoi discepoli e ne scelse dodici" (*Lc* 6,13). Lo stesso senso di freschezza e di sano vigore spira dal suo amore per la natura. In modo speciale amava i monti e il lago. Dopo una giornata di lavoro faticoso volentieri saliva su qualche altura isolata», ADAM, *Gesù il Cristo*, 83.

Nel corso del XIX secolo furono avanzate interpretazioni razionaliste della figura di Gesù di Nazaret che sostenevano si trattasse di una personalità psicopatica. In particolare, egli sarebbe stato affetto da un psicosi delirante, manifestata dal suo ritenersi e autoproclamarsi Messia, capace di promettere il Regno dei cieli e la vita eterna a coloro che lo avrebbero seguito. Simili posizioni furono già riepilogate all'inizio del XX secolo dall'opera di A. Schweitzer, *Die psychiatrische Beurteilung Jesu* (1913). Il giudizio di W. Hirsch, ad esempio, era così severo da ritenere che «tutto ciò che noi sappiamo di lui corrisponde in modo così preciso all'immagine clinica della paranoia, che è realmente poco evidente come si possa dubitare della correttezza della diagnosi». ¹ In modo soggettivo e arbitrario, Gesù si sarebbe sentito chiamato ad una missione divina per la salvezza dell'umanità, assumendo nel suo comportamento forme di delirio mistico-religioso. Tali forme psicotiche sarebbero in realtà compatibili con una personalità psichica per lo più normale, ma si manifesterebbero proprio nell'emergenza di *idee fisse*. Già Schweitzer aveva ritenuto scarsamente fondate queste letture, perché esegeticamente poco attrezzate nel riconoscere forme linguistiche proprie del linguaggio profetico e apocalittico di ambiente semita, alle quali, nella predicazione di Gesù, veniva invece attribuito un peso letterale, dando così origine ad un suo profilo psicologico artificioso. In ogni caso, e come già osservato in precedenza, la personalità psicologica del "Gesù delle invettive e delle minacce" va sempre confrontata con il resto dei suoi comportamenti, come questi emergono dall'insieme delle narrazioni evangeliche: le sue relazioni interpersonali, i suoi sentimenti o i contenuti specifici dei suoi discorsi, non sembrano rivelare devianze o alterazioni psichiche, ma ci mostrano piuttosto una persona sensibile, empatica, rivolta agli altri ed attenta ai suoi interlocutori, lontana da forme di autostima, introversione e scarsa capacità dialettica, tipiche delle personalità affette da idee fisse e da psicosi deliranti. Va segnalato che nel corso del Novecento le interpretazioni patologiche della personalità di Gesù tendono a scomparire: ove presenti, restano confinate in una letteratura antireligiosa di propaganda, ma storici e filosofi non sembrano prestarvi una particolare attenzione. Lo stesso Freud non fu interessato ad un'analisi psico-patologica di Gesù di Nazaret, ma si concentrò piuttosto sull'interpretazione psicanalitica della religione, riferendosi a Gesù quasi esclusivamente entro il paradigma del suo rapporto sacrificale-sostitutivo con il Padre e del ruolo che questo rapporto possedeva per l'origine dei significati culturali del cristianesimo. ² In sintonia con il giudizio di un sostanziale realismo ed equilibrio psicologico di Gesù nei suoi

¹ W. HIRSCH, *Religion und Zivilisation vom Standpunkte des Psychiaters*, München 1910, cit. in P. BAIMA BOLLONE, *La psicologia di Gesù*, Mondadori, Milano 2003, 103. Un'analisi in chiave medico-psichiatrica di queste diverse posizioni, alla luce delle attuali conoscenze, è quella proposta ancora da BAIMA BOLLONE, *La psicologia di Gesù*, 94-109.

² Sono le tesi sostenute principalmente in *Totem e tabù: alcune concordanze nella vita psichica dei selvaggi e dei nevrotici* (1912-1913); *L'avvenire di una illusione* (1927); *Il disagio della civiltà* (1929); *L'uomo Mosè e la religione monoteistica* (1939). Sul tema, cfr. X. TILLIETTE, *Freud e l'uccisione del padre*, in IDEM (a cura di), "Filosofi davanti a Cristo", Queriniana, Brescia 1989, 317-328.

rapporti con le persone e con le cose, si potrebbero anche menzionare i caratteri del tutto consueti che assume la sua attività di insegnamento e di formazione di un ristretto discepolato alla maniera dei rabbini: egli si comporta con normalità, mostrando una buona conoscenza dei contenuti e della logica della vita ordinaria, del lavoro dei campi, dell'amministrazione economica dei raccolti, delle consuetudini del buon vicinato e del lavoro domestico.

Non si può tuttavia negare che, lungo la sua intera esistenza, Gesù di Nazaret abbia certamente manifestato una "idea fissa". Ci riferiamo ad un atteggiamento psichico e comportamentale che emerge in modo palese su tutti gli altri, quale struttura portante delle azioni e delle decisioni del Maestro di Galilea: sono in lui presenti una *volontà assai risoluta* e la *precisa consapevolezza* di dover compiere una missione. Tutta l'attività di Gesù di Nazaret risponde ad una solenne ed imperiosa necessità interiore, quella di adempiere la parola/volontà del Padre, che lo conduce gradualmente verso il compimento della "sua ora". Alcune sue espressioni, per la forza del tono e la radicalità del contenuto, mostrano che il suo è un convincimento chiaro e determinato, sia in ciò che attiene a quanto egli è personalmente chiamato a compiere (cfr. *Mt* 10,34-36; 16,22-23; *Mc* 10,45; *Lc* 12,49; cfr. anche *Lc* 2,49), sia per quanto riguarda le richieste da fare a chi desidera seguirlo (cfr. *Mt* 10,37-39; 16,22-23; 18,8-9; *Mc* 8,32-33; 10,21; *Lc* 9,60-62; 14,26-27; 16,13). Eppure, anche se la sua vita si svolge con la chiara consapevolezza di operare tale "compimento", egli non agisce come chi debba realizzare un programma "prestabilito", muovendo di volta in volta i pezzi giusti. Egli rispetta sempre la libertà dei suoi interlocutori, anzi la suscita e la promuove; non fa violenza, non suggestiona, non allarma e non intimorisce. Il suo operare non cede all'ansia, né mostra affanni o inquietudini, ma neanche passività o fatalismo nell'accettazione di una realtà della quale si mostra invece sempre padrone.¹ Se i suoi giudizi non sono teneri e, al momento di indicare la strada verso il bene, non risparmia invettive e rimproveri (cfr. *Mt* 23,13-39; *Lc* 11,39-52; 13,32), in lui c'è calma e pacatezza, anche al momento di pronunciare discorsi duri ed esigenti. Quale inaspettata fenomenologia è dunque associata all'idea fissa del compimento della sua missione? Si tratta di una forte determinazione morale ospitata in una psicologia sana e perseguita al modo di un ideale stoico?

