



Monza, 22 novembre 2011

Prof. Don Alberto Cozzi

L'Infinito nel finito: l'Incarnazione

Propongo di svolgere un tema così interessante in due tappe. Nella prima espongo alcune coordinate decisive per una sana teologia dell'incarnazione, ovvero per comprendere quella singolare unione di finito e infinito realizzata in Gesù Cristo. Nella seconda raccogliamo la provocazione a considerare l'incarnazione come un «tema culturale», un simbolo che dà a pensare e non solo come un dato di fede, una dottrina su Dio. Questo tipo di considerazione è peraltro un dato culturale di rilievo, come si è visto, ad esempio, nelle speculazioni filosofiche dell'idealismo tedesco (Hegel e Schelling).

Approccio teologico

1. La *prima coordinata* è la *questione del «luogo» dell'incarnazione*, ovvero di quell'unione di finito e infinito di cui trattiamo. Tale luogo è, secondo la nostra fede, la storia singolare, ovvero normativa e insostituibile, di Gesù di Nazareth. Ma nel contesto dell'attuale situazione pluralista è stata posta la domanda se una tale visione non sia limitante: l'incarnazione è solo un evento puntuale o non piuttosto un processo universale, quasi cosmico, che riguarda tutti gli uomini, in qualsiasi cultura o tradizione religiosa si trovino? Si intuisce la portata della domanda, che chiede di verificare in che senso la fede riconosce in Gesù il realizzarsi di un dono dell'infinito nel finito secondo un processo di incarnazione. Qualunque sia la risposta, la fede cristiana ritiene di dover mantenere fermo che il luogo dell'incontro di finito e infinito è *una storia concreta e irreversibile*, che abbraccia tutti gli uomini e culmina in Gesù Cristo, verità dell'uomo (si vedano in tal senso le precisazioni della *Dominus Jesus*). Certo, occorre mantenere fermo che l'incarnazione è un avvenimento storico concreto, realizzatosi in Gesù. Ma questo non toglie che tale avvenimento sia il culmine di

un processo storico-salvifico che raggiunge ogni uomo per via spesso misteriose, come sosteneva l'antica teoria dei «semi del Verbo».

1.1. Per una più approfondita caratterizzazione dei poli in tensione possiamo rimandare alle indicazioni di G. O'Collins, che parla di un significato primario o classico (di fede) e di un uso esteso, sia interno al cristianesimo che «oltre il cristianesimo» (in altre esperienze religiose)¹.

(a) *Il significato primario*: «Il senso più antico della parola "incarnazione"... rimane ancora il suo significato primario o letterale: la Parola o il Figlio di Dio si "fece carne" o si "in-carnò" assumendo una completa natura umana e non semplicemente una forma corporea esterna. A un certo punto nella storia umana Dio operò in un modo speciale, e di fatto unico, mediante l'invio o la venuta, una volta per sempre, di suo Figlio... Tre preminenti teologi del Nuovo Testamento usano differenti linguaggi per testimoniare l'incarnazione che iniziò e puntellò l'intera storia di Gesù (Paolo in Fil 2,6-11; Ebrei in 1,1-3; Giovanni in 1,1-14)»².

(b) *Uso esteso*. Anzitutto l'incarnazione diventa una verità generale: «Almeno a

¹ G. O'COLLINS, *Incarnazione* (=Gdt 304), Queriniana, Brescia 2004. Per ulteriori approfondimenti si veda N. CIOLA, «Disagi» contemporanei di fronte al paradosso cristiano dell'incarnazione, in *PATH 2* (2003) 443-471. Una buona sintesi della problematica si trova in G. MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Cinisello B. 2008, 19-33.

² Per questa citazione e le seguenti si veda G. O'COLLINS, *Incarnazione*, 11-25.

