

STEFANO FENAROLI

IL FIGLIO, LA CARNE E IL MONDO

*Introduzione alla teologia
dell'incarnazione profonda*

Prefazione di NIELS H. GREGERSEN

EDITRICE
Queriniana

La presenza di Cristo nelle turbolenze della vita

Una prefazione

Sono profondamente grato al dottor Stefano Fenaroli per questa introduzione molto chiara al concetto di incarnazione profonda, al tempo stesso di ampio respiro quanto precisa nei dettagli. *Il Figlio, la carne e il mondo* è un libro che poteva essere scritto solo da un vero conoscitore della materia, e Stefano Fenaroli ha già pubblicato una grandiosa tesi di dottorato intitolata *La teologia della deep incarnation*¹. Spero che questo libro si riveli utile per il lettore quanto lo è stato per me.

L'incarnazione profonda è la visione secondo cui Dio, nell'incarnazione (che letteralmente significa «entrare nella carne»), non ha assunto solo il corpo specifico di Gesù di Nazaret, né solo l'esistenza umana in generale, ma tutta la «carne», ovvero l'esistenza incarnata che noi,

¹ S. FENAROLI, *La teologia della deep incarnation. Indagine, dialogo e prospettive*, Queriniana, Brescia 2024.

in quanto esseri umani, condividiamo con le altre creature: animali, piante, funghi e il mondo abiotico della terra e del cielo, delle montagne e degli oceani. Infatti, il Verbo/Sapienza di Dio «si fece carne» e «venne ad abitare in mezzo a noi», come si legge in *Gv* 1,14.

Grazie all'inabitazione di Cristo nel cosmo, secondo questa proposta, Cristo ha una presenza attiva nel cuore della realtà, vicina a ogni creatura – indipendentemente dalla consapevolezza umana o religiosa della stessa. In quanto tale, la teologia della cristologia profonda ha immediate implicazioni esistenziali e sociali. La cristologia non dovrebbe essere ridotta a una “posizione” cristiana su Gesù come una figura ormai superata del passato, ma implica una visione ampia della storia del Figlio di Dio: uno con il Padre e lo Spirito dall'eternità, ma incarnato nel tempo e nello spazio del creato. Gesù Cristo è il legame tra Dio e il mondo, che sta alla base, circonda e permea i tempi del passato, del presente e del futuro.

Pertanto, non sussiste alcun “problema di trasposizione” nel portare l'eccesso di grazia dall'evento passato del Golgota fino ai giorni nostri (come nella teoria espiatoria di Anselmo); né vi è la necessità di compiere un “salto della fede” (come in Søren Kierkegaard) per diventare contemporanei di Gesù Cristo. Cristo, infatti, è già contemporaneo di ogni creatura. La croce di Cristo è inscritta nel mondo sofferente del creato, proprio come Cristo è presente in questo mondo turbolento nella sua compassione per ogni creatura. Lui e il Padre sono sempre e ovunque all'opera (cfr. *Gv* 5,17), proprio

come lo Spirito, che rinnova e trasforma la vita, opera fluentemente nel mondo del creato come datore di vita, consolatore e guida. Pertanto, Dio è vicino a noi e a ciascuno, che siamo disposti o meno a riconoscerlo. Per la maggior parte delle persone, ad esempio, non possiamo (e forse non dovremmo) pensare a Dio quando la nostra attenzione è concentrata sul prendersi cura della vita degli altri che sono affidati alle nostre mani. Ma se Dio è amore, allora chiunque ami dimora in Dio, «e Dio in lui» (1 Gv 4,16). Dio – Padre, Figlio e Spirito Santo – è quindi «più dentro in me della mia parte più interna», come afferma Agostino nelle sue *Confessioni* (III,6,11).

L'affermazione della portata cosmica di Cristo ha sempre fatto parte della testimonianza del Nuovo Testamento (per es., Col 1 e Gv 1). Inoltre, fin dalla tradizione più antica, i cristiani hanno interpretato i racconti della creazione dell'Antico Testamento nel senso che Cristo e lo Spirito fossero creatori co-attivi insieme al Padre all'origine della creazione (cfr. Gen 1,1-4; Sal 33,6 e 1 Cor 8,6). Riguardo alla Sapienza di Dio (*Sophía*), identificata nella tradizione teologica con il Verbo divino (*Lógos*), si diceva analogamente che ella «passeggiava nelle profondità degli abissi» pur avendo «percorso da sola il giro del cielo» (Sir 24,5).

Ora la domanda è: tutto questo va detto solo riguardo alla divinità di Cristo, astraendo dalla sua incarnazione nel turbolento mondo del creato? Non secondo la visione della cristologia profonda! Fenaroli è consapevole che alcune tradizioni teologiche sono state meno

chiare riguardo all'intimo legame tra il Cristo cosmico e il mondo di «tutta la carne» – ciò che oggi chiamiamo il mondo materiale in tutte le sue molteplici forme.

