



Monza, 1° marzo 2006

Prof. Salvatore Natoli

“...ET INCARNATUS EST”: UN’INTERPRETAZIONE SECOLARE DELL’INCARNAZIONE ¹

▪ **L’evento dell’incarnazione**

L’argomento di questo incontro prende l’avvio da una proposizione del “Credo”: “et incarnatus est” ed è significativo per chi, professandosi “in senso lato” un *non credente*, sul concetto di incarnazione rivela una *prossimità* con il cristianesimo; il Cristo incarnato offre quella dimensione di umanità, che costituisce quell’elemento che riguarda tutti gli uomini indipendentemente dalla sua divinità, se è vero che la divinità si è fatta *veramente carne*. Ricordo l’antico “mottetto”: “Ave, verum corpus natum...”

L’incarnazione offre spunti di riflessione anche per chi “in senso assoluto” non crede in Dio e, soprattutto, in Gesù Cristo, che si professa uomo-Dio. La mia riflessione, di conseguenza, si svolgerà su questo *crinale*, quello che la grande tradizione teologica chiamava “*communicatio idiomatum*”: riflessione che ritengo possa essere di giovamento a me e a voi per domandarci che cosa intendiamo per cristianesimo, perché l’incarnazione costituisce un elemento costitutivo dell’identità cristiana. Cercherò di svolgere il mio ragionamento in un *dentro-fuori*, perché anch’io, come del resto la massima parte dell’Occidente, vengo da una storia cristiana; ed esiste, anche se in misura varia ci si è emancipati dal cristianesimo, una “simbolica cristiana” per la quale si vive in un “ambiente cristiano”. Basta camminare in qualsiasi strada d’Europa per incontrare i segni di questa simbolica cristiana: chiese, musei, cattedrali, e così via. Che cosa viene fuori da questa simbolica? Certamente l’evento dell’incarnazione. E qui necessariamente ci si domanda con Anselmo d’Aosta: “*Cur Deus homo?*”, perché Dio si è fatto uomo?

▪ **La *notitia Dei* tra ragione e rivelazione**

Nel vecchio catechismo di Pio X si presentavano i “due misteri principali della fede”: “unità e trinità di Dio, incarnazione, passione e morte di Gesù Cristo”. E’ strano che non ci sia “resurrezione” di Gesù, l’elemento decisivo. Probabilmente perché l’estensore di quel catechismo riteneva ovvio che il

¹ E’ stata nostra preoccupazione cercare di rendere la sintesi della lezione la più immediata possibile. Nel testo quindi figurano numerose espressioni dell’Autore, rigorosamente virgolettate o in corsivo. Ci scusiamo se per questo motivo ne ha sofferto, in qualche punto, l’organicità del discorso.

Cristo risorgesse, ma riteneva un mistero che l'uomo-Dio "morisse". E' "la morte di Dio" che fa problema.

Nella formula si parte da Dio, Uno e Trino; e quindi si può parlare di incarnazione soltanto "se Dio c'è". Nella sua *Summa*, Tommaso d'Aquino, scrivendo anche per i Gentili, volendo dimostrare la plausibilità della fede cristiana, partiva dalle "prove dell'esistenza di Dio". Il presupposto era ovvio: se non esiste Dio, non si può affermare che Gesù Cristo è Dio. Era quindi necessario che la ragione presentasse una prova-dimostrazione dell'esistenza di Dio. Qui si presenta un interrogativo che sfiora soltanto di sfuggita: la ragione parla di Dio perché ne ha una conoscenza diretta, oppure ne parla per dare un fondamento razionale a una rivelazione della divinità? La "notitia Dei" è un dato razionale oppure un dato rivelato? Cosa sta "prima" la filosofia o la teologia? Perché se la "notitia Dei" ci viene rivelata direttamente da Dio, alla filosofia non resta altro compito che dimostrare la plausibilità razionale del dato rivelato. Se invece la ragione può arrivare a Dio con le prove forze, c'è, o può esserci, un incontro a metà strada tra ragione e rivelazione; sta qui praticamente tutta la storia della teologia. Certo, rimangono a margine altri interrogativi: "Se la ragione arriva da sola a Dio, a quale Dio arriva? arriva al Dio salvifico di Gesù Cristo o all'Ente o super-Ente? a quello cui si è dedicata nel corso del Novecento la cosiddetta "onto-teologia"? In effetti il Dio annunciato da Gesù Cristo si incontra con il Dio della ragione, fondamento dell'essere. E' stato uno dei grandi dibattiti della filosofia del Novecento. Il Dio di Gesù Cristo viene "tradito" da un nuovo razionalismo? oppure si ha una convergenza, e quindi un incontro, tra fede e ragione, come viene affermato nella *Fides et ratio* di Giovanni Paolo II?

