

PONTIFICIA FACOLTÀ TEOLOGICA DELL'ITALIA MERIDIONALE
ISTITUTO SUPERIORE DI SCIENZE RELIGIOSE
"MARIA MEDIATRICE"
Catanzaro

CARNE O CORPO?
MAURICE MERLEAU-PONTY E MICHEL HENRY
VOCI A CONFRONTO SUL MISTERO DELL'INCARNAZIONE

Tesi di Laurea in Scienze Religiose

Docente:
Prof. Stefania Miscioscia

Studentessa:
Ester Bianchi
matr. 25/L

Anno Accademico
2015/2016

Alla mia famiglia religiosa

INTRODUZIONE

1. Stato della questione

«Gli sviluppi recenti della filosofia dell'incarnazione e della fenomenologia della carne facilitano un approccio nuovo del mistero. "Incarnazione" è divenuto un termine corrente della filosofia moderna, segnatamente in Max Scheler e Maurice Merleau-Ponty. Nella sua *Fenomenologia della percezione* come nella sua opera postuma *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty ha ripreso le lucide investigazioni di E. Husserl sulla distinzione tra corpo oggettivo (*Körper*) e corpo soggettivo o vissuto (*Leib*), termine abitualmente tradotto con la parola elettiva, ugualmente divenuta dogma, di "carne"... È la divinità che diviene questo stretto corpo; alle sottili distinzioni di Merleau-Ponty, si preferirà il movimento ammirabile, meditato da Michel Henry, della vita divina la cui potente onda trascina tutto l'uomo».

Quanto fino ad ora riportato è affermato da X. Tillet nella sua articolata "voce" sull'Incarnazione nella *Enciclopedia filosofica*. È proprio a partire dalla lettura di questo interessante e serrato confronto tra Maurice Merleau-Ponty e Michel Henry che si è pensato di approfondire la *quaestio* "Incarnazione". Si ritiene, infatti, sollecitati anche dalla personale esperienza all'interno di una Congregazione il cui nome è "Missionarie Francescane del Verbo Incarnato", che l'idea di "Incarnazione" possa invitare la riflessione filosofica a interrogarsi su un aspetto molto singolare, troppo spesso mal considerato, quale la "carne".

Tuttavia, dire "carne" è dire "corpo". Da qui la necessità di riflettere su questi termini apparentemente sinonimi, ma che di fatto hanno alcune sfumature da tenere in considerazione, proprio a partire dalla riflessione teologica, tra IV e V secolo, che si è trovata a dover definire l'assunzione da parte del *Logos*, del Verbo di Dio, di un volto nella figura umana di Gesù di Nazaret. Come avremo modo di vedere, tale aspetto di Gesù, ha creato non pochi problemi nel corso della storia della Chiesa; tuttavia, alla fine, nel cosiddetto *Symbolum* Niceno-Costantinopolitano, si è constatato che è stata usata una terminologia ben precisa per indicare il valore fondamentale non solo della *sarx*, della carne, ma anche dell'*anthropos*, dell'uomo Gesù. Con linguaggio diverso, la modernità ha indicato nel corpo il "di più" che c'è nella sola "carne", ma non si può parlare di "corpo" senza fare riferimento alla "carne".

Pensare, riflettere sull'incarnazione, allora, non è cosa da poco se la si concepisce in un certo *modus*. Afferma S. Palumbieri: «Per *in-carnazione* qui intendiamo quella specifica struttura d'essere dello spirito umano, in quanto essa è esprimibile solo attraverso la corporeità»¹. Il corpo, quindi, è il luogo nel quale l'essere umano manifesta il suo essere. Dire "umano" significa dire anche "corpo". E la fenomenologia in questo consente di leggere in modo singolare l'uomo: «È quello del *sentirsi* corpo. È quello della soggettualizzazione del corpo che si percepisce nel vissuto della coscienza, nella integrazione costitutiva del *sentirsi* corpo in uno con il sentirsi io cosciente, volente, amante, operante»². Il corpo è epifania del sé. Per dirla con J.-B. Metz: «Il corpo è sempre un' *apparizione dell'uomo completo*»³.

L'uso del vocabolo "incarnazione" probabilmente non dice tutta la portata del termine "corpo" rispetto alla "carne". Dire "carne", tuttavia, è dire che Gesù Cristo non è un "corpo" qualunque, come qualunque altro minerale o essere vivente, bensì è dire il corpo di un essere "umano" e quando si dice "umano" si pensa anche a quella peculiarità inscindibile per l'uomo nella sua totalità che è l'anima e particolarmente la facoltà intellettuale. Per usare un altro vocabolo al posto di "incarnazione", potremmo anche dire "in-corporazione", dato che «Il corpo umano è umano in quanto animato internamente», afferma R. Lucas Lucas. E aggiunge:

«è pertanto erroneo dire che prima dell'uomo vediamo solo un corpo uguale al minerale, e poi, in forza di certe riflessioni, infondiamo in lui magicamente l'anima. La verità è esattamente il contrario: rappresenta per noi un grande sforzo di astrazione vedere dell'uomo solo il corpo mineralizzato. La corporeità ci presenta d'un colpo il corpo e l'anima, in una indissolubile unità. Questa unità non consiste semplicemente nel vedere insieme corpo e anima, ma nel fatto che corpo e anima formano una peculiare struttura: *l'uomo*»⁴.

¹ S. PALUMBIERI, *L'uomo, questo paradosso*, Urbaniana University Press, Roma 2000, p. 82.

² *Ibidem*.

³ J.-B. METZ, «Corporeità», in *Dizionario teologico*, I, Queriniana, Brescia 1966, p. 336.

⁴ R. LUCAS LUCAS, *L'uomo. Spirito incarnato*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1993, p. 199. Cfr J. GEVAERT, *Il problema dell'uomo*, ELLEDICI, Leumann (TO) 1992, pp. 61-63.

E ancora: «La corporeità è il modo specifico di esistere dello spirito umano: il corpo rivela l'uomo, esprime la persona. Le parole di Genesi 2, 23, ne parlano direttamente: «*Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa*»⁵.

Dati tali presupposti, si è pensato di redigere questa ricerca che prende in considerazione l'evento dell'Incarnazione con l'apporto della fenomenologia di due filosofi francesi del Novecento: Maurice Merleau-Ponty e Michel Henry.

2. Metodo e piano del lavoro

Se la tematica che ci si accinge ad affrontare è di un certo spessore, è altrettanto vero che occorre un metodo che consenta un approccio il più possibile *prospettico* e *pluridimensionale*, tanto quanto è l'oggetto del nostro studio: l'uomo.

Da questo punto di vista non si può che concordare con quanto sostiene N. Colafati a tal proposito: «Non è, dunque, da un singolo fenomeno che si possa partire, ma da tutta la pluralità di dimensioni dell'uomo, colte in un'unità di struttura, in cui l'uomo sperimenta il mondo e se stesso»⁶.

Purtroppo, la visione settoriale di ciascuna scienza implica una lettura "relativa" ed "individuale" di un oggetto così tanto complesso e anche complicato quale è l'uomo. Per questo motivo diversi studi concordano su una lettura *globale*, che tenga conto di ogni sfaccettatura, che, tuttavia, non va assolutizzata. Un buon metodo per fondare una *filosofia dell'uomo*, o comunque per riflettere *sull'uomo*, prevede due approcci: *autopercezioni e dialoghi*: «l'autopercezione (con la quale mi rendo consapevole del mio vivere interiore: con il mio conoscere, la mia libertà e la mia vita affettiva); e il percepire ogni uomo-o-donna come un altro-me-stesso e, quindi, dialogare con lui. Proprio il dialogo permette infatti di capire qualcosa -sia pure superficialmente- della vita interiore altrui»⁷.

Per questo il *metodo* adottato naturalmente implica la lettura diretta delle nostre fonti. Una lettura *di prima mano* delle opere di Merleau-Ponty e Michel Henry ci

⁵ *Ibidem*.

⁶ N. COLAFATI, *L'uomo e il suo mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000, p. 38.

⁷ R. RIVETTI-BARBO, *Lineamenti di antropologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1994, p. 29.

consentirà di immergerci nella loro riflessione senza l'influsso di altrui lettura, pur tenendone debita considerazione e ponendo in atto un inevitabile confronto. Per ciò che concerne, invece, un metodo di lettura antropologica, usufruiamo delle due direttrici indicate da E. Coreth⁸ e N. Colafati: *fenomenologia e riflessione trascendentale*. La prima consente un'osservazione oggettiva, anche attraverso l'introspezione. Non solo descrizione del dato, ma anche comprensione del fenomeno. E poi un passo in avanti, o meglio *in alto*: «La comprensione del fenomeno supera trascendentalmente il suo darsi»⁹.

Il lavoro si articola in tre capitoli e una parte finale con il confronto tra i due autori e il contributo della fondatrice Madre Giovanna (al secolo Luisa Ferrari) sul mistero dell'Incarnazione.

Il **primo** si apre con l'analisi dei termini *sarx* e *soma*, carne e corpo, a partire dal loro significato originario dalla greco fino ai giorni nostri. Poi la riflessione si sposta sul versetto di Gv 1,14 «E il Verbo si è fatto carne», dove carne qui è *sarx*, imprimendole una particolare connotazione: la condizione fragile e caduca della natura umana. Lo sfondo storico nel quale ci si muoverà sarà quello dei concili e delle eresie cristologiche: l'attenzione si è posta in particolare sul concilio di Nicea (325) che giunge ad affermare l'incarnazione di Gesù non solo come *sarx*, ma anche come *anthropos*.

Il **secondo** presenta il pensiero filosofico di Maurice Merleau-Ponty con particolare riferimento alla sua fenomenologia sul corpo. L'autore parte dal corpo: solo attraverso di esso l'uomo può prendere coscienza del mondo e del suo essere nel mondo. Il nucleo del pensiero di Merleau-Ponty si evince dalle sue due maggiori opere: *La fenomenologia della Percezione* e *La struttura del comportamento*, opere che hanno dato un grande contributo alla fenomenologia contemporanea.

Il **terzo** prende in considerazione il pensiero filosofico di Michel Henry, che parte dalla riflessione sulla carne: è mediante essa che è possibile l'accesso al corpo e al mondo. Henry riflette sul mistero dell'Incarnazione in senso cristiano: egli parla di tale evento

⁸ Cfr E. CORETH, *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2007, p. 17.