Come osserva Romano Guardini, nella vita Gesù di Nazaret ci sarebbero state certamente occasioni per un comportamento stoico, ma non lo si trova: egli non possiede i tratti dell'eroe leggendario, del filosofo stoico o del genio religioso.² Tranne rare circostanze, le sue non sono parole solenni, i suoi non sono gesti forti, la sua determinazione a compiere la sua missione non implica battaglie o conquiste. A ben vedere, perfino il suo confronto con Satana non è una lotta di iniziazione con cui si inaugurano le gesta dei grandi eroi, ma la pacata affermazione di ciò che Gesù sa di essere in sé stesso: egli non combatte, giudica. Così lo comprende e lo segnala Matteo, applicando a Gesù il pro-

¹ Cfr. GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, 48-49.

² Cfr. *ibidem*, 30-33.

filo del Messia annunciato da Isaia: «Ecco il mio servo che io ho scelto; il mio amato, nel quale ho posto il mio compiacimento. Porrò il mio spirito sopra di lui e annuncerà alle nazioni la giustizia. Non contesterà né griderà, né si udrà nelle piazze la sua voce. Non spezzerà una canna già incrinata, non spegnerà una fiamma smorta, finché abbia fatto trionfare la giustizia» (Mt 12,18-20; cfr. Is 42,1-4). I miracoli vengono compiuti quasi senza farsi notare, senza annunci che attraggano l'attenzione degli spettatori. La Trasfigurazione avviene in una cornice ben lontana da una glorificazione terrena o da un'autoinvestitura, manifestando piuttosto i caratteri della rivelazione a pochi di un disegno che si compirà nel sacrificio e nell'umiliazione. Gesù di Nazaret non crea fazioni, non istituisce schieramenti; la missione che deve compiere non lo porta a rifiutare determinati eventi o a combatterli: la sua strategia è piuttosto quella di accettare giudizi ed avvenimenti, orientandoli con singolare maturità psichica e forza interiore verso il fine che è venuto a realizzare.¹ La sua vicenda umana, come c'era da attendersi per una persona disposta ad accettare tutto ciò in modo non violento, avrà un esito disastroso: abbandono, umiliazione, rinnegamento, dispersione, patimenti scandalosi, morte. Egli non rimedia alla disfatta prendendosi pubbliche rivincite.

Con serena determinazione Gesù di Nazaret si mostra sempre all'altezza, nel suo essere e nel suo operare, di quanto ritiene dover portare a compimento. Se nella vocazione dei profeti l'inizio di una missione implica sempre l'ingresso in campo, forte ed efficace, della Parola di Dio, o perfino una certa "lotta" con essa, in Gesù non vi è nulla di tutto questo. A differenza dei profeti, egli non percepisce una sproporzione fra le proprie forze e quanto richiestogli dal Padre: non è necessario che la Parola sani alcuna sua debolezza, perché fin dall'inizio le sue forze appaiono del tutto proporzionate a quanto Egli si sente chiamato a fare. Tale superiorità è proprio ciò che sembra dare al profilo psicologico di Gesù i tratti di un equilibrio in certo modo fuori dal comune, che lo distanzia da quanto sarebbe tipico dell'atteggiamento di un esaltato o di un paranoico delirante. I contenuti della sua attività di insegnamento religioso sono senza dubbio inediti e in certo modo scandalosi, ma la sua condotta globale non sconfinava dall'ordinario. Per quel poco che è possibile ricostruire dalle narrazioni evangeliche, non vi sono tracce di comportamenti palesemente devianti, violenti, patologici.² Il suo profilo psicologico è comunque quello di una persona determinata, padrona di sé e padrona degli eventi, convinta, a torto o a ragione, di dover realizzare una specifica missione; una missione che tuttavia non vede come qualcosa di esterno a sé, bensì come espressione di ciò che egli stesso testimonia di sé ed è profondamente convinto di essere. Ed egli la comprende, inseparabilmente,

¹ «Non si trova mai un gesto col quale Gesù manifesti un distacco dal mondo che gli sembri ostile, avvilente, senza senso; che Egli respinga quello che non può impedire come cosa che non lo tocca e che si ritiri in se stesso. Ciò che accade a Gesù è sotto ogni punto di vista non conveniente a Lui; Egli però lo accetta; lo prende, si vorrebbe dire, a cuore», *ibidem*, 35.

² Cfr. ADAM, *Gesù il Cristo*, 85.

come compimento della volontà del Padre, come rivelazione dell'amore misericordioso di questi per il mondo e come sua personale testimonianza alla Verità: «Per questo io sono nato e per questo sono venuto nel mondo: per dare testimonianza alla verità. Chiunque è dalla verità, ascolta la mia voce» (Gv 18,37).

III. TRATTI UMANI DELLA PERSONALITÀ DEL NAZARENO

È fuori dubbio che i vangeli ci ritraggano Gesù di Nazaret come un uomo con una personalità forte e attraente. Coloro che lo frequentano lo ammirano e lo ascoltano volentieri. Molti di essi sono disposti a seguirlo. L'ammirazione per lui confluisce spesso anche in timore; un timore che si potrebbe a ragione qualificare "reverenziale" e che fa pensare, secondo il linguaggio biblico, al sentimento che si percepisce quando si è prossimi al sacro e alla santità (cfr. Mt 9,8; 17,6; Mc 1,27; 5,35; Lc 7,16; Gv 3,2). Si tratta di una persona stimata da ebrei e da romani, da ricchi e da poveri. L'attrazione e l'ammirazione suscitate sono frutto di un'autorità che sembra ragionevolmente legata alla coerenza di vita con cui egli accompagna il suo insegnamento. Un esempio paradigmatico di tale aspetto lo si riscontra nel *Discorso della montagna*, come narrato dalla redazione di Matteo, e negli effetti che esso sortisce nei suoi uditori: «Quando Gesù ebbe terminato questi discorsi, le folle erano stupite del suo insegnamento: egli infatti insegnava loro come uno che ha autorità (ἐξουσία), e non come i loro scribi» (Mt 7,28-29; cfr. anche Mc 1,22 da cui Mt dipende). Possedendo gli scribi un'autorità riconosciuta, quella che derivava dalla loro conoscenza delle Scritture e della Legge, pare chiaro che qui si sta parlando di un'autorità "supplementare". Se in senso "tecnico" essa si evince dal parlare della Legge in nome proprio, usando il pronome personale (*io vi dico*), in senso ampio tale autorità rimanda certamente al comportamento morale globale di Gesù. La coerenza e l'amore alla verità sono un tratto caratteristico della sua personalità, ben riassunto dalla sua raccomandazione: «Sia il vostro parlare sì, sì; no, no; il di più viene dal maligno» (Mt 6,37), nonché dallo stesso giudizio dei suoi interlocutori: «Maestro, sappiamo che sei veritiero e non ti curi di nessuno; infatti non guardi in faccia agli uomini, ma secondo verità insegna la via di Dio» (Mc 12,14). Ad accrescere autorità ed ammirazione contribuisce anche il modo in cui Gesù gestisce situazioni che, in altre persone, avrebbero potuto facilmente generare sentimenti di esitazione o il rischio di uno stallo decisionale, proponendo invece soluzioni inedite, che destano sorpresa nei presenti. Due, in particolare, paiono significativi al riguardo. Ci riferiamo all'interrogativo circa l'opportunità di pagare o meno il tributo a Cesare (cfr. Mc 12,13-17), dal quale non si sarebbe potuti uscire indenni, perché esposti alla critica di collaborazionismo oppure di sedizione, e che nella soluzione offerta da Gesù fa accedere ad una sfera di significati più profonda e totalmente impreveduta. Analogamente, nell'episodio della donna sorpresa in adulterio (cfr. Gv 8,3-11), il dilemma fra la critica di non osservare la legge di Mosè, negando la lapidazione, oppure quella di rinnegare gli insegnamenti non violenti e misericordiosi propri del Maestro, accordandola, viene risolto in modo

religiosamente geniale, operando un approfondimento di coscienza tanto negli avversari della donna quanto nella protagonista della vicenda.