partire dal diciannovesimo secolo, alcuni cristiani o post-cristiani hanno utilizzato (o, si dovrebbe dire, "ridotto") "incarnazione" per indicare qualche verità generale circa la condizione umana. Così, lungi dal limitare il termine a un caso unico, quello del Figlio di Dio "diventato carne" 2000 anni fa, essi interpretano l'incarnazione come una possibilità per tutti gli uomini e le donne, o almeno per tutti gli esseri umani aperti al loro potenziale massimo». In tal senso viene citata una poesia di D. H. Lawrence: «Dio è il grande impulso che non ha ancora trovato corpo, ma insiste a voler incarnarsi, con grande slancio creativo. E diventa infine un garofano: ecco! Quello è dio! E diventa Elena, o Ninon: una qualche bella e generosa donna al grado più alto e più bello, dacché è dio a farsi manifesto in lei; o diventa un chiaro e impavido uomo, manifestazione di dio, dio stesso. Dio non c'è, se fai astrazione dai papaveri o dai pesci volanti, dagli uomini che cantano, dalle donne che si spazzolano i capelli al sole. Le cose belle sono dio che è passato, come Gesù è venuto». In secondo luogo e in tempi più recenti, l'esigenza di una visione pluralista della società porta a una revisione della nozione primaria di incarnazione: «Revisionisti recenti sono spesso guidati dalla convinzione che la dottrina classica dell'incarnazione...comporti inevitabilmente un inaccettabile esclusivismo religioso, una pretesa arrogante per cui, essendo stato fondato dal Figlio di Dio incarnato, il cristianesimo è superiore e unico. Queste due pretese interconnesse devono essere evitate ad ogni costo, se intendiamo promuovere un reale dialogo interreligioso e la pace.

1.2. Alla luce di quanto rilevato sin qui occorrerebbe però chiedersi se il senso originariamente cristiano dell'incarnazione non includesse da subito questo intreccio col senso più esteso, antropologico o meglio storico-salvifico. È quanto emerge dalla riflessione di Ireneo, laddove l'incarnazione va intesa come l'intensificazione di un processo storico-salvifico di plasmazione dell'immagine di Dio nell'argilla della carne umana. L'incarnazione va inserita, insomma, in un processo storico-salvifico di avvicinamento di Dio all'uomo e dell'uomo a Dio e quindi in uno spazio narrativo (preesistenza) che comincia fin «dal principio» delle vie di Dio con l'uomo e quindi scaturisce dall'originario riceversi dell'uomo dal dono di Dio. Gesù Cristo è il punto di unità e unificazione di un lungo processo storico, che non può essere saltato mediante intuizioni mistiche di un al di là divino trascendente ineffabile (gnosticismo). La dottrina cristiana viene articolata in un simbolo o regola di fede che sintetizza il nucleo di una lunga storia di salvezza:

Possediamo la salvezza... credendo in un solo Dio creatore del cielo e della terra e di tutto ciò che esse contengono, e in Gesù Cristo, il Figlio di Dio, che a causa del suo amore sovrabbondante per l'opera da lui stesso modellata, ha acconsentito a essere generato dalla vergine per unire lui stesso mediante se stesso l'uomo a Dio³.

In questo passo emerge chiaramente l'idea nuova della preesistenza del Verbo che acconsente a discendere nella sua incarnazione per la nostra salvezza. La confessione del Dio creatore viene articolata in un racconto complessivo che aggancia nella sua strategia narrativa il racconto biblico delle origini con il racconto della nascita di Gesù Cristo dei vangeli: il richiamo alla partecipazione di Cristo all'opera creatrice, «opera da lui modellata», canonizza il legame dei due Testamenti in un solo corpo e configura la durata intera dei tempi in un'unica storia di salvezza. C'è un'unica economia unita dalla benevolenza del Padre e dall'incarnazione del Figlio Gesù Cristo. Emerge anche il motivo dell'incarnazione: «a causa del suo amore sovrabbondante per l'opera da lui stesso modellata, ha consentito a nascere dalla vergine per unire lui stesso, mediante se stesso, l'uomo a Dio». L'unità di Gesù Cristo è il luogo di realizzazione dell'unità per amore e nell'amore di Dio con l'uomo, unità trasfigurante la natura umana. Lo spazio della cristologia è al di qua della vita di Gesù, tra l'inizio dei tempi e la comparsa di Gesù, che ne compie la plasmazione dell'uomo secondo la benevolenza del Padre. Il secondo inizio, ossia la nascita di Gesù, è una ripresa più intensa della stessa iniziativa creatrice/plasmatrice di Dio. La cristologia conserva la forma narrativa, riscrivendo la storia di Gesù Cristo nel corpo dell'umanità dall'origine e così riscrive la storia di Gesù in termini di storia universale:

È stato mostrato con chiarezza che il Verbo, che era al principio, per mezzo del quale tutto è stato fatto e che era presente da sempre al genere umano, questo medesimo Verbo, negli ultimi tempi, al momento stabilito dal Padre, si è unito all'opera da lui stesso modellata e si è fatto uomo passibile [...] Ha ricapitolato così lui stesso la lunga storia degli uomini e ci ha procurato la salvezza in compendio⁴.

