

# Processare l'evento cristiano: riflessioni a margine di «*Evangelii gaudium*»

Giuseppe Mazza

*Abstract* – This article takes inspiration from some of the passages of Pope Francis' *Evangelii gaudium* in order to promote a reflection on Christianity as both a process and an event. Far from being the religion of a «Total God», whose presence floods space and time, Christianity lives by an ongoing liminal interaction between identity and project, givenness and promise. Both as an event-into-the-limit and as a limit-related event, Christianity announces God's presence as a passage. The Christian experience is an open horizon where the shocking reality of an incarnational scandal (a God-man, «here» and «now») meets the fluid hazard of a project-inspiring journey through history and life.

Pensare il cristianesimo – come fede, come evento strutturale, come esperienza – è da sempre compito arduo. La stessa teologia, nel farlo, accusa quotidianamente i colpi dell'inadeguatezza, e non è raro che la prassi liturgico-pastorale, capziosamente chiamata in causa, diluisca la problematicità dell'onere euristico limitandosi a «fare» l'evento cristiano, ovvero affrettandosi a ricollocarne lo spazio semantico (comunque non senza motivo) nell'abbraccio celebrativo del memoriale, secondo i registri della lode o l'ineffabile pudore, ermetico più che ermeneutico, della quieta osservanza.

Ci sono però momenti in cui l'impensabile si ripropone *sua sponte*: crediamo sia accaduto proprio di recente, quando, indirizzando alla Chiesa universale la sua *Evangelii gaudium*, papa Bergoglio sembra aver posto le basi per una riflessione che riteniamo ormai improrogabile.

In queste pagine trarremo spunto da alcuni brani della lettera enciclica – precisamente dai nn. 222-237 – per interrogarci sull'utilità e possibilità di una ricomprensione processuale del fatto cristiano. Per la verità, il tema emerge solo in filigrana dalla prosa del papa, che non lo affronta in maniera esplicita. Riteniamo però che non sia una forzatura tentare di espungere dal testo di Francesco, e a margine di esso, i presupposti

di un discorso molto più ampio: quello che invita a (ri)pensare il cristianesimo come processo ed evento, orizzonte aperto chiamato a invernarsi nello spazio e nel tempo.

### 1. *Un complesso retroterra (I): metafore e forze in gioco*

Nel n. 221 dell'enciclica Francesco invita a riflettere sulle condizioni dell'edificazione di un popolo nella pace, nella giustizia e nella fraternità. Il papa sta riflettendo sulla dimensione sociale dell'evangelizzazione (IV parte della lettera) e, dopo aver riproposto l'esigenza dell'inclusione sociale dei poveri (nn. 186-216), si interroga sui criteri di edificazione del bene comune nella pace sociale. Francesco individua per l'esattezza quattro principi, che egli desume dalla Dottrina sociale della Chiesa e che «orientano specificamente lo sviluppo della convivenza sociale e la costruzione di un popolo in cui le differenze si armonizzino all'interno di un progetto comune» (n. 221).

Il primo dei principi è quello che ci interessa maggiormente. Esso prende atto della «tensione bipolare tra la pienezza e il limite» (n. 222) per argomentare in favore della superiorità del tempo sullo spazio. Vi si affacciano immagini dense e plastiche, non estranee a una certa tradizione filosofica: quella del «muro» come impedimento, sbarramento, «parete che ci si pone davanti» (dall'analogo di Cusano alla siepe leopardiana, i riferimenti si moltiplicano); quella della «pienezza come espressione dell'orizzonte», non distante dall'utopia del tutto indistinto che pur individua, per sottrazione, uno spazio circoscritto (quello finito) senza necessariamente esaurirlo; quella del limite, ambiguamente concentrata attorno all'«espressione del momento», ovvero sostanzialmente come pagina documentata e documentabile del finito, mentre l'argomentazione di una certa antropologia culturale la vorrebbe piuttosto come soglia mobile, ufficio di transito, strumento di de-finizione.

Nel complesso quadro di questi riferimenti, il papa individua una dinamica tensionale nella «volontà di possedere tutto» direttamente provocata dalla pienezza, secondo un'interessante declinazione della legge degli affetti naturali per cui il tutto attira la parte con una brama infinita, evidentemente impossibile da soddisfare in modo esaustivo e definitivo. Si badi che, di fatto, oggetto della volontà di possedere non è neanche la pienezza stessa, che pure la suscita e alimenta, bensì il tutto che ad essa rimanda, senza esaurirvisi. Esiste una feconda triangolazione tra la pienezza che chiama e il tutto (evidentemente non pieno, «non tota-

le») che è oggetto di desiderio nella modalità del possesso: lo slancio energetico che raccorda i tre elementi non si chiude in modo compiuto, ma ritaglia nello spazio dell'esistenza sacche di irrisolta tensione che intorbidano l'espressione del desiderio, maculandola di ambiguità. Il desiderio del tutto è infatti volto e immagine della pienezza, ma non la consegna: essa non è iconicamente esauribile e sfugge alla blasfemia del possesso, senza però smettere di rimandarvi.

La stessa ambiguità visita senz'altro la tensione che vivono gli abitanti della città moderna «tra la congiuntura del momento e la luce del tempo, dell'orizzonte più grande, dell'utopia che ci apre al futuro come causa finale che attrae». Ed ecco il principio: il tempo – slanciato tra l'orizzonte della pienezza e il limite circoscritto (circoscrivente?) – è superiore allo spazio. Esso modula la tensione e, pur senza orientarla in maniera univoca e risolutiva, la coniuga su scadenze prolungate. Francesco dice di più: il tempo «ordina gli spazi, li illumina e li trasforma in anelli di una catena in costante crescita, senza retromarce» (EG 223).