Elemento di certo interesse nell'accostarsi alla psicologia di una persona è il carattere del suo *sguardo*. Nel riferirsi agli incontri fra Gesù e i suoi interlocutori, gli evangelisti, Marco in special modo, usano con frequenza pericopi come "fissando lo sguardo su di lui", "fissatolo", "guardando intorno", volendo con ciò sottolineare un modo attento di osservare e di guardare chi gli stava di fronte o lo accompagnava, al di là del semplice vedere o incrociare lo sguardo (cfr. *Mt* 19,26; *Mc* 3,5; 3,34; 5,32; 8,33; 10,21.23; 14,67; *Lc* 6,10; 19,5; *Gv* 1,42). Lo sguardo di Gesù, certamente non disgiunto da tutta la sua persona, manifesta una certa attrattiva, come testimoniato dagli episodi di vocazione al discepolato. Ugualmente significativo, in proposito, lo sguardo di Gesù che muove Pietro alla conversione, pur diretto in un contesto – quello della lunga notte insonne e delle ferite fisiche e psicologiche – che inaugura le prime ore della passione (cfr. *Lc* 22,61). L'intensità e la forza dello sguardo di Gesù depongono a favore di una volontà ferma, di una sincerità di fondo e di una rettitudine d'animo. Non è possibile sostenere lo sguardo su qualcuno con simile intensità se non si è certi della verità, presente nella propria coscienza, che attraverso quello sguardo si vuole comunicare.

Nella psicologia di Gesù si può riconoscere la presenza di buon umore ed una certa tendenza all'ironia.¹ Così lo parrebbero manifestare alcuni episodi, quando *riletti* in questa ottica. Egli impiega proverbi popolari che rivelano un certo contenuto ironico quando applicati allo specifico contesto in cui li utilizza (cfr. *Lc* 5,39; 7,31-35; 17,37). Alcuni scambi di battute fra Gesù e Pietro, ed i fatti che li seguono, sono ugualmente compatibili con un certo senso ironico: dall'episodio dell'incontro notturno sulle acque del lago di Tiberiade, a quello del tributo al Tempio, o alla lavanda dei piedi nell'ultima cena (cfr. *Mt* 14,28-31; 17,24-27; *Gv* 13,8-10). Nel modo di rapportarsi con i suoi interlocutori, in alcune occasioni Gesù utilizza figure ed esempi che potevano intenzionalmente farli sorridere, come quando chiede loro come potrebbe sussistere il regno di Beelzebùl se i demoni lottano fra loro (cfr. *Mc* 3,22-26), o quando dirige nuove domande a coloro che lo interrogano in luogo di rispondere a quanto richiestogli (cfr. *Mt* 21,24-27; *Lc* 20,3), o quando infine pone lui stesso interrogativi arguti (cfr. *Lc* 20,41). Una rilettura in senso ironico è perfino possibile nei commenti che seguono l'episodio dell'incontro con il giovane ricco e la sua mancata sequela di Gesù, almeno nella redazione che ne fa Marco (cfr. *Mc* 10,17-27). Ai discepoli esterrefatti dall'iperbole impiegata dal Maestro, all'insegnar loro che è più facile per un cammello entrare nella cruna di un ago che ad un ricco entrare nel regno di Dio, Gesù risponde che questa curiosa eventualità è certamente possibile per Dio, facendo riacquistare loro fiducia. Ma è in realtà il gioco di sguardi riportato da

¹ Un elemento, questo, che Nietzsche non conobbe, anzi volle intenzionalmente negare, influenzando non poco sulla genesi della moderna critica al cristianesimo come religione estranea alla gioia. Sul tema, cfr. F. NIETZSCHE, *Così parlò Zarathustra*, Adelphi, Milano 1987, 109.

Marco in questo episodio ad indirizzare una lettura ironica in tal senso: l'iperbole è pronunciata «volgendo lo sguardo attorno (περιβλεψάμενος)» (v. 23), ma l'inaspettata soluzione che far passare un cammello attraverso la cruna di un ago sia possibile a Dio è suggerita «guardando in faccia i suoi discepoli (ἐμβλέψας αὐτοῖς)» (v. 27), come quando si vuole catturare l'attenzione di qualcuno suscitando in lui una certa attesa prima di comunicargli qualcosa di risolutivo. Depone anche a favore di un carattere aperto e gioviale, o comunque capace di scherzare, quanto narrato dai tre sinottici circa la presenza di bambini attorno a Gesù e la loro fiducia nel lasciarsi benedire e accarezzare da lui (cfr. *Mt* 19,13-15; *Mc* 10,13-16; *Lc* 18,15-17; cfr. anche *Mt* 18,2-5), in quanto sono di solito le persone divertenti ed espansive ad attirare l'attenzione dei piccoli e ad essere capaci di intrattenersi con loro.

Gli episodi raccolti dagli evangelisti lo tratteggiano come una persona che sperimenta una certa "solitudine", dovuta non solo ad una tendenza al raccoglimento, al trarsi in disparte, al cercare frequenti momenti di preghiera (cfr. *Mt* 14,23), ma anche alla presenza di una certa "distanza esistenziale" nei confronti dei suoi interlocutori, incluso i suoi discepoli (cfr. *Gv* 16,32).¹ La profondità dell'esperienza religiosa che egli vive e comunica non ne fa un soggetto melanconico o estatico. Fatta eccezione per l'episodio della Trasfigurazione, che per il contesto non assomiglia affatto al risultato di una ascesi o di un trasporto mistici, egli non cambia di aspetto o di comportamento quando prega o parla di contenuti supremi. Di fatto, però, Gesù non prega abitualmente con i suoi discepoli – sebbene con loro osservi le preghiere rituali quando previste – ma preferisce farlo da solo; l'unica volta che chiede il conforto dei suoi, viene da loro abbandonato. Il suo atteggiamento non è schivo, ma raccolto: egli si intrattiene per molte ore ad insegnare alle folle, ma non dà troppa importanza alle loro reazioni, specie se lo riguardano direttamente (cfr. *Gv* 6,14,15), preferendo invece una solitudine che non è disinteresse, bensì necessità di essere sé stesso e restare con sé stesso. Ma la solitudine di Gesù è anche frutto della incomprensione di chi gli sta attorno, come mostrano non solo le critiche dei suoi avversari, ma anche i frequenti episodi di scarsa sintonia con i dodici in merito al vero senso dei suoi insegnamenti; quasi l'effetto di un'enorme distanza ontologica che sembra separarlo da tutto e da tutti, rendendolo superiore ai suoi contemporanei, senza però allontanarlo da loro. Tale distanza fa sì che egli non debba mai sentirsi in dovere di dare agli altri alcuna giustificazione del suo comportamento o delle sue decisioni, ma si trovi piuttosto obbligato a *tradurre* i contenuti di quanto dice ad un livello adeguato ai suoi interlocutori (cfr. *Mt* 16,6-12; *Mc* 4,13; 7,18; *Gv* 3,12). Uno dei tratti dominanti della sua personalità resta, pertanto, una certa "sproporzione" fra il contenuto straordinario della sua predicazione ed i modi ordinari del suo vivere. Quest'uomo che si autoproclama Figlio di Dio e Figlio uguale al Padre, non è un estremista, un collerico o uno zelota; non è neanche