⁹ N. COLAFATI, *L'uomo e il suo mondo*, op. cit., p. 40.

come dimensione essenziale del mistero di Cristo. Le linee del suo pensiero sono tratte dalle sue opere più significative: *Incarnazione* e *Le Parole di Cristo*.

Il lavoro è corredato da un'*Appendice* che presenta in sintesi il contributo di Luisa Ferrari, fondatrice delle "Missionarie Francescane del Verbo Incarnato", a proposito del mistero dell'Incarnazione. Madre Giovanna, questo il suo nome da consacrata, attratta, fin dalla tenerissima età dalla parola *Verbo*, innesta la spiritualità della famiglia religiosa proprio sul versetto di Giovanni 1, 14 «Il Verbo si è fatto carne» e dedica a questo numerosi scritti fra cui lettere, preghiere ed esortazioni. Nella conclusione si è tentato un singolare confronto tra i due filosofi e il pensiero della fondatrice.

CAPITOLO I

«E IL VERBO SI FECE CARNE» (GV 1, 14)

All'inizio di questo percorso, è necessario soffermarsi sulla terminologia in questione. Pertanto, nel primo paragrafo, in un primo momento, si sono presi in considerazione i termini *sarx* e *soma*, a partire dal loro significato originario, *carne* e *corpo*, e analizzati i due concetti nel Nuovo e nell'Antico Testamento; nella seconda parte si è ritenuto opportuno volgere lo sguardo al sostantivo *sarx* all'interno del versetto: «E il Verbo si è fatto carne» del *Prologo* di Giovanni. Non anticipiamo nulla, tuttavia si è potuto notare che l'evangelista utilizza *sarx* per sottolineare la condizione fragile dell'uomo.

In seguito, per avere una panoramica più ampia possibile, si è fatta seguire l'analisi terminologica a una contestualizzazione storica a partire dalle varie eresie cristologiche, in particolare quella di Ario sfociata nei concili di Nicea e di Costantinopoli, i quali chiariscono la natura umana e divina di Cristo e la Sua Incarnazione non solo come *sarx*, ma anche come *anthropos*.

1.1 Carne-corpo nel pensiero antico e nella Sacra Scrittura

Quando si parlava di “corpo” nel greco antico, venivano usate due parole in particolare: *sarx* e *soma*, tradotti con i termini “carne” e “corpo”.

In origine, a partire da Omero, *sarx* indicava il muscolo o la carne dell'uomo (ma anche dell'animale); più avanti il vocabolo viene associato alla morte, ma anche alle emozioni che possono avere effetti, soprattutto negativi, sul corpo dell'uomo.

In Platone emerge la questione riguardante il rapporto anima-corpo; poiché il corpo muore, mentre l'anima sopravvive, vi è un disprezzo nei confronti della corporeità, e l'anima è vista come la cosa più preziosa¹⁰.

Il culto orfico considera il corpo come “prigione” o “tomba” dell'anima. Gli stoici attribuiscono a *sarx* il significato peggiorativo di elemento inferiore all'anima; si arriva così ad Epicuro che distingue le parti non spirituali del corpo e sembra voler stabilire un equilibrio tra le due componenti¹¹. Secondo la visione greca l'uomo va spiegato partendo dalla sua natura o soprannatura, dalle sue componenti, dalla lotta dell'anima contro il corpo, oppure dalle sensazioni della *sarx*. «In ogni caso egli è un microcosmo in sé concluso. In questo orizzonte *sarx* designa la natura, la sostanza che determina l'essere dell'uomo»¹².

La prima attestazione della parola *soma* è in Omero che la utilizza per riferirsi al cadavere dell'uomo. Si mantiene questo significato fino al V secolo, quando in Erodoto assume l'idea di “torso”, o “corpo”, e metonimicamente “persona” fino ad essere usato come pronome riflessivo.

Nell'ambito dell'Antico testamento il modo di intendere l'uomo è completamente diverso: egli, in quanto creatura di Dio, è carne ed è in ogni momento esposto alla morte.

È interpretato a partire dalla sua relazione con Dio. L'ebraico biblico utilizza la parola *basar* (che compare duecentosettanta volte) per riferirsi al corpo, anche se il suo significato non è quello di *sôma* come talvolta traducono i Settanta, ma di carne (*sarx*), da assumersi in un'accezione molto più ampia che va dalla carne degli animali, che gli empi mangiano accompagnandola con il vino (*Is* 22, 13), alla carne come simbolo di caducità e di impotenza dell'uomo rispetto alla potenza (*ruah*) di Dio.

¹⁰ Cfr E. SCHWEIZER, «Sarx», in *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, XI, Paideia, Brescia 1977, p. 1326. D'ora in poi il *Grande Lessico del Nuovo Testamento* sarà abbreviato con GLNT, il volume di riferimento e le rispettive pagine.

¹¹ Cfr G. DI NAPOLI - R. KÜHN, «Carne», in *Enciclopedia filosofica*, III, Bompiani, Milano 2006, p. 1161.

¹² E. SCHWEIZER «Sarx», in GLNT, XI, p. 1326 e cfr X. LA CROIX, *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1996.

Bâsâr non è la negatività della carne rispetto alla positività dell'anima come nel mondo greco postplatonico¹³. Per l'uomo dell'Antico Testamento, infatti, la carne è positiva o negativa a seconda della sua fedeltà o infedeltà all'alleanza con Dio. È questo il rapporto che decide il senso della carne: «Allontanerò dal loro corpo il cuore di pietra / e darò loro un cuore di *bâsâr*» (Ez 11, 19 b). Il termine *soma* non comprende la qualità della creaturalità, della caducità o del peccato. Gli angeli, ad esempio, hanno un *soma*, ma non una *sarx*. *Soma* non indica l'uomo posto in relazione con Dio, piuttosto lo designa nel suo insieme.

La visione di tipo unitario dell'A.T. influisce decisamente sul N.T. I termini *sarx* e *soma* qui sono molto frequenti. *Sarx* indica l'uomo nella sua solidarietà con la creazione, dunque come debole e perituro; *soma* invece mette in luce il valore e la grandezza dell'uomo in quanto creato da Dio.

In S. Paolo *sarx* ricorre per ben novanta volte (ventitrè solo nella lettera ai Romani). *Sarx* corrisponde in Paolo al *basar* ebraico, ossia la persona tutta intera vista nella sua fragilità naturale. Quando Paolo contrappone carne e spirito (1Cor 15,20; Gal 5,17), lo fa per richiamare la condizione umana di peccato e di morte che non può da sola recuperare quanto ha perduto in Adamo.

L'opposizione è dunque tra l'essere umano guidato dallo spirito, «vita secondo lo spirito» in Rm 8, e quella vita «guidata dalla carne» (Gal 2,20; Fil 1,22). La carne diventa malvagia solo se l'uomo costruisce la sua vita su di essa; essa non è di per sé cattiva o pericolosa: le funzioni corporali e spirituali possono separare l'uomo da Dio, ma possono anche essere assunte al servizio di Dio. La salvezza, dunque, non sta nella fuga dalla corporeità¹⁴.

¹³ Cfr U. GALIMBERTI, «Esplorazione semantica dei termini veterotestamentari», in <http://www.vitellaro.it/silvio/Area%20di%20progetto/corpo%20anima%20spirito%20antico%20testamento.docx>.

¹⁴ Cfr E. SCHWEIZER «Sarx», in GLNT, XI, pp. 1357-1358.

La solenne proclamazione del *Prologo* di S. Giovanni «E il Verbo divenne carne» (1,14) costituisce il punto culminante della strofa centrale di questo inno. Il versetto 14 è parallelo ai primi versi: il Verbo era Dio e qui si fa carne; lì era, qui si fa¹⁵.

«L'incarnazione costituisce una volta per sempre il momento supremamente decisivo nei rapporti salvifici e di rivelazione (di "vita" e "luce", rispettivamente) tra Dio e il popolo ebraico, tutti i popoli (*Giovanni* 1,9.12-13) e l'intero cosmo. Dio è ora personalmente svelato in uno, e solo uno, individuo, nato in un tempo specifico per crescere in un luogo particolare, Nazaret (*Giovanni* 1,45-46)»¹⁶.

Il Figlio di Dio è il Figlio dell'uomo, perché ha condiviso in pienezza la condizione umana: si è fatto carne, ha partecipato alla natura umana in tutta la sua fragilità e debolezza, condividendo sino in fondo il destino finale dei mortali. Il versetto chiarisce il mistero della presenza del verbo nel mondo: egli si è fatto carne, ossia è divenuto uno di noi. Giovanni utilizza il termine *sarx* (e non *anthropos*!) per indicare la realtà dell'Incarnazione; egli, infatti, vuole evidenziare, con linguaggio crudo e verista, che la Parola, il Figlio di Dio, ha assunto la natura umana in tutta la sua debolezza; abbiamo visto, infatti, come nella Bibbia, *sarx* è utilizzato in riferimento alla debolezza e alla caducità dell'uomo. «Il Figlio di Dio, il Verbo onnipotente del Padre, è divenuto una realtà debole e fragile, come l'erba e il fiore del campo; egli ha condiviso in pieno la natura umana nella sua impotenza e caducità»¹⁷.

«Ecco il paradosso dell'Incarnazione, dell'eterno che si fa tempo dell'immortale che si fa mortale. Infatti il concetto di *sarx* è ineludibilmente legato anche al tema del morire; perciò il quarto evangelista, affermando che la Parola è divenuta carne, contempla il legame indissolubile tra incarnazione e passione, tra l'umanità del Verbo e la sua morte»¹⁸.

L'affermazione «Il verbo divenne carne» causava problemi al tempo di Giovanni: per i giudei, infatti, era assurdo pensare che la Parola di Dio assumesse la condizione

¹⁵ Cfr G. ZEVINI, *Commenti spirituali del Nuovo testamento. Vangelo secondo Giovanni*, I, Città Nuova, Roma 1991, p. 63 e cfr B. FORTE, *Gesù di Nazareth. Storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985.

¹⁶ G. O'COLLINS, *Incarnazione*, Queriniana, Brescia 2004, p. 14.