Nel testo non c'è una definizione chiara di tempo, né di spazio: viene intuitivamente suggerito di associare al secondo l'oggetto terminale del possesso, tradotto come «occupazione» di spazi ed esercizio di potere, e al primo la dinamica paziente del cambiamento, ovvero l'«iniziare» processi. Occupare e iniziare, sedersi e camminare sono le grandi metafore, tutte di sapore biblico (come gli analogati del tempo e della tenda), implicite nella scrittura del papa.

La proposta di Francesco è quella di non smarcarsi dal difficile confronto con la dialettica tra pienezza e limite, ma di assumerla, maturando però un'opzione di fondo: privilegiare il tempo. Non è dunque il momento delle facili risposte, delle risoluzioni immediate a situazioni difficili e avverse. Non è utile assecondare «l'ossessione dei risultati immediati», l'ansia da prestazioni che «porta a diventar matti per risolvere tutto nel momento presente, per tentare di prendere possesso di tutti gli spazi di potere e di autoaffermazione». Ci sono processi che nascono per essere affidati al tempo: non possono essere arrestati, anzi: è costitutivo del loro essere il camminare, l'esporsi all'esodo del cambiamento e alla mutevolezza degli eventi, che vi impattano in maniera non secondaria.

Privilegiare gli spazi del potere, abitando le corti e i palazzi, piuttosto che innescare e alimentare i tempi dei processi, è uno dei «peccati» (*sic!*) dell'attività socio-politica. La controproposta non è certo quella di marciare verso l'indecisione – ben vengano le «convinzioni chiare e tenaci» –, ma di sporgersi verso nuovi dinamismi sociali, condivisi, effi-

caci su una scala molto meno effimera di quella proiettabile nell'ottica delle rendite politiche *last minute* e a costo zero.

## 2. *L'inizio: un atto politico*

Dunque, iniziare processi più che possedere/occupare spazi: è questo il cuore della proposta di Francesco. Iniziare anzitutto: e qui sta certamente una nota di originalità. Se infatti è più che ovvio che vi siano dei processi da alimentare, custodire, supportare nel loro naturale programma di sviluppo, è meno ovvio che ad essere oggetto d'attenzione debba essere anzitutto il fatto di iniziarli.

Iniziare è l'obiettivo identitario della dottrina sociale cristiana: il cristianesimo è tutta questione di inizio, e non solo perché l'incarnazione, nella fede dei seguaci del Cristo, ha spaccato la storia in due e determinato quindi ciò che per il calendario è certamente un «nuovo» assoluto, ma anzitutto perché al centro della professione di fede nella croce c'è un mistero di vita: nel culto come nella vita quotidiana celebriamo l'inizio come permanente dono di vita, e di vita nuova. Dalla nozione classica di Provvidenza – come perpetuo dono di esistenza che prosegue e perfeziona quello originario della creazione – all'idea che ogni nuova nascita e ogni conversione, tanto biologicamente quanto spiritualmente, segnino l'inizio di un *novum* di cui rendere grazie, il cristianesimo si conferma religione dell'Inizio.

Di esso è chiara l'origine processuale: non è un momento statico, l'innescarsi di una miccia, il lavoro a tavolino di un Orologiaio che ha messo in moto i meccanismi del mondo, lasciandoli a se stessi e ritraendosi un istante dopo averli creati, ma l'avvio di un processo che è processo esso stesso: dunque non tanto e non solo inizio, quanto piuttosto dare-inizio; non tanto Vita, quanto Vita-che-dà-vita. Il cristianesimo è celebrazione di un rapporto che dà vita, per cui la Vita stessa – nella dinamica di *fons et culmen* che è oggetto di celebrazione – è tale perché è dono, espressione del Donante e, soprattutto, dono donato. La pneumatologia lo ha espresso con le parole della lode: *Dominus et vivificans* è Colui che è Signore e dà la vita, non come causa efficiente ed esterna, ma in quanto Vita egli stesso nella vita del cosmo.

Iniziare processi è dunque l'atto politico più proprio di un'esperienza sociale cristianamente informata. Non è – ormai dovrebbe essere chiaro – l'atto di chi avvia mille cose e non ne conclude alcuna, ma l'impegno costante, fedele e appassionato, di chi ripropone l'inizio in ogni inizio,

anche quando «inizio» e «inedito» non coincidono e si tratta, anzi, di ridare vita a progetti impantanati, archiviati, abbandonati, agonizzanti per apatia, mancanza di slancio o di risorse. Il cristiano continua a dare inizio, anche quando tutto sembra finire e i conti – quelli di una politica frettolosa di chiudere i bilanci e di potare anzitempo i rami d’investimento infruttuosi – sono già a consuntivo.

### 3. *Un complesso retroterra (II): gli interlocutori e il fronte religioso*

Queste riflessioni suggeriscono a monte una domanda: qual è il vero bersaglio di questo ordine progettuale? Se l’auspicio è un cristianesimo capace di (ri)iniziare, avviando processi vitali, qual è lo stato dell’arte della complessità socio-religiosa cui esso si propone? Chi presuppone come interlocutore l’alato messaggio di papa Bergoglio?

Una risposta univoca non esiste, ma possiamo senz’altro almeno ipotizzare quale sia lo scenario di riferimento.

Lo popola anzitutto quello che potremmo definire il cristianesimo del «Dio totale». È l’interfaccia inamovibile di una *religio* a tutto tondo che si accontenta di legare e re-legare, che erige i suoi templi (eminenti spazi da occupare, con tanto di sigilli ostiari a marcarne la sacralità) e cristallizza l’atto di fede in un’adesione immediatamente speculare alla dottrina consolidata. Se vogliamo spingere all’estremo il discorso, è la controparte del concetto filosofico dell’essere che, sacrificato alle categorie della causa prima e del fondamento ultimo della totalità degli enti, è stato troppo spesso castigato – nei termini di Heidegger – entro lo schema di una presenza senza vuoti, un centro puntiforme e stabile che misconosce il «gioco» dell’essere nel tempo.