A volte ci si chiede: cosa significa “profonda” nell’incarnazione profonda? Il significato principale e distintivo di “profonda” è senza dubbio l’affermazione che il Verbo/Sapienza divino sia entrato nella “profondità” dell’esistenza creaturale, comprese le matrici formative e le reti interattive della materialità. L’incarnazione profonda parla quindi di una coestensività fra *Lógos/Sophía* e il mondo della *sárx* («carne»). Il Figlio eterno di Dio, ovviamente, non è solo mondano, ma, in quanto parte della natura divina, supera sempre le condizioni della vita materiale. Tuttavia, *Cristo non è mai meno che incarnato in questo mondo, anche se è sempre più di questo mondo*. Metaforicamente, possiamo anche parlare di un correlato teologico alla profondità materiale dell’incarnazione, vale a dire la profondità del cuore divino dell’amore esemplificato nella profonda materialità dell’incarnazione. L’estensione divina dell’amore è la condizione per la penetrazione divina nelle profondità della materia.

Come sottolinea Fenaroli, il concetto di incarnazione profonda è anticipato dai Padri greci – da Ireneo e Atanasio ai Padri Cappadoci. Il Credo niceno del 325 tiene così allo stesso tempo uniti e distinti con cura i due orizzonti dell’incarnazione: «si è incarnato e si è fatto uomo». Fenaroli definisce utilmente l’incarnazione profonda una «riscoperta» (p. 136) della tradizione patri-

stica, in particolare così come fu plasmata da Gregorio di Nissa. Come ho cercato di mostrare altrove, l'importante motivo del Cristo universalmente compassionevole è centrale anche nella teologia di Bonaventura. Cristo è qui il principio formativo (*forma formarum*), senza il quale nessuna creatura esiste come essere particolare. Di conseguenza, «il volto della Sapienza multiforme si trova nelle tracce delle opere divine», come afferma Bonaventura (*Hexameron* II.20). L'idea corrispondente del «Dio con l'argilla» è stata quindi accolta anche nelle tradizioni medievali occidentali².

Fui molto felice di scoprire, quindi, che l'enciclica *Dominum et vivificantem* di Giovanni Paolo II, del 1986, aveva osato parlare dell'incarnazione in termini chiaramente ricollegati alla terra e alla materia: «L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, *in un certo senso*, di tutto ciò che è “carne”: di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale»³. In questo brano, citato per esteso da Fenaroli (pp. 22-23), Giovanni Paolo II indicava l'*assumptio carnis* come comprensiva dell'umanità e del mondo materiale, sia degli aspetti visibili che di quelli invisibili della materia. Il mio stesso

² N.H. GREGERSEN, *The Emotional Christ: Bonaventure and deep incarnation*, in *Dialog: A Journal of Theology* 3/55 (2016) 247-261; ID., *'The God with Clay': The Idea of Deep Incarnation and the Informational Worldview*, in *Zygon* 3/58 (2023) 683-713.

³ GIOVANNI PAOLO II, Lettera enciclica *Dominum et vivificantem* (18 maggio 1986), § 50 (corsivo nostro).

lavoro sull'incarnazione profonda può proprio essere visto come una proposta per spiegare (o per «incarnare») la precisazione contenuta nel dettato papale: «in un certo senso».

Come dimostrato da Fenaroli, l'incarnazione profonda cerca di pensare partendo dal cuore incarnato delle cose, evitando generalizzazioni troppo astratte, come quelle presenti nelle recenti teologie neoplatoniche, o semplici identificazioni tra Dio e il mondo, come quelle presenti nel panteismo. Non tutto in questo mondo rivela chi Dio sia eternamente. Non la violenza, per esempio, né l'egoismo, né la competizione ecc.

Fenaroli mostra con attenzione come la presenza universale di Cristo «in, con e sotto» il mondo delle creature non implichi che il Cristo onnipresente sia *eo ipso* «omnimanifesto», cioè che si riveli in ogni singolo processo creaturale. Dio ha voluto farsi conoscere nell'incarnazione specifica in Gesù di Nazaret. In lui, i suoi seguaci hanno trovato una risonanza senza pari tra la persona di Gesù e la volontà e la natura di Dio. Proprio come Gesù agì in favore dei poveri e soffrì con loro e per loro nella sua singolare incarnazione, così potremmo dire che Dio agisce e soffre con le sue creature per sempre. Per questo si può parlare della rivelazione in Cristo: Gesù è trasparente al Padre celeste, pienamente in sintonia con la guida dello Spirito, *vivendo come* l'eterno Dio-per-gli-altri.

La domanda è quindi se questa «*incarnazione-come*» (*as-incarnation*) si applichi solo all'incarnazione storica.

