

Emanuela Palmieri

L'Incarnazione di Dio fra trascendenza e immanenza nella Teologia contemporanea

(in *Matthaeus IV*- n.2/2015, pp.65-86)

È possibile una relazione reale tra Dio e uomo che superi la totale alterità fra i due partner? È possibile una comunione tra Dio e uomo che non annulli nessuno dei due nell'assorbimento da parte dell'altro?

Le religioni hanno cercato di risolvere il problema della relazione fra Dio ed uomo adottando due differenti paradigmi di relazione: un paradigma "trascendente", che troviamo soprattutto nelle religioni monoteiste, secondo cui l'Assoluto si autorivela attraverso un tipo di comunicazione che proviene dall'esterno, dall'alto, e un paradigma "mistico", prevalente nelle religioni orientali, secondo cui l'Assoluto si autocomunica nell'interiorità stessa dell'uomo.

1. Due paradigmi

Entrambi i paradigmi, trascendente e immanente, per l'ambiguità tipica dell'esperienza religiosa, nella quale il divino è sempre avvertito sia come *mysterium tremendum* che come *mysterium fascinans*, sono conosciuti da tutte le religioni però, data l'estrema difficoltà di conciliarli, ogni religione ha finito per aderire quasi totalmente ad uno dei due: fa eccezione solo il Cristianesimo, nel quale, grazie alla sua visione trinitaria di Dio e all'Incarnazione della Seconda Persona della Trinità, i due paradigmi, pur non fondendosi in uno solo, si intrecciano in un'unità inscindibile come inscindibili, pur nella loro distinzione, sono umanità e divinità in Cristo. Il Dio trinitario, infatti, è sia trascendente che immanente proprio grazie all'Incarnazione dato che, in essa, mentre la trascendenza di Dio è garantita dalla distinzione delle due nature, divina e umana, la Sua immanenza è garantita dall'unità delle due nature in una sola Persona. Tuttavia, nonostante questa singolarità che il Cristianesimo porta insita nella sua stessa concezione trinitaria di Dio, la teologia cristiana ha spesso ceduto alla tentazione della semplificazione scindendo i due paradigmi e aderendo ad uno solo di essi.

1.1. Il paradigma "trascendente"

Un'adozione esclusiva del paradigma "trascendente" di relazione si è verificata, nella teologia occidentale, soprattutto nel periodo post-tridentino, quando, sotto l'influenza del pensiero nominalista, si è sviluppata, nel pensiero teologico, un'idea di scissione totale fra naturale e soprannaturale che ha influito su tutti gli ambiti della teologia: dalla dottrina della Creazione alla cristologia, dall'antropologia alla dottrina della Rivelazione e alla morale. Ha cominciato così, a partire dal XVI-XVII secolo, a svilupparsi un'idea estrinsecista della relazione Dio-uomo volta, certo, a salvaguardare la trascendenza di Dio contro ogni rischio di riduzione di Dio all'immanenza umana, ma che ha instaurato una distanza tale fra Dio e l'uomo da indurre a pensare Dio come un abisso ineffabile e i suoi decreti, compresa la decisione di incarnarsi, se non arbitrari, comunque incomprendibili per l'uomo: sia in ambito ontologico, dunque, sia in ambito gnoseologico si è imposta l'idea di una distanza incolmabile fra Dio e l'uomo tanto da indurre i teologi, in ambito gnoseologico, a sviluppare un concetto di Rivelazione come di una Parola che giunge dall'alto e di fronte alla quale l'uomo non può fare altro che obbedire ciecamente.

te¹, e, in ambito ontologico un concetto di Incarnazione tendente a sminuire l'umanità di Cristo a favore della Sua divinità².

L'adozione di questo paradigma "trascendente" che poneva una distanza tale fra Dio e uomo da non riuscire più a rendere ragione della loro comunione, è prevalsa in maniera quasi esclusiva per diversi secoli, a partire dall'epoca Rinascimentale fino al periodo della Neo-scolastica, tanto da influenzare anche il pensiero di autori brillanti e originali come, ad esempio, Francisco Suarez, il quale «concepisce l'Incarnazione come un'azione reale nuova che incomincia nel tempo e che ha un termine reale nuovo: il Verbo sussistente nella natura umana»³. Secondo Suarez, l'umanità del Cristo è stata prima creata e poi assunta dal Verbo ed a questo scopo è stata «modificata in modo tale da essere atta a unirsi e inesistere nel Verbo»⁴.

E non solo nel XVI-XVII secolo si è fatta sentire l'influenza del paradigma "trascendente", ma anche in tempi più recenti, come ci dimostrano, ad esempio, le riflessioni che Romano Guardini fa riguardo alla fede cristiana, la quale, secondo lui, «non è prodotto delle nostre esperienze interiori, ma un evento che ci viene incontro dal di fuori. La fede poggia sul fatto che ci viene incontro qualcosa (o qualcuno) a cui la nostra esperienza di per sé non riesce a giungere»⁵: questo "qualcuno" che ci viene incontro è, secondo Guardini, Gesù Cristo, il Dio incarnato che «viene per redimerci. A questo scopo egli ci deve dire chi è Dio e che cosa è l'uomo dinanzi a lui»⁶, Egli è quel Cristo dinanzi al quale si richiede che «la competenza dei giudizi umani cessi. E questo non soltanto in ragione di un più o di un meno, nel senso che il Redentore sarebbe o troppo grande o troppo profondo per i giudizi umani, ma in modo assoluto, radicalmente perché Redentore [...]. Per Cristo non vi è nessuna categoria umana che valga»⁷.

Il paradigma "trascendente", dunque, ha prevalso in teologia per diversi secoli generando l'idea di una scissione tale fra naturale e soprannaturale, e fra umanità e divinità, da far correre, al pensiero teologico, il rischio di non riuscire più a rendere ragione né della comunione fra umanità e divinità nella Persona di Cristo né, in conseguenza di ciò, di rendere ragione della Sua vera umanità. Riguardo poi alla dottrina sulla Rivelazione, l'adozione esclusiva di questo paradigma ha portato ad un concetto di Rivelazione esclusivamente teoretico-istruttivo, mentre, in ambito morale, ha favorito l'instaurarsi di un concetto estrinseco e formale di moralità; riguardo infine ai rapporti generali Dio-mondo, si è sviluppata un'idea di Dio come Causa Prima che agisce direttamente, e quasi arbitrariamente, sulle cause seconde inficiando la loro libertà.

Tutti questi problemi, a nostro parere, e in particolare quelli di natura cristologica, presenti nella teologia di chi ha scelto di aderire ad un paradigma di relazione di tipo "trascendente", sono stati causati soprattutto dal fatto di non essere riusciti a tenere insieme i quattro termini usati a Calcedonia per definire l'unione delle due nature ("senza confusione, senza mutazione, senza divisione, senza separazione") ponendo l'accento solo sui primi due, "senza confusione" e "senza mutazione", e dimenticando gli altri: questo problema di non riuscire a rendere ragione di tutti e quattro i termini di Calcedonia, come ora vedremo, si è riproposto negli ultimi anni.

¹ Cf C. Greco, *La Rivelazione*, San Paolo, Cinisello Balsamo, 2000, pp.193-199; M. Seckler, «Il concetto di rivelazione», in W. Kern-H.J. Pottmeyer-M. Seckler, *Corso di Teologia Fondamentale*, Queriniana, Brescia, 1990, pp.66-94

² Cf A. Grillmeier-H. Bacht (edd.), *Das Konzil von Chalkedon*, Echter-Verlag, Würzburg, 1954, vol.II; B. Mondin, *Storia della Teologia*, ESD, Bologna, 1996, voll.III-IV

³ B. Mondin, *Storia ...*, cit., vol.III, p.295

⁴ *Ibidem*

⁵ J. Ratzinger, *Fede, Verità, Tolleranza*, Cantagalli, Siena, 2005, pp.91-92; Cf R. Guardini, *Religione e rivelazione*, Vita e pensiero, Milano, 2001

⁶ R. Guardini, *Il Signore*, cit. in B. Mondin, *Storia...*, cit., vol.IV, p. 455

⁷ *Ibidem*

1.2. Il paradigma "mistico"

Come accennavamo, altre "derivate" teologiche, causate da un'interpretazione parziale del Dogma di Calcedonia, sono sorte in tempi recenti nel pensiero teologico, ancora una volta dovute ad un'eccessiva sottolineatura di due termini usati per definire l'unione delle nature, cioè stavolta "senza divisione" e "senza separazione", trascurando gli altri due: ciò è avvenuto soprattutto nell'ambito della teologia delle religioni dove si sta facendo strada un nuovo paradigma per definire la relazione Dio-uomo, un paradigma che potremmo definire "mistico", il quale, se adottato in maniera esclusiva porta insiti in sé dei rischi ancora più pericolosi di quelli del paradigma "trascendente".