L'incarnazione è ripresa e consumazione della creazione dall'inizio, sotto l'impulso della fine. All'origine di tutto sta la percezione della bontà della creazione, nella quale l'uomo è stato plasmato a immagine e somiglianza di Dio.

³ *Contro le eresie*, III,4,2, in E. BELLINI (ed), *Contro le eresie e gli altri scritti*, Jaca Book, Milano 1981, 220-221.

⁴ *Contro le eresie*, III,1,2; 11,7, in *Ivi*, 217. 241.

Perciò l'uomo porta l'immagine di Cristo nel suo essere totale, incluso il corpo materiale. La bontà che si manifesta nell'opera di salvezza è così riportata nello stesso atto creatore da cui tutto scaturisce. Ma la creatura può perdersi proprio perché Dio vi ha iscritto la somiglianza con sé, ossia l'appello a un destino superiore che essa, con la sua libertà, può realizzare sostenuta dalla grazia, ma può anche fallire per la debolezza di una libertà ferita. Dio però non può lasciare che si perda una creatura nella quale, anche se è caduta per il peccato, non cessa di vedere l'immagine del Figlio. È questa l'intenzionalità che abita l'atto creatore, che viene sempre di nuovo ripreso, in caso di caduta, nell'atto redentore. Dio salva l'uomo così come l'ha creato, per la mediazione del Figlio, inviato nel mondo per "rimodellare" l'opera che aveva modellato al principio.

2. La seconda coordinata rimanda alla questione del fine (e quindi, in qualche modo, della fine ossia del termine) del donarsi dell'infinito nel finito. Non si tratta semplicemente della questione teologica del «Cur Deus homo», ovvero del rapporto tra incarnazione e redenzione. La questione concerne piuttosto il senso dell'incarnazione: è una strategia con cui l'infinito recupera il finito e lo porta al di là dei suoi limiti, salvandolo ma rendendolo estraneo a se stesso? Oppure si può dire che l'infinito «si perde» nel finito, in un processo kenotico di dono che dà valore al finito in quanto tale, col suo limite? Si intuisce che c'è in gioco il luogo di incontro tra il farsi vicino dell'infinito e la risposta del finito. L'istanza è estremamente stimolante.

Ci limitiamo però a segnalare la reazione di un teologo speculativo di tutto rispetto, W. Pannenberg⁵. Egli sottolinea come il Dio trascendente si sia unito nell'incarnazione col mondo del finito. Ma per tentare di comprendere questo avvenimento di grazia, occorrerebbe unire da subito al pensiero dell'Infinito quello della sua onnipotente libertà: Dio non ha posto un mondo finito per un processo necessario della sua natura, ma come espressione della sua assoluta libertà. Analogamente l'incarnazione va pensata come un atto libero, espressione della massima libertà. Ciò significa che Dio non è semplicemente il correlato del mondo creato, bensì il suo libero Creatore. Eppure se Dio si è legato realmente nell'incarnazione a una creatura umana, l'essenza di Dio non può essere più pensata facendo astrazione dal legame con tale creatura umana finita. Un'unione accidentale e occasionale di Dio con l'uomo distruggerebbe la stessa nozione di incarnazione. Ma ridurre

l'unione dell'infinito col finito a un processo necessario, porterebbe alla confusione. Occorre pensare attentamente alla libertà dell'Infinito nel suo legame col finito e del finito nella relazione con l'assoluto, di modo che l'unione realizzata nell'incarnazione sia ben compresa a partire dalla mediazione della personalità divina del Figlio, per la quale la relazione del Figlio col Padre trova la sua mediazione adeguata in una forma umana.