Di certo non è riscontrabile ovunque, e in un mondo ambivalente l'incarnazione deve farsi-corpo in maniera inequivocabile, come è avvenuto nella storia di Gesù. Alla fine, tuttavia, la rivelazione divina richiede un'incarnazione divina inequivocabile *insieme a* una sua ricezione umana fiduciosa e totalizzante. Si pensi alla parabola del Giudizio universale in Mt 25,31-46, dove Gesù dice: «Ho avuto fame e mi avete dato da mangiare, ho avuto sete e mi avete dato da bere, ero straniero e mi avete accolto, nudo e mi avete vestito, malato e in carcere e mi avete visitato» (vv. 35-36). Parafrasando liberamente: «Senza sapere nulla di me, voi fate parte della mia storia incarnata perché siete andati incontro al povero e al bisognoso quando era nel bisogno. E in verità, io sono venuto a voi sotto le sembianze della mia creatura sofferente che voi avete accolto».

Il corpo compassionevole e attraente di Cristo non si limita quindi all'incarnazione storica. Come afferma Fenaroli, si tratta di un «corpo ospitante» (p. 84). Secondo Mt 25 esso assume la forma di un'inaspettata *incarnazione-come* straniero bisognoso! Appartiene, potremmo dire, all'identità di Cristo l'identificarsi con i poveri e i bisognosi – e con coloro che soffrono e si avvicinano alla morte, e per i quali non c'è più alcuna speranza in questo mondo del creato. Anche qui, il Verbo trasmette allo Spirito Santo nuove parole silenziose da pronunciare, nuovi sentieri da trovare e, alla fine, nuove risurrezioni alla vita eterna. Non c'è infatti incarnazione profonda senza una risurrezione profonda, né una cristologia

profonda senza una pneumatologia altrettanto profonda. Proprio come il Figlio di Dio assume tutta la carne nell'incarnazione, così lo Spirito Santo, che rinnova la vita, assume tutte le cose nella risurrezione.

Fenaroli compie passi autonomi in questa direzione. Egli sottolinea che il vivere in un mondo materiale implica un *principium participationis* non meno di un *principium individuationis*. Essere creature nel mondo di Dio non significa solo che ci è stata concessa un'esistenza individuale con un certo margine di manovra; significa anche che viviamo sempre insieme, condividendo i destini e le sorti gli uni degli altri. Ciò trova la sua espressione in chiave divino-creaturale in Gesù Cristo, che non era solo un corpo individuale del passato, ma un essere estremamente coinvolgente, al tempo stesso divino e incarnato con le altre creature; egli condivideva con le creature lo Spirito divino che vivifica, incoraggia e rinnova tutte le cose nella rete degli esseri viventi, sia sulla terra che nei cieli.

Ed è stato risuscitato dallo stesso Spirito Santo come chiunque altro, per essere riportato in vita dallo Spirito di Dio che rinnova la vita (*Rm* 1,4). Il Figlio di Dio, «primizia di coloro che sono morti» (*1 Cor* 15,20), apre la strada a tutti i figli di Dio che appartengono alla famiglia del creato.

Fenaroli descrive utilmente la mia visione come un «panenteismo kenotico» (p. 149), sottolineando l'idea centrale per cui Dio creatore non solo concede spazio all'alterità delle creature per operare con loro, ma ha

anche scelto di incarnarsi in Gesù di Nazaret per condividere la sorte delle creature dall'interno, facendosi servo e arrivando fino alla morte (*Fil* 2,6-8). Dio non rimane mai distaccato, ma è sempre il Dio compassionevole la cui identità consiste nell'essere il Dio-con-noi (*Immanuel*). A volte, anche se non ovunque, assistiamo al ripresentarsi dell'incarnazione ogni volta che in questo mondo si manifestano forme di amore, fiducia e speranza.

Concludendo, come ho già detto, sono immensamente grato al dottor Fenaroli per avere scritto questo meraviglioso libro. In una forma concisa e al tempo stesso pedagogica (andando ben oltre le mie capacità), egli ha presentato le linee principali della mia proposta di incarnazione profonda, nonché delle importanti opere dei miei colleghi quali Denis Edwards, Elizabeth Johnson, Chris Southgate e Celia Deane-Drummond. L'idea dell'incarnazione profonda infatti è un progetto collaborativo, e c'è sempre qualcosa in più da dire sul mistero di Cristo!

Niels Henrik Gregersen

Introduzione

Donna, questo bambino che vuoi far nascere
è come una nuova edizione del mondo. [...]

Fare un figlio è approvare la creazione
dal fondo del proprio cuore,
è dire al Dio che ci tormenta:

«Signore, tutto è bene
e vi rendo grazie d'aver fatto l'universo».
Vuoi veramente cantare questo inno? [...]