Secondo quei teologi che adottano un paradigma "mistico" per spiegare la relazione Dio-uomo, questa relazione, con la Rivelazione della Parola di Dio che l'accompagna, è caratterizzata da una totale immanenza, cioè essa avviene tutta nell'interiorità del singolo uomo: se, dunque, la relazione del paradigma "trascendente" poteva definirsi una relazione "dall'alto", quella del paradigma "mistico" può definirsi una relazione "dall'interno".

Questa concezione presenta diversi rischi: a livello gnoseologico può portare ad una completa soggettivizzazione della Rivelazione, mentre a livello ontologico, può portare ad una confusione fra natura umana e natura divina. Nell'ambito di quest'ultimo rischio si colloca la deviazione dalla retta dottrina cristologica in cui questo paradigma può sfociare: una sua adozione esclusiva, infatti, può portare ad una scissione fra Cristo storico e Cristo "cosmico" (in quanto solo un Cristo "cosmico" può parlare nell'interiorità degli uomini di ogni tempo e luogo), scissione che poi sfocia inevitabilmente in una relativizzazione dell'evento di Gesù Cristo tale da poter giungere ad avanzare anche l'ipotesi di una possibile "Unione Ipostatica generale" in tutti gli uomini⁸. Questi rischi possiamo ritrovarli tutti presenti nella teologia di Raimon Panikkar, l'analisi della quale, dunque, può risultare molto utile al fine di capire bene quali sono gli errori⁹ in cui si può incorrere adottando in maniera esclusiva un paradigma di relazione di tipo "mistico".

1.2.1. Raimon Panikkar

L'adesione di Panikkar a ciò che abbiamo definito come paradigma "mistico" è già evidente nella sua proposta di sostituire il termine "cristologia" col termine "cristofania"¹⁰: attraverso questa sostituzione di termini, infatti, egli vuole suggerire che l'incontro con Cristo non può ridursi solo ad un'esperienza intellettuale ma deve essere piuttosto un'esperienza di tipo olistico che implichi tutte le componenti dell'uomo, materiali, razionali e spirituali. L'esperienza cristofanica, dunque, che è finalizzata a conoscere la vera identità di Cristo, implica la partecipazione unitaria di tutte le facoltà umane e ci permette di superare il dualismo fra trascendente e immanente per il fatto che «la cristofania è a doppio senso: alla divinizzazione dell'uomo corrisponde l'umanizzazione di Dio. Cristo

⁸ Cf R. Panikkar, *La pienezza del uomo. Una cristofania*, Jaca Book, Milano, 2003; Id., *Il Cristo sconosciuto dell'induismo*, Jaca Book, Milano, 2008; Id., *Il dialogo intrareligioso*, Cittadella, Assisi, 2001; Y. Raguin, «Evangelizzazione e religioni mondiali», in *Concilium* 14 (1978/4); T. Balasuriya, *Teologia planetaria*, EMI, Bologna, 1986; P. Knitter, *Introduzione alle Teologie delle Religioni*, Queriniana, Brescia, 2005; Id., *Nessun altro nome?*, Queriniana, Brescia, 1991; J. Dupuis, *Il cristianesimo e le religioni*, Queriniana, Brescia, 2001; Id., *Verso una teologia cristiana del pluralismo religioso*, Queriniana, Brescia, 2003; F. Schuon, *Unità trascendentale delle religioni*, Edizioni Mediterranee, Roma, 1980; J. Hick-B. Hebblethwaite (edd.), *Christianity and Other Religions*, Fortress Press, Philadelphia, 1980; I. Puthiadam, «Fede e vita cristiana in un mondo di pluralismo religioso», in *Concilium* 5/1980; J. Hick (ed.), *The Myth of God Incarnate*, SCM Press, London, 1977; Id., *God Has Many Names*, Macmillan, London, 1980.

⁹ Cf Giovanni Paolo II, Lett. Enc. *Redemptoris missio*, n.6; Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Dominus Iesus*, nn.4-6

¹⁰ Cf R. Panikkar, *La pienezza...*, cit.

è tanto la rivelazione di Dio (nell'uomo) quanto la rivelazione dell'uomo (in Dio). L'abisso tra il divino e l'umano in Cristo si riduce a zero»¹¹. L'esperienza cristofanica è un'esperienza di unione, a livello ontologico, fra l'umano e il divino, un'esperienza in cui si avverte l'immanenza del divino nell'intimo dell'uomo ed è un'esperienza superiore sia alla teofania, perché non è mera presenza del trascendente, sia all'innamoramento umano, perché non è mera presenza umana ma è, piuttosto l'esperienza di unione con una presenza teandrica.

Attraverso un'analisi sia dell'esperienza mistica di Teresa d'Avila, sia di alcuni brani del Nuovo Testamento¹², Panikkar fa notare la necessità di basare la teologia su un tipo di approccio antropologico secondo il quale l'uomo è considerato come essenzialmente unito al divino e al cosmico per cui l'Altro non viene più conosciuto come l'Altro che mi sta di fronte ma piuttosto come l'Altro che posso ritrovare all'interno del mio sé perché il mio sé e il suo Sé sono essenzialmente uniti. In questo tipo di conoscenza si giunge, dunque, ad una identificazione fra conoscente e conosciuto ed è solo all'interno di questo processo di identificazione che, secondo Panikkar, posso conoscere il vero volto di Cristo e di Dio in quanto nel Nuovo Testamento, come anche nell'esperienza mistica dei santi, possiamo riconoscere un tipo di relazione Dio-uomo che non è né dualista, cioè Dio lassù e noi quaggiù irrimediabilmente divisi, né monista, nel senso che Dio assorbirebbe l'uomo in sé facendogli perdere la sua individualità, ma piuttosto una relazione non-duale¹³: Panikkar, infatti, ha una visione cosmoteandrica della realtà, cioè, egli ritiene che le tre dimensioni del reale (Dio, uomo e universo materiale), anche se distinguibili, non sono separabili.

L'esperienza cristofanica porta, secondo Panikkar, a conoscere Cristo come simbolo di tutta la realtà, nel senso che in Lui si verifica quella sintesi fra le dimensioni materiale, psichica e spirituale che caratterizza l'intera realtà. Ma questo Cristo-simbolo della realtà non può essere, per Panikkar, identificato pienamente con Gesù di Nazareth perché egli considera colui che noi chiamiamo Cristo come quel Mistero della non-dualità fra uomo e Dio che è avvertito in tutte le religioni, e nell'Induismo in particolare, e che non può essere pienamente identificato con un individuo storico perché il Mistero cosmoteandrico trascende la storia. Panikkar ritiene che il fatto di identificare Cristo con Gesù di Nazareth derivi dall'abitudine mentale, tipica dell'Occidente, di voler ridurre tutta la realtà ad una formula algebrica per cui se A è B, cioè se Gesù è Cristo, allora B è A, cioè Cristo è Gesù. Secondo Panikkar, però, questa conclusione è impropria perché «l'icona A (Gesù n.d.r.) non è l'originale B (Cristo n.d.r.), ma non è nemmeno una semplice immagine. L'icona vista nella luce taborica è la rivelazione, lo svelamento dell'originale, il simbolo che lo rappresenta, che lo fa presente a chi lo scopre come icona e non come copia. Gesù è il simbolo del Cristo – per noi cristiani ovviamente»¹⁴: ciò che Panikkar vuole dire con quest'ultima affermazione è che, se il cristianesimo incontra Cristo in Gesù, questo non significa che in altre religioni, Cristo, cioè il Mistero cosmoteandrico, non possa essere incontrato tramite altre vie che non sono Gesù di Nazareth.