Dinanzi a questa marcescente «cosificazione» del rapporto religioso, i cultori di un certo postmoderno non sono rimasti con le mani in mano: hanno infatti virato decisamente verso l’improbabile «conquista» di un «ultimo Dio», un Dio che piuttosto che nella definizione dogmatica «si offre solo come forma interrogante, ‘richiamo’, ‘appello’, ‘attimo’, ‘accenno’, ‘transito’ dentro l’esser-ci, il fluire storico, l’accadimento»<sup>1</sup>. È il

<sup>1</sup> B. Cescon, *L’ultimo Dio: verso il politeismo? Un’ermeneutica*, in A.N. Terrin (ed), *Nuove ritualità e irrazionale. Come far rivivere il «mistero» liturgico?*, Padova 1993, pp. 271-288, qui 274. Già per Heidegger, come ricorda Vattimo, l’essere può essere ri-memorato solo come *gewesen*, come non (più) presente. Esso si dà solo nella forma del *Geshick* (insieme dell’invio) e della *Überlieferung* (trans-missione), della mobilità estrema che costringe il pensiero all’erranza, unica ricchezza, unico vero essere che sia dato (cfr. G. Vattimo, *La fine della modernità*, Milano 1999, pp. 182-183).

secondo termine di riferimento. A metà tra l'affermazione di un senso assoluto e globale e la negazione beffarda o disperata dello stesso, la contemporaneità ha spesso concepito il proprio paradigma di verità come flebilmente bilanciato da una sorta di «ontologia del declino», in cui la contraddizione «pudica»<sup>2</sup> non ha più nulla di aberrante e la convivenza degli opposti è la regola. Dire Dio come Tutto indeterminato – singolare e paradossale ammiccamento al *pelagus substantiae infinitum et indeterminatum* di Tommaso<sup>3</sup> e prima ancora dei Padri greci – è, secondo questa linea di pensiero, una delle garanzie che scongiurano il conflitto delle intolleranze: nell'idea del sacro possono convergere tutte e singole le scaglie su cui le religioni hanno scommesso, tutte e singole le sillabe soffocate in cui il linguaggio umano ha creduto per proiettare i suoi orizzonti verso un limite ultimo di senso. Tutto può far parte del Tutto, a condizione che ad esprimere il nuovo equilibrio – mai definibile, e continuamente da porsi – siano la poesia e il mito, più adatte a riprodurre l'oscillazione e l'ambiguità; purché il discorso non si chiuda mai, e lasci spazio – come egregiamente fanno in genere i *media* – a un'unica, inesausta «frase infinita» sul mondo, sulle cose<sup>4</sup>; purché accetti di avere come unico riferimento e punto di appoggio il silenzio di e su Dio.

Il punto di approdo – termine di convergenza di tendenze assai variegata che interpretano e tentano di (ri)fondare il fatto religioso, i suoi attori, le sue prospettive – sembra proprio essere il silenzio: quello del Dio totale, che non parla più perché ha già detto (scritto, insegnato, comandato) tutto e non ha più altro da dire; quello del Dio finito, così frantumato nel caleidoscopio del cosmo da avere ormai rinunciato alla presunta arroganza di una parola piena di senso; quello, sincretista e agnostico, del Dio indeterminato che può essere Tutto e niente, sommando le tensioni, scansando l'onere di giustificarne la contraddittoria irrisolutezza, decretando l'esclusione definitiva dell'*ordo naturae* dal paradigma del mondo, non più *hortus conclusus* della Grazia provvidente.

#### 4. La proposta del papa

Qual è la prospettiva con cui Begoglio guarda a questo scenario? Ci sembra riassumibile, almeno a livello generale, nei tre principi che seguono

<sup>2</sup> Cfr. A. Dal Lago - P.A. Rovatti (edd), *Elogio del pudore. Per un pensiero debole*, Milano 1989.

<sup>3</sup> Il riferimento è anzitutto a Tommaso D'Aquino, *Summa theologiae* I, q. 13, a. 11 e al contesto più generale della riflessione sui nomi di Dio.

<sup>4</sup> Cfr. A.G. Gargani, *La frase infinita. Thomas Bernhard e la cultura austriaca*, Bari 1990.

quello già enunciato (EG 226-237): l'unità prevale sul conflitto, la realtà è più importante dell'idea, il tutto è superiore alla parte.

Il papa è consapevole che il conflitto – come dinamica sociale e criterio dialettico – non può essere ignorato o dissimulato. Esso anzi «dev'essere accettato». L'obiettivo però è non perdere mai di vista la prospettiva e non arrendersi alla frammentazione: «Quando ci fermiamo nella congiuntura conflittuale, perdiamo il senso dell'unità profonda della realtà».

È esattamente questo il punto: mentre dinanzi al conflitto «alcuni semplicemente lo guardano e vanno avanti come se nulla fosse», altri vi entrano «in modo tale che ne rimangono prigionieri, perdono l'orizzonte, proiettano sulle istituzioni le proprie confusioni e insoddisfazioni e così l'unità diventa impossibile». La terza via di Bergoglio è «accettare di sopportare il conflitto, risolverlo e trasformarlo in un anello di collegamento di un nuovo processo» (227). Il conflitto è dunque volano di crescita: non può essere semplicemente infarcito di giustapposizioni – la forzata *coincidentia oppositorum* delle contraddizioni irrisolte –, ma deve essere orientato a dar vita a processi che, se da un lato non possono esimersi dal prevedere una certa *pars destruens*, devono nondimeno essere generativi di nuovi processi.