▪ **L'esperienza Dei**

E' in questo contesto che si muove la mia riflessione: c'è un modo di guardare all'incarnazione, presupponendo che Dio c'è ed è un Dio che può raggiungere la ragione. Se la ragione può arrivare a Dio (è la posizione tomista), Dio può rivelarsi all'uomo. Tuttavia, anche in questo contesto, il discorso può essere rovesciato; l'uomo può avere la "notitia Dei" direttamente da una manifestazione di Dio e non dalla propria ragione. Noi conosciamo Dio perché Gesù Cristo ce lo ha fatto conoscere, anzi non annuncia il Dio della ragione, il Dio ellenistico, ma "il suo Dio", il Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. La questione, come si vede, diventa più delicata. Ammettiamo che l'uomo abbia la "notitia Dei" perché Dio si è rivelato; ci spostiamo così dalla filosofia verso un orizzonte che precede la filosofia e che, per un certo verso, "la fa nascere". E' questa l'esperienza del religioso: se Dio si manifesta, la ragione ha una "notizia" sulla quale riflettere: *l'esperienza Dei*. In questo modo l'ambito dell'esperienza religiosa diventa l'ambito di una esperienza umana, anzi, per molti versi, della fondamentale esperienza umana.

Cosa vuol dire che "l'uomo ha esperienza di Dio"? Certamente che la condizione religiosa è una condizione dello *stare al mondo* dell'uomo. Nel contesto di una cultura neo-illuminista questa condizione può apparire quella dell'uomo "ingenuo" che in un secondo tempo viene superata dalla ragione, che non ha più bisogno del mito. L'esperienza religiosa, si dice, è quella dell'uomo "sottomesso". L'uomo "emancipato" ha superato questa fase. Tuttavia occorre riflettere sull'esperienza del religioso. Essa nasce dalla coscienza diffusa di essere immerso in un universo che l'uomo non riesce a dominare; di "non avere potenza sulle potenze", di essere anzi dominato da esse. E' questa l'esperienza religiosa politeistica nella quale l'uomo sente la propria dipendenza da potenze esterne. Hegel criticherà questa concezione dell'esperienza religiosa; se fosse vera, egli osserva, i cani sarebbero gli esseri più religiosi del creato. Non è tanto la dipendenza quanto la *sproporzione* rispetto alle potenze che l'uomo non riesce a dominare che è alla radice dell'esperienza religiosa: una *eccedenza* sproporzionata rispetto alle proprie capacità. Nell'epoca arcaica, nel mondo greco, quello a noi più vicino, l'uomo si trovava sovrastato da eventi naturali talmente sproporzionati da considerarli "divini". Il divino è "un evento", qualcosa che "accade". La prima manifestazione del divino è "un accadimento". Il termine greco "theòs" (Dio) è un termine nominale che si riferisce ad un ente, ma nel periodo arcaico il termine era un "aggettivo" che si riferiva a vari enti o eventi, per cui il fulmine è "dio" e così altri eventi che eccedevano le proprie capacità. Dio quindi si manifesta e si sperimenta come evento, come presenza nel fulmine, nella tempesta, nel mare, ecc. Dio è il "luogo" in cui si manifesta l'evento, il luogo dell'apparizione, della rivelazione. Il mondo per l'uomo arcaico è "pieno di dei". E anche quando in seguito l'uomo ha imparato a padroneggiare la natura e gli eventi, ha continuato a sperimentare il

sensu della sproporzione e della eccedenza, rimane sempre circondato da un alone di *mistero*. Per usare l'espressione del *Qohélet* "l'uomo non riesce mai a congiungere l'inizio con la fine" (3,11). L'uomo può conoscere "sempre di più", ma il principio e la fine gli sono ignoti, il "tutto" gli sfugge. E su questa esperienza che fonda la mia convinzione che *l'esistenza di Dio non è dimostrabile*, ma proprio per questo *non si può dimostrare che Dio non esiste*. Il mistero del tutto è ineliminabile dalla mia esperienza. Anche l'illuminista più raffinato non sarà mai in grado di affermare che verrà un giorno in cui l'uomo "conoscerà tutto". Resterà sempre uno spazio di enigma e di mistero. Resterà sempre il sentimento della sproporzione e, di conseguenza, il sentimento del divino.