¹¹ *Idem*, p.42

¹² Cf *Idem*, pp.55-64; 123-172

¹³ Il termine "non-duale" è la traduzione della parola sanscrita *advaita*: Panikkar, infatti, trae ispirazione, per l'elaborazione della sua teologia, dalla teoria induista dell'*advaita* elaborata da Śāṅkara. Quella *advaita* è un'esperienza che non procede né per accumulazione, come il dualismo, né per eliminazione, come il monismo, ma piuttosto per integrazione. Nell'*advaita* troviamo un'integrazione che tende ad un tipo di semplificazione del reale che non rifiuta niente ma piuttosto tende a concentrare e condensare tutto fino a raggiungere un'estrema semplificazione. Questa semplificazione, però, non vuole giungere ad una *reductio ad unum* ma piuttosto ad un'armonizzazione delle polarità senza eliminare né l'uno né l'altro dei due poli

¹⁴ *Idem*, p.191

Per Panikkar, dunque, "il nome che sta al di sopra di ogni altro nome" sta anche al di sopra del nome di Gesù per cui le altre religioni possono avere altri simboli a cui viene attribuita una funzione omeomorficamente¹⁵ equivalente a quella di Cristo: in tutte le religioni, infatti, perché avvenga l'incontro col Dio trascendente, è necessario che ci sia un luogo di incontro concreto che non sia solo divino, e quindi trascendente, ma anche umano. «Questo "qualcosa" teandrico, la connessione concreta tra l'Assoluto e il relativo che tutte le religioni riconoscono in un modo o nell'altro potrebbe essere chiamato "Signore", ma anche "Cristo", poiché tale simbolo ha proprio questa funzione di connessione. Il Cristo di cui parliamo non è affatto proprietà dei cristiani, né è esclusivamente l'individuo "Gesù" di Nazaret»¹⁶.

La vera identità di Cristo, dunque, è, secondo Panikkar, quella di un Cristo "cosmico" nel quale sono uniti divinità, umanità e universo materiale e nel quale il finito e l'infinito si incontrano: «in lui il materiale e lo spirituale sono uno – così pure maschio e femmina, alto e basso, cielo e terra, storico e transtorico, tempo ed eternità»¹⁷. Il compito della cristofania è quello di mostrare come in Cristo si verifichi una perfetta congiunzione fra le tre dimensioni del reale e come, a partire da Lui, quale simbolo dell'intera realtà, questa congiunzione si verifichi sempre e dovunque in tutto ciò che esiste.

Ciò in cui finisce per sfociare, nel pensiero di Panikkar, quest'idea del Cristo "cosmico" è l'ipotesi della possibilità di una sorta di "Unione Ipostatica generale", nel senso che il destino finale di ogni uomo sarebbe di essere lui stesso Incarnazione di Dio: infatti, «se Gesù in quanto uomo è figlio naturale di Dio, allora niente ci vieterebbe di esserlo anche noi»¹⁸. Panikkar, ispirandosi alla dottrina scolastica della *creatio continua*, definisce questa sua teoria come *incarnatio continua*. Secondo Panikkar il messaggio racchiuso nella Risurrezione di Cristo consiste nell'invito all'uomo a farsi lui stesso "continuazione dell'Incarnazione": «Questa esperienza ci libera dal vivere in un universo meramente storico e temporale e ci rende consapevoli della nostra dignità divina. L'Incarnazione cristiana non è un accidente, qualcosa che accade per caso nella "natura" umana. [...] Diciamo che l'Incarnazione del Verbo in Gesù è la rivelazione del mistero nascosto fin dagli "eterni eoni" (Rm XVI,25) e che in lui si vede la pienezza degli "ultimi tempi" (Eb I,2) realizzata nel capo della "creazione" (Col I,15-20). Il destino del capo è anche il destino delle membra e di tutto l'universo (Rm VIII,19-23)»¹⁹.

1.2.2. Il problema della scissione fra Verbo incarnato e Verbo "come tale"

Sullo stesso filone di pensiero di Panikkar riguardo al rapporto fra Cristo storico e Cristo "cosmico", o, per usare la terminologia di Dupuis, fra Verbo incarnato e Verbo "come tale", si muovono anche altri autori²⁰ i quali, pur non dichiarando tutti esplicitamente la loro adesione ad un paradigma di relazione di tipo "mistico", si muovono anch'essi nello stesso ambito di pensiero in cui si muove Panikkar aderendo implicitamente al paradigma "mistico" e affermando anch'essi una differenza fra il Cristo storico e il Cristo "cosmico" e considerando il secondo più grande del primo: è il Cristo "cosmico", o il Verbo "come tale", infatti, colui che, secondo loro, si manifesta e agisce nelle altre religioni.

Ma ammettere un'azione del "Verbo come tale" dopo l'Incarnazione, come afferma Dupuis²¹, è davvero possibile? L'unica forma della Seconda Persona della Trinità non

¹⁵ Per il concetto di omeomorfismo Cf. R. Panikkar, *Il dialogo...*, cit.

¹⁶ R. Panikkar, *Il Cristo sconosciuto...*, cit., p.87

¹⁷ R. Panikkar, *La pienezza...*, cit., p.226

¹⁸ *Idem*, p.129

¹⁹ *Idem*, p.165

²⁰ Cf nota 8

²¹ Cf J. Dupuis, *Il cristianesimo...*, cit. ; *Id.*, *Verso una teologia...*, cit.

può essere altro che quella incarnata altrimenti si finirebbe per ammettere l'esistenza di due Verbi operanti parallelamente: uno incarnato che opera per la salvezza dei cristiani e uno "disincarnato", che sembra quasi che si "liberi" della sua carne per andare a illuminare i membri delle altre religioni! Così si finisce per sminuire l'importanza dell'Incarnazione sia per l'economia che per l'immanenza trinitaria perché il Figlio è e resta incarnato anche nella Trinità immanente²².

Al contrario di Dupuis, che ritiene che il Verbo possa agire "come tale", cioè in maniera "disincarnata", anche dopo l'evento dell'Incarnazione, noi riteniamo invece che il Verbo, non solo dopo, ma anche prima dell'Incarnazione stessa abbia sempre operato in maniera in un certo senso "incarnata" in quanto l'Incarnazione doveva essere presente nella Trinità immanente già prima che il Verbo si incarnasse nella storia altrimenti ci troveremmo ad affermare l'esistenza in Dio di un prima diverso da un dopo dato che dovremmo dire che dopo l'Incarnazione la Trinità immanente si è modificata accogliendo in sé un nuovo elemento che prima le era estraneo e cioè l'umanità del Verbo. Ma in realtà fin dalla prima automanifestazione di Dio all'uomo, il Verbo, pur non avendo assunto ancora, storicamente, una forma umana, ha sempre parlato all'uomo con parole umane: anche prima dell'Incarnazione egli è sempre stato colui che ha reso umanamente comprensibile Dio. Con l'Incarnazione poi quella umanità che fin dall'eternità era implicita nella Persona del Verbo si è esplicitata rendendosi visibile nell'umanità di Gesù. Affermare che la Parola di Dio, il Verbo "che illumina ogni uomo" (Gv 1,9), prima o dopo l'Incarnazione, non sia una parola umana sarebbe ammettere l'incomprensibilità della Parola stessa: che cosa avrebbero compreso di Dio i profeti dell'Antico Testamento se Dio non avesse parlato loro, attraverso il suo Verbo, con parole umane? Fin dalla Creazione Dio si è automanifestato come Logos, Verbo, Parola comprensibile agli uomini. Nell'Incarnazione, poi, questa comprensibilità del Verbo ha raggiunto il suo culmine perché quella stessa Parola, oltre ad essere comprensibile per l'uomo, si è resa anche concretamente udibile e visibile (1Gv 1,1-3).

Del resto anche gli stessi cristiani, oggi, non possono godere direttamente della visibilità dell'umanità del Verbo²³: il fatto, però, che noi non la vediamo non significa che questa umanità il Verbo non ce l'abbia! Lo stesso discorso si può fare per coloro che all'interno di altre tradizioni religiose odono la voce del Verbo che li illumina sulla verità: il fatto che essi non siano consapevoli che quella Parola di verità, che parla loro, sia incarnata non significa che quel Verbo che sparge i suoi semi di verità in quelle religioni non sia il Verbo incarnato.

2. Il Figlio come "*Verbum incarnandum*"

Come abbiamo visto, nell'ambito della teologia delle religioni, anche autori di spicco, come Panikkar e Dupuis, non sono riusciti ad elaborare una soluzione soddisfacente per risolvere il problema di come conciliare la trascendenza di Dio con il fatto che Dio abbia unito a sé una carne umana: questi autori, infatti, con l'intento di salvaguardare la trascendenza di Dio e l'universalità della Sua azione rispetto alla contingenza storica, hanno finito per sminuire l'Incarnazione introducendo, in modi diversi ma con risultati simili, una differenza fra la Seconda Persona della Trinità e Gesù di Nazareth.