Conserva le tue mani pure, Sara,
e possa tu dire nel giorno della tua morte:
non lascio nessuno dopo di me
per perpetuare la sofferenza umana¹.

Bariona è un capovillaggio ebreo a tal punto estenuato e privato di ogni speranza a fronte della violenza e dell'oppressione romana, da imporre alle donne del proprio villaggio il divieto di dare alla luce dei figli, come segno di ribellione e di rifiuto di *questo mondo*, che secondo lui non può più essere approvato: «Vuoi veramente cantare questo inno?».

¹ J.-P. SARTRE, *Bariona o il figlio del tuono*, Secondo quadro, scena IV, Marinotti Edizioni, Milano 2003.

Le parole di Bariona, nate dal genio di Jean-Paul Sartre, hanno un effetto straniante. Chiunque inizialmente sentirebbe di approvare e sottoscrivere il suo discorso, di rispondere affermativamente alla sua domanda, per scoprire solo alla fine che la risposta è tutt'altro che retorica o scontata. È invece un grido di sofferenza, di rabbia e di sfida al Creatore stesso. Ognuno, allora, è portato a ripensare alla propria posizione, al mondo in cui vive, alle brutture e alle ingiustizie che ci vengono incontro ogni giorno, come se fossero semplicemente dei “danni collaterali” al nostro esistere, e si domanda: possiamo proprio dar torto alle parole e ai sentimenti di Bariona?

Una provocazione forte quella che Sartre ci mette davanti e che ben si presta a introdurci al tema di queste riflessioni, impegnate a ripensare il valore, il senso e la verità anzitutto teologica del nostro mondo creato, alla luce della fede nel mistero dell'incarnazione del Figlio di Dio in Gesù Cristo.

Come possono accostarsi questi due elementi? In che modo il problema del male, della finitezza del mondo, del senso della nostra vita possono trovare una nuova risposta, inedita e sorprendente, in un mistero all'apparenza così “teorico”, lontano e difficile come l'incarnazione di Dio?

1. Da dove partire?

Due parole sono sufficienti per delineare in maniera chiara l'oggetto del nostro interesse: *deep incarnation*, «incarnazione profonda». L'espressione è stata coniata per la prima volta nel 2001 dal teologo protestante danese Niels Henrik Gregersen nel suo articolo *The Cross of Christ in an Evolutionary World* [La croce di Cristo in un mondo in evoluzione]². In seguito, essa è diventata in qualche modo la cifra sintetica di una variegata corrente teologica, impegnata a interrogarsi sulla possibilità di rimettere al centro l'evento dell'incarnazione e il suo autentico senso teologico³.

Per cercare di delineare un primo profilo di ciò che si può intendere sotto questa “etichetta” di *deep incarnation*, lasciamo la parola allo stesso Gregersen:

² Cfr. *Dialog: A Journal of Theology* 3/40 (2001) 192-207.

³ Una prima raccolta di saggi in grado di dare una panoramica della «teologia della *deep incarnation*» è il volume curato dallo stesso Gregersen, in cui sono stati pubblicati gli interventi del convegno tenutosi a Helsingør (Danimarca) nell'agosto del 2011, curato dalla John Templeton Foundation e dalla Facoltà di teologia di Copenaghen, dal titolo: *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Fortress Press, Minneapolis/MN 2015. Per chi volesse invece approfondire la tematica, anche in dialogo con altre prospettive della teologia contemporanea, rimandiamo al nostro lavoro più ampio e completo sull'argomento (finora l'unico in italiano): S. FENAROLI, *La teologia della deep incarnation. Indagine, dialogo e prospettive*, Queriniana, Brescia 2024, cui spesso rimanderemo anche nel prosieguo di questa indagine.

L'incarnazione profonda è la visione per cui il *Lógos* stesso di Dio (Sapienza e Parola) si è fatto carne in Gesù Cristo *in un modo così completo* che Dio, assumendo la storia particolare della vita di Gesù, ebreo di Nazaret, si è congiunto anche con le condizioni materiali dell'esistenza creaturale [...]. L'incarnazione profonda presuppone così una radicale incorporazione che raggiunge le radici dell'esistenza materiale e biologica così come i lati più oscuri della creazione: le *tenebrae creationis*⁴.

L'obiettivo dell'incarnazione profonda, dunque, sarebbe quello di riprendere l'evento del «farsi carne» del *Lógos* eterno di Dio nella storia di Gesù e, in qualche modo, estenderne il senso e la portata, lasciandone emergere, appunto, la profondità, così da includere in esso non solo la singola umanità di Gesù e nemmeno la sola compagine umana in quanto tale, bensì tutto ciò che può essere compreso nella realtà del mondo creato. L'incarnazione, infatti, secondo Gregersen, indica ben più del «farsi uomo» da parte del Verbo divino:

Il *Lógos* divino [...] ha assunto non solo l'umanità, ma *la piena matrice malleabile della materialità*. Diventando “carne” in Gesù, il *Lógos* eterno divino è entrato *in ogni dimensione* del mondo della creazione di Dio⁵.