¹⁷ S. PANIMOLLE, «La Cristologia giovannea», in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 23. *Gesù Cristo nella Bibbia*, Borla, Roma 1999, p. 194.

¹⁸ Cfr http://www.seminariobergamo.it/Amministrazione/gestione_vangeli/Upload/Natale_dPRS.

fragile dell'uomo; per i pagani era scandaloso accettare la piena umanità del Figlio di Dio. Eppure l'evangelista sostiene che il *Logos* diviene *Sarx*, ovvero la natura umana che aveva creato.

«La vita di Gesù, pertanto è la storia del *Logos* in quanto incarnato e, pur svolgendosi in un ambito di tempo limitato, essa si identifica con la storia dei rapporti continui del *Logos* con l'uomo e il mondo. Giovanni accosta i concetti di *logos-sarx* per evidenziare la distanza che l'incarnazione di Cristo ha superato col farsi solidale con tutti gli uomini. Dio si è fatto uomo, è diventato come noi, uno di noi. Non è difficile allora conoscere i lineamenti della personalità di Gesù Cristo, che meglio lo rivelano all'uomo del nostro tempo: la sua squisita attenzione alla sofferenza umana, la povertà della sua vita, il suo amore per i poveri, la sua capacità di scrutare i cuori, il suo fascino di capo e di amico, la potenza capovolgitrice del suo messaggio, la sua professione di pace e di servizio, la sua obbedienza alla volontà del Padre, il carattere profondamente spirituale della sua religiosità. Gesù è il centro della storia e la pienezza di tutte le aspirazioni umane»¹⁹.

Su questa linea è anche il biblista S. Panimolle il quale afferma:

«Il Cristo giovanneo è un vero uomo, perciò nutre tutti i sentimenti nobili dei figli di Adamo, quindi si affeziona profondamente agli amici e il suo cuore è ferito dal tradimento. Il Verbo incarnato è un vero uomo con un cuore tenero, si lega agli amici e piange per i loro lutti»²⁰. E' dotato di un'anima, un cuore e una volontà, come ogni figlio di Adamo, possiede inoltre una fine sensibilità umana, alquanto rara.

Gesù, in quanto Parola, Verbo di Dio fatto carne, è la Rivelazione in persona: è la Parola-persona, mediante la quale Dio manifesta al mondo il suo amore e rivela il suo disegno di salvezza per l'umanità. Nel Verbo Incarnato il Padre manifesta pienamente e perfettamente se stesso.

«Gesù Cristo quindi è il Verbo di Dio, il *Logos* che da sempre vive rivolto verso Dio, e per mezzo del quale è avvenuto tutto: non solo il cosmo, ma anche la storia della salvezza. Egli è venuto nel mondo per essere la luce di tutta l'umanità, cioè per manifestare e comunicare al mondo peccatore la vita divina. Per tale ragione il Verbo si è fatto carne, offrendosi come la rivelazione vivente del Padre, perché in lui la grazia della Verità si trova nella sua pienezza»²¹.

¹⁹ G. ZEVINI, *Commenti spirituali del Nuovo Testamento*, op. cit., p. 64.

²⁰ S. PANIMOLLE, «La Cristologia giovannea», in *Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, 23. *Gesù Cristo nella Bibbia*, op. cit., pp. 197-198.

²¹ *Ivi*, p. 228.

Il Verbo incarnato, infine, manifesta la sua gloria divina di Figlio unigenito del Padre, perché rivolto sempre verso di lui. Il sostantivo Verbo indica proprio il Figlio di Dio, ossia la persona dell'Unigenito che rivela in pienezza l'amore infinito di Dio per l'umanità segnata dal peccato.

1.2 Carne-corpo a Nicea e Costantinopoli

Nella storia della chiesa non tutti, naturalmente, intendono l'evento dell'Incarnazione allo stesso modo. Attorno al II secolo si sviluppano diversi tipi di cristologia, quali la riduzione della divinità di Gesù Cristo (riduzionismo), o la tendenza opposta ovvero la riduzione dell'umanità di Cristo²².

Iniziano così a diffondersi alcune eresie: tra queste, emergono in particolare quelle monarchiane, quelle gnostiche e quelle valentiniane.

Il monarchianesimo pone l'accento sull'unità di Dio e il Suo governo sul mondo, negando la Trinità e la natura divina di Cristo. Le prime tracce si hanno in Asia Minore con Noeto che predica a Smirne tra il 180 e il 200 D.C. Noeto parte dall'affermazione che Dio è unico quindi, se Cristo è Dio, egli è uno col Padre; se ha sofferto, essendo Dio, chi ha sofferto è il Padre.

«Il medesimo è (il) Padre e il medesimo è (il) Figlio; il medesimo fu generato (umanamente), patì e risuscitò se stesso. Dopo la nascita umana il Padre diventa ed è chiamato Figlio. In Cristo è presente l'unico Dio, resosi visibile, garanzia della salvezza umana. Invece di attribuire a Dio Padre un Figlio, generato secondo lo spirito (nella sua divina sostanza), lo stesso Padre si costituisce figlio nel momento storico di presentarsi fra gli uomini»²³.

Monarchiano è anche Prassea, il quale parla di Dio come Padre e Figlio di se stesso: «Nell'incarnazione il medesimo Dio (Padre) diventa Figlio di se stesso, ma non nello spirito o sostanza divina, bensì nella carne o sostanza umana, perché nato da Madre vergine»²⁴.

²² Cfr H. KESSLER, «Cristologia», in T. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, 1, Queriniana, Brescia 1995, p. 382.

²³ A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, II, Piemme, Roma 1995, pp. 6-7.

²⁴ *Ivi*, p. 9.

Fra gli gnostici si distinguono gli Ofiti, che non parlano dell'incarnazione del Figlio di Dio, piuttosto della «missione» (o nascita) verginale di Gesù. In questa missione intervengono *Prounikos – Sophia*, Spirito Santo (personale) – come responsabile o autore principale e «Jaldabaoth» - il Demiurgo psichico, Jahvè – come strumento inconsapevole: «Gesù, Figlio di una Vergine e benché più sapiente, puro e santo degli altri uomini, rimane un semplice uomo»²⁵.

Anche i valentiniani non credono nell'incarnazione del Figlio nel grembo di Maria. Sostengono che il frutto non è rigorosamente figlio della Vergine, perché non nasce da lei *secundum carnem*: esce *per Mariam*, concepito e formato nel seno verginale. Inoltre quando parlano di Gesù, parlano di due uomini: uno psichico e l'altro pneumatico; il primo è il messia, il secondo è il figlio dello Spirito Santo.

La dottrina dell'incarnazione è stata approfondita anche dalle tesi degli ecclesiastici Giustino, Tertulliano, Ippolito e Ireneo. Giustino conosce cristiani di origine giudea che ammettono che Gesù è il Cristo, ma lo predicano come un uomo che viene dagli uomini ed è divenuto il Cristo “per elezione”.

Egli parla di autoincarnazione del Verbo e utilizza due termini chiave: *Pneuma* e *Dynamis* per indicare il *logos*, Potenza onnipotente di Dio. Egli afferma che il *logos*, in virtù della sua *Dynamis*, opera nella Vergine il prodigio annunciato da Is 7,14, ovvero rende la Vergine madre di Gesù.

Anche Tertulliano parla dell'autoincarnazione utilizzando i titoli di *Pneuma* e *Dynamis* in riferimento al *logos*, in particolare parla di Dio come *Pneuma* e di Potenza in atto come *Dynamis*. Il Padre è il *Pneuma* o Dio, il Figlio è la *Sarx* o uomo.

Ippolito sostiene che anche prima dell'incarnazione il *Logos* è Figlio di Dio e dimostra che in virtù della generazione divina il Padre e il Figlio coesistono, sono due persone. «Già da prima, nel corso dell'intera economia, la disponibilità filiale del *Logos* indica l'intima coesistenza divina di Padre e Figlio. Tutto ciò che il *Logos* porta a compimento lo rivela Figlio, esecutore del volere di colui che lo generò»²⁶.

²⁵ *Ivi*, p. 10.

²⁶ *Ivi*, p. 19.

Nella teologia di Ireneo, l'incarnazione acquista molta importanza in contrasto con le dottrine avversarie, quelle degli gnostici doceti, contrari alla *sarx* o corpo di carne del Salvatore, e quelle degli ebioniti, avversi alla divinità del Figlio. Gli gnostici doceti, in particolare, sostenevano che la *sarx* o corpo fosse di una sostanza visibile ma non materiale come la nostra. Gli ebioniti affermavano che Gesù, era un uomo venuto da uomini, non da madre vergine, né concepito dallo Spirito Santo. «Per costoro Gesù è il figlio di Giuseppe e di Maria, “un semplice uomo”, anche se straordinariamente santo e pieno di grazia»²⁷.

Ireneo, invece, sostiene che l'incarnazione avviene nel grembo di una Vergine, senza il concorso dell'uomo e che il frutto è il Figlio di Dio nato dallo Spirito Santo: «Il Logos plasma se stesso dentro la Vergine. La persona del Figlio, che creò il mondo e plasmò l'uomo, feconda con il proprio Spirito il seno di Maria e plasma per sé la sua natura di carne»²⁸.

Intorno al III sec. d. C. altre dottrine eretiche iniziano a prendere piede nel corso della storia della chiesa, la più incisiva è sicuramente quella ariana. Per quanto riguarda tale dottrina, si possono individuare quattro orientamenti. gli anomei, gli omousiani, gli omeusiani e gli omei. Gli anomei affermano che il Figlio di Dio è in tutto dissimile dal Padre: questa è l'originaria dottrina ariana e i suoi sostenitori vengono definiti ariani nel significato originario del termine²⁹.

Ario, di origini libiche, nasce probabilmente intorno all'anno 256. Vive ad Alessandria negli anni della persecuzione di Diocleziano, ed è conosciuto come discepolo di Luciano di Antiochia, anche se la sua teologia ha caratteristiche tipiche della corrente origeniana-alessandrina. Origene attribuisce una ipostasi a ciascuna delle tre persone, Padre, Figlio e Spirito, ponendoli in posizione subordinata al Padre.