Altri teologi contemporanei si sono interrogati sui problemi inevitabili di credibilità che pone l'affermazione dell'Incarnazione di Dio raggiungendo soluzioni che sono, allo stesso tempo, innovative ma anche rispettose del dato scritturistico e tradizionale ri-

²² Cf Congregazione per la Dottrina della Fede, Dich. *Dominus Iesus*, nn.9-10

²³ Anche se è vero, infatti, che Cristo si rende in un certo modo visibile a noi attraverso il pane eucaristico e la comunità ecclesiale, sono questi due tipi di visibilità indiretta non paragonabili alla visione diretta dell'umanità di Cristo di cui hanno potuto godere, per esempio, gli Apostoli

guardo all'Incarnazione. Analizzeremo qui il pensiero di due di questi teologi: Rahner e Gesché.

2.1 La proposta trascendentalista di Karl Rahner

Uno dei primi teologi contemporanei che ha tentato di ripensare l'Incarnazione in forme nuove al fine di rendere ragione della sua credibilità, è stato Karl Rahner, il quale è da molti considerato come uno dei precursori e ispiratori del successivo sviluppo di quel paradigma "mistico" della cristologia: egli, infatti, per comprendere l'unione fra divinità e umanità, adotta un metodo "trascendentale", antropologicamente centrato, che si pone alla ricerca dei fondamenti trascendentali dell'Unione Ipostatica.

Riguardo ai presupposti della cristologia di Rahner, si può dire che si tratta «essenzialmente di una cristologia dell'incarnazione di Dio *in primo luogo* e di conseguenza di un collegamento tra cristologia e antropologia *in secondo luogo*. In altri termini: il *problema* cristologico di Rahner era, sin dall'inizio, non tanto la preesistenza di Cristo, quanto l'"incarnazione di Dio" e quindi l'unità della natura divina e natura umana nella persona di Gesù Cristo ("unione ipostatica"). [...] Presupposto della teologia rahneriana è, perciò, il principio che Dio è *realmente* divenuto uomo»²⁴.

La domanda da cui Rahner parte per comprendere il vero senso dell'Incarnazione è: perché proprio il Verbo, fra le tre Persone divine, si è incarnato? Questo significa che Rahner ritiene che per capire il senso, e stabilire dunque la credibilità, del Dogma di Calcedonia, bisogna per prima cosa interrogarsi sull'identità del Verbo di Dio: secondo Rahner, infatti, non è indifferente il fatto che sia stato proprio il Verbo ad incarnarsi e non una delle altre due Persone della Trinità.

Contestando dunque la tesi agostiniana secondo cui ognuna delle tre Persone avrebbe potuto incarnarsi, Rahner sostiene al contrario la tesi che soltanto il Verbo poteva incarnarsi e, nell'orizzonte del suo famoso assioma secondo cui «la Trinità "economica" è la Trinità "immanente" e viceversa»²⁵, egli si sente in grado di affermare con certezza che può essere proprio solo del Logos, del Verbo, il fatto di incarnarsi in quanto il Logos, essendo la Parola di Dio, è l'autoespressione del Padre. Il Padre, infatti, che è fondamento incomprendibile originario, ha potuto promettere all'uomo di entrare in contatto con lui solo perché possiede il Verbo, il quale è la stessa promettibilità storica di sé stesso a noi che Dio possiede: a livello di Trinità economica, infatti, il Verbo si mostra a noi come l'unico Rivelatore del Dio trino ed è precisamente questa la missione *ad extra* che è propria del Verbo. Se, presupponendo ciò, affermassimo poi che ognuna delle tre Persone divine, e non esclusivamente il Verbo, avrebbe potuto incarnarsi, in questo modo affermeremmo implicitamente che le missioni *ad extra* delle Persone della Trinità non rivelano niente di ciò che è la Trinità *ad intra* creando in questo modo una scissione fra Trinità immanente e Trinità economica che non è sostenibile sia perché sarebbe contraria alle asserzioni bibliche riguardanti il Padre, il Figlio e lo Spirito Santo, sia perché così si toglierebbe ogni valore salvifico alla fede nella Trinità in quanto si scinderebbe la dottrina trinitaria dalla dottrina economico-salvifica.

Il Verbo, dunque, secondo Rahner, «è per sua essenza colui che può venire espresso nel non-divino perché e in quanto egli è appunto la parola del Padre, nella quale il Padre può manifestarsi e può – liberamente – effondersi nel non-divino e perché, quando ciò accade, si verifica propriamente ciò che noi chiamiamo natura umana. In altre parole, la natura umana non è la maschera (il *pròsōpon*) presa dall'esterno, la livrea, nascosto nella quale il *Lògos* gesticola nel mondo, bensì fino dall'origine è il simbolo reale costitutivo del *Lògos* stesso»²⁶. Solo il Verbo, dunque, poteva diventare uomo in quanto, essendo il

²⁴ K.J.Kuschel, *Generato prima di tutti i secoli?*, Queriniana, Brescia, 1996, p.562

²⁵ K.Rahner, *La Trinità*, Queriniana, Brescia, 2004, p.30

²⁶ *Idem*, p.39

Verbo autoespressione di Dio a livello intratrinitario, egli è anche autoespressione di Dio *ad extra* dove non rivela alcunché di diverso di ciò che Egli è *ad intra*.

Da ciò si comprende come, quindi, la creazione dell'uomo abbia la sua condizione di possibilità proprio nella distinzione intratrinitaria fra Padre e Figlio per cui dobbiamo dire che la possibilità di esistere per gli uomini è fondata sulla possibilità di Dio di esprimere se stesso nel Logos che diventa uomo: «Quando dunque il Logos diventa uomo, questa sua umanità non è qualcosa che già preesiste, bensì qualcosa che diviene e sorge nella sua essenza ed esistenza se e nella misura in cui il Logos si estrinseca»²⁷ per cui si può dire che l'uomo è l'autoestrinsecazione di quell'autoespressione di Dio che è il Logos.

Del resto, se non fosse così, Dio, diventando uomo, non farebbe altro che assumere un travestimento, una "livrea", che non rivelerebbe nulla di chi Dio sia effettivamente né sarebbe possibile identificare Gesù col Verbo: ma l'uomo Gesù non è un semplice profeta che pronuncia delle parole che rivelano qualcosa riguardo a Dio; l'uomo Gesù è la Parola stessa di Dio, egli è «in se stesso l'autorivelazione di Dio e non solo attraverso le proprie parole, e non può essere propriamente questo se la sua umanità non fosse precisamente l'espressione di Dio»²⁸. È necessario, dunque, secondo Rahner, sottolineare il fatto che Dio è diventato davvero uomo, altrimenti Gesù non potrebbe neanche essere riconosciuto come il Mediatore: infatti, non si può «ridurre il Cristo solo ad una "forma manifestativa" di Dio stesso e di lui solo. Altrimenti tale apparizione non avrebbe alcun valore proprio davanti a quel Dio che in essa si manifesta. [...] Se nella dottrina delle due nature s'intende la natura umana del Cristo nel senso corrente ed abituale di puro "strumento", allora chi la possiede non può essere concepito come mediatore. Sarebbe mediatore solo per se stesso»²⁹.

Partendo da queste riflessioni possiamo affermare che, secondo Rahner, il Verbo è e rimane uomo in eterno perché se «Dio rimane il mistero ineliminabile, allora l'uomo è in eterno il mistero di Dio espresso che in eterno partecipa al mistero del suo fondamento»³⁰: infatti, la finitudine del Verbo incarnato è la finitudine acquisita dallo stesso Verbo infinito di Dio e se, nonostante ciò, egli resta comunque l'infinito, allora questo significa «che il finito stesso ha acquistato una profondità infinita. Il finito non è più l'opposto dell'infinito bensì ciò che lo stesso infinito è diventato»³¹.

Ma può davvero Dio diventare qualcosa? Questo non contraddice la sua immutabilità? Rahner si pone questa domanda, riflettendo sul problema dell'Unione Ipostatica, nel momento in cui considera il fatto che il cristianesimo guarda a Dio come all'*actus purus*, l'immutabile, colui che possiede già da sempre la pienezza dell'essere senza doverla conseguire, come colui che non è soggetto ad alcun tipo di divenire perché in lui, che è pienezza d'essere, non può essere presente alcun residuo di non-essere: Dio è, come afferma anche il Concilio Vaticano I³², l'immutabile e l'indivenibile per eccellenza.