¹ Cfr. GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, 65-66.

un estatico, un mistico o un visionario; nella sua vita vi sono raccoglimento ed isolamento volontario, ma il suo non è un carattere melanconico o introverso; la sua vita conosce l'esperienza dell'incomprensione e della solitudine, ma non la depressione e lo scoraggiamento.

IV. IL RAPPORTO CON LA VITA E CON LA MORTE

Nell'analisi della credibilità di un testimone, l'incontro con la morte rappresenta senza dubbio uno snodo fondamentale, perché rivelatore della adesione personale alla verità soggettiva che egli ha confessato e seguito. È nell'andare incontro alla morte che un testimone conferisce un significato compiuto alla propria esistenza. L'incontro con la morte caratterizza la vicenda storica di Gesù di Nazaret con una ricchezza di particolari assai maggiore di quanto presente in ogni altro contesto narrativo dei vangeli, a motivo dell'esteso impiego di antiche fonti, orali e scritte, sulla passione e morte di Gesù, dalle quali i redattori hanno ampiamente attinto. In questi eventi terminali, anche a motivo dello stile delle narrazioni pervenuteci, si entra in contatto con la nuda umanità del Nazareno: qui l'esame del suo profilo psicologico corre assai meno il rischio di ricostruzioni artificiose, o comunque condizionate da quegli aspetti meno ordinari della sua attività nei quali i credenti vedono le manifestazioni della natura divina del Verbo incarnato. Gesù muore da uomo, come qualsiasi altro uomo. Di fronte alla morte ogni testimone è, in linea di principio, uguale agli altri, e comunica quanto di più essenziale egli abbia da consegnare.

Il modo con cui Gesù di Nazaret affronta i patimenti, fisici e morali, causatigli dal momento del suo arresto la sera del 13 Nisan fino alla sua morte, sopravvenuta per probabile asfissia ed arresto cardiaco sul patibolo romano della croce il successivo giorno 14 Nisan nelle prime ore del pomeriggio, mostra un singolare profilo caratteriale. Accanto alla notevole resistenza fisica, dovuta alle più che buone condizioni di salute in suo possesso e alla sua età da poco entrata nella maturità, anche in questi frangenti egli dimostra la capacità di restare padrone di sé, mantiene una buona lucidità intellettuale ed un grande controllo emotivo, aspetti propri di una personalità psicologicamente forte ed equilibrata. Un'analisi dei sentimenti di Gesù che ricorrono in queste ore può fornire utili indicazioni. Luca ci parla di un "desiderio ardente" sperimentato da Gesù nel corso della cena pasquale consumata con i suoi discepoli (cfr. *Lc* 22,15-16: «ho tanto desiderato mangiare questa pasqua con voi», gr. ἐπιθυμία ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν), in linea con quell'attesa esistenziale della "sua ora", che ha orientato la sua intera missione verso i gesti e le parole di cui egli sarà soggetto in queste ore. Giovanni gli fa eco con la notazione che, nella cena pasquale, hanno luogo gesti ed eventi che indicano il suo "amare fino alla fine" (cfr. *Gv* 13,1: «li amò fino alla fine», gr. εἰς τέλος ἠγάπησεν αὐτούς). Entrambe le testimonianze gerosolimitane esprimono la volontà di Gesù di partecipare ai suoi discepoli quello che ha dentro di sé, ciò che finalmente è giunto a compimento e che adesso può donare loro. Ciò che sta accadendo e che accadrà non

è un semplice evento contingente, ma qualcosa che appartiene al mistero di quest'uomo, a come egli ha compreso la sua intera vita, qualcosa su cui ha potere e che lui stesso orienta secondo un piano di cui conosce il disegno.

Nella circostanza della sua orazione nell'orto degli ulivi e nel corso degli eventi che la accompagnano e la seguiranno, quattro verbi esprimono la sua situazione interiore: essere angosciato (gr. ἀδημονέω: cfr. Mt 26,37; Mc 14,33); un profondo sentimento di tristezza (gr. περιλυπός: cfr. Mt 26,38; Mc 14,34); provare paura (gr. ἐκθαμβέομαι: cfr. Mc 14,33); sperimentare agitazione e turbamento (gr. ταρασσώ: cfr. Gv 12,27; 13,21). Il versetto emotivamente più espressivo è probabilmente quello riportato da Marco: «Prese con sé Pietro, Giacomo e Giovanni e cominciò a sentire paura e angoscia (ἐκθαμβεῖσθαι καὶ ἀδημονεῖν: v. 14,33)», cui segue l'osservazione, altrettanto acuta e dolorosa, che egli «cade a terra e pregava che, se fosse possibile, passasse via da lui quell'ora» (v. 35). Eco di questa intensità emotiva la si trova nella Lettera agli Ebrei, con toni che sembrano esplicitarla e spiegarla in modo realistico: «Nei giorni della sua vita terrena egli offrì preghiere e suppliche, con forti gridi e lacrime, a Dio che poteva salvarlo da morte e, per il suo pieno abbandono a lui, venne esaudito» (Eb 5,7). Nella prova psico-fisica cui egli soggiace, Gesù manifesta le reazioni di un vero uomo quando sottoposto ad una situazione di intenso *pathos*. Eppure, a ben vedere, questo accentuato realismo, interpretabile senza maggiori difficoltà come debolezza e passibilità umane, sembra coesistere con una forza e una lucidità assai meno scontate, rivelate dalla sicurezza con cui egli decide ciò che deve essere fatto e ne riconosce tutte le rispettive implicazioni (cfr. Mt 26,45.52-54.64; Mc 14,41-42.49.62; Lc 22,53; Gv 18,5.8.11.36-38; 19,11). Si ripresenta in certo modo, anche al momento della passione e morte, la logica che ha sostenuto il comportamento di Gesù durante la sua vita pubblica: egli, con il suo modo di porsi di fronte agli eventi, li supera e li padroneggia, non combattendoli né cercando attraverso di essi la sua strada per venirne fuori, bensì riconducendoli ad un senso più profondo che egli mostra di conoscere e di possedere. Tale padronanza psicologica di fondo fa sì che lo stesso *trance* del Getsemani, pur nel realismo di una sofferenza e di una lotta davvero sperimentate (gr. ἐν ἀγωνίᾳ: Lc 22,44), non possa semplicisticamente interpretarsi come un crollo psicologico, né come una crisi religiosa generata dal timore del futuro, anche se i redattori ne hanno principalmente recepito l'aspetto di una lotta interiore che sembra proporre un ripensamento e poi finalmente sfocia in accettazione. L'evento si presenta piuttosto come la manifestazione della consapevolezza – e dunque la rivelazione – delle profonde implicazioni che l'ora, adesso giunta, recava con sé. Tutto nel Getsemani viene affrontato con estrema serietà e dominio di sé, come mostrano in tutti i vangeli gli eventi immediatamente successivi quali l'arresto, la dispersione dei discepoli e le prime battute del processo. Gesù non sembra dover rispondere a nessuno se non a sé stesso. Un aspetto centrale è che la sofferenza da lui provata non è espressione di avversione, amarezza o condanna contro qualcuno, siano essi i giudei, i discepoli deboli e traditori, i persecuto-