⁴ N.H. GREGERSEN, *The Extended Body of Christ: Three Dimensions of Deep Incarnation*, in ID. (ed.), *Incarnation. On the Scope and Depth*, cit., 225-252, qui 225-226 (corsivo nostro). Le traduzioni, ove non diversamente indicato, sono nostre.

⁵ ID., *Deep Incarnation: The Logos Became Flesh*, in K. BLOOMQUIST (ed.), *Transformative theological Perspectives*, Lutheran University Press, Minneapolis/MN 2010, 167-181, qui 168-169 (corsivo nostro).

I poli della questione, dunque, sono due: da un lato, la ripresa dell'evento dell'incarnazione del Verbo nella storia di Gesù; dall'altro, la volontà di ampliare il senso e la portata di *questo* evento singolare a tutta la materialità del mondo creato.

Con queste parole Gregersen vuole chiaramente intercettare l'attuale interesse a rimettere al centro l'urgenza della crisi ecologica e, di conseguenza, suscitare un maggior impegno, pratico e teorico, per quella che si potrebbe chiamare una *eco-teologia*. Indagare la proposta della *deep incarnation* significa riprendere il senso di quella verità che sta al cuore del cristianesimo – l'incarnazione – per trovarvi un valido punto di partenza in cui radicare un'inedita teologia della creazione, o meglio *del creato*, alla luce di un discorso radicalmente *cristologico*. Il compito, dunque, è esplicitare e approfondire le molteplici dimensioni del mondo creato interessate dall'evento dell'incarnazione del Verbo.

Proviamo a questo punto a delineare ulteriormente il profilo del nostro argomento, soffermandoci su un'attenta analisi dei termini in gioco.

2. Che cosa si dice?

Partiamo innanzitutto dal sostantivo *incarnation*, in italiano «incarnazione». Come ha giustamente messo in

luce Gerald O'Collins, il termine «incarnazione» presenta un senso primario e diversi “usi estesi”, che hanno iniziato a circolare specialmente a partire dal XIX secolo, quando diversi interpreti

lungi dal limitare il termine a un caso unico, quello del Figlio di Dio «divenuto carne» duemila anni fa, interpretano l'incarnazione come una possibilità per tutti gli uomini e le donne, o almeno per tutti gli esseri umani aperti al loro potenziale massimo⁶.

Secondo queste “estensioni” del significato primario del termine, l'evento dell'incarnazione, inteso quale farsi carne del Verbo eterno di Dio nella storia di Gesù, perde il proprio carattere paradigmatico di unicità, e in questo modo in Cristo si può riscontrare, al massimo, l'esempio eccellente o speciale di una dinamica propria e possibile a ciascun essere umano.

Prendendo in maniera esplicita le distanze da una simile prospettiva, i sostenitori della *deep incarnation*, a partire dallo stesso Gregersen, fondano il proprio lavoro sul significato *primario* dell'incarnazione, vale a dire il «farsi carne» del Verbo in Gesù, riprendendo proprio il suo originario contesto biblico-evangelico.

Si tratta dunque di un progetto teologico fortemente radicato in prospettiva *crisologica*, prendendo le mosse non tanto da una generica presenza di Dio nel mondo da cui dedurre una possibile spiritualizzazione dell'umano

⁶ G. O'COLLINS, *Incarnazione*, Queriniana, Brescia 2004, 16.

o dell'intero creato, quanto da quell'unico evento singolare che è la manifestazione e la presenza definitiva di Dio in Gesù Cristo. È dunque a partire da questo evento che dobbiamo comprendere il riferimento all'incarnazione e, soprattutto, l'aggettivo ad essa riferito: *deep*, «profonda».

Com'è possibile pretendere di dare nuova "profondità" al mistero dell'incarnazione? Per rispondere dobbiamo partire da quello che è il fondamento scritturistico di questa intuizione teologica, ovvero il v. 14 del Prologo del *Vangelo di Giovanni*: «Il Verbo (*Lógos*) si fece carne (*sárx*)».