L'unità dell'Assoluto col finito che si realizza nell'Incarnazione è pensabile solo a condizione che l'assoluto entri nel finito e reciprocamente il finito si elevi al di sopra della sua finitezza verso l'assoluto. Se all'auto-esprimersi dell'assoluto nel finito non corrispondesse un movimento sul versante del finito, la presenza dell'assoluto nel finito rimarrebbe qualcosa di estraneo e non si realizzerebbe una vera unità. Perciò un'unità dell'assoluto col finito è pensabile solo come «diventare uomo» proprio perché fa parte della peculiarità dell'uomo tra tutte le essenze finite di elevarsi al di là dei propri limiti finiti per stabilirsi in una realtà al di là di sé. Peraltro è tipico di ogni realtà vivente il progredire al di là di sé, prendendo posto in uno spazio più vasto. Ma è tipico dell'uomo il riconoscere anche l'altro da sé come altro e di tendere al di là dell'altro finito, riconosciuto nel suo essere finito, verso l'Infinito. Detto altrimenti: è tipico dell'uomo avere una religione. L'uomo religioso tende a una qualche partecipazione al divino. Ma ciò si può realizzare nella forma della tentazione a «farsi come dio», ponendo se stessi al posto di Dio nel totale oblio della propria limitatezza. Come è possibile essere partecipi di ciò che è di Dio? Solo a condizione che Dio stesso venga incontro all'uomo. All'uomo invece spetta di accettare la sua condizione finita come spazio di un affidamento a Dio, in cui accoglie da lui la sua condizione creaturale nell'adorazione e nella riconoscenza. La forza di un simile affidamento non è spontaneo nell'uomo idolatra. Ma quando avviene, si realizza il lui l'atteggiamento del Figlio nel suo riceversi dal Padre e consegnarsi a Lui. L'auto-differenziazione di Gesù rispetto a Dio come Padre è lo spazio in cui si realizza la comunione dell'uomo con Dio. Nella misura in cui ciò avviene si realizza la manifestazione, nella relazione dell'uomo con Dio, dell'immagine (*Bild*) del Figlio e quindi si compie la relazione filiale. La fede confessa l'unicità e singolarità dell'unione di Dio con l'uomo in Gesù. Ma tale evento non va isolato, poiché laddove l'uomo si riceve dal Padre come il Figlio, l'incarnazione del Figlio determina l'umano e lo porta alla sua verità nella comunione con Dio. La partecipazione alla vita divina non perde l'essere finito dell'uomo. Gesù Cristo rimane pienamente uomo proprio nel suo essere il Figlio tra noi e questo essere umano rimane parte dell'essere di Dio tramite la risurrezione e l'ascensione. Così i beati rimangono pienamente uomini nel loro essere totalmente in comunione con Dio. La

⁵ Riprendiamo le lucide considerazioni di W. PANNENBERG, *Das christliche Inkarnationsdogma als Thema der Philosophie*, in *Archivio di Filosofia* 77 (1999) 503-508.

differenza del finito da Dio resta condizione della vera comunione e unità.

3. La *terza coordinata infine rimanda al problema della logica che presiede* al processo di incarnazione. Di che rapporto si tratta: è un'unione che genera fusione fino alla confusione, uno scambio nuziale che fonda la consistenza del finito nella stessa relazione o ancora di un processo di dissimulazione, di nascondimento dell'infinito nel finito per riscattarlo e portarlo altrove? L'ultima ipotesi rimanda allo gnosticismo.

Il pensiero gnostico non poteva accettare che Dio comunicasse con l'uomo legandosi alla materia, alla carne, al finito contingente. Sembrava perciò più conveniente pensare che il finito a cui si lega l'infinito fosse una traccia, un segno che rimanda oltre, a una trascendenza inafferrabile, nascosta nelle figure del corpo e della carne, ma proiettata verso altre dimensioni celesti o spirituali. Simili domande permettono di intuire la portata del disagio gnostico: come l'infinito (ad esempio l'amore infinito di Dio), legandosi al limite, ovvero ad una carne deperibile può rivelare la sua verità? Si tratta di indagare le risorse del limite, della carne e del corpo in ordine alla questione della verità e della salvezza, così da mettere in luce l'inevitabilità del corpo di carne quale luogo dell'avvenimento della verità. *L'uomo è presso di sé nel suo limite, nella sua carne, non altrove.* La carne e il corpo non sono per principio luoghi di alienazione del vero «io», ma luoghi della sua incarnazione, del suo riconoscimento e della sua strutturazione. D'altra parte, la negazione della «vera carne» del Figlio Gesù comporta esiti curiosi e una logica sconveniente. L'assunzione della carne (di una carne apparente o come tale non decisiva per l'identità storica del Figlio e per il senso dell'azione divina di salvezza) si realizza all'interno di una logica di *inganno, dissimulazione e nascondimento*. Infatti, per attraversare i diversi «eoni» (o spazi esistenziali degradanti da Dio verso la materia) il Salvatore deve in qualche modo *dissimulare* la sua identità e nascondersi, per poter giungere al destinatario e salvarlo. Detto altrimenti: il Dio che salva «non si esprime nella carne» limitata, ma si «nasconde in essa» per fare altro. Lascia segni (ambigui) di un'economia salvifica, che non ha a che fare con il mondo di esperienza in cui vivono i destinatari della rivelazione. Siamo in una logica di distanza, sospetto, che realizza una sorta di «crisi comunicativa». L'esito più grave di questa logica è la dispersione dei soggetti: chi salva? A che livello? Facendo cosa? Chi è l'uomo salvato «nonostante» la sua condizione attuale di vita?