ri oppure gli eventi, ma piuttosto dimostrazione dell'intensità di quell'ora che chiede di essere vissuta fino in fondo.¹

Quel Gesù di Nazaret che il NT dichiara Logos della vita e autore della vita (cfr. *Gv* 1,4; *1Gv* 1,1; *At* 3,15), parla della sua morte quasi sempre in relazione alla sua risurrezione (cfr. *Mt* 16,21; 20,18-19; *Mc* 10,33-34; 14,25-28; *Lc* 9,22; *Gv* 2,19-22; 12,23-24; 14,18-20; 16,16-20; cfr. anche *Mt* 12,40). A chi lo riconosce come Figlio inviato dal Padre, egli promette che questa fede sarà per lui causa di vita eterna, dicendo di sé che egli è venuto nel mondo perché gli uomini abbiano la vita e l'abbiano in abbondanza (cfr. *Gv* 10,10). Tale convincimento – quello di possedere in modo fontale la vita a motivo del suo legame col Padre – è parte integrante della determinazione con cui egli compie la missione per la quale è stato inviato. Tale missione, nelle esplicite previsioni di Gesù come nella realtà dei fatti, lo conduce ad una passione ingiuriosa e alla morte per crocifissione. Con i dati a disposizione è difficile farsi un'idea delle reali condizioni psichiche e fisiche con le quali Gesù di Nazaret abbia affrontato le ultime ore prima della sua morte, dall'alba del 14 Nisan fino alle prime ore del pomeriggio. I quattro vangeli sono concordi nel riportarlo in grado di rispondere agli interrogatori condotti sia dal Sinedrio, sia da Ponzio Pilato. Luca e Giovanni ce lo presentano anche in grado di parlare con coloro che incontra lungo la strada che portava al Calvario, e perfino dall'alto della croce (cfr. *Lc* 23,28-31; 23,34; 23,43; *Gv* 19,26-28). Matteo e Marco sono invece concordi nel ritrarlo soltanto capace, dalla croce, di invocare ad alta voce il nome di Dio e poi di emettere un forte grido nel momento in cui spira (cfr. *Mt* 27,46-50; *Mc* 15,34-37). Luca e Giovanni preferiscono esplicitare quest'ultimo grido in una precisa, diversa esclamazione, che ha il sapore di una preghiera (cfr. *Lc* 23,46: «Padre, nelle tue mani consegno il mio spirito» [cfr. anche *Sal* 31,6]; *Gv* 19,30: «Tutto è compiuto»). Marco e Matteo offrono un quadro stringato, dominato dal silenzio, rotto solo dalla nota esclamazione di chi si sente abbandonato da Dio e dal successivo ultimo grido di chi sta spirando. Gesù appare fisicamente forte ma, assai realisticamente, provato e sfinito. In queste ore Luca e Giovanni preferiscono collocare ancora insegnamenti del Maestro, finalizzati alla conversione, ma soprattutto al perdono, alla misericordia e alla pietà. Tutti sono concordi su una cosa: Gesù di Nazaret non muore protestando o imprecando, non resiste ai persecutori né li condanna, ma si identifica pienamente con ciò che sta accadendo e che nella sua vita pubblica aveva più volte preannunciato. Egli assume tutto ciò come qualcosa che gli appartiene, qualcosa per cui egli si sente, fino alla fine, inviato e predestinato, ma che nondimeno sceglie e vuole come suo, in piena libertà. Ciò che sta accadendo non è un gravoso e doloroso imprevisto, un esito drammatico e indesiderato: è invece il compimento di ciò per cui egli dice di essere venuto nel mondo. Questi elementi non solo confermano la fermezza di volontà e la determinazione, in un soggetto equilibrato e non violento, che avevano guidato in precedenza il suo

¹ Cfr. *ibidem*, 86-89.

comportamento e le sue scelte; essi sono anche in accordo con quel profilo di maturità e dominio di sé che aveva già caratterizzato la vita di Gesù ed il quadro generale dei suoi sentimenti. Una maturità, un altruismo ed una padronanza, che appaiono ancor più singolari se si accettano come reali gli ultimi discorsi raccolti da Luca e da Giovanni, una eventualità che non può essere scartata trattandosi, nel caso di Giovanni, di un testimone oculare (cfr. Gv 19,35) che si dichiara tale in un momento di grande densità di significato.

Il testimone Gesù di Nazaret, dunque, muore come ha vissuto, con coerenza di vita e con sentimenti di compassione. Muore, in particolare, *mantenendo ciò che ha promesso*, cioè “dare il suo corpo e versare il suo sangue per i suoi e per tutti” (cfr. Mt 26,26-28; Mc 14,22-24; Lc 22,19-20) e “dare la vita per gli amici” (cfr. Gv 15,13), in accordo con quanto si richiederebbe ad un testimone credibile. L'unica obiezione rivolta a questo quadro interpretativo riguarda la chiara esclamazione di sentirsi abbandonato da Dio, «Dio mio, Dio mio, perché mi ha abbandonato?» (Mt 27,46; Mc 15,34), riportata identica da Matteo e da Marco, di stampo aramaico, con sfumatura ebraica in Matteo, con successiva trascrizione anche in greco. Pur oggetto di numerose e profonde analisi teologiche che hanno saputo offrirne delle spiegazioni soddisfacenti,¹ l'invocazione di Gesù dall'alto del patibolo continua a generare in molti l'interrogativo circa il vero esito finale della sua vicenda, facendo sospettare più d'uno del fatto che il Maestro di Galilea, sentitosi investito in buona fede di una missione che nessuno gli avrebbe mai affidato, avrebbe altrettanto in buona fede finito i suoi giorni ingannandosi.