L'uso giovanneo del termine «carne» è il primo pilastro che sostiene la possibilità di una teologia dell'incarnazione profonda. Il termine greco, infatti, indicherebbe non solo l'immediata e quasi scontata dimensione biologico-umana dell'uomo Gesù, bensì l'assunzione da parte del *Lógos* della materialità stessa del creato, propria di tutto ciò che esiste. In questo senso, un'interpretazione dell'incarnazione limitata alla sola storia di Gesù, della durata di circa trent'anni, in un determinato contesto spazio-temporale, risulta quantomeno riduttiva e incompleta. D'altra parte, lungi dal voler dissolvere la concretezza e la rilevanza teologica del senso primario del termine «incarnazione», l'intenzione è semmai quella di estenderne la portata veritativa, comprendendo *questo* evento storico, Gesù – che potremmo definire l'incarnazione *tout court* – come *fondamento inclusivo* per ogni possibile presenza di Dio nel mondo, non so-

lo nella singola umanità del Cristo, non solo nel genere umano in quanto tale, ma nell'intera realtà creaturale che trova origine nell'opera creatrice del Dio Trinità.

Dall'altro lato, poi, troviamo il termine *Lógos*, che a sua volta porta con sé un ricco retroterra biblico e filosofico. Nello specifico, esso ricollega la vicenda storica di Gesù alla vita eterna di Dio, identificando così la persona del Figlio incarnato con quella Parola che era già presente al momento dell'atto creatore. In questo senso, l'evento dell'incarnazione è compreso quale apice di quell'*unica* economia salvifica, vale a dire quell'unico progetto d'amore da sempre voluto da Dio, che inizia nella creazione, culmina nell'incarnazione e si compirà nella ricapitolazione finale escatologica.

Seguendo queste due direttrici, l'evento dell'incarnazione trova una nuova estensione, è visto nel suo carattere universale e salvifico per ogni creatura, *a partire* da un'interpretazione più autentica della storia di Gesù *e non* sorvolandola o dissolvendola in un senso più generico.

È interessante, a tal proposito, come i teologi dell'incarnazione profonda trovino un certo richiamo a questa intuizione in un passaggio dell'enciclica *Dominum et vivificantem* di Giovanni Paolo II, che al n. 50 afferma:

L'incarnazione di Dio-Figlio significa l'assunzione all'unità con Dio non solo della natura umana, ma in essa, in un certo senso, di tutto ciò che è «carne»: di tutta l'umanità, di tutto il mondo visibile e materiale. L'incarnazione, dunque, ha anche un suo significato cosmico, una sua cosmica dimensione. Il «generato prima di ogni creatura», incarnandosi nell'umanità individuale

di Cristo, si unisce in qualche modo con l'intera realtà dell'uomo, il quale è anche «carne» – e in essa con ogni «carne», con tutta la creazione.

Le espressioni utilizzate nel testo lasciano intravedere un compito cui la teologia è chiamata a rispondere e che sembra richiedere un concreto sviluppo teologico, vale a dire interrogarsi su nuove modalità per comprendere e interpretare, oggi, l'assunzione da parte del *Lógos* della natura umana in quanto «carne», affinché tale realtà non riguardi esclusivamente la singola persona umana di Gesù, ma «in un certo senso» tutta la realtà creata. È proprio questo «senso», in grado di mettere in relazione la singolarità di Gesù e il «tutto» della creazione (spaziale e temporale), ciò che il lavoro dell'incarnazione profonda ha provato a mettere a tema.

3. Ma soprattutto... perché?

A fronte di queste prime veloci indicazioni, potrebbe sorgere naturale e persino doverosa la domanda: perché? Che bisogno c'è di questo approfondimento? Quale interesse può suscitare questa proposta? Quale originalità può offrire al pensiero teologico e, più in generale, alla nostra quotidiana vita di fede?

Per provare a rispondere a queste domande vogliamo partire da un breve passaggio di un documento del-

la Commissione Teologica Internazionale, che nel 2012 così scriveva:

Mediante un dialogo costante con *le correnti* sociali, religiose e culturali del tempo, e con l'apertura verso altre scienze che, utilizzando i propri metodi, studiano questi sviluppi, la teologia può aiutare i fedeli e il Magistero a vedere l'importanza dei *movimenti, avvenimenti e tendenze della storia umana*, e a discernere e interpretare i modi attraverso i quali è possibile che lo Spirito stia parlando alla Chiesa e al mondo⁷.

In primo luogo, quindi, possiamo dire che la teologia dell'incarnazione profonda è un tentativo di risposta, di reazione da parte di teologi e teologhe che si sono messi chiaramente in ascolto della propria epoca e delle istanze che questa solleva. Dal fenomeno “Greta Thunberg” scoppiato nell'estate del 2018 con l'iniziativa *Skolstrejk för klimatet* («Sciopero scolastico per il clima»), ai diversi accordi, più o meno efficaci, messi in atto o progettati per il futuro a livello di politica internazionale, il problema ecologico è ormai entrato a tutti gli effetti a far parte dell'agenda dei problemi del XXI secolo. Un'attenzione non più rimandabile e che interpella direttamente anche la vita di fede di ogni singolo credente, come ha affermato chiaramente papa Francesco nell'enciclica *Laudato si'* sulla cura della casa comune (24 maggio 2015) e la sua “continuazione” nell'esortazione apostolica *Laudate Deum* (4 ottobre 2023). L'ecologia diventa così catego-

⁷ COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *La teologia oggi: prospettive, principi e criteri* (2012), n. 53, corsivo nostro.

ria teologica, che richiede un effettivo sforzo da parte dell'*intellectus fidei* e impone uno sguardo «integrale», capace di coinvolgere discipline e prospettive differenti. Tutto questo è assunto con serietà e portato avanti dalla teologia dell'incarnazione profonda.