Approccio filosofico/culturale

Di fatto il pensiero dell'incontro tra infinito e finito, e precisamente il mistero

dell'incarnazione, non è stato solo un dato di fede proposto dalle Chiese, ma anche un tema di riflessione, uno stimolante oggetto del pensiero filosofico e dell'immaginario culturale, un «simbolo antropologico che dà a pensare». Riprendiamo, di questo grande patrimonio culturale, solo tre riflessioni recenti, appartenenti la prima «all'altro ieri», la seconda a «ieri» e la terza all'oggi della nostra cultura.

1. *L'incarnazione sospettata: l'unione di finito e infinito è un sogno o un incubo, promessa o minaccia?* L'unione dell'infinito col finito è stata oggetto, negli anni '70 di una certa diffidenza che potemmo tradurre con alcuni slogan dell'epoca: l'uomo ha bisogno di essere divinizzato o non piuttosto umanizzato? Se è già difficile diventare autenticamente uomini, in che senso ci viene proposto di partecipare alla vita di Dio? Il sogno dell'uomo di essere «più di quel che è», appunto «uomo», non fallisce il bersaglio? Non cade in forme di «delirio di onnipotenza» che rendono l'uomo colpevole più cattivo di quel che è (bestia) e l'uomo giusto più idealizzato di ciò che è (angelo)?

All'origine di tali sospetti si troverebbe, secondo alcuni pensatori, un equivoco sul funzionamento dell'amore e in specie dell'amore di Dio. Si tratta di quell'equivoco che pensa come unione/fusione degli amanti, fino alla confusione che perde l'alterità:

Una regola fondamentale dell'amore vero, anche di quello di Dio, è di volere l'altro come altro, di non volersi identificare con lui, perdendone l'alterità (incarnazione, unione ipostatica). Questa «perversione dell'amore» che tutto unifica, smarrendo l'alterità e la differenza, trasforma l'annuncio evangelico di Gesù nell'ossessiva possessività di un amore che fa tutto e quindi chiede tutto in modo arbitrario e prepotente. L'amore di Dio «preferisce» uno all'altro: come può essere universale e incondizionato? L'amore perdona stabilendo le condizioni della riconciliazione, che lui stesso dona, senza chiedere nulla al partner: dove sta il rispetto dell'altro e la sua gratuità? Questi equivoci derivano dall'identificazione dell'amore di Dio con un mediatore storico: in tal modo si perde la differenza del Dio totalmente Altro, identificandolo con un uomo, e si sottomette a una logica deformante l'amore differente e universale di Dio (G. MOREL, *Questions d'homme. Jésus dans la théorie chrétienne*, Paris, 1977).

La provocazione è interessante nella misura in cui costringe a rileggere con cura il senso della dottrina cristiana riguardo all'«unione ipostatica» di Dio e uomo in Gesù (Concili di Efeso del 431 e di Calcedonia del 451). In questi Concili emerge con chiarezza come l'incarnazione non esprima un'identificazione mitica di Dio e uomo, ma la libera assunzione da parte di Dio di un'identità

umanamente realizzata. Efeso dice che la realtà creata (la storia di Gesù) è assunta nel rapporto di auto-comunicazione del Padre al Figlio e nel Figlio, per cui l'abisso tra Dio e uomo è assunto nella relazione tra Padre e Figlio, come dono reciproco che crea e salva. Non si deve però dimenticare che Gesù Cristo è Dio proprio in quanto è quest'uomo concreto, Gesù di Nazaret. Non è insomma un caso speciale di unione tra umano e divino. Gesù è il Figlio di Dio proprio in quanto è quest'uomo, nel senso che in forza dell'unione questa sua umanità è quella del Figlio. La storia di Gesù è la missione del Figlio. A partire da Efeso la relazione tra umanità e divinità è relazione di essere e non di avere. La storia di Gesù è *la storia di Dio* con noi. Non si tratta dunque di una fusione che confonde, perché il luogo di unità non è una terza natura tra Dio e uomo, che crea confusione tra infinito e finito. Il luogo di unione è la persona del Figlio, realtà sostanziale che crea comunione senza confondere, realizzando l'identità personale del Figlio nella vera storia umana di Gesù.