La teologia scolare ha cercato di risolvere questa aporia fra immutabilità e Incarnazione affermando che, quando diciamo che il Verbo è diventato carne, il divenire e il mutamento vengono predicati solo della realtà creaturale assunta e non del Verbo eterno che resta immutabile. Secondo Rahner, però, questa affermazione non riesce a spiegare il dato di fatto che il Verbo è davvero diventato uomo, a tal punto che «la storia e il divenire di questa realtà umana sono diventati la sua propria storia, che il nostro tempo è

²⁷ K.Rahner, *Corso fondamentale sulla fede*, Ed. San Paolo, Cinisello Balsamo (MI), 1990, pp.291-292

²⁸ *Idem*, p.292

²⁹ K.Rahner, «Problemi della cristologia oggi», in *Id.*, *Saggi di cristologia e di mariologia*, Edizioni Paoline, Roma, 1965, pp.16-17

³⁰ *Id.*, *Corso fondamentale...*, cit., p.293

³¹ *Idem*, p.294

³² Cf DS 3001

diventato il tempo dell'Eterno, la nostra morte la morte del Dio immortale stesso»³³: se dunque affermiamo che questa realtà creaturale, che è l'uomo Gesù, è la realtà stessa del Logos, allora non possiamo, per Rahner, non concludere che Dio può effettivamente diventare qualcosa, che «colui che è in se stesso immutabile, può essere, in un altro, mutabile»³⁴, e questo non significa semplicemente, come voleva la Scolastica, che questo mutarsi "nell'altro" si possa ridurre ad un semplice mutarsi "dell'altro"!

Affermando questo, però, Rahner non vuole negare l'immutabilità di Dio ma piuttosto affermare che essa deve essere intesa non in maniera statica ma dialettica, nello stesso senso in cui viene intesa l'Unità di Dio nella Trinità: come Dio, dunque, essendo perfezione assoluta, non è solo Unità ma anche Trinità, così egli, pur nella sua immutabilità, può diventare qualcosa. Ma questo poter diventare qualcosa, allo stesso modo del fatto di essere trino, non deve essere pensato come indigenza ma piuttosto come ricchezza, come sublimità della perfezione di Dio, la quale sarebbe diminuita, e non esaltata, se si affermasse che egli non abbia anche la possibilità «di divenire qualcosa di meno di quel che è perennemente»³⁵.

L'Assoluto, dunque, nella sua libertà e nella sua non-relatività, ha la possibilità di diventare l'altro, cioè il finito: ma questo divenire di Dio non dobbiamo figurarlo come l'assunzione di una realtà già esistente di per sé, perché ciò contraddirebbe l'immutabilità di Dio, ma dobbiamo comprenderlo nei termini di un fenomeno originario di autoestrinsecazione nel quale, come afferma Agostino, Dio "assume creando e assumendo crea", nel senso che, nel momento in cui egli estrinseca se stesso crea, e creando egli è presente nella sua stessa estrinsecazione per cui avviene che Dio «crea la realtà umana nel mentre la assume come propria»³⁶.

Da ciò capiamo come per Rahner la creazione, cioè la facoltà che ha Dio di porre l'altro senza sminuire se stesso, è solo una possibilità secondaria e derivata che si fonda sulla possibilità originaria di Dio di dare se stesso al non divino in modo tale da avere una storia in un altro come storia sua propria: dobbiamo, dunque, «figurarci la creazione e l'Incarnazione non come due diverse operazioni "ad extra" di Dio, come due fatti disparati giustapposti in qualche modo, corrispondenti a due iniziative assolutamente distinte prese da Dio nel fare il mondo tal quale esiste; viceversa possiamo immaginarcele sussistenti nel mondo attuale come due momenti, due fasi, di un unico sia pur intimamente differenziato processo di autoestrinsecazione e autoaffermazione di Dio in un essere diverso da sé»³⁷.

Dio, dunque, per Rahner, può divenire qualcosa nell'altro e cioè, potremmo dire esprimendoci in un linguaggio non rahneriano che però indica lo stesso concetto, Dio è *capax finiti*, e lo è senza perdere niente della sua perfezione divina. Ora però resta ancora da chiederci: stabilito che Dio è *capax finiti*, si può dire, seguendo la teologia di Rahner, anche che l'uomo è *capax infiniti*? E se è possibile che lo sia, in che modo ciò può accadere? Per rispondere a questi interrogativi, dobbiamo addentrarci nel concetto rahneriano di autotrascendenza.

Nel momento in cui Rahner indaga sulle capacità di autotrascendenza dell'uomo, si chiede, per prima cosa, se sia possibile dare una definizione complessiva dell'uomo e giunge alla conclusione che dare una definizione del genere non è possibile perché potremmo dire che cosa è l'uomo solo definendo ciò verso cui egli va e ciò che va verso di

³³ K.Rahner, *Corso fondamentale...*, cit., p.287

³⁴ *Idem*, p.288

³⁵ *Idem*, p.289

³⁶ *Idem*, p.290

³⁷ K.Rahner, «La cristologia nel quadro di una concezione evolutiva del mondo», in *Id.*, *Saggi di cristologia...*, cit., p.167

lui ma, poiché l'uomo è un soggetto trascendentale³⁸, ciò verso cui va e ciò che va verso di lui è lo sconfinato, quel mistero assoluto che chiamiamo Dio: «L'uomo è perciò nella sua stessa *essenza*, nella sua stessa natura il mistero, non perché egli sia in sé la pienezza infinita (che è inesauribile) del mistero verso cui tende, bensì perché egli nella sua propria essenza, nel suo fondo originario, nella sua natura è l'orientamento – povero, ma giunto a se stesso – verso questa pienezza»³⁹. L'uomo, dunque, è mistero nella sua stessa essenza perché è al mistero che è orientato, e questo orientamento costituisce la sua essenza stessa.

Ma se la natura umana è l'orientamento al mistero, allora diventa comprensibile la possibilità che Dio assuma una natura umana: infatti, la natura umana come orientamento al mistero, nel momento in cui è assunta da Dio come natura sua propria, giunge là dove essa tende in forza della sua essenza stessa. Il senso della natura umana, infatti, la sua vera pienezza, consiste, secondo Rahner, nello spogliarsi di sé in maniera tale da diventare Dio stesso: «Sotto questo punto di vista l'incarnazione di Dio è il caso *supremo* dell'attuazione essenziale della realtà umana, attuazione consistente nel fatto che l'uomo è colui che si abbandona al mistero assoluto che chiamiamo Dio»⁴⁰. Questo significa che ciò che chiamiamo *potentia oboedientialis* all'Unione Ipostatica non è una singola facoltà che l'uomo possiede accanto ad altre ma costituisce l'essenza stessa dell'uomo⁴¹, è la capacità stessa di autotrascendenza che è propria dell'uomo.

La natura umana, dunque, può essere assunta da Dio (è, quindi *capax infiniti*) grazie alla sua *potentia oboedientialis*, grazie, cioè, al fatto di essere stata creata da Dio come essenzialmente autotrascendente, come essenzialmente aperta all'autopartecipazione trascendente. Questo porta Rahner a concludere che l'Incarnazione, cioè l'unione definitiva dell'umano col divino, è il vertice e la pienezza della natura umana e, in essa, del mondo intero: infatti, «tutta la storia del divenire del mondo tende, attraverso una continua autotrascendenza su piani sempre più elevati, verso un punto nel quale può venire e di fatto viene accolta l'autopartecipazione divina in quanto tale. L'esistente, che in questa storia di autotrascendenza è il soggetto del divenire e può accogliere quest'autopartecipazione divina è appunto l'uomo»⁴². Da ciò capiamo come Rahner, nella sua cristologia, riesca a recuperare l'autentica dimensione del mistero, la quale «consiste nel fatto che il mistero assoluto, che è Dio stesso, viene a cercarci nella nostra sfera più intima. L'incarnazione, il "divenire uomo di Dio", può perciò essere presa realmente sul serio soltanto se essa ha qualcosa a che fare con il divenire uomo dello stesso uomo. E di conseguenza, Dio va pensato come uno al quale non viene ad un certo momento in mente di diventare uomo, ma come uno che nella sua intimità divina sopporta già da sempre quella prova radicale e lacerante dell'amore, dalla quale può poi scaturire, attraverso la sua incarnazione, la salvezza per l'uomo»⁴³.

Cristo, dunque, deve essere visto, secondo Rahner, come il culmine della storia della salvezza perché in lui, e solo in lui, si verifica il più alto grado di autopartecipazione divina ed il più alto grado di autotrascendenza umana: se, infatti, la storia della salvezza (che poi nel pensiero di Rahner coincide con la storia *tout court* del mondo⁴⁴) consiste in una «autotrascendenza sempre nuova e continua verso l'alto, l'autotrascendenza suprema, ultima ed "escatologica" è quella in cui il mondo si apre in libertà all'autoparte-

³⁸ Cf per la visione antropologica di Rahner: K.Rahner, *Uditori della parola*, Borla, Roma, 1988; Id., *Corso fondamentale...*, cit., pp.45-188

³⁹ K.Rahner, *Corso fondamentale...*, cit., p.283

⁴⁰ *Idem*, p.285

⁴¹ Cf K.Rahner, *Teologia dell'incarnazione*, in Id., *Saggi di cristologia...*, cit., pp.99-102.