Esistono due modi, a nostro avviso, di accostarsi al problema. Il primo, tipico della cristologia e della teologia dogmatica in genere, è quello di leggere i significati biblici, cristologici o anche trinitari che l'esclamazione sottende, derivandone conseguenze sia per la soteriologia che per l'antropologia teologica. Pur ammettendo una certa evoluzione storica dalla patristica ai medievali e poi alla mistica renana, gli autori sono abbastanza concordi circa il senso da attribuire a tale esclamazione: Gesù Cristo, solidale con l'essere umano che egli redime, lo accompagna fino in fondo, sperimentando come ogni uomo l'abbandono e la solitudine di fronte alla morte. L'identificazione solidale del crocifisso sofferente con l'uomo condannato alla morte a causa del peccato si svolgerebbe nel quadro di profezia e di speranza delineato dal Salmo 22, di cui il grido di abbandono costituisce il versetto iniziale, e di cui si ipotizza anche l'intera recita da parte di Gesù crocifisso. In realtà, limitandosi alla sola analisi dei verbi usati, non sarebbe possibile concludere che Gesù stesse pregando. Sia Matteo che Marco impiegano il verbo “gridare” (gr. βοάω: Mc 15,34), proposto dal primo con un prefisso (gr. ἀναβοάω: Mt 27,46; “gridare verso l'alto”). In paragone, il grido finale con il quale il crocifisso spira ha in Matteo una notazione onomatopeica che

¹ Cfr. VON BALTHASAR, *Mysterium paschale*, spec. 271-274. Cfr. anche J. RATZINGER - BENEDETTO XVI, *Gesù di Nazaret. Dall'ingresso a Gerusalemme fino alla risurrezione*, Lev, Città del Vaticano 2011, 227-244.

indica intensità e forza (gr. κράζω: Mt 27,50), mentre Marco impiega un verbo più fisiologico, vicino all'idea di espirare (gr. ἀφίημι: Mc 15,37). In riferimento a tutti e quattro i verbi compare sempre l'espressione *voce magna*, tre volte come complemento di modo dell'azione (gr. φωνῆ μεγάλῃ) e una volta come complemento oggetto. Se invece diamo uno sguardo di insieme al contenuto del Salmo 22, si evince, come è noto, una sorprendente analogia con gli eventi della croce, offrendo una base sufficiente per un'interpretazione *teologica* di questa esclamazione; interpretazione peraltro ben presente nella lettura che i primi cristiani davano della crocifissione: Giovanni e Luca, che non riportano il grido di abbandono, conoscono e applicano questo salmo, offrendo il primo un riferimento esplicito al suo compimento (cfr. Gv 19,24), mentre il secondo vi si riferisce solo implicitamente (cfr. Lc 23,34).

Esiste tuttavia anche un secondo modo di accostarsi al tema, proprio di una teologia della credibilità che esplora la psicologia del testimone. Argomentando alla luce del profilo psicologico prima delineato nonché degli altri dati messi a disposizione dai redattori dei vangeli, ci si dovrebbe chiedere schiettamente *se sia ragionevole* l'ipotesi che Gesù di Nazaret si sia ingannato in buona fede. Si dovrebbe allora cominciare col domandarsi perché una simile protesta, confessione estrema di una delusione finale, non sia stata accompagnata da gesti corrispondenti, di cui non si ha invece traccia nelle ore che hanno immediatamente preceduto la morte di Gesù. Egli attendeva forse una liberazione finale senza mai manifestarlo, se non quando il dolore si sarebbe fatto davvero insopportabile e la situazione si fosse rivelata davvero irreversibile? È difficile ritenere che le ore precedenti non avessero offerto al condannato altri momenti per sperimentare tale limite e la certezza di una irreversibilità, ben prima del suo spirare per asfissia. Sarebbe ragionevole pensare – ci chiediamo – che né la flagellazione romana, né la crocifissione sul legno, avrebbero suscitato nel nazareno alcun sentimento o reazione propri di chi si vede abbandonato e ultimamente deluso? Aveva egli un comportamento così stoico da mantenere artificialmente la calma durante tutta la passione, manifestando solo un ultimo ripensamento nel momento finale? E ancora: dove il dolore è stato più acuto?, dove si sarebbe aspettato di essere liberato da Dio, perché consapevole di essere giunto al punto di massimo dolore fisico e morale?, fin dove prevedeva di essere capace di resistere? Sono domande certamente supreme, ma occorre riflettervi. Non sembra ragionevole che un sentimento di delusione e di sconfitta si manifesti solo in un modo così puntuale. Nessun combattente in guerra che, sotto il fuoco nemico, conservi inflessibile l'inutile speranza di venir liberato dai suoi compagni inviati come rinforzi, manifesta solo un momento prima di soccombere la sua delusione e l'amara constatazione che non arriverà mai nessuno a salvarlo. La presenza del dubbio di essere rimasto davvero solo ha solitamente altre manifestazioni, che lo portano a gesti e scelte che influiscono sui suoi comportamenti e che non sono riassumibili in un'unica protesta finale. Preannunciando la sua passione ed il rigetto da parte del suo popolo e dei pagani, Gesù di Nazaret non aveva mai

parlato di liberazione ma di *risurrezione*, facendo esplicito riferimento alla morte. In questo come in altri casi, le reazioni di incredulità e di incomprendimento dei suoi discepoli a tali anticipazioni del Maestro, come riportate dai redattori (cfr. *Mt* 16,21-22; *Mc* 8,31; 9,9-10), consentono l'applicazione di un criterio comparativo di continuità/discontinuità che depone a favore della sostanziale storicità dei contenuti delle frasi di Gesù, e dunque del riferimento esplicito alla sua *morte*. Come più volte da lui annunciato, Gesù *sapeva di dover morire*, con una morte reale, che ha lo stesso colore della terra (cfr. *Mt* 12,40; *Gv* 12,24). Forse egli si aspettava, sempre ingannandosi nella sua soggettiva convinzione messianica, un dolore meno intenso oppure una consolazione che avrebbe reso più sopportabile il trapasso? Attendeva l'intervento di legioni angeliche, che pur aveva negato nei suoi discorsi a Pietro e a Pilato (cfr. *Mt* 26,53; *Gv* 18,36), o forse solo la presenza di un angelo consolatore, come quello che Luca dipinge nell'orto degli ulivi (cfr. *Lc* 22,43)? Il teologo non può certamente escludere che il peso della passione e il trapasso della morte siano stati per Gesù di Nazaret ancora più duri di quanto egli stesso poteva immaginare o prevedere nella sua umanità, e che ciò lo abbia portato ad esprimere i suoi sentimenti con quanto il grido di abbandono riportato da Matteo e Marco significa, sia esso stato l'inizio della recita del Salmo 22 oppure no. Quello che ogni uomo ragionevole può invece escludere è che tale esclamazione, non suffragata da parole o da gesti che l'abbiano preceduta, sia sufficiente a mostrare l'autoinganno di un falso Messia, che pure sapeva bene di dover morire, e che essa significhi necessariamente protesta, delusione o fallimento, dimenticando che pur sempre si tratta di una invocazione *rivolta a Dio*. Chi lo vede morire non vede morire un Messia divenuto consapevole solo *in extremis* di essersi ingannato, ma qualcuno che reca con sé un mistero che interroga, attrae e merita rispetto (cfr. *Mt* 25,54; *Mc* 15,39; *Lc* 23,47; *Gv* 19,38-40).