2. *Dallo scambio di sospetti alla ricerca di un luogo fecondo di incontro tra cultura e teologia.*

La teologia sospetta i procedimenti filosofici di favorire una riduzione antropologica dell'incarnazione, una sorta di «processo di secolarizzazione» in cui Dio diventa metafora dell'uomo o si perde e risolve nell'umano che (si) pone (come) il divino, per giungere pienamente a sé. Così l'incarnazione è ridotta a simbolo o metafora del diventare uomo dell'uomo. La filosofia invece, o la cultura in genere, sospettano la teologia di mantenere una comprensione forte o «dall'alto» di incarnazione, e quindi una comprensione «apparente» dell'assunzione dell'umano da parte di Dio, intendendola come processo vittorioso con cui Dio attraversa l'umano per vincerne/superarne la fragilità e ultimamente il peccato, giungendo così a riaffermare la totalità teologica dell'Infinito, che si prende la rivincita sul finito.

Questo «scambio di sospetti» è ben rilevabile nelle considerazioni sull'incarnazione di S. Natoli. Egli da un lato afferma che la modernità ha superato una comprensione letterale e quindi tendente al mito (dell'uomo/Dio) dell'incarnazione della trascendenza, ripensando al processo di incarnazione come processo dell'immanenza e quindi come simbolo antropologico. Esistono due modelli: «Dio salva l'umanità perché incarnandosi diviene pari ad essa, oppure perché essendo eterogeneo ad essa

la rende a sua volta eterogenea a se stessa, in breve, la trasforma?»⁶.

Il *modello trionfante* è già nella formulazione teologica un modello di successo. L'incarnazione è vista come l'esito inevitabile e coerente della creazione. L'incarnazione è l'espedito con cui Dio... evita il fallimento della creazione. L'incarnazione è *in mente Dei* fin dalla creazione, ratifica *ab initio* il successo di Dio. Nell'incarnazione Dio non si svuota, anzi nell'incarnarsi Dio perfeziona la creazione, la porta a compimento. Nell'incarnazione l'infinito entra nel mondo e nel tempo e fa in modo che questi non possano più essere compresi senza l'infinito. Su questa via la secolarizzazione dell'incarnazione significa un diventare divino dell'uomo, affidato però ora solo a se stesso: indica cioè l'umana capacità di cogliere e affermare la sua dimensione infinita e quindi incondizionata. L'uomo moderno eredita l'idea di una salvezza incondizionata, ma la pone da sé e per sé.

Nel *modello kenotico* invece Dio annienta se stesso. Ma l'annientarsi di Dio è un annientarsi infinito, come solo a un Dio può capitare. Se le cose stanno in questi termini, Dio non può essere esperito altrimenti che nella *caritas*. La verità dell'incarnazione è data dal fatto che Gesù inaugura la possibilità di una donazione incondizionata. Gli uomini possono ad ogni momento e sempre ripetere il suo gesto: darsi per intero agli altri. La carità è dunque un modo per dar seguito all'incarnazione, un modo per sperimentare il divino nell'uomo. In questa seconda linea si iscrive la lettura di Natoli: questo incarnarsi di Dio per noi null'altro significa che lo svelarsi del divino nell'uomo o meglio la possibilità che l'uomo ha di trascendersi, di eccedere se stesso, di divenire Dio. «Il dono di sé, quando è estremo, è così improbabile da esigere l'incarnarsi di un Dio. E Dio s'incarna davvero ogni qualvolta gli uomini diventano capaci di dono».

È possibile però segnalare autori che cercano un punto di incontro tra i due movimenti dell'incarnazione, rimanendo fedeli al luogo in cui Dio incontra l'uomo, ossia la storia finita e concreta di Gesù. A titolo di esempio raccogliamo le suggestive riflessioni di M. Ruggenini prima e poi di P. Coda⁷. Per Ruggenini il Dio che si fa vicino nella rivelazione è un Dio che si lega alla parola umana e cerca di dire la

⁶ S. NATOLI, *Verbum-carò. Per un'ermeneutica dell'incarnazione*, in *Filosofia e Teologia* 13 (1999) 52.