A completamento di questo primo punto, o come sua logica conseguenza, è utile evidenziare un aspetto forse secondario ma non per questo meno rilevante per giustificare l'interesse verso questo progetto teologico: il suo carattere relativamente giovane e quanto mai contemporaneo. Ci troviamo di fronte, in effetti, a un terreno pressoché inviolato, a una sensibilità che nel panorama teologico italiano, e non solo, non è stata ancora recepita e tanto meno indagata. Anche per questo, dunque, la proposta presenta un carattere di assoluta novità e originalità, che non trova paragoni o "sostituti" nell'attuale orizzonte a noi conosciuto.

In secondo luogo, entrando maggiormente nel merito della questione e, in particolare, nel suo contenuto specifico, vediamo qui una differente intuizione su come trattare il tema della creazione da parte della fede cristiana. La questione ecologica, infatti, non è inclusa nel discorso teologico attraverso l'ormai classica, e forse insufficiente, dottrina della creazione a partire dall'unico Dio Creatore, bensì dal senso del creato e della creazione alla luce del secondo articolo, l'incarnazione del Figlio. Così si esprime in maniera più chiara lo stesso Gregersen:

I campi dell'eco-teologia e del rapporto fra teologia e scienza hanno richiamato l'attenzione sull'idea della creazione nelle tra-

dizioni bibliche. [...] Io riconosco pienamente il ruolo fondamentale del primo articolo di fede in una teologia della natura. [...] Eppure, voglio mostrare in aggiunta come il secondo e il terzo articolo, riguardanti Cristo e lo Spirito, costituiscano delle risorse *ricche ma relativamente inutilizzate per il formarsi di una sensibilità ecologica* nella vita delle chiese⁸.

Parlando di «*deep incarnation*» l'accento si pone innanzitutto sul secondo termine dell'espressione, l'incarnazione «in senso stretto» quale assunzione da parte del *Lógos* eterno della natura umana nella persona concreta di Gesù di Nazaret. È a partire da questo fondamento rigorosamente cristologico che è possibile comprendere il primo termine, la profondità da recuperare in vista di una più autentica e credibile dottrina della creazione. Soltanto rileggendo l'evento cristologico in tutta la sua profondità è possibile comprendere l'unicità dell'economia salvifica, che trae origine dall'atto creatore e, ancora prima, dalla preesistenza del Figlio col Padre nello Spirito, dovendo quindi parlare dell'origine trinitaria della creazione.

È questo dunque un secondo valido motivo per interessarci e lasciarci incuriosire da questo discorso. Non solo perché, in quanto uomini e donne *di oggi*, non possiamo più ignorare la responsabilità etica cui siamo chiamati di fronte al dramma e al problema della relazione dell'umano con l'ambiente che lo circonda, ma anche

⁸ GREGERSEN, *Deep Incarnation: The Logos Became Flesh*, cit., 168 (corsivo nostro).

perché, come uomini e donne *cristiani*, è necessario interrogarci seriamente e con nuove categorie sul rilievo che il tema ecologico riveste per la nostra fede, per il nostro vivere oggi il Vangelo di Gesù Cristo.

4. Le tappe del percorso

Quali momenti scandiranno, dunque, il nostro percorso alla scoperta dell'incarnazione profonda? Quali segnava dovremo seguire?

Come abbiamo detto in queste prime battute, sarà necessario innanzitutto fare chiarezza sui termini che andremo a utilizzare, richiamando il contesto più abituale entro il quale normalmente ci muoviamo e come questo possa assumere una diversa configurazione. In questo senso, per prima cosa cercheremo di dare una *definizione* dell'oggetto della nostra indagine, ripercorrendone le *origini*, teologiche e filosofiche, ed esplicitandone le *finalità* (cap. 1). Nessuna teologia, infatti, nasce dal nulla, ma riprende e modella a suo modo concetti e prospettive che riceve dal passato, rileggendole alla luce delle criticità e delle “derive” che le si presentano nella propria situazione epocale.

A seguire ci concentreremo sul *fondamento biblico* della proposta, entrando direttamente nel merito di questa nuova «profondità» dell'incarnazione (cap. 2). Il com-

mento puntuale e attento del già citato v. 14 del Prologo giovanneo sarà il cuore pulsante di questa tappa, la sorgente scritturistica che porta in sé un significato e un valore del tutto sorprendenti, se solo si hanno le chiavi interpretative giuste per farli emergere in tutta la loro fecondità.