V. IL TESTIMONE GESÙ E LA VERITÀ: QUAL È LA VERA IDENTITÀ DI GESÙ DI NAZARET?

La breve analisi finora proposta contiene elementi sufficienti per confortare l'affermazione che Gesù di Nazaret sia un testimone credibile, o per lo meno per escludere che l'affermarlo sia una conclusione avventata. Una volta stabilita su base storico-documentale la possibilità di avere un accesso, limitato ma non ambiguo, alla sua persona, alle sue parole e alle sue opere, lo si riconosce come un soggetto umanamente degno di fede. La considerazione della sua psicologia indica la sua affidabilità *nonostante* l'incommensurabilità e l'assoluta eccezionalità/singularità del suo messaggio: l'affermazione che Gesù di Nazaret sia stato un esaltato oppure un soggetto affetto da patologie psichiche non può essere giudicata ragionevole, sebbene la radicalità e l'assolutezza dei suoi insegnamenti, ad una ragione non ancora illuminata dalla fede, appaiano certamente un enigma, come resta un enigma il fatto che essi possano darsi in una personalità matura ed equilibrata. Le fonti in nostro possesso ci mostrano il profilo di una persona psicologicamente sana; Gesù non è un estatico, un violento o un

iracondo; la sua determinazione e risoluzione nel perseguire le finalità della missione di cui si sente investito non hanno nulla dell'invasato, né ricordano le manifestazioni tipiche di un maniaco. Il punto in questione, e il fatto in certo modo sconvolgente che reclama una spiegazione, è che questo equilibrio e questa maturità coesistono con una esplicita affermazione circa la propria identità: Gesù si auto-proclama Figlio del Padre Eterno. Questa persona, psicologicamente sana, si dichiara Figlio di Dio uguale al Padre, inviato dal Padre, uscito dal seno di Dio e venuto nel mondo, affermando egli stesso che la sua esistenza precede quella di Abramo e precede la stessa creazione del mondo. Pur straordinarie e sconvolgenti nel loro contenuto, queste affermazioni inaudite si danno in un soggetto umanamente affidabile, e pertanto credibile, suggerendo allora che tributare attenzione e interesse verso quest'uomo e la sua vicenda sia un *atteggiamento ragionevole*. Le analisi di autori come Karl Adam e Romano Guardini, insieme ad altri che hanno riflettuto con profondità e onestà sull'unicità della figura di Gesù, conducono verso un'alternativa che non può essere elusa: "quest'uomo è fuori di sé", oppure "egli reca con sé un mistero che ci interpella".¹ E gli elementi in nostro possesso non possono non indicare che la seconda ipotesi sia la più intellettualmente onesta.

Di fatto, tutto ciò che si potrebbe ragionevolmente chiedere ad un testimone di cui si voglia vagliare l'affidabilità, trova in Gesù di Nazaret un riscontro positivo. Insieme all'equilibrio psico-fisico e alla compassione/interesse – quale atteggiamento di fondo del suo predicare e agire – per chi gli stava accanto e per coloro ai quali dirigeva il suo ministero, egli mostra una coerenza di vita ed una integrità morale che lo conducono fino alla prova finale, quella dell'accettazione non violenta del martirio. Più articolato è invece l'esame della sua attendibilità quando ci riferiamo alla verificabilità delle promesse con le quali egli si è impegnato. In realtà, se si esaminano le *promesse personali* fatte da Gesù durante la sua vita pubblica, la gran maggioranza di esse hanno una distensione escatologica, e dunque non sono direttamente impiegabili ai fini di valutare, nel corso della storia, l'attendibilità di un testimone. Un certo numero di esse sono invece annunci che riguardano il futuro della città di Gerusalemme, il procedere della

¹ «Chi è mai questo Gesù che prega con tanta santità, che vive con tanta confidenza, che sa morire con tanta innocenza? Siamo in presenza d'una santa follia, di un eccesso di fede e di confidenza, di una prodiga effusione di forza morale, d'una purezza e d'una bontà incredibile. Una vita siffatta ci sembra una stoltezza, eppure ci si presenta come divinamente bella. Dove mai apparve nel mondo un uomo che a lui somigli? Tutte le misure umane sono inette in questo caso. La fisionomia spirituale e morale di Gesù come la sua figura religiosa trascendono l'umano», ADAM, *Gesù il Cristo*, 130. «Così si presenta l'alternativa assoluta: o Egli è non solo cattivo, ciò non basta, perché allora sarebbero svanite subito le sue pretese, no: Egli è fuori di sé, Egli è quello che divenne Nietzsche a Torino nel 1888 – o invece Egli è proprio qualcosa di diverso da noi, di essenzialmente diverso da quello che siamo noi», GUARDINI, *La realtà umana del Signore*, 128. «Il problema cristiano si risolve con gli stessi termini in cui si pone: o ci si trova davanti a una follia o quell'uomo che dice di essere Dio è Dio. Il problema della divinità di Cristo si riduce a questo: alternativa in cui penetra più che in altra occasione la decisione della libertà. Una decisione che ha radici recondite e collegate a un atteggiamento di fronte alla realtà tutta», L. GIUSSANI, *All'origine della pretesa cristiana*, Rizzoli, Milano 2001, 97.

propria esistenza e gli eventi che la accompagneranno, fra i quali occupa un posto di rilievo la predizione della sua risurrezione dai morti. In fondo non siamo di fronte a promesse personali in senso stretto, ma a predizioni e annunci, buona parte dei quali, occorre ricordarlo, sono pienamente conoscibili solo entro un orizzonte di fede. Esiste tuttavia una promessa di Gesù il cui compimento si è dato *intra historiam* e la cui verifica giace sotto gli occhi di tutti, discepoli e avversari, e che come tale viene proposta anche all'uomo contemporaneo: Gesù promette di dare la propria vita. Riassumendone certamente molte altre, questa promessa può essere proposta all'attenzione dell'interlocutore come un nuovo segno dell'attendibilità del testimone, perché si tratta di qualcuno che *mantiene ciò che promette*. Il contesto della cena pasquale e dell'istituzione dell'Eucaristia esplicita questa promessa in modo formale, sebbene non manchino altri momenti della vita di Gesù nei quali egli vi alluda. Il compimento di questa promessa sarà palese agli occhi di tutti il pomeriggio del 14 Nisan, nel corpo inerme del crocifisso, nel suo costato trapassato, nelle insegne militari di coloro che lo hanno inchiodato e nel pianto di coloro che lo hanno schiodato, e sarà consegnato per sempre allo sguardo della storia nel memoriale che di questo evento offrono costantemente i cristiani durante la celebrazione eucaristica.