⁴² K.Rahner, *La cristologia e l'odierna interpretazione dell'uomo e del mondo*, in Id., *Nuovi Saggi IV*, Edizioni Paoline, Roma, 1973, p.307

⁴³ A.Raffelt-H. Verweyen, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia, 2004, p.110

⁴⁴ Cf K.Rahner, *Corso fondamentale...*, cit., pp.189-235

cipazione di Dio come essere e mistero assoluto e l'accetta per l'energia che essa stessa emana; se quest'accettazione del mondo ad opera di Dio nella partecipazione che egli fa di sé, e l'accettazione di Dio nella propria autopartecipazione ad opera del mondo appare nell'unità dei due atti; se il manifestarsi giunge una buona volta al suo punto supremo ed irreversibile, nel quale le due accettazioni diventano definitive e irrevocabili (pur continuando ancora, in generale, la storia della salvezza) abbiamo proprio quella che si è soliti definire l'incarnazione del Logos divino, l'assoluto mediatore della salvezza. L'accadimento dell'autotrascendenza ultima dell'uomo verso Dio nella più radicale autopartecipazione di Dio all'uomo si è avuto in Gesù di Nazareth»⁴⁵.

2.2 Il "Deus capax hominis" di Adolphe Gesché

In tempi recenti, uno degli esempi più interessanti di come il pensiero teologico si sia sviluppato nella direzione di una visione del divino come essenzialmente aperto all'unione con l'umano e dell'uomo come costitutivamente *capax Dei* possiamo trovarlo nelle riflessioni del teologo belga Adolphe Gesché presenti nel secondo e nel sesto volume, dedicati rispettivamente all'antropologia e alla cristologia, della sua opera in sette volumi intitolata *Dio per pensare*. Particolarmente utile allo sviluppo del nostro tema è soprattutto il sesto volume, intitolato *Il Cristo*, nel quale l'Incarnazione è il problema centrale intorno a cui ruotano tutte le argomentazioni.

La riflessione di Gesché parte, in questo volume, dalla affermazione della necessità di ricentrare la cristologia, la quale, secondo l'opinione dell'autore, è diventata troppo "cristocentrica" nel senso che ha solo parlato di Cristo trascurando il fatto che il messaggio di Cristo non è finalizzato all'annuncio di se stesso ma è piuttosto «una risposta ai nostri pressanti interrogativi su Dio e sull'uomo [...]. La cristologia deve dunque farsi teologia e antropologia, prima di essere cristologia»⁴⁶. Ciò che Gesù è venuto a rivelare, infatti, è la vera natura di Dio come amore e la vera natura dell'uomo come immagine di Dio e, soprattutto, egli è venuto a rivelarci la verità sul rapporto tra Dio e uomo: «Qui ci troviamo esattamente dinanzi al dato essenziale della fede cristiana, cioè l'Incarnazione, realizzazione paradigmatica del rapporto fra Dio e l'uomo. In Gesù il credente vede, legge e decifra precisamente il rapporto più stretto che esista, il rapporto per eccellenza, fra Dio e l'uomo»⁴⁷.

Questo Dio dell'Incarnazione che Gesù ci rivela libera l'uomo da ogni paura nei confronti di Dio perché ci mostra il suo vero volto che è quello di un Dio non terribile e minaccioso ma amico degli uomini: «Non vi chiamo più servi, [...] ma vi ho chiamato amici»⁴⁸. In Gesù, Dio non si mostra come l'Assoluto lontano e inaccessibile ma come il Dio del dono e della *kenosi*, e «siccome abbiamo un Dio di *kénōsis*, un Dio che si concede nell'avvenimento, nella storia, allora il relativo non deve più temere di morire a contatto con un assoluto che si cala, s'infiltra nel tessuto stesso della contingenza. In tal modo, il cristianesimo è l'affermazione che Dio e l'uomo si inter-significano. Che Dio è la semantica dell'uomo (e l'uomo è la semantica di Dio). Che essi possono decifrarsi l'uno nell'altro. [...] Se, guardando le cose un po' all'ingrosso, possiamo dire che l'islàm è la trascendenza, il buddismo è l'immanenza, allora possiamo dire che il cristianesimo è la trascendenza nell'immanenza (Incarnazione) o l'immanenza nella trascendenza (Creazione). *Admirabile commercium*, grande, ammirevole scambio in cui ognuno si legge e si manifesta nell'altro!»⁴⁹: come osserva giustamente Whitehead, il Cristianesimo, con

⁴⁵ K.Rahner, *La cristologia e l'odierna...*, cit., p.308

⁴⁶ A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 2003, p.20

⁴⁷ *Idem*.p.44

⁴⁸ Gv 15,15

⁴⁹ A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, cit., pp.55-56

l'Incarnazione, è riuscito a riconciliare quell'immanenza e quella trascendenza che Platone aveva disgiunto⁵⁰.

Ciò che ci dice l'Incarnazione, dunque, è, secondo Gesché, che Dio e uomo «sono fatti l'uno per l'altro»⁵¹ e questo egli lo afferma a livello ontologico, cioè nel senso che divinità e umanità non devono essere concepite come ontologicamente in opposizione l'una all'altra: infatti, «se umanità e divinità si oppongono come due grandezze infinitamente distanti e separate, come riteneva il pensiero greco, come si potrebbe allora non finire in difficoltà insormontabili o che impongano dei prodigi concettuali per pensarle insieme nella persona di Gesù? Ma se la verità della natura divina è quella della *kénōsis* e la verità della nostra natura è d'essere capaci di Dio – capaci di contenere Dio – non ci troviamo invece con una *chance* tutta nuova di comprendere meglio la possibilità e l'intelligibilità della confessione di Gesù?»⁵².

Per capire il senso dell'Incarnazione, dunque, secondo Gesché, dobbiamo, per prima cosa, partire dal presupposto che l'uomo è *capax Dei*: come questo sia possibile egli lo spiega ampiamente nel secondo volume di *Dio per pensare* intitolato *L'uomo*. Secondo Gesché, l'uomo è stato fatto "capace di Dio", cioè egli ha in sé la capacità di condividere la vita divina in quanto «nell'uomo ci sono quelle che si potrebbero chiamare "strutture di capacità", che lo rendono adatto a Dio»⁵³: questo significa che «la salvezza non viene a toccare l'uomo dall'esterno, ma lo raggiunge fin nel suo essere dandogli una capacità "ontologica", "essenziale", e non semplicemente morale»⁵⁴. L'esempio più evidente di questa capacità essenziale dell'uomo di condividere la vita divina Gesché lo ritrova nella risurrezione così come è descritta nella Prima Lettera ai Corinzi dove Paolo parte «proprio da questa capacità di risurrezione degli uomini per stabilire la verosimiglianza di quella di Gesù: "Come possono dire alcuni tra voi che non si dà risurrezione dai morti? Perché se non si dà risurrezione dai morti, neanche Cristo fu risuscitato! (1Cor 15,12-13). [...] C'è qui come un preliminare antropologico alla risurrezione stessa di Gesù! Per san Paolo è proprio questo corpo a possedere, *in germine*, un potere di risurrezione (vedi 2Cor 15, 35-58)»⁵⁵.