La riflessione di Ario si sofferma proprio sul rapporto preciso tra le persone; appellandosi al neo-platonismo e alla filosofia stoica del logos-creatore, Ario, parla di Dio come l'origine di tutto, come colui che non ha inizio, è ingenerato, eterno e immutabile.

²⁷ Cfr H. KESSLER, *Cristologia*, op. cit., p. 381.

²⁸ A. ORBE, *La teologia dei secoli II e III*, II, op. cit., p. 25.

²⁹ Cfr H. DROBNER, *Patrologia*, Piemme, Casale Monferrato 1998, p. 302.

Egli pone il Figlio dalla parte delle creature: il Figlio è generato, dunque creato. «Né vero Dio né uguale a Dio, il Figlio, per Ario non era neppure vero uomo, poiché la carne (*sarx*) che il Verbo (*logos*) ha unito a sé non costituiva – né poteva farlo- una vera e completa umanità»³⁰.

Ario pensa all'incarnazione secondo lo schema del *Logos-sarx*:

«Il celeste Logos-Figlio creato discende e assume una carne, cioè entra in “un corpo inanimato” e vi sostituisce l'anima umana. Ma se così il Logos stesso è soggetto delle sensazioni della fame, della sofferenza e dei sentimenti di paura di Gesù, egli non può essere per natura impassibile, immutabile e quindi uguale a Dio»³¹.

Attorno all'anno 318 inizia così la controversia ariana: Ario viene accusato presso il vescovo Alessandro, il quale dapprima reagisce in modo moderato, con un'enciclica e una lettera all'imperatore Costantino. Ma nel momento in cui le tesi di Ario cominciano a diffondersi e ad avere seguito in tutto l'Egitto, viene indetto un sinodo (323) ad Alessandria che lo scomunica. L'imperatore poi nel 325 convoca il primo concilio ecumenico, prima ad Ancira e poi a Nicea: per la prima volta nella storia, in questa assemblea, tutta la Chiesa è rappresentata. Fra i protagonisti del concilio vi sono: il vescovo Ossio di Cordova, il patriarca Alessandro di Alessandria con il suo diacono Atanasio, il vescovo Eusebio di Cesarea, lo stesso Ario. Il concilio approva quattro documenti: la professione di fede (*Symbolum*), il decreto sulla datazione della pasqua, venti canoni di carattere disciplinare e una lettera sinodale per tutte le Chiese.

Il concilio si pone la questione di chiarire, in opposizione alla dottrina di Ario, la relazione fra le tre Persone, Padre, Figlio e Spirito mediante una formula obbligatoria per tutta la Chiesa. I padri conciliari giungono per la prima volta ad una professione di fede (*Symbolum*): il credo niceno. Il termine più significativo di questo credo è *homoousios*, consostanziale: esso rappresenta il nucleo della professione antiariana, poiché afferma la divinità del Figlio. «Pertanto Cristo non è Dio soltanto in senso derivato (dal Padre), ma Dio vero da Dio vero»³².

³⁰ J. DUPUIS, *Introduzione alla Cristologia*, Piemme, Casale Monferrato 1993, p. 123.

³¹ H. KESSLER, «Cristologia», op. cit., p. 394.

³² H. DROBNER, *Patrologia*, op. cit., p. 336.

Per quanto riguarda la condizione umana di Gesù, Nicea, in contrasto con le tesi di Ario, afferma che in Gesù Cristo il Figlio di Dio non solo «si è fatto carne» (*sarkòtheis*), ma aggiunge: «si è fatto uomo» (*enanthròpèsas*). L'umanizzazione del Figlio di Dio è vista nella prospettiva soteriologica: come sostiene Atanasio, se Gesù non fosse né vero uomo né vero Dio, l'umanità non troverebbe salvezza in Lui.

«Per rendere partecipi gli uomini della figliolanza a Dio di Gesù Cristo, era necessario che il Figlio incarnato fosse vero uomo e vero Dio, il “mediatore”, cioè che unisce nella propria persona sia l'umanità sia la divinità. [...] Solo così poteva verificarsi il “meraviglioso scambio” di condizione e di condivisione nella figliolanza divina tra Gesù e noi»³³.

Così afferma anche Karl Rahner: «Il Verbo incarnato, proprio in quanto uomo, è il mediatore necessario e perenne della salvezza non solo nel passato ma anche ora e per tutta l'eternità»³⁴.

La cristologia di Nicea pone in evidenza la peculiarità del concetto cristiano di Dio: Dio si autocomunica personalmente nell'uomo Gesù, suo Figlio incarnato e questa sua autocomunicazione svela quella esistente fra le tre persone in Dio, ovvero la Trinità. Ario non ha saputo riconoscere in Gesù il «volto umano di Dio»³⁵.

Non solo negli ariani, ma anche in altri autori di inizio IV sec. sussiste l'idea che Gesù Cristo si sarebbe unito con un corpo umano privo di anima razionale e in esso avrebbe assunto la funzione dell'anima spirituale. Fra questi vi è Apollinare di Laodicea, il quale, «volendo evitare una divisione in Cristo e volendo pensare una reale incarnazione di Dio, si vide costretto ad amputare l'uomo completo e a concepire Cristo come “composto alla maniera umana”, cioè in maniera analoga all'unità umana fatta di anima e corpo»³⁶. Secondo Apollinare il *Logos* forma insieme alla *Sarx* un'unità “fisica” o sostanziale: «questo unico Figlio non è composto di due nature..., ma è l'unica natura incarnata del Dio

³³ J. DUPUIS, *Introduzione alla Cristologia*, op. cit., p. 125.

³⁴ K. RAHNER, *Il significato perenne dell'umanità di Gesù nel nostro rapporto con Dio. Saggi di Cristologia e di Mariologia*, Paoline, Roma 1965, pp. 239-258, qui p. 255. La citazione è tratta da: G. O'COLLINS, *Incarnazione*, op. cit., p. 57.

³⁵ *Ivi*, p. 127.

³⁶ Le citazioni di Apollinare sono presenti in H. KESSLER, «Cristologia», op. cit., p. 401.

Logos... Non completamente uomo, ma neppure completamente Dio, bensì un miscuglio fatto di Dio e dell'uomo»³⁷.

Cinquantacinque anni dopo il concilio di Nicea, erano rimasti da chiarire i problemi teologici riguardanti la dottrina della Trinità e la questione relativa alla divinità dello Spirito. Così alla fine del 380, l'imperatore Teodosio, convoca un concilio a Costantinopoli: vi prendono parte centocinquanta vescovi, tra cui Melezio di Antiochia, Gregorio di Nazianzo, Gregorio di Nissa, Cirillo di Gerusalemme.

I padri conciliari elaborano il cosiddetto credo "niceno-costantinopolitano", risultato della conferma e del completamento del Simbolo approvato a Nicea nel 325. Nei primi articoli di fede, quelli riguardanti il Padre e il figlio, poche sono le differenze; in tre passaggi, però, la professione di fede in Cristo viene ampliata: nello specifico, il ruolo dello Spirito Santo e di Maria nell'incarnazione, la realtà della passione e morte di Cristo e, infine, la sua funzione escatologica di Signore e Giudice³⁸. Lo Spirito viene posto sullo stesso piano del Padre e del Figlio.

«Il Credo richiama la vita eterna del Figlio di Dio e il suo ruolo nella creazione, prima di confessare "per noi uomini e per la nostra salvezza discese dal cielo, e per opera dello Spirito Santo si è incarnato nel seno della Vergine Maria e si è fatto uomo". Ma la fede espressa nel credo non si ferma qui. Essa va avanti confessando la crocifissione di Cristo, la sua risurrezione, la sua ascensione al cielo, e la futura venuta nella gloria alla fine della storia»³⁹.

Τὸν δι' ἡμᾶς	Τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς	Per noi	Qui propter
τοὺς ἀνθρώπους	ἀνθρώπους	uomini	nos homines
καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν	καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν	e per la nostra	et propter nostram
σωτηρίαν	σωτηρίαν	salvezza	salutem
κατελθόντα	κατελθόντα ἐκ τῶν	discese dal cielo	descendit de
καὶ σαρκωθέντα,	οὐρανῶν	e per opera dello	caelis.
ἐνανθρωπήσαντα,	καὶ σαρκωθέντα ἐκ	Spirito Santo	Et incarnatus est

³⁷ *Ibidem*.

³⁸ Cfr H. DROBNER, *Patrologia*, op. cit., p. 395.

³⁹ G. O'COLLINS, *Incarnazione*, op. cit., p. 46.

Πνεύματος Ἁγίου	si è incarnato nel	de Spiritu Sancto
καὶ Μαρίας τῆς	seno della Vergine	ex Maria Virgine,
Παρθένου	Maria	et homo factus est.
καὶ ἐνανθρωπήσαντα.	e si è fatto uomo.	

Il concilio condanna il modello *Logos-sarx* e afferma che il *Logos* è Figlio eterno di Dio assume una natura umana completa di anima spirituale al fine di redimere l'uomo⁴⁰.

L'approccio del *Logos-sarx* è proprio della scuola di Alessandria, di cui fanno parte Alessandro, Atanasio, Clemente e Origene. Gli alessandrini insistevano sulla piena divinità del Figlio e sulla sua reale incarnazione in vista della redenzione degli uomini, dando poca importanza all'umanità di Cristo (costituito di anima e corpo). «L'idea basilare dell'incarnazione divinizzante (dispensante la vita) viene più profondamente fondata sul fatto che il Dio *Lògos* vivificante riempie la carne e radica nel medesimo tempo in essa la grazia dello Spirito ed è quindi realmente “Dio con noi”, [...]e lo è precisamente fin nella *kènosi* della morte»⁴¹.

Questa cristologia, che non rende ragione della autenticità della condizione umana di Gesù, raggiunge il suo culmine nell'eresia del monofisismo, che viene poi condannato dal Concilio di Calcedonia (451)⁴².

In direzione opposta a tale approccio, si sviluppa la cristologia del *Logos-anthropos*, tipica della tradizione antiochena. La scuola antiochena sosteneva la completezza e la libertà delle due nature in Cristo, accentuando la distinzione di Dio e dell'uomo in Gesù. Questa distinzione portava alla difficoltà di riflettere sull'unione delle due nature, difficoltà che sfocia nettamente nei cosiddetti *nestoriani*, i quali suddividono Cristo in due agenti e in due figli: la cristologia della distinzione diventa la cristologia della separazione⁴³.