⁷ P. CODA, *L'incarnazione del Figlio di Dio vocazione del figlio dell'uomo*, in *Filosofia e Teologia* 13 (1999) 21-42; M. RUGGENINI, *Un Dio uomo?*, in *Ivi*, 7-20.

sua verità con parole umane. Lo fa proprio perché l'uomo, che è convocato dalla parola e interpellato da essa per una decisione, sia in qualche modo costretto a decidersi nell'ascolto di questa parola, lasciandosi interpellare da Dio proprio là dove diventa responsabile di sé e dell'altro. L'infinito incontra il finito proprio laddove il finito è affidato a se stesso, nel suo limite che prende forma per un senso più grande:

Il Dio del linguaggio non è pertanto un Dio al di là dell'uomo, separato dalla sua esistenza finita, ma è il Dio che realizza il proprio essere Dio in quanto si fa parola nelle parole degli uomini. Non è questo il Dio dell'incarnazione? [...] L'audacia straordinaria del cristianesimo... quella che la teologia e la fede faticano a tradurre nei propri pensieri espliciti, consiste nell'aver reso la misura dell'umano interna all'essere stesso di Dio. *Il Dio divino è quello che si sottopone a tale misura e che dunque si rivela come Dio nell'essere dell'uomo.* [...] Se dunque Gesù è un uomo, la verità di Dio che egli manifesta è una verità finita, ma proprio per questo, non malgrado i suoi limiti, è la pienezza della rivelazione di un Dio che cerca la propria gloria nella risposta che gli uomini sapranno dare alla sua parola... In Gesù possiamo dunque intendere che il Dio parla si fa carne affinché ogni carne si faccia parola, rivelazione del mistero divino che ogni esistenza è chiamata a custodire nella sua finitezza⁸.

Questo è finalmente il mistero del Dio che ha consumato sulla croce ogni desiderio d'infinito, per rivelare all'esistenza che il suo bisogno di «altro» la deve condurre a cercarlo nel mondo, in cui il Dio Logos parla agli uomini nelle loro parole⁹.

Si chiarisce la domanda sul rapporto tra l'infinito che si dona e il finito visitato: a quale livello si incontrano i due movimenti (del finito elevato e dell'infinito che viene)? Qual è il luogo della loro riuscita composizione, al di là di sospetti più o meno fondati o riduttivi? Per il teologo P. Coda tale luogo è il possesso di sé nel dono all'altro, ossia il livello personale dell'esperienza:

Dio ha – allo stesso tempo e, per dirla con Calcedonia, senza confusione, senza mutamento, senza divisione e senza separazione – un'espressione di Sé «dentro» di Sé (che è il Logos) e una «fuori» di Sé che è la creazione o, meglio, Gesù Cristo nel suo «pleroma» pan-umano e pan-cosmico: perché, in Lui, il creato attinge, gratuitamente e liberamente, la sua vocazione a diventare ciò che è da sempre

nel progetto di Dio... Tutto ciò significa... che occorre prendere sul serio il dato, che ci è rivelato dall'evento cristologico, per cui Dio può trascendere Se stesso, proprio in ciò manifestando al massimo (se così si può dire) il suo Essere-Dio; e che – di conseguenza e in risposta – anche l'uomo – e il creato in Lui – può trascendere se stesso. Evidentemente, tale originaria possibilità di auto-trascendimento si esprime in Dio nel fatto che l'Essere di Dio è sempre «personalizzato», e cioè non si dà in Dio una natura che non sia ipostatizzata. Dio in Sé è libero trascendimento di Sé verso l'Altro (Padre e Figlio, in reciprocità), è l'atto stesso di questo reciproco trascendimento (Spirito Santo). E in ciò – che è il cuore di Dio – sta la possibilità di un trascendimento che lo ponga anche «fuori» di Sé: o meglio attraverso cui liberamente Egli ponga «fuori» di sé un altro da Sé che a sua volta liberamente accolga – nella dedizione di sé – la grazia d'essere fatto altro Dio, distinto da Dio¹⁰.

Ma questa lettura trinitaria dell'incarnazione rimanda poi alla sua realizzazione storica, che si compie sulla croce. Nell'esperienza dell'abbandono patito da Gesù sulla croce e nel suo affidamento totale al Padre si precisa il trascendimento verso l'Altro di cui si è detto sopra:

Il trascendimento di Dio verso l'A/altro in Sé e «fuori» di Sé, per essere – come è – reale, non può non comportare una totale kenosi di Sé, in cui Egli «è» proprio perché «non è», perché si dona. Solo Dio può dare Dio e, dunque, solo Dio (nel Verbo incarnato) può «perdere» Dio nel darLo (l'abbandono della croce) – proprio così essendo se stesso (Padre) e partecipando Se stesso all'altro da Sé (il Figlio risorto nello Spirito, e i figli in lui). L'evento dell'abbandono di Gesù Cristo apre su questa abissale profondità dell'ontologia agapica della dedizione che dice l'Essere di Dio e nella cui interiorità, per l'evento dell'incarnazione, è detto in libertà anche l'essere dell'uomo e del creato¹¹.