L'obiettivo non è quindi la composizione irenista delle differenze, oggetto e compromesso di una pace «negoziale», ma la «pluriforme unità che genera nuova vita» a un piano superiore «che conserva in sé le preziose potenzialità delle polarità in contrasto» (228): una specie di patto culturale che faccia emergere una «diversità riconciliata», maturata responsabilmente e non semplicemente tollerata.

Solo un radicato realismo è capace di questa sintesi. Esso eviterà le «diverse forme di occultamento della realtà: i purismi angelicati, i totalitarismi del relativo, i nominalismi dichiarazionisti, i progetti più formali che reali, i fondamentalismi antistorici, gli eticismi senza bontà, gli intellettualismi senza saggezza» (231). E se questo farà sorridere chi già vorrebbe la figura del primo papa argentino ammantata di marxismo, non si può certamente contestare che nell'ottica incarnazionale che privilegia la prassi rispetto a un certo astrattismo neognostico l'idea debba essere sempre in funzione «del cogliere, comprendere e dirigere la realtà». Diversamente – scrive il papa – non si presta un servizio alla verità, si corre invano e, anzi, nella *paideia* sociale «si sostituisce la ginnastica con la cosmesi» (232).

Il nodo cruciale di tutto il discorso emerge con il quarto punto: il tutto è superiore alla parte. La tensione (solo parzialmente concettualizzata dallo strumento ermeneutico del «glocale»<sup>5</sup>) tra globalizzazione e localizzazione, tra universalismi trasognati e meschinità da formicaio, impone il problema – drammatico, ad alcune latitudini – delle molte terre di mezzo abitate dall'uomo, laddove ci si interroga quotidianamente su che cosa significhi «allargare lo sguardo ... senza evadere», «lavorare nel piccolo ... però con una prospettiva più ampia», per usare le espressioni del papa. È questione di geometrie (bella l'immagine del poliedro, che rende più giustizia alla complessità sociale di quanto facciano i punti equidistanti di una sfera). È questione di interazioni fluide tra identità e progetto, tra io e comunità, tra dato e promessa. È questione di confini. È ancora una volta questione – come peraltro era stato accennato sin dall'inizio – di limite.

A margine di queste riflessioni sarebbero tanti gli spunti da cogliere e sviluppare. In questa sede non ci è possibile soffermarci su alcune delle tematiche che pure qui avrebbero diritto di asilo: il rapporto tra cristianesimo e globalità, la dialettica tra io e comunità tanto nel vissuto quotidiano della fede quanto nell'ottica della salvezza. Ci concentreremo invece sul carattere intrinsecamente liminale della proposta cristiana: le parole del papa ci invitano infatti a interrogarci su quanto la dinamica del limite – del visitarsi di soglie che si fronteggiano, tra *negotium* e *proprietas* – sia cruciale nella costruzione di una civiltà cristiana non refrattaria per rapporto alle istanze della contemporaneità.

##### 5. *Per un cristianesimo al limite*

Iniziamo, per brevi cenni, con un'essenziale fenomenologia del limite<sup>6</sup>, o almeno con quanto può bastare – senza pretese di essere esaustivi – per rispondere a una semplice domanda: perché il limite? Quando ne

<sup>5</sup> Ci permettiamo di rimandare in proposito a G. Mazza, *La comunicazione tra globalizzazione e localizzazione*, in «Nuntium», 9, 2005, 3, pp. 63-68.

<sup>6</sup> Per quanto seguirà, non possiamo che richiamare in sintesi quanto abbiamo già proposto più estensivamente in G. Mazza, *La liminalità come dinamica di passaggio. La rivelazione come struttura osmotico-performativa dell'inter-esse trinitario*, Roma 2005; dello stesso autore si veda inoltre: *Dio al limite. Prospettive per un cristianesimo di soglia*, Cinisello Balsamo (Milano) 2009 (specialmente il capitolo II); in prospettiva diversa, ma affine: *Liminal and Performative Aspects of Religious Communication and Practice in Relation to Social Co-Existence*, in «Religion and Social Communication/ARC Journal», 4, 2006, 2, pp. 98-122 (anche in «Ricerche Teologiche», 17, 2006, 2, pp. 427-453); *Le impertinenze del limite: per un cristianesimo di soglia*, in A. Bissoni - L. Di Sciuollo (edd), *Identità e accoglienza. Tra limite e desiderio*, Torino 2011, pp. 37-46.

parliamo quotidianamente, vi cogliamo il contrassegno simbolico della finitezza. Comunemente «limite» è ciò che è caduco, fragile e circoscritto nello spazio e nel tempo. L'antropologia culturale dell'ultimo secolo ha però individuato una sacca semantica molto più ricca per questo termine: gli ha riconosciuto la felice prerogativa di essere un propulsore di ulteriorità, non come semplice rimando – il che lo assocerebbe a quanto il segno, nella nomenclatura della dottrina classica del simbolo, espletava in quanto grafia del significante –, ma come dinamismo che sbalza verso l'alterità senza neanche volerla indicare.

Il limite non contiene le estensioni territoriali che interfaccia, e non rimanda esplicitamente ad alcuna di esse. A differenza del confine, frontiera che de-finisce (termina e determina) una geografia senza imprimere alle sue geometrie l'imperativo del passaggio, il limite profila un'ontologia della trasgressione – del trans-gredire, dell'incedere verso e attraverso – e presuppone un'inedita vigoria proiettiva. Dalla circoscrizione dell'essere all'essere-per (verso, attraverso, con), il limite supera la logica dello spazio normativo (quello da riempire occludendolo, quello da occupare circoscrivendolo nei termini del potere, del possesso e dell'esclusiva) per tracciare un movimento interamente pro-teso verso il fuori, verso un non-luogo che può anche apparire straniante.