L'eresia nestoriana viene condannata dal concilio di Efeso (431).

⁴⁰ Cfr H. KESSLER, «Cristologia», op. cit., p. 402.

⁴¹ *Ivi*, pp. 406-407.

⁴² Cfr J. DUPUIS, *Introduzione alla Cristologia*, op. cit., p. 121.

⁴³ Cfr H. KESSLER, «Cristologia», op. cit., p. 405.

CAPITOLO II

CARNE O CORPO IN MAURICE MERLEAU-PONTY

Nel capitolo precedente, l'analisi dei termini carne/corpo ha mostrato tutta la complessità della questione, che ha creato non pochi problemi dal punto di vista teologico per quanto riguarda la definizione della natura umana e divina di Gesù di Nazaret nei concili di Nicea e Costantinopoli. Tale complessità si ritrova ulteriormente anche nella modernità. Il pensiero del fenomenologo francese Maurice Merleau-Ponty ne è una dimostrazione. Dopo una breve definizione del concetto *fenomenologia*, utile per inquadrare il contesto filosofico dell'autore, si sono prese in considerazione le sue due opere maggiori: *La struttura del comportamento* e *La fenomenologia della percezione*, con particolare riferimento alla riflessione sul corpo, così da offrire un tentativo di confronto sul tema tra la visione antica e quella moderna. Nella visione di Merleau-Ponty è proprio attraverso il *corpo* che l'uomo fa esperienza del suo essere e del mondo; il nucleo centrale del suo pensiero si basa sul fatto che non vi è distinzione tra soggetto e mondo, e nemmeno tra soggetto e coscienza poiché essi sono dati insieme e inseparabilmente: ogni coscienza è percettiva, ovvero rivela una zona di originaria condivisione tra la coscienza e il mondo.

2.1 La fenomenologia di Merleau Ponty

La *fenomenologia* viene definita come scienza che analizza le possibili fonti di errore contenute nell'apparenza. Il termine risale all'opera *Nuovo organo* di Johann Heinrich Lambert pubblicata nel 1764: qui essa trova posto accanto alla scienza delle leggi, alla scienza della verità e alla scienza dei segni⁴⁴. È con Edmund Husserl (1854-1938), tuttavia, che il termine assume una definizione più precisa; egli, nella sua opera *L'idea della fenomenologia*, definisce così tale scienza: «Fenomenologia: ciò significa una scienza, un insieme coerente di discipline scientifiche; fenomenologia significa perciò, al

⁴⁴ Cfr E. FRANZINI, «Fenomenologia», in *Enciclopedia filosofica*, VI, Bompiani, Milano 2006-2010, p. 4039.

tempo stesso, e soprattutto, un metodo e un atteggiamento di pensiero: l'atteggiamento di pensiero, il metodo, specificamente filosofici»⁴⁵ Il pensiero di Husserl influenza anche quello del filosofo francese Merleau Ponty (1908-1961), il quale parla della fenomenologia come studio delle essenze, come ad esempio l'essenza della percezione e quella della coscienza, studio che mira a ricollocarle nell'esistenza cercando di comprendere l'uomo e il mondo sulla base della loro "fatticità"⁴⁶. Ancora afferma: «È anche una filosofia per la quale il mondo è sempre già là prima della riflessione, come una presenza inalienabile, una filosofia tutta tesa a ritrovare quel contatto ingenuo con il mondo per dargli infine uno statuto filosofico»⁴⁷. Vuole essere una scienza esatta, ma è anche descrizione del mondo vissuto, infatti Merleau-Ponty sostiene che compito della fenomenologia è descrivere i fenomeni così come si danno nell'esperienza concreta, ritornare alle cose secondo una riduzione precisata «come stupore di fronte al mondo»⁴⁸.

«Il nocciolo fondamentale del progetto fenomenologico di Merleau-Ponty è di riguadagnare la presenza che caratterizza la relazione immediata e ingenua che gli uomini hanno con il mondo. Per questo il suo compito è quello di recuperare il mondo dato all'uomo prima della riflessione. Questo mondo è il mondo esperito»⁴⁹.

2.2 Percezione di sé e del corpo

Maurice Merleau-Ponty nasce nel 1908 a Rochefort-sur-Mer in Francia; amico di Sartre, esponente dell'esistenzialismo francese, nutre interesse per la psicologia e la fenomenologia. Compie gli studi presso l'Ecole Normale Supérieure e successivamente, grazie ai suoi lavori, *La struttura del comportamento* (1942) e *La fenomenologia della percezione* (1945), diviene professore all'università di Lione. L'attività di Merleau-Ponty si svolge principalmente all'interno del mondo accademico: nel 1950 viene nominato professore alla Sorbona di Parigi e nel 1952 al Collège de France. Dapprima si avvicina al marxismo, pubblicando *Umanismo e terrore* (1947) e la raccolta di saggi *Senso e non*

⁴⁵ La citazione di Husserl è presente in E. FRANZINI, «Fenomenologia», op. cit., p. 4040.

⁴⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2015, p. 15.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ivi*, p. 22.

⁴⁹ J. O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, Queriniana, Brescia 2016, p. 44.

sensu (1948). Nel 1953 rompe i suoi rapporti con Sartre, allontanandosi al tempo stesso dal marxismo, come emerge da *Le avventure della dialettica* (1955). Altri lavori sono la raccolta di saggi *Segni* (1960), un'indagine sull'arte intitolata *L'occhio e lo spirito* (1960) e il volume postumo *Il visibile e l'invisibile* (1964).

La struttura del comportamento è un'opera in gran parte scientifica e in essa vengono prese in considerazione le principali scuole della psicologia contemporanea: il comportamentismo, la teoria dei riflessi condizionati, la psicologia della *Gestalt*, e l'organicismo di Goldstein. Merleau-Ponty riconosce a queste un contributo importante alla riflessione contemporanea, in quanto è proprio partendo dal loro interno che si evidenzia l'insufficienza di una spiegazione esclusivamente «scientifica» del fenomeno della percezione; tuttavia, ammette l'inadeguatezza filosofica di tali correnti, in quanto si basano su concezioni di tipo realistico e meccanicistico non adatte a rivelare il comportamento fenomenologico-esistenziale dell'uomo.

Merleau-Ponty individua nel contesto culturale del suo tempo due orientamenti (cui si riferisce con i termini empirismo e meccanicismo da un lato, intellettualismo, razionalismo, idealismo dall'altro) e li accusa di aver portato le scienze umane ad una visione dualistica della realtà basata sui concetti natura-spirito (fisica), meccanismo-vitalismo (biologia), materialismo-spiritualismo (psicologia).

L'intenzione con cui il filosofo francese ha redatto questo suo primo lavoro era quella di costruire una filosofia della natura, di riconciliare la separazione tra coscienza e natura e di integrare la filosofia trascendentale al reale attraverso la riformulazione di concetti presi dal linguaggio scientifico, concetti come quello di comportamento e di *Gestalt*.

Negli anni trenta-quaranta in Francia la disputa sul sapere aveva radici soprattutto in campo psicologico: ecco perché Merleau-Ponty nella sua indagine parte proprio dalla psicologia tentando di metterla sul terreno filosofico. È la *Gestaltpsychologie* del novecento che impone all'attenzione del pensatore la nozione di “forma” o “struttura”:

«Ciò che vi è di profondo della Gestalt dalla quale abbiamo preso le mosse non è l'idea di significato ma quella di struttura, la congiunzione di un'idea e di un'esistenza indiscernibili, l'assetto contingente per il quale i materiali davanti a noi cominciano ad assumere un senso: l'intelligibilità allo stato nascente»⁵⁰.

In particolare, Merleau-Ponty fa riferimento all'elaborazione dei principi della *Gestaltpsychologie* proposti in un secondo momento dalla scuola di Graz e dalla scuola di Berlino. Da qui il fenomenologo francese riprende l'obiettivo di studiare il comportamento, e più in generale la percezione, cercando di non ridurli alle loro componenti elementari o alla concatenazione stimolo-risposta, piuttosto considerandoli come un fenomeno globale, come il risultato di una complessa organizzazione conseguente all'interazione con l'ambiente. La capacità di percepire un oggetto di fronte a noi è più di una rappresentazione o di un'immagine focalizzata dall'occhio: è un processo dinamico, caratterizzato da un'organizzazione interna che tende a seguire delle regole (buona forma, prossimità, somiglianza, buona continuità, destino comune, figura-sfondo, movimento indotto e pregnanza).

La percezione, secondo la prospettiva inaugurata nell'opera *La struttura del comportamento*, va intesa come una relazione concreta tra un soggetto incarnato e un mondo corporeo, tra una coscienza situata e un orizzonte trascendentale, un continuo coinvolgimento dell'individuo nel suo ambiente circostante, una processualità che si esprime nel contatto tra interiorità ed exteriorità.

Lo sguardo dell'osservatore è *incarnato* e vede per "profili": la sua visione è l'autentico accesso alla verità. La prospettività caratteristica della percezione, infatti, non è un limite ma una possibilità, la modalità autentica e originaria della percezione è l'unico modo di accedere alle cose. Merleau-Ponty prende distanza, dunque dal meccanicismo cartesiano, superando la distinzione classica tra *res cogitans* e *res extensa*: nella prospettiva del nostro entrambi i termini sono interconnessi fra loro in un intreccio dinamico seppur non identificandosi.

Ne *La struttura del comportamento* Merleau-Ponty riscopre il corpo come centro di esperienza vissuta e, grazie alla nozione fenomenologica di "intenzionalità", anche il

⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963, p. 224.

mondo percepito, terreno comune tra l'oggetto e il soggetto, dimensione che Husserl aveva definito *Lebenswelt*, "mondo della vita".

«Come per Husserl, anche per Merleau-Ponty la priorità è la percezione come esperienza vissuta. Dunque la filosofia, e in particolare la descrizione fenomenologica, si assume il compito di recuperare l'immediatezza sensibile dell'esperienza, di pensare l'ambiguità del legame originario tra coscienza e natura rinnovando incessantemente la domanda e lo stupore che la animano e conservando in sé il dinamismo di nuovi interrogativi e la ricchezza di nuovi linguaggi, anche extra-filosofici»⁵¹.