Nell'esperienza religiosa Dio viene avvertito in maniera significativa, anche se non esclusiva, come esperienza della *manca*, della limitazione, della finitezza: un'esperienza di Dio a partire non da quello che c'è "ma da quello che non c'è"; dall'esperienza dell'evento e della presenza si è passati all'esperienza dell'assenza. Dentro questo spazio può manifestarsi la rivelazione dell'Altro come divino. Nello spazio della sproporzione e dell'asimmetria l'Altro mi si rivela, o mi si può rivelare, come il divino che offre la "salvezza". Un percorso "soteriologico" (salvifico) è presente in maniera varia praticamente in tutte le rivelazioni religiose. Nella manca, nella sproporzione si presenta Qualcuno che dice: "Io sono la tua salvezza". Nella vicenda della vita (salute-malattia, gioia-dolore, vita-morte, ecc.) la prospettiva soteriologica rimane come costante perché "dà senso" a tutta l'esistenza. La religione dà una buona ragione per esistere.

In questo spazio si presentano forme positive del divino: Dio "prende un volto" attraverso segni, attraverso uomini rivelatori. In genere le religioni sono caratterizzate da quattro fattori:

1. La religione è sempre *dentro un evento* (qui c'è Dio);
2. L'*annuncio*. L'evento diventa fatto religioso se è annunciato, se diventa "kerygma", fondatore del fatto religioso. Determinante è la figura dell'annunciatore, del profeta che parla in nome di Dio. Nell'annuncio è contenuto l'evento religioso e così
3. il "kerygma" diventa *comando* e il comando costruisce
4. la *comunità*. Il fatto religioso tende inevitabilmente a costituire una comunità religiosa che accoglie la "rivelazione del divino". La comunità diventa concretamente lo spazio entro cui risuona tale rivelazione.

Nella quotidianità dell'ordinario irrompe una voce che spacca le regole, creando "il vuoto", cioè lo spazio per il divino. Tale irruzione del divino si verifica o nel *vuoto della finitezza* e della sproporzione o nel *pieno dell'opacità* del banale e del quotidiano a scardinare certezze e abitudini e imporre "il silenzio" necessario per ascoltare "una voce" più forte, quella dell'annuncio. Tale è stata la voce di Gesù, che scardina leggi e abitudini millenarie. Leggendo i Vangeli, notiamo che Gesù è la voce che riduce al silenzio tutte le certezze, alla maniera di Socrate che smonta con le sue domande le certezze dei sofisti. Ma, a differenza di Socrate, nel silenzio Cristo presenta se stesso come messaggio di salvezza. Il silenzio non può essere l'ultima fase, altrimenti sarebbe riempito dalle "chiacchiere" della quotidianità. E in questo i cristiani devono stare attenti a non seppellire in queste chiacchiere il messaggio di Gesù Cristo, altrimenti può capitare che "atei devoti", mescolando le proprie chiacchiere si dicano anch'essi cristiani.

▪ **La religiosità di un non credente**

La voce "spezza l'ordinarietà, la banalità" del mondo, annuncia che *c'è di più*, anzi afferma: "vi dico altro", "vi annuncio l'inaudito". Isaia dice: "Udirete cose che mai avete udito"; anche Paolo dice le stesse cose, ma soprattutto è Gesù che annuncia Dio. Ma "di quale Dio parla?" Parla del Dio di Abramo, di Isacco e di Giacobbe, cioè di una tradizione, presenta un preciso volto di Dio un'immagine positiva di Dio. A questo punto posso precisare la mia posizione di *non credente*, nel senso che non aderisco a nessuna immagine positiva di Dio, nel senso che non sono cristiano, o ebreo, o buddista, o altro. Però da un certo punto di vista posso ritenermi religioso nel senso che non ho la presunzione di "unire il principio con la fine", di negare cioè il senso del mistero. Chi ha queste presunzioni si mette al posto di Dio, crede di "sapere tutto", di essere Dio. L'ateismo "positivo" è più dogmatico di qualsiasi dogmatismo teistico. Esso poggia su due dogmi non discutibili: "Dio non esiste" e "Io sono Dio". Non concede alcuno spazio al mistero.

Ma l'ateismo così inteso è insostenibile. La pretesa della verità assoluta è priva di fondamento. L'uomo si avvicina alla verità, facendola emergere dal mistero, senza avere la pretesa di "possederla". E' questo il "mio spazio"; in esso qualcuno può venire a rivelarmi "il senso" del mistero, un'offerta alla quale posso rispondere: "Non mi convinci. Trovo da me, nello spazio del mistero, il mio cammino verso la verità". Oppure può scattare un'altra possibilità: "Quello che mi dici, la proposta che tu avanzi, potrebbe permettermi di chiarire a me stesso quello spazio di mistero. E questo non con le mie sole forze ma perché "Ciò che è pieno viene a me". La verità mi si rivela.