Il limite è dunque uscita assoluta, sortita, linea di fuga contro la comoda e accomodante identità delle coordinate spazio-temporali. La sua doppia anima lo lascia intendere tanto (kantianamente) come barriera che argina l'ignoto e l'inconoscibile<sup>7</sup>, quanto come garanzia di un vero e proprio processo di espropriazione. In tal senso, più che garantire l'identità, sembrerebbe destabilizzarla, negarla, rimandarne la definizione su basi ulteriori.

Del resto, il limite configura le frontiere dell'essere come spazio di eterotopia: la loro stessa identità (e non solo la loro funzione), esposta al prisma del limite, viene rivista nei termini di un luogo-da-altro e per-altro, di luogo-in-altro. Non si può essere «a casa» quando ci si propone al

<sup>7</sup> Nella *Critica della ragion pura* Kant introduce la nozione di *Grenzbegriff* o «concetto-limite». La funzione del *Grenzbegriff*, che potremmo anche tradurre con «concetto marginale», è per Kant quella di limitare. Il verbo tedesco che è però adoperato a questo proposito da Kant è *einschränken*. Esso include in sé il rimando alla *Schranke*: termine che non denota propriamente il limite o il confine, ma la barriera, l'ostacolo. Il concetto-limite di Kant (che è poi, come sappiamo, il *noumeno*) reca pertanto in sé una valenza duplice: per un verso, nella sua qualità di *Grenz-begriff*, de-limita alla maniera di un margine, di un bordo; per l'altro verso, invece, incardina le pretese del conoscere entro *Schranken*, cioè entro barriere architettoniche precise. In genere, quindi, le nozioni kantiane di confine e di limite si presentano come nozioni negative, inibenti, incardinanti, ponenti barriere al conoscere e alle sue pretese.

limite. Zona franca di ogni transito, esso è dimora inabitabile: nessuno può dimorarvi senza essere costretto a dislocarsi, a traslocare anzitutto da se stesso e dal possesso di un'identità univocamente definita nei termini di un solipsismo autoreferenziale.

## 6. *Limite ed evento*

Se questo è il limite, appare chiaro come esso vada a contrastare anzitutto una dinamica propria dell'identità, ovvero il suo darsi come frutto (destinazione, obiettivo) di un accadere. Ogni identità è generazione di un accadimento: si è per evento, e per l'evento dell'essere-nel-mondo siamo definiti (gettati, direbbe Heidegger) nella condizione che ci identifica. Ora, il limite di per sé è antagonistico all'evento, inteso come darsi puntuale, circoscritto, cartesianamente precisabile dell'io, semplicemente perché ne rinnega ed espropria le coordinate. Il limite è l'anti-eventuale: è l'accadere che dinamizza l'accaduto, il movimento che sfida la cristallizzazione dello *status quo*.

Ma quanto è vero tutto ciò in riferimento a quei contesti che vivono in virtù di un evento, ritenendosi geneticamente e normativamente originati da esso e per esso? È sempre e ancora utile proporre il limite, in vista della disgregazione che esso produce dell'evento?

Sono domande tutt'altro che retoriche, e la loro urgenza è sensibile soprattutto in riferimento al cristianesimo: esso si proclama originato da un Evento che, nell'accadere del Dio fatto uomo, nello stagliarsi puntuale – persino cronografico, documentario – della sua vicenda di passione e morte, ha fondazionalmente generato la comunità dei credenti, che ne celebra il memoriale come attualizzazione della salvezza per ogni uomo, in ogni luogo e in ogni tempo.

Perché dunque il limite, se esso è antagonistico all'evento? La suggestiva riflessione dell'*Evangelii gaudium* non dà una risposta immediata. Essa però si fonda su un presupposto che, pur essendo in se stesso ineludibile, solo raramente è stato esplicitato: la difficile e compromettente verità di un limite che è l'Evento cristiano stesso. Nel cristianesimo, l'evento è il limite e il limite è l'evento. Solo a questo livello si comprende perché – in consonanza con l'insegnamento del papa – scavare fossati («spazi») per l'evento cristiano sia blasfemo e irrealistico, almeno tanto quanto lo era per la sensibilità giudaica il «farsi immagini» di esso.

Il cristianesimo è evento del limite<sup>8</sup>: la scandalosa verità di questa affermazione si attinge tutta nel mistero dell'incarnazione. Esso è dinamica aperta di incontro, di visitazione e di contatto; fedeltà reale al finito, fedeltà concreta, non illusoria; vero «spazio illimitato» nella limitatezza della creaturalità – due dimensioni che solo la *coincidentia oppositorum* liminale può combinare. E ancora: nell'incarnazione l'approccio a Dio, ovvero il mistero della prossimità acquisita (risposta di fede, sulla base della figliolanza adottiva) con cui la creatura si relazione alla prossimità ontologica e graziosa di Dio (il mistero del Figlio e il dono dello Spirito), non potrà essere realizzato se non attraverso un'opportuna mediazione chiaroscurale che lasci illuminare gli spazi sconfinati del mistero proprio dal baluginare tremulo ma imprescindibile del creato. Il nostro stesso confinamento «erratico» sulla terra brilla in realtà, pur nella desolante tristezza delle sue brutture, di una luce che splende proprio nel suo fango: la traccia di un Essere-presente (ben altro dalla stasi delle ontologie metafisiche della presenza) che lo ha reso «spazio abitabile» non solo dichiarandolo tale, ma proprio abitandolo.