Merleau-Ponty sceglie il concetto di comportamento come esempio di categoria ante predicativa appartenente al mondo della vita:

«Il soggetto non vive in un mondo di stati di coscienza o di rappresentazioni a partire dal quale egli possa credere di potere agire, quasi per miracolo, su cose esterne, o di poterle conoscere. Vive invece in un universo di esperienza, in un ambiente neutro rispetto a distinzioni sostanziali tra l'organismo, il pensiero e l'estensione; in un commercio diretto con gli esseri, le cose e il suo proprio corpo»⁵².

Mettendo a confronto le diverse posizioni della psicologia dell'epoca, Merleau-Ponty intende svelare il dualismo presente sia nella prospettiva realista che in quella idealista, una forma di dualismo metafisico ereditato dal meccanicismo cartesiano.

Merleau-Ponty adotta la terminologia e gli strumenti concettuali della *Gestaltpsychologie* secondo la quale il comportamento si mostra come un'unità non scomponibile, una struttura, una totalità in senso olistico che non si può ottenere dalla ricomposizione delle parti perché eccede sempre e sfugge a un metodo puramente quantitativo e deterministico.

Le modalità di comportamento di ogni essere vivente sono strutture di correlazione incarnate in un ambiente con proprietà e leggi di organizzazione interna:

«Le relazioni che s'instaurano tra l'individuo e il mondo circostante sono di natura intrinseca, dinamiche in un costante rapporto di senso; allo stesso modo le reazioni di

⁵¹ L. ZAIETTA, «Une signification nouvelle. Le riflessioni sull'animalità del "primo" Merleau-Ponty», in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, in <http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/article/view/rifp.2016.0022/672>.

⁵² M. MERLEAU-PONTY, *La struttura del comportamento*, op. cit., p. 207.

un organismo non sono complessi di movimenti elementari ma “gesti”, dotati di interna unità, che hanno in sé un’ intellegibilità immanente»⁵³.

Il soggetto percepisce con il proprio corpo: l’esperienza percettiva tiene legato l’essere umano alla propria corporeità: la riflessione di Ponty supera ogni distinzione a favore di una visione olistica e globale dove coscienza e corpo si intrecciano, compongono una melodia, un corpo vissuto.

Il titolo stesso dell’opera più importante di Merleau-Ponty, *La fenomenologia della percezione*, rivela l’orientamento della sua ricerca sul tema della percezione, iniziata a metà degli anni trenta. Il filosofo intende la percezione innanzitutto come attività dell’intelletto che ci fa «conoscere delle esistenze»⁵⁴. Essa fa leva su un’interazione fra il soggetto e il mondo e prevede il coinvolgimento di tutti i sensi.

Merleau-Ponty intende superare la frattura tra il sé e il mondo: «Egli si concentra sulla totalità del mondo e del sé che si presenta nell’esperienza incarnata, e che a sua volta è la preconditione per comprendere il mondo in quanto dotato di significato»⁵⁵. L’autore sostiene che la comprensione dei fenomeni concreti è già incarnata nella percezione di essa. La sua filosofia si pone in netto contrasto con quella di Descartes, il quale separa il pensiero dal corpo, il soggetto dall’oggetto: «Il Cogito svalutava la percezione dell’altro, mi insegnava che l’Io è accessibile solo a se stesso, giacché mi definiva per il pensiero che io ho di me stesso e che sono evidentemente il solo ad avere, almeno in questo senso ultimo»⁵⁶.

Merleau-Ponty mostra che la coscienza si deve considerare alla luce dell’incarnazione dell’essere umano e quindi come costitutivamente legata al corpo. In secondo luogo, egli sostiene che l’esistenza umana è in relazione con un mondo, «già sperimentato ancora prima che al sé riflessivo si presenti nella forma di oggetto»⁵⁷. Nello sforzo di superare il dualismo fra soggetto e mondo, l’autore, si schiera contro l’empirismo

⁵³ L. ZAIETTA, «Une signification nouvelle. Le riflessioni sull’animalità del “primo” Merleau-Ponty», in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, in <http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/article/view/rifp.2016.0022/672>.

⁵⁴ Cfr J. O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, op. cit., p. 45.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 21.

⁵⁷ J. O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, op. cit., p. 50.

di Locke e di Hume, i quali sottovalutano la percezione, spostando la loro attenzione sul mondo oggettivo non facendo riferimento alla coscienza che percepisce. Egli combatte anche contro la corrente dell'intellettualismo (razionalismo e idealismo nella terminologia del nostro), corrente che non coglie in pienezza il significato di percezione in quanto la definisce come un giudizio legato ad un io e teorizza una coscienza assoluta che proietta davanti a sé un universo esplicito. Merleau-Ponty intende la percezione come fenomeno originario o esperienza primordiale dell'uomo, dove si determina il senso dell'essere, essa deve quindi essere ricondotta alla sua dimensione esistenziale dove: «percepire non è giudicare, bensì cogliere un senso immanente al sensibile prima di ogni giudizio. Il fenomeno della percezione vera offre quindi un significato che inerisce ai sensi e di cui il giudizio è solo l'espressione facoltativa»⁵⁸.

Al *Cogito ergo sum* di Cartesio, Merleau-Ponty sostituisce *Sum, ergo cogito* (Sono dunque penso) per descrivere il rapporto del soggetto con il mondo: l'esistenza, nella sua visione, infatti, viene prima del pensiero e non può mai essere ridotta a questo, piuttosto, al contrario, il pensiero e la coscienza sono già incarnati nell'essere. Alla base del sé razionale c'è la modalità incarnata dell'esistenza: in quanto incarnati, ci troviamo già nel mondo, prima che ci pensiamo. Quando iniziamo a riflettere non creiamo l'universo dall'inizio, piuttosto la riflessione rende più acuta la visione del mondo in cui ci troviamo e il reale, dunque, è qualcosa che deve essere descritto dalla riflessione, non plasmato⁵⁹.

L'aspetto su cui più ha riflettuto il nostro si può sintetizzare nella seguente espressione: «Il mondo ci è dato per mezzo del nostro corpo» .«Il corpo come condizione per avere un mondo e per partecipare ad esso è sempre il mio corpo, è il corpo che io sono – e non soltanto il corpo che ho»⁶⁰.

Il filosofo ha una visione esperienziale del corpo, ovvero parla di questo come si presenta a me e con la mia esperienza; in particolare egli utilizza il termine *le corps propre*, ovvero il corpo che io sono, che io vivo. È il nostro corpo che ci permette di vedere una particolare figura come un qualcosa che si distingue su uno sfondo. Il corpo, in quanto

⁵⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 72.

⁵⁹ Cfr J. O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, op. cit., p. 52.

⁶⁰ *Ivi*, p. 40.

finito, diviene la condizione per le nostre esperienze quotidiane, prima di ogni riflessione. *Le corps propre* non può essere studiato scientificamente, ma ha bisogno della fenomenologia per mettere in luce l'esperienza del corpo a priori.

Caratteristica importante del *le corps propre* è la permanenza: poiché non posso scindere me stesso dal mio corpo, ne deriva che questo è qualcosa che permane e la permanenza può essere vista come la condizione di come facciamo esperienza del tempo, della vita, dei nostri desideri. Essa comporta, inoltre che non possiamo relazionarci al nostro corpo come facciamo con un oggetto, in quanto *le corps propre* non potrà mai costituire un semplice oggetto per noi, dunque non possiamo pensare di farlo scomparire o pensarlo assente.

L'atto del comprendere implica l'essere interessati al significato del fenomeno in una modalità che è mediata dal corpo. Merleau-Ponty dà spiegazione di questo attraverso il seguente esempio: quando vado in bicicletta, capisco l'atto del pedalare, perché il mio corpo lo compie! Solo quando non sarò più in grado di pedalare, inizierò a pormi delle domande. A meno che non abbia percezione del fatto che vado in bici, non posso sapere se ciò ha un significato oppure no. «Dal momento che una percezione è sempre mediata dal corpo, ne consegue che è il corpo che ci rende familiari con i significati del mondo»⁶¹.

Quando ci troviamo di fronte a qualcosa che non conosciamo, cerchiamo di rapportarci ad esso attraverso la relazione con altri elementi a noi familiari: il corpo, in quanto luogo finito delle nostre esperienze, dunque, ci pone in una specie di dialettica fra il conosciuto e lo sconosciuto. Per quanto riguarda la comprensione dei fenomeni mediata dal corpo, il filosofo francese si ispira alla concezione di Husserl dell'intenzionalità.

In particolare, Merleau-Ponty «considera l'intenzionalità come l'essere direzionato del corpo verso i fenomeni del mondo, cosicché l'esperienza del mondo è basata sull'unità della coscienza con il corpo. Questo implica anche che la coscienza stessa sia diretta verso gli elementi del mondo grazie all'intenzionalità del corpo»⁶².

⁶¹ *Ivi*, p. 46.

⁶² *Ivi*, p. 52.

La differenza fondamentale fra i due filosofi sta nel fatto che, mentre Husserl, considera l'intenzionalità come un atto della coscienza, Merleau-Ponty la ritiene come un atto del corpo. Entrambi, tuttavia, concordano nel descrivere l'intenzionalità come un "io posso", collegandola ad un atto incarnato. L'"io posso" è ciò che Merleau-Ponty chiama *incarnation*, la quale unisce coscienza e corpo. L'azione umana, dunque, si basa sul fatto che la coscienza è da considerarsi parte integrante della corporeità e questo perché gli esseri umani sono esseri incarnati. Bisogna fare attenzione che l'incarnazione: qui non va intesa in senso teologico, piuttosto in senso fenomenologico, per cui gli uomini incarnati sono «esseri intenzionali dotati di coscienza»⁶³. L'uomo viene definito come un *essere-nel-mondo* ed è in questo che egli conosce se stesso: la verità non si trova nell'interiorità, poiché questa non c'è!: «Quando rifletto su di me ciò che trovo non è un'interiorità, ma la mia originaria esposizione al mondo, la mia coscienza che non è altro che l'inerire alla cosa tramite il corpo»⁶⁴.