Alla luce di questo momento biblico fondamentale, e soprattutto fondativo, si aprirà la possibilità di un secondo percorso, interessato a rileggere la questione cristologica così come si è sviluppata nei primi secoli cristiani (cap. 3). L'obiettivo è riconoscere nella riflessione *patristica* una sorta di "anticipazione" di quanto elaborato nell'incarnazione profonda. Interlocutori privilegiati di questa terza tappa saranno ovviamente i Padri della chiesa e, in particolare, il loro sforzo per ri-dire e de-finire, alla luce del proprio tempo e di una nuova temperie culturale, filosofica e teologica, quel «mistero, avvolto nel silenzio per secoli eterni, ma ora manifestato mediante le scritture», mediante quell'unica Parola incarnata (*Rm* 16,25-26). Questo confronto ravvicinato ci permetterà di riconoscere come già i Padri abbiano interpretato il farsi carne del *Lógos* in Gesù a partire da una prospettiva soteriologica assolutamente universale: il Verbo si è fatto creatura affinché la creatura potesse essere divinizzata. È questo un principio teologico fondamentale, che ritroviamo ad esempio in questo passo di Ireneo di Lione: «Per questo appunto il Verbo si fece uomo e il Figlio di Dio si fece Figlio dell'uomo, affinché l'uomo, mescolandosi a Dio e ricevendo l'adozione filiale, diventi figlio di Dio» (*Adversus haereses*, III,19,1).

La scoperta di un'inedita profondità dell'incarnazione e di come questa si riallacci anche alla teologia patristica, ci permetterà di arrivare a una quarta tappa, in cui vedremo come il ripensamento del mistero dell'incarnazione comporti anche un ripensamento dell'immagine stessa di Dio, così come della pensabilità della sua presenza nel mondo (cap. 4). È così che tra sottili distinzioni filosofiche (ad esempio, tra compatibilismo e incompatibilismo) e storiche dispute teologiche (ad esempio, attorno al termine *kenosi*), il nostro cammino dovrà cimentarsi con l'effettiva possibilità (o meno) di pensare il rapporto di Dio con l'altro da sé (finito e creato), e sondare soprattutto secondo *quali* modalità questo sia possibile, affinché si tratti di un rapporto capace di tutelare allo stesso tempo la divinità di Dio e la libertà della creatura. Un compito non facile, ma che troverà un valido sostegno tanto nelle intuizioni di Gregersen quanto in un inedito dialogo con le scienze naturali.

Arriveremo così all'ultimo segnavia, all'ultima tappa di questo nostro percorso, che ci imbandisce davanti agli occhi un vero e proprio banchetto o, meglio, una tavola rotonda, dove siedono alcuni dei principali protagonisti, teologi e teologhe, che oggi stanno portando avanti a loro modo la teologia dell'incarnazione profonda (cap. 5). Si tratta, dunque, di una rassegna, una presentazione generale di altre voci, diverse da quella di Gregersen, a sottolineare il fatto che non ci troviamo di fronte a un tentativo isolato o a un progetto solitario, bensì a una sensibilità, a un'intuizione che tocca corde,

necessità e questioni da più parti riconosciute come rilevanti e inaggirabili e che, proprio per questo, suscitano sempre nuove riprese originali, da parte di studiosi/e, ciascuno/a secondo la propria personalità, i propri interessi e il proprio punto di vista. Non dovremo far altro che prendere posto e metterci in ascolto.

Quella che qui vorremmo offrire è un'indagine a tutto tondo sulla teologia della *deep incarnation*, sintetica ma allo stesso tempo completa, capace di illuminarne i principali aspetti e di metterne in luce lo specifico carattere di novità. Concludendo questa introduzione potremmo dire: «Riconosci, o cristiano, la tua dignità»⁹. È questa, forse, la vera sfida raccolta e sviluppata dall'incarnazione profonda. Proprio come Leone Magno, essa vuole invitarci a riconsiderare la centralità del mistero cristiano dell'incarnazione e, soprattutto, a riconoscerlo quale autentico fondamento della nostra dignità creaturale, fonte di salvezza per tutti coloro che, insieme al Figlio, condividono la radicalità del proprio esistere in questo mondo.

Questa convinzione, d'altro canto, assegna un nuovo statuto, un nuovo valore, una nuova dignità alla stessa realtà materiale, abitata, assunta dal Dio Trinità nell'incarnazione, nel suo farsi storia d'amore e di dedizione, di morte e risurrezione.

⁹ LEONE MAGNO, *I sermoni del Natale*, Edizioni Paoline, Milano 2004, 44.