Quanto di questa prossimità sia realmente espresso dalla nozione comune di limite è difficile dirlo. Quando abitualmente si pensa al limite, viene istintivamente in mente qualcosa di distante, di estremo (nel senso di estremamente lontano, remoto) e dunque di indisponibile. Ci sembra invece opportuno sottolineare – e quanto detto dovrebbe confermarlo – che proprio in virtù della sua trasversale flessibilità il concetto di limite si presta a dire benissimo qualcosa anche degli spazi della prossimità, della profondità e della condivisione. C'è un limite che circonda (il perimetro, il biblico «estremo confine», da Sal 65,9 ad At 1,8), ma c'è anche un limite «intimo» che iscrive, che contrassegna – pur senza renderne meno labili i confini – la zona franca tra essere e non essere, o tra sentire e consentire, o tra volere e operare.

La fenomenologia della rivelazione vede ricapitolate tali opposte tensioni proprio nel cardine del limite. La rivelazione che sostanzia la fede cristiana si offre come spazio di grazia nell'inarrestabile tempo del darsi di Dio o, se si vuole, come tempo di passaggio nell'impraticabile spazio del dirsi divino. Nel passaggio, nello spazio e nel tempo del confine, ogni realtà si co-appartiene e, in Dio, trova il suo sito edenico. La «zona franca» del varco, fascia liminale del periferico e dell'estremo, è terreno

<sup>8</sup> Cfr. G. Mazza, *Dio al limite*, pp. 55-70.

fecondo di incontro e di scambio<sup>9</sup>. È nel limite che la voce eloquente del Dio vicino diviene rivelazione, appello, salvezza. Passa la scena del mondo, ma passa in essa – quasi in un’heideggeriana fuga degli dèi al contrario – la scia di un Dio che intercetta, negli attimi stellati dell’evento del limite, proprio ciò che scompare e si consuma, mentre scompare e mentre si consuma.

È qui l’alta dignità del vivere caduco; qui ancora è l’alta dignità del morire. Dio sceglie di finirsi, di con-finarsi per incontrare alla fine – alla loro e alla Sua fine – le terminazioni dell’essere: le zone più vitali, la corteccia più estrema dove affollati gangli linfatici innervano il tessuto del credere, dello sperare, dell’amare, del conoscere e del riconoscersi, del vivere e del morire.

Il Fine incontra il fine, con-finandosi e scegliendo di finire con e per esso. *Dio è Dio del con-fine*: non c’è più solenne proclamazione della prossimità inaugurata dall’avventura storica del Dio cristiano. Ed è a questo punto superfluo ribadire quanto siano insensati, dinanzi a un tale paradigma di pensiero, tutti quei tentativi – teologici e non – incapaci di «innestare» Dio nel circuito del mondo e preoccupati semplicemente di tradurlo fuori di esso, quasi fosse un invertebrato da sgusciare con l’intento, più o meno previamente esplicitato, di fagocitarlo e quindi di ucciderlo.

Dio si dà nel passaggio, per continuare ad essere e a far essere. Si dà ritraendosi, per richiamare e attirare con maggior energia «centripeta» tutte le realtà al suo cuore pulsante. Aspetta e ospita, invita a convegno non negli spazi dell’evanescenza eterea, ma nella concretezza infangata della mutevolezza creata. Da Dio a uomo, dal rivelarsi al divenire, il passaggio si fa breve: si fa limite<sup>10</sup>.

## 8. *Lo scandalo del qui e ora*

Tutto questo rivendica certamente un senso nell’ottica della fenomenologia del passaggio, in ambito filosofico, estetico, antropologico, culturale.

<sup>9</sup> Sul carattere intrusivo e negoziale dell’esperienza del passaggio, sono suggestive le riflessioni di M. Maffesoli, *Del nomadismo. Per una sociologia dell’erranza*, Milano 2002, p. 89. Cfr. anche gli interessanti studi raccolti in M. Ponzi - V. Borsò (edd), *Topografia dell’estraneo. Confini e passaggi*, Milano 2006, nonché M. Maldonado, *Al limite del mondo. Figure epistemologiche di confine*, in F. Leoni - M. Maldonado (edd), *Al limite del mondo. Filosofia, estetica, psicopatologia*, Bari 2002, pp. 47-63.

<sup>10</sup> Cfr. G. Mazza, *Dio al limite*, pp. 52-53.

Ma occorre ribadire con fermezza come il cristianesimo sia molto di più: la discriminante della sua proposta – della sua sfida culturale, o almeno di quella che è stata tale per secoli – si radica non in un modello di pensiero, ma in un evento puntuale. L'incarnazione non è quindi anzitutto dottrina, stile o modulo esistenziale, bensì atto, effetto e traccia di un evento parusiaco: la venuta e rivelazione piena di Dio nella carne di un uomo concreto. L'evento dell'incarnazione è lo scandalo dell'esperienza umana di un Uomo-Dio: Gesù Cristo, la sua vita, la sua morte, la sua risurrezione e ascesa al cielo.

L'evento è anzitutto il Dio-Uomo, la sua nascita nella carne, in uno spazio e in un tempo che rendono imbarazzante – da allora e per sempre – la loro singolarità ineludibile. Sebbene questo non cancelli il valore, non solo metaforico, dell'incarnazione continua del Verbo come nascita interiore che lascia germogliare nell'io il fondamento del suo stesso essere e il principio del suo autotrascendersi<sup>11</sup>, il riferimento al fatto cristiano non potrà mai prescindere dal carattere normativo, unico e univoco del qui e ora del Nazareno; lo stesso che, d'altra parte, i primi tentativi di mediazione culturale hanno dovuto additare come «scandalo per i giudei e stoltezza per i pagani» (1Cor 1,23).