Nella riflessione di Merleau-Ponty, il corpo partecipa alla costituzione del mondo, il quale a sua volta collabora alla costituzione del corpo. Vi è comunque un'apertura alla trascendenza: il sé, incarnato, proprio in virtù della sua finitezza, è aperto al mondo e agli altri. La trascendenza qui, tuttavia, non ha nulla a che vedere con la dimensione metafisica, piuttosto sta ad indicare lo spazio che intercorre tra il soggetto e il mondo esterno, dove questi restano in relazione e si trascendono l'uno rispetto all'altro: ognuno nella propria funzionalità, nel proprio finalismo, va oltre l'altro.

«Viene così alla ribalta in filosofia l'uomo in primo piano, l'uomo sulla scena, l'uomo che sarà nominato poi da Sartre nei termini di un vero e proprio esistenzialismo, cioè l'uomo come protagonista singolare di questa visione del mondo; Merleau-Ponty è il primo a intuirlo, proprio grazie al fatto che per lui la nostra relazione con il mondo è qualcosa di già dato in quel modello minimo di conoscenza che, appunto, si chiama percezione»⁶⁵.

⁶³ *Ibidem*.

⁶⁴ A. P. VIOLA, *Dal corpo alla carne*, Sciascia, Caltanissetta-Roma 2005, p. 117.

⁶⁵ M. MARASSI, «Il corpo in Maurice Merleau-Ponty», in <http://www.ledonline.it/ledonline/736-risoli-corpo/736-risoli-corpo-marassi.pdf>.

Il corpo, dunque, nella visione di Merleau-Ponty, è la fonte primaria, il luogo primo da cui parte ogni riflessione: non esiste un pensiero, una nozione o un concetto che possa manifestarsi fuori dalla corporeità. Il primo dato con cui abbiamo a che fare è proprio la corporeità, non solo intesa come corpo (*le corps propre*), ma più in profondità come *Chair*, carne. La carne, spiega Merleau-Ponty, è ciò che connette il corpo all'ambiente, è la radice che sostiene e unisce ogni cosa e consente la relazione dell'io alle cose e delle cose fra loro. In particolare nel suo saggio *L'occhio e lo spirito* (1989), egli la definisce come: «quello strato profondo della sensibilità dell'uomo e comune anche al mondo tanto che si può dire che entrambi sono fatti della stessa stoffa»⁶⁶.

L'uomo si congiunge alle cose diventando mondo e rendendo queste carne. «Quindi, ogni nostra apertura relazionale al mondo, agli altri, ogni nostro modo di avere relazioni con gli altri, anche il dialogo e il colloquio, tutto passa attraverso la carne. Non c'è niente che possa essere detto, pensato, espresso, che possa istituire una relazione a prescindere dalla carne che noi siamo»⁶⁷.

Afferma M. Marassi:

«Dal punto di vista gnoseologico questo significa che il corpo è contemporaneamente un oggetto nel mondo e apertura al mondo stesso; esso è insomma perennemente immerso in un'ambiguità costitutiva: il corpo vissuto è insieme corpo vivente. Vissuto perché raccoglie il passato in sé, ossia raccoglie, come la corteccia di un albero, tutte le impronte che la temporalità lascia nel suo scorrere sulla soggettività. Vissuto perché riceve dall'esterno tutte quelle sollecitazioni che lo scolpiscono in una determinata maniera, che fanno di questo corpo quel corpo. Non esiste un corpo neutro, un corpo non è una macchina: è sempre impregnato dei segni della relazione che ha con il mondo e nello stesso tempo ne è consapevole, cioè è corpo vivente, è colui che vive questo processo relazionale»⁶⁸.

La carne costituisce il modo di come stiamo nel mondo: la nostra carne è la nostra unione con il mondo. L'uomo nel mondo si conosce, poiché «egli non è un nucleo di verità intrinseche, ma un soggetto votato al mondo»⁶⁹.

⁶⁶ A. P. VIOLA, *Dal corpo alla carne*, op. cit., p. 126.

⁶⁷ M. MARASSI, «Il corpo in Maurice Merleau-Ponty», in <http://www.ledonline.it/ledonline/736-risoli-corpo/736-risoli-corpo-marassi.pdf>.

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, op. cit., p. 19.

La relazione *corpo-mondo* viene approfondita dal nostro filosofo attraverso l'analisi della spazialità e dell'intenzionalità motoria. Egli parte di nuovo dall'assunto *io sono il mio corpo*: mi so muovere nel mondo, nell'ambiente circostante e conosco la posizione delle mie mani, dei miei piedi, delle mie membra in generale: «Il mio intero corpo non è per me un aggregato di organi giustapposti nello spazio. Io lo tengo in un possesso indiviso e conosco la posizione di ogni mio membro grazie ad uno schema corporeo nella quale sono comprese tutte le membra»⁷⁰.

Secondo la teoria dello *schema corporeo*, non solo io ho possesso del mio corpo, ma attraverso i suoi movimenti, formo un sistema con gli oggetti esterni.

«Ciò che abbiamo chiamato schema corporeo è appunto questo sistema di equivalenze, questa invariante immediatamente data, in virtù della quale i diversi compiti motori sono istantaneamente trasponibili. Vale a dire che esso non è solo un'esperienza del mio corpo, ma anche un'esperienza del mio corpo nel mondo»⁷¹.

Lo schema corporeo definisce, dunque, la collocazione spaziale delle mie membra, ma anche la loro collocazione in una spazialità di tipo diverso, poiché i movimenti del mio corpo diventano un tutt'uno con i fenomeni esterni. La mia posizione fisica si trasforma in uno spazio di situazione, uno spazio umanizzato, antropologico in cui ciò che rende possibile l'attività intenzionale è l'esistenza. «...la spazialità è sempre là in un modo specifico, condizionato dal corpo, riferito al corpo, e plasmato da come la posizione e la situazione sono delineate, cioè in modo finito»⁷².

Con i movimenti del corpo io abito lo spazio e il tempo, dunque non si può parlare di spazialità senza parlare di azione, in particolare Merleau-Ponty parla di motilità, quale aspetto fondamentale della corporeità. A tale proposito il filosofo prende in esame alcuni casi clinici tratti dalla letteratura psicologica e neurofisiologica, soffermandosi su come lo studio di attività menomate, può risaltare caratteristiche di azioni corporee non riscontrabili in soggetti "sani". Uno dei casi concreti presi in esame, è quello del soldato Schneider: questo soldato è stato ferito in guerra ed ha riportato una lesione alla testa e precisamente

⁷⁰ *Ivi*, p. 151.

⁷¹ *Ivi*, p. 195.

⁷² J. O. HENRIKSEN, *Finitezza e antropologia teologica*, op. cit., p. 57.

nella sfera occipitale. Ciò ha determinato una cecità psichica che gli ha impedito di compiere determinate azioni. Egli, infatti, aveva difficoltà quando doveva eseguire movimenti astratti, non riconducibili, cioè ad una situazione concreta, come, per esempio indicare il proprio naso o muovere un dito, ma non nel compiere movimenti concreti, come, accendere la luce. Schneider riconosce il significato intellettuale di ciò che gli si chiede, ma non quello motorio: non riesce a tradurre il pensiero in movimento effettivo.

La motilità, per Merleau-Ponty, consiste di movimenti che sono sia immediati (nel senso che non sono mediati da atti consci), e al tempo stesso movimenti intenzionali: ecco allora che un'altra caratteristica importante della corporeità è l'intenzionalità motoria, che è la relazione corporea verso un oggetto (o cinestesi) e contribuisce a dare un senso al mondo. «L'essere proprio del corpo è questa sua intenzionalità come apertura originaria al mondo, un es-porsi e attendere dal mondo indicazioni per sé»⁷³.

⁷³ A. P. VIOLA, *Dal corpo alla carne*, op. cit., p. 116.

CAPITOLO III

CARNE O CORPO IN MICHEL HENRY

Il corpo come apertura intenzionale. Questa è in estrema sintesi la concezione antropologica che Merleau-Ponty ci ha consegnato sul *corpo*. A questo punto, dopo aver volto lo sguardo al passato nel primo momento, esserci immersi nella fenomenologia Merleau-Pontyana, passiamo a Michel Henry. Conosceremo il filosofo francese attraverso i suoi scritti, particolarmente l'*Incarnation*. Il suo pensiero si snoda attorno alla riflessione dell'*auto-donation* del fenomeno, secondo la quale il fenomeno si autodà senza aver bisogno di altro per manifestarsi se non di se stesso. Questo emergerà con forza proprio nell'*Incarnation*, in cui Henry parla della centralità della carne: solo attraverso di essa è possibile l'accesso al corpo e al mondo. Egli si sofferma anche sul mistero dell'Incarnazione in senso cristiano affermando che, mediante l'Incarnazione di Cristo, l'uomo può comprendere la propria realtà di carne. Infine, l'ultima parte è dedicata all'opera *Le Parole del Cristo*, in cui Henry fa una meditazione profonda delle parole di Gesù in alcuni passi dei Sinottici evidenziando il Suo essere Verbo di Dio.

3.1 La “fenomenalità” della *donation*

Michel Henry (1922-2002), filosofo francese contemporaneo, nasce a Haiphong, in Vietnam, dove trascorre i primi anni della sua vita. Dopo la morte prematura del padre, torna in Francia con la madre nel 1929 e inizia a dedicarsi allo studio della filosofia, prima a Lilla e poi alla Sorbona. Qui termina gli studi con la tesi *Le bonheur de Spinoza* (la beatitudine in Spinoza). In gioventù Henry riceve una formazione cartesiana e kantiana; poi le vicende della seconda guerra mondiale, e la sua partecipazione alla resistenza, spostano gli interessi del filosofo in direzione della fenomenologia di Husserl, dalla quale tutto il suo pensiero riceverà un impulso decisivo. Alla fine della guerra, riceve la cattedra di filosofia. Dopo anni di ricerca al *Centre national de recherches scientifiques* di Parigi, insegna all'estero e in Francia porta a termine il suo dottorato di ricerca per poi diventare

docente privato e in seguito professore ordinario all'università Paul Valéry di Montpellier. Qui resta fino alla pensione nel 1982⁷⁴.