Per Gesché, dunque, la vita eterna che ci viene donata da Dio non è qualcosa di estraneo alla struttura essenziale dell'uomo che ci piomba addosso dal di fuori, ma l'uomo è già ontologicamente predisposto ad accoglierla, egli è già strutturalmente creato come *capax infiniti*, e quindi viene da chiedersi: «C'è davvero tanta distanza tra l'uomo e Dio?»⁵⁶. Forse c'è una distanza minore rispetto a quella che pensiamo: infatti, non siamo stati creati semplicemente come corpi mortali ma siamo nati per l'eternità, siamo essenzialmente "capaci di Dio". Ma se è così, se la distanza ontologica fra uomo e Dio, pur rimanendo, non è così incommensurabile da non permettere una relazione reale tra i due termini, allora, si chiede Gesché, «potremmo, senza mancar di riguardo alla trascendenza e alla differenza, pensare lo stesso e analogicamente anche di Dio? Dio sarebbe insomma *capax hominis*, "capace dell'uomo"; con ciò intendendo – e pensando in modo particolare all'Incarnazione – che in Dio c'è la capacità di diventare uomo, capacità che non proverrebbe semplicemente dalla sua volontà, ma dalla sua "natura", dal suo stesso essere?»⁵⁷. Non è, infatti, troppo semplicistico, ed anche in un certo modo rischioso, affermare che tutto è possibile a Dio purché lo voglia? Così affermeremmo che Dio po-

⁵⁰ Cf A.N.Whitehead, *Avventure d'idee*, Bompiani, Milano, 1997

⁵¹ A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, cit., p.80

⁵² *Idem*.p.247

⁵³ A. Gesché, *Dio per pensare. L'uomo*, Edizioni San Paolo, Cinisello Balsamo, 1996, p.112

⁵⁴ *Idem*.p.113; Cf anche: A. Gesché, «Un secret de salut caché dans le cosmos?», in *Creation et salut*, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles, 1989, pp.13-43

⁵⁵ A. Gesché, *Dio per pensare. L'uomo*, cit., p.113

⁵⁶ *Idem*.p.114

⁵⁷ A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, cit., p.254

trebbe fare qualsiasi cosa di assurdo o arbitrario: ma possiamo davvero affermare questo? Se infatti è vero che, nella sua azione, Dio non deve rendere conto di fronte a niente che sia esterno a lui, egli deve però pur sempre rispettare la sua propria natura e quindi «non si renderebbe un maggior onore a Dio se si fosse autorizzati a dire che c'è nel suo essere "qualcosa" (una prossimità? una vicinanza?) grazie a cui egli *possa* diventare uomo (purché lo voglia)?»⁵⁸.

A sostegno di questa sua ipotesi, Gesché va alla ricerca degli antecedenti teologici e delle basi scritturistiche che gli permettono di sostenere una teoria del genere e, prima di tutto, cita una frase contenuta in un sermone di san Leone Magno in cui si afferma non solo che Dio "si è fatto uomo nel modo che voleva" ma anche "nel modo che poteva"⁵⁹, facendo quindi intravedere la possibilità che esista in Dio un'idoneità all'uomo. Gesché poi passa ad analizzare alcune riflessioni sull'Incarnazione fatte da due teologi contemporanei: Congar e Rahner.

La domanda che si pone Congar riguardo all'Incarnazione è se è possibile considerare l'economia divina come rivelativa della sua ontologia e, se è così, per quale motivo, nel momento in cui Dio si rivela a livello economico, si mostra come un uomo⁶⁰. Congar, dunque, ipotizza che ci sia qualcosa in Dio, una "parentela di fondo", tra Dio e uomo che porta Dio a diventare uomo. Ciò su cui invece punta l'attenzione Rahner, riflettendo sull'Incarnazione, è il fatto che ad incarnarsi è stato il Verbo e non Dio in generale e questo non è indifferente perché, secondo Rahner, solo il Verbo, e non il Padre o lo Spirito Santo, poteva incarnarsi perché è nel Verbo che Dio possiede la capacità di esprimersi all'esterno⁶¹.

Prendendo spunto da queste argomentazioni di Congar e di Rahner, Gesché riflette sulla possibilità che in Dio sia presente un'umanità che preesiste alla Creazione ed alla Incarnazione: egli si chiede, infatti, «se Dio modellò l'uomo *a sua immagine*, immagine che è il Verbo (1Cor 11,7), non è dunque perché Dio ha, nel Figlio, una singolare "conaturalità" (cfr. At 17,28) con noi?»⁶². È possibile dunque, secondo Gesché, affermare che «nell'Incarnazione Dio ci incontra nella sua propria umanità»⁶³, ma in che senso può affermare ciò senza privare Dio della sua trascendenza? Per spiegarlo, Gesché si appoggia alle riflessioni di san Bernardo di Chiaravalle e di Hans Küng i quali, in forme ovviamente differenti, convergono nel sostenere la stessa teoria del *Verbum incarnandum*: vediamo di che cosa si tratta.

Per prima cosa, Gesché ci fa osservare come san Bernardo quando, nei suoi sermoni e nelle sue lettere, parla di *Verbum incarnandum*, con questa espressione egli vuole intendere che il Verbo è «destinato dall'eternità ad incarnarsi»⁶⁴ indicando dunque, in questo modo, una qualità intrinseca del Verbo che è da lui posseduta fin dal principio e quindi che «l'Incarnazione non appartiene alla sola temporalità, ma che essa è già contenuta, celata nell'eternità di Dio. Non sottintende, san Bernardo, che non c'è altro Verbo eterno, altro Verbo di Dio se non quello, se non quello-che-s'incarnerà (*Verbum incarnandum*), e che non c'è un Verbo *tout court* (*Verbum*)?»⁶⁵. Questo stesso fatto che non può esistere un Verbo indipendente dall'Incarnazione, un Verbo *tout court*, vuole sottolineare Hans Küng nel momento in cui anch'egli parla di *Verbum incarnandum*⁶⁶: se infatti

⁵⁸ *Ibidem*

⁵⁹ Cf «Sources chrétiennes» 22, p.79 (tr. it. in: San Leone Magno, *I sermoni del ciclo natalizio*, Ed. Dehoniane, Bologna, 1998)

⁶⁰ Cf Y.Congar, *Jésus-Christ*, Éd. Du Cerf, Paris, 1965

⁶¹ Cf K.Rahner, *La Trinità*, cit.

⁶² A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, cit., p.259

⁶³ *Ibidem*

⁶⁴ *Idem*.p.262

⁶⁵ *Ibidem*

⁶⁶ Cf H.Küng, *La giustificazione*, Queriniana, Brescia, 1979

ragioniamo *sub specie aeternitatis*, per Küng noi non possiamo mai parlare di un Verbo *àsarkos* in quanto il Verbo eterno non può conoscere se stesso se non come incarnato.

Appoggiandosi a queste riflessioni di san Bernardo e di Küng, Gesché ritiene di poter affermare che «incarnandosi, il Verbo passò come dalla potenza (*incarnandum*) all'atto (*incarnatus*)»⁶⁷. Dunque, nell'Incarnazione non si manifesta semplicemente un piano di Dio ma la sua stessa natura: «un piano di Dio potrebbe infatti andare contro il suo essere? La conseguenza è che, diventando uomo, il Verbo, lungi dal diventare una figura mitologica, attesterebbe la sua divinità. Che è una divinità capace d'umanità. La trascendenza divina possiede un'immanenza [...]. Incarnandosi, il Verbo compirebbe la sua *humanitas!*»⁶⁸.

Per ancorare questa sua teoria del *Verbum incarnandum* su basi solide, Gesché esamina la Scrittura per verificare se in essa si trovino dei passi che vadano in questa direzione e fa notare come, su questo argomento, la Scrittura si spinga anche più avanti degli stessi teologi in quanto «nell'eternità essa non vede soltanto il Verbo, ma Gesù Cristo stesso»⁶⁹: quando, infatti, nelle lettere paoline, si parla di un mistero nascosto dalle origini (Col 1,26; Rom 16,25) o del Figlio come Primogenito di tutta la Creazione (Col 1,15-17) è sempre del Cristo che si parla e non semplicemente del Verbo, e lo stesso vale per le opere che compongono il *corpus Johanneum* nelle quali è scritto del Cristo che egli era prima di Abramo (Gv 8,58), che è l'Alfa e l'Omega (Ap 22,13), che è colui che era fin dal principio (1Gv 1,1), e così via.

In questi passi del Nuovo Testamento è presente, secondo Gesché, l'idea di una preesistenza che non è la preesistenza di un Verbo *àsarkos*, di cui nel Nuovo Testamento non si parla mai, ma dello stesso Gesù Cristo e questo non perché la Scrittura voglia mitologizzare: infatti essa «sa che il Verbo s'incarnò nel tempo: "E il Verbo si fece (*eghéneto*) carne. Ma, appunto, benché perfettamente lo sappia, lo stesso pensa che, vista in Dio, cioè nel suo luogo proprio, l'Incarnazione è *realtà* eterna»⁷⁰ tanto che essa giunge fino a parlare di Cristo come dell'«Agnello sgozzato fin dalla creazione del mondo»⁷¹. La Scrittura, dunque, conferma, secondo Gesché, il fatto che non è possibile pensare al Verbo indipendentemente dall'Incarnazione per cui quel Verbo che è dall'eternità presso Dio, e che si è rivelato come incarnato nella storia, deve essere pensato da sempre come *incarnandum*, come *capax hominis*, in quanto «la Scrittura ha qualificato il Verbo attribuendogli uno stato cristico presente fin da prima della creazione, nell'eternità di Dio»⁷².