L'evento puntuale dell'incarnazione cambia tutto: il rapporto con gli spazi e i tempi dell'uomo, la loro dilatazione e il differimento del loro continuo realizzarsi nella presenza, nell'attesa e nella promessa vengono esposti a una sensibile torsione ermeneutica. Niente è più come prima, e tutto è e deve essere soggetto a rivisitazione, sicché l'«esser-ci», dall'Evento in poi, significa altro e oltre. Ed è occasione di imbarazzo, come si diceva: perché altri tempi, se Dio ne ha già avuto uno? Perché abitare altri spazi? Che ne è del Tutto (la storia universale, non solo umana) quando la parte (il qui e l'ora) è tanto eccedente?

L'indistricabilità di questo nodo è in realtà solo apparente: lo svela la natura stessa dell'Evento in questione. Essa, come conferma la dottrina più autentica, non si esaurisce con la presenza puntuale, spazio-temporale dell'uomo di Nazaret, ma abbraccia la totalità del suo mistero. In

<sup>11</sup> Cfr. G. Mazza, *Incontro al Dio che viene: esperienza del nascere e mistero dell'Incarnazione continua del Verbo*, in «Ricerche teologiche», 15, 2004, pp. 77-110. Nell'evento dell'incarnazione, l'esperienza dell'inabitazione della divinità nella carne mortale inocula, garantisce e testimonia le possibilità trasfiguranti dell'essere finito come realtà aperta alla trascendenza. Ancor di più, l'inesistenza (esistere-dentro) che inaugura la «domiciliarità» del Verbo incarnato nella carne non solo avvia, ma anche promuove e assiste la continua autogenesi (nascita) della finitezza, che essa persistentemente ricerca nell'in-venire dell'intimità soggettiva: il nascere di Dio nella carne umana è dunque co-nascere della carne umana in Dio.

tal senso, la venuta nella carne trova luce solo nel compimento della risurrezione, tanto che di incarnazione la teologia cristiana può parlare soltanto in riferimento al mistero globale del Cristo, dalla sua nascita alla sua passione e glorificazione, per poi ricomprendervi, come onde concentriche successive, la protologia (il riferimento alla preesistenza, l'estensione del mistero alle origini dell'universo e della storia) e l'eschatologia (la realtà «ultima» del compimento, interpretata in chiave soteriologica e pneumatologica).

L'«anno zero», che tanto stupore – a buon diritto! – ha ispirato alla mistica e alla contemplazione orante, è dunque solo un capitolo del mistero. La luce è donata dall'insieme, e l'insieme è senz'altro quello della trasfigurazione gloriosa: l'Evento di una vita trasfigurata nello spazio e nel tempo. Lo spazio e il tempo dell'Uomo-Dio non sono soltanto quelli di una geografia circoscritta, ma sono gli spazi e i tempi abitati dalla Gloria.

In linea di principio la contemporaneità non ha difficoltà a recepire questa idea. Essa è abituata a recepire il valore di un'esperienza modulata secondo gradazioni antropologicamente connotate: lo spazio e il tempo trascolorano l'uno nell'altro, interpretati alla luce di un vissuto unitario, olistico e sinestetico. Lo spazio-tempo dell'Uomo-Dio – quello inaugurato dall'Evento che è, insieme, il suo venire nel mondo (nascita), la sua esperienza in esso (vita, passione, morte) e la trasfigurazione della vita nuova che annuncia e assume (risurrezione) – è questo spazio-tempo allargato, gravido di pienezza esistenziale, dilatato oltre il riferimento puntiforme al qui e all'ora. Per giocare con i termini, è spazio concesso al tempo: virtualità di uno spazio fluido, interpretato e negoziato, concesso alla distanza e alla differenza.

È in questi termini che il Risorto è l'Incarnato, e nella misura in cui è entrambi – mai separatamente, mai nell'una accezione a prescindere dall'altra – è presente con noi «fino alla fine del mondo» (Mt 28,20). Ed è ancora in questi termini che possiamo cogliere, anche oltre il qui e l'ora, l'incarnazione come tempo concesso alla *forma mundi* (anche a quella trasfigurata) e all'uomo in essa: tempo preso e disposto da Dio per il mondo, tempo incarnato, ovvero occasione per il tempo umano, possibilità del tempo dell'uomo<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Il riferimento per antonomasia è al concetto barthiano di *Menschlichkeit Gottes*, cui non ci stanchiamo di rimandare. Oltre alle tracce dell'argomento presenti nella *Kirchliche Dogmatik*, segnaliamo l'edizione italiana di due saggi-conferenza del 1949 e del 1956, raccolti in K. Barth, *L'umanità di Dio. L'attualità del messaggio cristiano*, Torino 1975. Il volumetto è impreziosito da una corposa introduzione a firma di S. Rostagno. Cfr. anche il nostro commento in G. Mazza, *Incarnazione e umanità di Dio. Figure di un'eternità impura*, Cinisello Balsamo 2008, pp. 132-143.

Almeno da questo punto di vista (certamente approssimativo), è corretto dire che l'incarnazione non ha un (suo) tempo, in quanto afferma il tempo come spazio (altrui) o, per dirla in altri termini, assume ogni tempo e lo inietta in uno spazio, sì da farne una cosa sola. A partire dal mistero del Verbo fatto carne il tempo di Dio è il transito (farsi-spazio) dell'uomo, così come ogni spazio umano vive del (e nel) tempo concesso da Dio, prima ancora di compendiare le dinamiche dell'avere-spazio (il dimorare, l'occupare in modo stabile e risolutivo geometrie e geografie che esorcizzano l'imperativo al passaggio).