E' quanto avviene nelle religioni positive che sono generate da un annuncio e si costituiscono in comunità. In genere si crede perché si è nati in quella comunità, non perché "si aderisce" a una verità, ma perché "si è stati educati" e si è cresciuti in una comunità. Nelle grandi religioni la fede *si eredita*. Ma si può propriamente parlare di fede? In quanto fede non deve essere forse *riscoperta*? Però si può riscoprire solo se rischia di perderla, e se non si rischia di perderla essa rischia di non venire riscoperta. Il tutto si riduce a pratica rituale priva del fondamento della fede, dell'adesione convinta al messaggio. Si può in questo modo innescare un meccanismo per cui senza accorgersene si comincia a "fare a meno" della religione fino a convincersi che "essa non serve più". E' il processo di ateizzazione pratica secondo cui l'organizzazione della vita ha sempre meno bisogno di Dio.

Il messaggio, l'annuncio ha bisogno del *silenzio* entro cui risuona la parola del rinnovamento, della "rinascita". Gesù dice a Nicodemo scandalizzato che è necessario che egli "rinasci", non nel ventre della madre ma "in acqua e Spirito Santo". Sono parole che Nicodemo sente da Gesù "nel silenzio della notte", come fa notare l'evangelista (Gv. 3,1-5). Cristo annuncia il dio di Abramo, di Isacco, di Giacobbe, cioè il "Dio della redenzione" e in questo modo svela all'uomo la sua condizione di peccatore. Il peccato non è solo "colpa", ma una commistione di debolezza, colpa e onnipotenza. Il peccato di Adamo è questa commistione, non il solo gesto. Uno dei problemi degli esegeti è proprio l'interrogativo: "Quando precisamente l'uomo ha peccato?". Quello di Adamo è stato il peccato o il presupposto del peccato? Tralasciando questo aspetto, Cristo svela all'uomo la sua condizione di peccatore e gli annuncia la "redenzione", svelando il volto di Dio come Dio di giustizia e, soprattutto, di misericordia.

▪ Il Dio dell'incarnazione come Dio della misericordia

Rispetto alla giustizia di Dio l'uomo è incapace di giustificazione. Senza l'intervento di Dio l'uomo non potrà mai essere "giustificato". In questo contesto "chi è Gesù?". Gesù è fondamentalmente il Dio della misericordia – comincio a parlare dal mio punto di vista – e il Dio della misericordia non può non divenire il Dio dell'incarnazione. Egli non può essere misericordioso in modo radicale se non si fa uomo e non assume tutto il peso dell'umanità. "Dio si fa uomo". In Gesù Dio è il Dio della misericordia radicale che s'incarna totalmente nell'uomo, non alla maniera di Giove, che s'incarnava facendo l'amore con chi gli capitava, ma prendendo su di sé tutto il peso della condizione umana, con tutti i limiti della natura umana, "tranne il peccato", dice la teologia; ma per certi versi si può dire "anche il peccato" perché Gesù viene indicato come l'Agnello di Dio "qui tollit peccata mundi", cioè che "prende su di sé i peccati del mondo", "è diventato per noi peccato", scriverà più tardi Paolo.

La redenzione presenta due aspetti: da un lato redime l'uomo dal peccato e, proprio per questo, d'altro canto lo rende "capace di vita eterna". Qui c'è una *divaricazione*. La redenzione dal peccato comporta la "vita eterna". Per vita eterna s'intende "l'uscita da questo mondo"? o la "trasformazione di questo mondo"? o significa forse tutt'altra cosa? A seconda del significato cambia il modo di leggere l'incarnazione. Uno dei modi della tradizione cristiana legge "vita eterna" nel senso che verrà un giorno in cui questo mondo verrà liberato dal dolore e dalla morte. La liberazione dal peccato, secondo questa tradizione, coincide con la beatitudine, la sparizione da questo mondo del dolore e della morte: c'è una coincidenza tra realizzazione piena della redenzione e "fine del mondo". E' stato questo un aspetto centrale della tradizione cristiana.