Nell'Incarnazione, secondo Gesché, si rivela la vera essenza di Dio come amore e la specificità di questo amore può venire espressa non tanto dalla parola *agàpē* ma piuttosto dalla parola *philanthrōpīa* perché la specificità dell'amore di Dio consiste nell'essere amore per gli uomini e questo amore non è semplice benevolenza *ad extra* ma fa parte dell'essenza stessa di Dio (l'espressione giovannea "Dio è amore" è dunque da interpretare in senso ontologico) per cui si può dire che «è in forza del suo stesso essere, non per semplice misericordia, che il Verbo è desiderio e capacità dell'uomo»⁷³.

Non rischiamo però così di perdere la trascendenza di Dio? A questa obiezione Gesché risponde mostrando la necessità di adottare un nuovo concetto di trascendenza, la quale deve risiedere non nella distanza assoluta di un Dio totalmente altro ma piuttosto nel fatto stesso che Dio è capace dell'uomo: infatti, «cosa significa parlare d'un Dio che

⁶⁷ A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, cit., p.265

⁶⁸ *Ibidem*

⁶⁹ *Idem*.p.266

⁷⁰ *Idem*.p.267

⁷¹ Ap 13,8

⁷² A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, cit., p.268

⁷³ *Idem*.p.272

ci crea a sua immagine e a sua somiglianza, se poi ci è vietato pensare, pur nella maniera più prudente e discreta che si debba farlo, a una "umanità" in lui?»⁷⁴. Con questo Gesché vuole dire che è necessario ripensare al rapporto fra trascendenza e immanenza considerando la possibilità di una «presenza di un'immanenza umana nel seno stesso della trascendenza divina»⁷⁵ per cui noi potremmo incontrare Dio «nella sua umanità, non solamente nella nostra. [...] Siamo noi il rovetto ardente che permette a Dio di manifestarsi. "Il fuoco è inconoscibile in sé, fino a che non s'aggiunga [*ad-iungere*] una materia in cui si manifesti la sua potenza" (Dionigi l'Areopagita, *La gerarchia celeste*, XV, 2; 329a). Come se fossimo la materia di Dio, la carne di Dio»⁷⁶. Fra Dio e l'uomo, dunque, esiste non una distanza assoluta ma piuttosto un'intima parentela per cui l'uomo sarebbe realmente l'immagine di Dio e così Dio s'incarnerebbe appunto nella sua immagine, nella sua icona.

Volendo esaltare Dio, la teologia occidentale ha voluto attribuirgli una trascendenza assoluta che in realtà non gli appartiene perché la vera grandezza di Dio risiede nel fatto di essere un Dio vicino all'uomo, amico dell'uomo: «La trascendenza di Dio non è quella che noi crediamo; è piuttosto una trascendenza che non ha paura della nostra immanenza»⁷⁷. Esasperare la grandezza di Dio a spese dell'uomo è contrario, secondo Gesché, alla visione cristiana di Dio⁷⁸: certo questo non significa che non esiste una distanza fra Dio e uomo, altrimenti Dio non sarebbe più Dio e l'uomo non sarebbe più uomo, ma questa distanza non implica che ci sia fra i due una barriera insormontabile.

Queste argomentazioni di Gesché ci invitano a non trascurare il fatto che, nel considerare la relazione tra Dio e uomo, dobbiamo sempre tenere presente, da una parte, che il modo cristiano di vedere Dio è quello dell'Incarnazione e della *kenosi* e, dall'altra parte, dobbiamo ricordare che il modo cristiano di vedere l'uomo è quello dell'immagine e somiglianza di Dio e questo deve farci riflettere sulla nostra maniera di considerare il rapporto fra trascendenza e immanenza: se, infatti, ipotizziamo l'esistenza in Dio di una "capacità di umanità", questo ci porta a concludere che il Verbo, incarnandosi, non è venuto meno alla sua trascendenza ma piuttosto si è rivelato in pienezza per ciò che egli effettivamente è.

Potremmo, partendo da ciò, arrivare anche a dire, come fa Gesché, che il Verbo, diventando uomo, ha raggiunto la pienezza del suo essere? Gesché, infatti, nelle ultime pagine del suo libro dedicato al Cristo, pone la seguente domanda (a cui dà una risposta positiva): «se la grazia perfeziona la natura, la *kénōsis* non potrebbe perfezionare la trascendenza? "Sebbene Figlio, da ciò che patì imparò l'obbedienza e [fu] reso completo [perfetto]... (*teleiōtheis eghéneto*)" (Eb 5,8-9)»⁷⁹. Su questa affermazione di una possibilità di perfezionamento in Dio non ci troviamo molto d'accordo con Gesché in quanto essa insinua l'idea di una "evoluzione" nella natura divina verso una pienezza che non avrebbe posseduto fin dal principio: ma se dobbiamo parlare dell'Incarnazione come compimento di qualcosa è del compimento della natura umana e non di quella divina che dobbiamo occuparci.

3. Conclusione

Per concludere queste riflessioni sul pensiero teologico contemporaneo riguardo al rapporto fra divinità e umanità nell'Incarnazione del Verbo di Dio, ciò che vorremmo far notare è il fatto che, nonostante la diversità delle varie teorie presentate, il tratto comune

⁷⁴ *Idem*.p.273

⁷⁵ *Ibidem*

⁷⁶ *Idem*.p.276

⁷⁷ *Idem*.p.278

⁷⁸ Cf A.Gesché-P.Scolas (ed.), *Dieu à l'épreuve de notre cri*, Éd. Du Cerf, Paris, 1999

⁷⁹ A.Gesché, *Dio per pensare. Il Cristo*, cit., p.282

che caratterizza tutti questi autori è la loro volontà di ricercare il senso e il fondamento dell'Incarnazione non accontentandosi di ricorrere al tema dell'onnipotenza di Dio che può operare qualsiasi miracolo e neanche accontentandosi della mera osservazione dei dati storici, ma piuttosto andando alla ricerca di qualcosa di più profondo che sia stato presente fin da principio nella natura umana e nella natura divina e che abbia creato le condizioni di possibilità perché l'Incarnazione potesse avvenire nella storia, qualcosa, cioè, che è esistito da sempre, nell'eternità, ed ha permesso che, nel divenire del tempo, si verificasse l'evento di Gesù Cristo.

Quando in teologia parliamo di relazione fra Dio e uomo, dunque, è bene sempre tenere presente che, se stiamo parlando di una relazione reale, non può essere sufficiente pensare che questa relazione sia basata su un patto esteriore perché, in questo modo, resterebbe un'incommensurabilità fra i due partner dell'alleanza tale da rendere impossibile una relazione reale e reciproca. La relazione, come bene ci hanno mostrato i teologi che abbiamo preso in esame, per essere reale, deve necessariamente basarsi su una compenetrazione reciproca fra Dio e uomo il cui culmine la teologia cristiana ha riconosciuto nell'evento dell'Incarnazione, il quale, per potersi verificare, deve avere come presupposto una capacità intrinseca ad ognuno dei due partner all'unione con l'altro.

A questo proposito sarebbe opportuno per il futuro del pensiero teologico riguardo all'Incarnazione continuare, sull'esempio degli autori qui presi in esame, ad indagare in che cosa possa risiedere questa capacità intrinseca di relazione fra Dio e uomo e, a mio parere, una valida pista di ricerca potrebbe trovarsi in quel concetto di *kenosi* che sempre più sta prendendo piede nella teologia degli ultimi anni. Quello di *kenosi* può essere proprio quel concetto relazionale in grado di esplicitare i fondamenti ontologici dell'Incarnazione: nella *kenosi*, infatti, può farsi realtà sia la possibilità, per l'uomo, di essere *capax Dei*, sia la possibilità, per Dio, di essere *capax hominis* poiché la *kenosi* è apertura originaria all'altro.

Riflettendo su questo concetto, possiamo osservare come, in realtà, solo nella *kenosi* la relazione, ogni relazione, sia quella verticale con Dio che quella orizzontale col prossimo, può realmente esistere perché il vero relazionarsi con l'altro implica sempre uno svuotamento di sé per accogliere l'altro: per questo San Paolo, nella prima lettera ai Corinzi, afferma che anche quando, alla fine dei tempi, passeranno la fede e la speranza, perché conosceremo ogni cosa perfettamente, la carità invece resterà per sempre, perché anche allora, anzi allora in maniera perfettamente evidente, la relazionalità sarà il fondamento di ogni cosa, e la vera relazione non può essere basata che sulla carità, su quell'amore kenotico che svuota se stesso per accogliere l'altro e, proprio in questo svuotare se stesso, ritrova la pienezza del proprio essere.