È in fondo qualificando il tempo come oc-casione che respiriamo la vera e più autentica forma della puntualità divina: Dio continua ad esserci nel nostro de-cidere – lo stesso che re-cide dalla continuità omogenea del *kronos* le tre immagini del presente, del passato e del futuro – e a sfidare (con noi e per noi) il *casus* deforme della nostra de-cadenza. Il carattere grazioso del suo «esserci» deve oggi aiutarci a superare l'*im-passe* debilitante che deriva dal nostro comprenderlo come Presenza del Sé semplicemente es-posta come Altro, o anche solo come Alterità irriguardosa di chi ne invoca la presenza per sé: è forse nel tempo, e solo in esso, che Dio si dà come *inter-esse* affrancato dal sé e dall'altro, e dunque come gratuita disposizione dell'armonia tra le (opposte?) sfere del divino e dell'umano.

Edificare tempi umani è dunque missione divina: è occasione del tempo di Dio per noi, giacché il tempo incarnato è sempre il volto e il nome corretto dello «spazio» di Dio nel transito umano, nell'evolversi delle sue scelte e delle sue possibilità. Questo ordine processuale non può essere lasciato a sé: Dio lo assume, perché è nel transito – nel processo – che si dice la sua presenza in mezzo a noi.

### 9. Sotto processo: un onere di giustizia

Pensare il cristianesimo come processo è quindi ben più che una strategia ermeneutica: è obbligo di giustizia e onere di realismo dinanzi al mistero che celebriamo come salvezza: quello del tempo incarnato. Il processo non è un filtro interpretativo del codice culturale dettato dall'eredità cristiana, non ne è un'aggettivazione sostituibile, ma è l'identità della missione cristiana stessa. E ce ne consegna un'icona certamente inedita, e probabilmente destabilizzante: essa è costitutivamente configurata come negazione della forma, dissoluzione dello *status* conso-

lidato<sup>13</sup>. La sua natura più propria è quella di una forza esecutiva che proietta l'assunto oltre la logica del compimento, destinato a spegnersi appena al di là della soglia del suo raggiungimento, verso quell'ignoto che, costeggiando il profilo frastagliato dell'imperfezione, accoglie e redime, senza scaltarla, la dignità caduca del tempo.

L'essere cristiano è quindi agire in proiezione, slancio, superamento, passaggio riconfigurante, genesi personale come genesi-di-altro, eterogenesi che vive in accordo con la complessa voce del *trans-ire*: un «andare attraverso», un attraversare che implica un cambio di coordinate, uno spostamento di accenti e di prospettive, la forzatura (se necessario) di una migrazione che infrange e squarcia, spesso dolorosamente (il passaggio che si fa *passio* – ben oltre il tradizionale «beato transitio» –, il ferire che si fa con-ferire di un'identità partecipata).

È ben chiara la natura esperienziale di questo superamento: già etimologicamente, ogni *ex-perientia* è un emergere dal trauma del trapasso, dal *peirō* che è anche origine e fine del viaggio, pericolo e azzardo, scommessa e rischio dell'attraversamento. In esso, non è peregrino cogliere il mondo in modo nuovo, ricco, poliedrico, progettualmente aperto. E non è blasfemo, soprattutto, cogliere la verità del cristianesimo come cammino, esodo, conquista.

Il cristianesimo non è mai semplicemente vero: deve inverarsi continuamente nel posto impossibile – perché mai davvero concesso – che occupa in questo mondo. Deve «collocarsi, relativizzarsi, deve definirsi mondanamente e fenomenologicamente», deve «albergare nella frattura originaria della promessa ed essere all'altezza del sovrappiù della sorpresa», senza riuscire mai ad esprimere la ricchezza implicita e inesauribile del suo inizio<sup>14</sup>. In quanto religione della Pasqua, del passaggio, è «continuo avvenimento del rompere e del risanare conformazioni di senso, della frantumazione e della lacerazione di mondi chiusi come della loro aperta concordia simbolica»<sup>15</sup>. Il suo linguaggio impertinente dischiude possibilità sempre nuove, tracce di una presenza onniavvolgente e passata, cenni verso speranze non ancora realizzate, metafore

<sup>13</sup> Cfr. in genere G. Mazza, *Dio al limite*, pp. 89-128. È singolare notare come le assunzioni di una certa teologia (e prima ancora filosofia) del processo si siano basate, negli anni Settanta, sull'equivalenza tra processo ed evento, inteso come *momentum* fluido in opposizione alla fissità della sostanza metafisica. Le opere di A.N. Whitehead, J.B. Cobb e D.R. Griffin si muovono in tal senso, proponendosi come espressione di un costruttivismo fondato su basi relazionali.

<sup>14</sup> Cfr. E. Salmann, *Il Logos con-diviso. Il cristianesimo come paesaggio aperto*, in E. Salmann, *Presenza di Spirito. Il cristianesimo come gesto e pensiero*, Padova 2000, pp. 77-138, qui p. 118.

<sup>15</sup> *Ibidem*, p. 114.

di rinvio che fanno «scoppiare il momento attuale affinché il suo essere venga superato e ricostituito»<sup>16</sup>.

Non è neanche il caso di ribadire quanto tali ermeneutiche della verità siano distanti dalla specularità isometrica dell'*adaequatio* scolastica, e quanto invece siano esposte alla dissimmetria del conflitto delle interpretazioni. L'obiettivo cristiano non sarà davvero mai la dottrina di un Logos etereo, ma sempre e unicamente il suo in-verarsi.

Solo questa logica – ci sembra – potrà rendere giustizia al cambiamento radicale suggerito dalla *Evangelii gaudium*: quella che muove da un essere-in, preoccupato di arroccarsi e di difendersi, a un essere-verso che non ha paura di sbilanciarsi, di correre e di riscoprirsi irresolubile. Perché il vero salto non è verso quella saturazione vorace che a buon mercato chiamiamo «pienezza», ma verso un orizzonte aperto, ancora da visitare: dalla soluzione al problema.

---

<sup>16</sup> *Ibidem*, p. 115.