Mi diceva tempo fa un liturgista che il "Dies irae" in origine non si cantava nelle messe dei defunti, ma si cantava all'inizio dell'anno liturgico con l'Avvento, l'annuncio della "pienezza dei tempi". Agostino notava: "Il tempo invecchia". Questo mondo è destinato a finire e cambierà totalmente volto. "Emette Spiritum tuum et creabuntur et renovabis facies terrae" (nuova creazione, rinnovamento del volto della terra per opera dello Spirito). La liberazione dal peccato comporta una trasformazione del

mondo e in questo senso si deve leggere il messaggio cristiano come “messaggio della misericordia”, come liberazione dal peccato, dal dolore, dalla morte per una beatitudine eterna.

La vita eterna è “un mondo altro”, è questo mondo reso radicalmente diverso. E’ questo uno dei “pilastri”, degli elementi costitutivi del cristianesimo? Si è ancora cristiani se non si crede alla vita eterna? Si crede ancora alla vita eterna? Alla dimensione “improbabile della “resurrezione”? La resurrezione del Cristo è il modello, la ”primizia” della “nostra” resurrezione.

Come risposta ci può essere un’altra lettura, che valorizza e tematizza di più l’aspetto dell’incarnazione interpretata come l’assunzione del peso dell’umanità da parte di Dio. L’incarnazione diventa *charitas*: l’essere per gli altri, la donazione di sé. Il segno di questo aspetto non è solo la morte per gli altri ma soprattutto “non imputare la morte a delitto”, è dire al buon ladrone: “Oggi sarai con me in Paradiso”, è perdonare ai nemici. L’economia profonda della dimensione della misericordia è il *perdono*, che non rimette in circolo la colpa. La vendetta è la dimensione opposta. Il perdono interrompe la filiera tragica del sangue. Esso costituisce “l’apertura al futuro”, mentre la vendetta “perpetua il passato”, lo pietrifica (si vorrebbe uccidere mille volte il nemico). La vendetta ha l’ossessione del passato. Il perdono invece dà all’altro la possibilità di rinascere.

Tuttavia il perdono “non è un gesto naturale”. Per essere capace di perdono l’uomo deve forzare la propria natura. Dà fastidio vedere scene in cui dopo un delitto l’intervistatore va a chiedere alla gente “se perdona”. E’ la banalizzazione della dimensione tragica del perdono.

C’è però anche un altro aspetto del perdono: la sua “economia”, la sua “utilità”. Il perdono è liberatorio della catena della vendetta sia per la vittima sia per il colpevole; naturalmente se il perdono è accompagnato dal ravvedimento del colpevole, dalla “metánoia” evangelica. Il perdono esige la “conversione”, la “crocifissione del sé”, il dolore della trasformazione. Quindi non basta che il perdono sia dato; è necessario che chi lo riceve, a partire da quel “dono”, cambi. Nemmeno Dio può perdonare qualcuno senza conversione e ravvedimento. “Va’ e non peccare più!”, ripete spesso Gesù dopo il perdono. Senza la conversione non c’è la salvezza e quindi il perdono è inefficace. La scena della crocifissione di Gesù è emblematica: il buon ladrone riconosce di avere peccato e va in Paradiso, l’altro ladrone, bestemmiando, esige una manifestazione di potenza e rifiuta la salvezza.

Il cristianesimo così inteso non può essere il cristianesimo delle buone opere; queste, semmai, sono una conseguenza. Il massimo non sta nel bene che fai ma “nel male che non restituisci”. Il volontariato, le associazioni insistono sul bene che si fa, quasi a gloriarsene, ma non sul male che non si restituisce. Si nota un certo “narcisismo della bontà”. Ma se il cristianesimo autentico consiste nel “fare come Cristo”, significa che esso redime il mondo, ma non per produrre “un altro mondo” senza il dolore e la morte, ma “per non dare morte” a questo nostro mondo e per condividere la vita.

Se è così, è Dio che si fa uomo o in Gesù Cristo è annunciata agli uomini la possibilità di essere “tutti dei”, se sono capaci di un amore incondizionato. In questa seconda ipotesi “io sono cristiano” ma alla “vita eterna” non credo. Il cristiano crede a tutte e due queste verità; io sono attratto solo dalla prima; alla resurrezione non credo.

Si tratta di vedere quanto nel messaggio cristiano siano necessarie ambedue le verità. In altri termini Gesù rivela all’uomo una possibilità che è già in potere dell’uomo, oppure dice all’uomo: “Senza di me non potete far nulla”? Voi siete troppo deboli per perdonarvi incondizionatamente, soltanto una potenza infinita è capace di questo?

Concludendo, avete certamente capito che a me basta il Dio della misericordia, non so se a voi basta e se per essere autentici cristiani, sia necessario il Dio della resurrezione.

P.S. Appunti non rivisti dall’Autore.

Ci scusiamo per eventuali errori od omissioni.