Esiste ancora un ultimo punto da affrontare. Dobbiamo chiederci se l'esame del profilo psicologico di Gesù di Nazaret possa aiutarci a valutare quale sia, in questo caso, il rapporto fra il contenuto testimoniato da un testimone riconosciuto credibile e la verità oggettiva. Si tratta di un rapporto per il quale esiste sempre un certo rischio, quello che il testimone si inganni in buona fede. Nel caso di Gesù abbiamo già incontrato alcune ragioni che renderebbero improbabile questa ipotesi: non si trattava di una persona superficiale, di un ingenuo o di un credulone; l'idea che la sua convinzione messianica fosse risultato di squilibrio o di paranoia incontra numerose obiezioni a motivo della sua sanità psichica; l'apparente delusione finale dall'alto della croce, al di là delle diverse interpretazioni che di essa si possono dare, non è confortata da comportamenti che facciano davvero pensare ad un "tragico errore", fornendo piuttosto indicazioni in senso contrario, in sintonia con una coerenza e una consapevolezza mantenute fino alla fine. Si tratta di ragioni essenziali, che tuttavia non rispondono apoditticamente al quesito iniziale: vi è qualche modo per stabilire che Gesù di Nazaret non abbia solo testimoniato in modo compiutamente coerente *una* verità di cui era soggettivamente certo, ma che egli abbia anche detto *la* Verità?

L'unico modo per soddisfare in maniera filosoficamente compiuta questo interrogativo è, a nostro avviso, consentire che la ragione riconosca in sede di preamboli della fede l'esistenza di un Assoluto, fondamento e garante di una Verità sia logica che ontologica, verificando poi se la pretesa di Gesù di Nazaret di proporsi egli stesso come Verità e come uscito da Dio, e dunque come rivelazione dell'Assoluto, sia una pretesa legittima. Un simile itinerario richiederebbe allora di esaminare quali prove abbiamo che l'Assoluto-Verità si possa essere

davvero rivelato in lui, spostando nuovamente l'attenzione alle prove classiche del "fatto" della Rivelazione, che l'apologetica cattolica collocava nelle profezie e nei miracoli. Se la contemporanea Teologia fondamentale ha scelto, in linea generale, di non percorrere questa strada, lo è stato solo per il suo comprensibile interesse verso il contenuto personalista della Rivelazione e la sua riluttanza a tematizzarne fatto e possibilità su basi filosofiche, separatamente dal suo contenuto e dal Rivelatore stesso. Tuttavia, nel caso si volessero offrire alla ragione ulteriori garanzie circa il legame fra il testimone Gesù e la verità oggettiva di quanto da lui annunciato/rivelato, non vediamo altra strada che quella di esplorare la ragionevolezza filosofica che l'Assoluto si sia, di fatto, rivelato in lui. Solo in questo caso la concordanza fra la verità soggettiva del testimone e la verità oggettiva sarebbe assicurata, e lo sarebbe nel modo più radicale possibile, perché il Testimone sarebbe egli stesso la Verità.

La dimostrazione si svolgerebbe allora riprendendo alcuni aspetti dei canoni classici che attribuiscono ai segni di Gesù lo statuto di prova che un Assoluto, come percepito da una retta ragione naturale, sia coinvolto in quelle opere, sebbene il significato compiuto di quei segni e di quelle opere posseda uno statuto certamente teologico e non filosofico. Un naturale punto di innesto per illustrare la ragionevolezza dell'ipotesi che l'Assoluto si sia rivelato in Gesù lo svolgerebbe l'apertura della ragione verso *il mistero di Gesù*, ovvero il fatto che essa riconosca come la vera identità del Nazareno resti per ogni uomo una sfida che continua ad interpellare. L'umiltà naturale di una *ratio capax fidei* – umiltà di una ragione non autoreferenziale e non ideologica, che non si ponga come misura dell'intero – non si manifesterebbe soltanto nel riconoscere il mistero del cosmo e il mistero dell'autotrascendenza di ogni essere umano, ma avrebbe anche nel riconoscimento del mistero di Gesù di Nazaret una delle sue aperture più importanti. La ragione resta spaesata da quest'uomo, che sa molto di più di quello che dice, ed è, nella sua esistenza, molto di più di quello che ci mostra. La domanda rivolta in modo personale ai suoi sulla via di Cesarea di Filippo, «voi, chi dite che io sia?» non perderà mai la sua attualità. L'onestà intellettuale non impone soltanto di prendere posizione di fronte all'essere del cosmo e all'essere della nostra libertà: è anche di fronte alla personalità di Gesù di Nazaret che ogni uomo è chiamato a fare una scelta. L'approccio alla sua psicologia, nell'ambito proprio delle scienze umane, non può fornire una risposta compiuta a quale sia la vera identità di Gesù, ma rivela nondimeno tutto lo spessore morale che questa domanda possiede. E può aiutare chi ha già accolto la Parola ad essere egli stesso testimone credibile, perché conoscendo meglio i sentimenti del Maestro, come recita l'inno cristologico raccolto dalla Lettera agli Efesini (cfr. *Fil* 2,5), possa a lui meglio conformarsi, prolungando così nella propria vita la credibilità del Rivelatore.

ABSTRACT

Prendendo spunto dall'impostazione personalista della contemporanea teologia della credibilità, centrata sulla testimonianza di Gesù rivelatore, l'articolo si propone di giustificare l'interesse della Teologia fondamentale verso la psicologia umana di Gesù di Nazaret, quale snodo necessario per accostarsi alla affidabilità del testimone. Partendo dal materiale evangelico in nostro possesso, dopo un breve esame dei verbi riferiti a Gesù che esprimono sentimenti e affetti, si considerano alcuni aspetti della personalità umana di Gesù, quali la salute fisica, l'equilibrio psicologico e l'umore, per accedere infine ai suoi comportamenti nelle narrazioni della sua passione e morte. Si conclude che le informazioni disponibili circa l'equilibrio psico-fisico e la maturità psicologica di Gesù sostengono la tesi che, per un interlocutore che riceve l'annuncio del messaggio cristiano, sia ragionevole esaminare con serietà la pretesa messianica di Gesù come Figlio di Dio, accettando che l'interrogativo circa la sua vera identità appartenga ad un mistero, aprirsi all'ascolto del quale sia un atteggiamento umanamente legittimo e giudizioso.

Taking as starting point the personalistic perspective today familiar to theology of credibility, a one centered on the witness of Jesus as Revelator, the article justifies the interest that Fundamental theology should assign to the human psychology of Jesus of Nazareth. Psychological equilibrium is actually a basic request to accept someone as a trustworthy witness. Employing the Gospel's accounts, a short analysis of the verbs expressing Jesus' feelings and emotions is then offered, along with other aspects of his human personality, such as health, realism, good humor, etc. Special attention is addressed to Jesus' psychology, as it emerges in the evangelical accounts of his passion and death. The analysis supports the idea that a contemporary interlocutor, to whom the Gospel is announced, performs a reasonable and judicious decision considering the words of Jesus of Nazareth and the divine self-proclamation they contain. Also to non believers, the real identity of Jesus remains a mystery to which is upright and intellectually honest to remain open.