3. *L'incarnazione come «punto di contatto o soglia di comunicazione» tra due infiniti, in una rete ingovernabile di relazioni, intrecci, scambi.* Una recente proposta teologica sull'incarnazione propone di rivedere l'idea tradizionale di finito/infinito a partire dalla complessità del finito resa evidente dal «mondo virtuale» e da una strutturazione del reale come «rete infinita di connessioni possibili». In questo contesto

⁸ M. RUGGENINI, *Un Dio uomo?*, in *Ivi*, 14-16.

⁹ *Ivi*, 18-20.

¹⁰ P. CODA, *L'incarnazione del Figlio di Dio vocazione del figlio dell'uomo*, 39.

¹¹ *Ivi*, 40.

l'incontro tra finito e infinito andrebbe pensato come un «prendere forma» un «assumere il limite» da parte dell'infinito per diventare «soglia», «limen» luogo di incontro e di scambio. Dio assume un'identità storica per farsi incontrare, per stabilire connessioni, per inserirsi in una rete di relazioni e contatti e offrire all'uomo un luogo di incontro e di scambio. Lo sfondo di una simile intuizione è l'attuale esperienza di un mondo globalizzato, ma non unificato:

La nostra situazione globalizzata e pluralista ha sovvertito la visione dell'Illuminismo. Il postmoderno afferma che non si può più ragionevolmente sostenere la prospettiva di un mondo simbolico unico e universale, che unisca l'umanità a un livello più profondo delle nostre apparenti differenziazioni. Al contrario, bisogna rendersi conto che abitiamo ormai un mondo fatto da «realtà multiple». Ogni diversa categoria di persone costruisce «storie» diverse sul mondo che essa incontra¹².

Il «principio associativo» in questa complessità funziona al modo di un'interrelazione e di uno scambio continuo: «Dialogo e osmosi, condivisione e conflitto fanno del regime di prossimità un intricato sito di relazioni che abbatte i muri dello spazio e del tempo... Tutto è vicino, tutto è al centro, perché non c'è nessun centro e nessun confine. Tutto comunica con tutto, e la comunicazione, vera anima della concatenazione di relazioni, non è possesso di nessuno. È viva in sé». La conoscenza è tanto più efficace, quanto più farà leva sull'abilità di ciascuno a muoversi entro una rete connettiva globale (*l'holistic web*, appunto). Ne deriva la tensione tra «erranza reticolare» e ricerca del fondamento. L'accesso alla totalità è ormai in regime di accesso alle connessioni infinite dei singoli elementi in una rete all'interno della quale ci si muove agilmente.

In queste interrelazioni infinite non si apre lo spazio per una nuova «congiunzione con Dio» e in particolare col Dio incarnato che si «delimita per mettersi in connessione comunicativa» col resto in una rete di relazioni interminabile e sempre atualizzabile? Si può allora superare un Dio astratto e «esteriore» rispetto al campo immenso delle interconnessioni in cui viviamo. Dio appare come concreto, perché inserito in/con/attraverso i confini della nostra realtà limitata eppure «in rete».

Il rischio di questo funzionamento dell'incarnazione è quello di una certa dispersione dei soggetti in gioco. Si tratta cioè della tentazione di entrare in connessione con la forma finita dell'infinito senza la preoccupazione

di darsi un'identità concreta, voluta e decisa. Il mondo virtuale è un mondo in cui «ci si inventa» un'identità facendo esperimenti, che però potrebbero non costringere mai a darsi una forma, in cui si decide di sé, della propria verità di fronte a Dio e ai fratelli. Sarebbe una sorta di malattia dell'amore, che non decide di sé ma sperimenta, senza mai costruire un'identità in una storia coerente. L'incontro tra finito e infinito mette in gioco la questione radicale della libertà e dell'identità. L'infinito può entrare in contatto salvifico col finito solo laddove è in gioco la libertà con cui l'uomo ha che fare seriamente con sé, decide di sé in relazione all'altro. È la grande sfida dell'incarnazione.

¹² G. MAZZA, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, San Paolo, Cinisello B. 2008, 52.