Il pensiero di Henry matura negli anni del dopoguerra, nella stagione che vede fiorire in Francia la fenomenologia di Sartre e di Merleau-Ponty. Henry, come Emmanuel Lévinas e Paul Ricoeur, è stato dunque «alla scuola della fenomenologia», anche se egli poi, molto presto, decide di seguire una propria strada, diversa non solo da quella di Sartre e Merleau-Ponty, ma anche da quella di Lévinas e Ricoeur. Il suo rapporto con la fenomenologia, se da un lato appare più continuo, si propone tuttavia in termini più conflittuali che finiscono per configurare un vero e proprio rovesciamento della prospettiva fenomenologica, nel senso di un primato accordato alla sfera emotiva e affettiva rispetto a quella conoscitiva e intenzionale. L'intenso sforzo di pensiero, segretamente perseguito in un più che decennale ripensamento e rielaborazione dei grandi temi della filosofia occidentale, sfocia in quella che rimane la sua opera maggiore, *L'essence de la manifestation*. Pubblicata nel 1963, essa delinea e compendia la prospettiva teorica di Henry, incentrata sulla vita concepita come assoluta *immanenza* e, insieme, assoluta *manifestazione*. Da qui l'antinomia profonda tra una nozione di verità e di manifestazione incentrate sul “fenomeno”, inteso come ciò che appare nel “fuori”, nell'orizzonte del mondo, e una nozione di manifestazione tutta immanente, in cui la vita si manifesta e si coglie immediatamente nel suo *pathos*, nella sua affettività, poiché in essa non esiste frattura tra l'essere e l'apparire: la vita non si pone mai a distanza da sé, per farsi visibile. Per questo Henry ama ripetere che «la vera vita è invisibile». La produzione dell'ultimo decennio è caratterizzata da due opere fondamentali: *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Seuil 1996; trad. it. *Io sono la verità. Per una filosofia del cristianesimo*, a cura di Giuliano Sansonetti, Queriniana, Brescia 1997) e *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Seuil 2000; trad. it. *Incarnazione. Una filosofia della carne*, a cura di Giuliano Sansonetti, SEI, Torino 2001), che esprimono l'incontro e il confronto diretto del pensiero di Henry con il cristianesimo. Il tema di fondo di queste due opere è rappresentato dall'interpretazione *filosofica* del cristianesimo, svolta alla luce di quella

⁷⁴ Cfr *Ivi*, p. 7 e cfr. M. HENRY, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001, p. XI.

fenomenologia della vita che il filosofo è venuto elaborando nel corso della sua intensa riflessione⁷⁵.

In *C'est moi la vérité* il discorso verte essenzialmente sul problema circa la “verità” del cristianesimo, su quella verità di cui il Cristo non solo si è fatto assertore e interprete, ma che egli stesso – secondo le parole dell’evangelista Giovanni – ha dichiarato di essere: «Io sono la via, la verità, la vita». La riflessione di Henry s’incentra appunto sul nesso profondo istituito tra questi tre termini, ponendo l’accento sulla vita. Che cosa significa dunque una verità che è al tempo stesso vita? Muovendo da questo interrogativo la riflessione si sviluppa come un grande commento al Vangelo di Giovanni, i cui punti focali sono rappresentati da un lato dall’affermazione di Cristo citata, dal *Prologo* allo stesso Vangelo, al cui centro sta il rivelarsi di Dio come Verbo incarnato. Di qui la tesi essenziale dell’opera: *la verità che il Cristo dichiara di essere altro non è che l’autorivelarsi di Dio nel Verbo*, più precisamente, *il suo rivelarsi come Vita*. Verità e vita sono dunque, nella lettura di Henry, strettamente connessi fra loro.

La verità del cristianesimo viene dunque a identificarsi con la verità stessa della vita, dove per verità s’intende il fatto che la vita è, nella sua essenza, autorivelazione e autogenerazione, dal momento che la vita si rivela dal suo stesso generarsi.

Ne *l’Incarnation* il discorso si concentra sul tema dell’incarnazione, rimasta in secondo piano nell’opera precedente. Non si tratta tuttavia di un lavoro a carattere teologico, sebbene i testi fondanti del cristianesimo e della sua tradizione siano costantemente tenuti in considerazione. L’opera verte piuttosto sulle “questioni” che fanno capo all’incarnazione, su cosa significhi essere incarnato, condizione a cui per la fede cristiana si è sottoposto lo stesso Figlio di Dio. Da qui la necessità di una filosofia della carne, in mancanza della quale il termine stesso d’incarnazione risulta totalmente incomprensibile. Al centro della riflessione sta dunque l’importante distinzione, già operata da Husserl, tra “corpo” e “carne”, per cui essere incarnato non significa semplicemente “avere un corpo”, quasi che il corpo sia un qualcosa di esterno al nostro essere profondo.

⁷⁵ Cfr C. CANULLO, «Henry, Michel», in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006-2010, p. 5241.

Incarnazione, scrive il filosofo, consiste nel fatto di avere una carne, forse, ancor più, nell'essere carne. Solo una tale concezione dell'incarnazione ci permette di entrare nel mistero cristiano per eccellenza, del Dio incarnato. Cristo dunque non è semplicemente il Verbo che ha assunto un corpo, ma il Verbo di Dio incarnato. Ciò significa che la carne di Cristo non ha solo l'apparenza di una carne umana, ma è realmente umana, perché capace come quest'ultima di sentire e patire.

Nel suo ultimo libro, che prosegue questa linea di riflessioni, *Les paroles de Jesus (Le parole del Cristo)*, Henry «si interroga sulla verità delle parole di Cristo, verità conferita dal fatto che tali parole sono auto-rivelazione di una vita nella quale si consuma la coincidenza con la verità che, come la vita stessa, si rivela in quanto si auto-dà»⁷⁶.

3.2 La *donation* e l'autorivelazione “di” una carne

Le parti fondamentali in cui si articola *Incarnation* sono tre: il rovesciamento della fenomenologia, la fenomenologia della carne, la fenomenologia dell'Incarnazione, la salvezza in senso cristiano.

Nella prima parte Henry teorizza un vero e proprio “rovesciamento” della fenomenologia, dopo aver esposto i motivi principali di dissenso dalla fenomenologia di Husserl e di Heidegger. Il nostro sostiene che Husserl non ha saputo cogliere il carattere originario della fenomenalità, ovvero non ha colto che l'apparire del fenomeno non è estrinseco, piuttosto dentro il fenomeno stesso; in particolare, Henry afferma che vi è una *donation* che rende possibile la manifestazione del fenomeno, dove con *donation* (donazione) si intende “l'auto-darsi” del fenomeno: questo auto-darsi è possibile perché la materialità fenomenologica è anzitutto vita che fa esperienza di sé, senza aver bisogno di altro da sé per manifestarsi.

Henry spiega il termine *fenomenologia* a partire dai suoi due corrispettivi greci - *phainomenon* e *logos*-, definendola come scienza che concerne il fenomeno. Il *phainomenon* costituisce l'oggetto, mentre il *logos* indica il metodo da seguire per la conoscenza di questo. In merito a tale definizione, il filosofo fa alcune precisazioni: il

⁷⁶ *Ibidem*.

sostantivo *phainomenon* deriva dal verbo *phainestai*, che significa mostrarsi, esso designa ciò che si mostra, «il manifesto»⁷⁷; oggetto della fenomenologia dunque, non è precisamente il fenomeno, ma l'atto d'apparire ed è questo oggetto a differenziarla da tutte le altre scienze.

Henry poi si sofferma sui principi fondamentali della fenomenologia. Il primo di questi mette in correlazione due importanti concetti filosofici: l'essere e l'apparire; Henry formula il principio: «Tanto apparire, altrettanto essere»⁷⁸ I due concetti, tuttavia, non stanno sullo stesso piano, in quanto: «l'apparire è tutto, l'essere è niente. O meglio, l'essere è solo perché l'apparire appare, pertanto l'essenza dell'essere viene attinta dall'apparire, e l'essenza dell'apparire sta nel suo auto apparire»⁷⁹.

Ecco che la riflessione, dunque si sposta dal piano dell'essere a quello dell'apparire: appare ciò che è, è ciò che appare. Per Henry l'essere è la possibilità della manifestazione dell'orizzonte dei fenomeni, la struttura fenomenologica che ne fonda la possibilità originaria. «In questa ontologia fenomenologica Henry opera il rovesciamento dell'essere nella manifestazione, ossia nell'essenza della manifestazione, nella possibilità dell'apparire, in quel puro apparire in quanto possibilità di ogni fenomenalità, che non è altro che l'autoaffezione della Vita»⁸⁰.

Un altro principio della fenomenologia si può individuare nell'espressione «direttamente alle cose stesse» di Husserl. Egli prende in considerazione le «cose stesse» come fenomeni ridotti al loro contenuto fenomenologico effettivo, a ciò che appare; Henry riflette sul fatto che la via che ci permette di andare direttamente al fenomeno è l'apparire stesso: «E' l'apparire puro in quanto appare da, per e in se stesso, è esso che, nel suo auto apparire, prendendoci in certo modo per mano, ci conduce in effetti sino ad esso»⁸¹.

Interrogarsi sull'apparire che è all'origine di ogni fenomeno e sulla sua natura interiore, significa ricreare la “stoffa” dei fenomeni, la materia fenomenologica di cui è

⁷⁷ Cfr M. HENRY, *Incarnazione*, op. cit., p. 28.

⁷⁸ A. P. VIOLA, *Dal corpo alla carne*, op. cit., p. 24.

⁷⁹ *Ivi*, p. 25.

⁸⁰ *Ivi*, p. 27.

⁸¹ M. HENRY, *Incarnazione*, op. cit., p. 35.

fatta la realtà, la vita che la innesta. È la fenomenologia della vita che, in Henry, rende conto dell'uomo e della sua realtà; una vita invisibile che sfugge al pensiero e che non ha sdoppiamento fra il suo essere e il suo apparire: così la vita è ciò che non appare, e tuttavia si manifesta.

Henry parte da una nuova indagine là dove si era fermata quella husserliana: l'esplorazione dell'invisibile che è la vita. La filosofia della vita trova il suo punto di partenza in se stessa: l'accesso alla vita si dà solo in essa, per essa, da essa. Nell'invisibilità della Vita gli archetipi (i principi) si manifestano al pensiero in una visione di grado superiore che prende il nome di Archi-intelligibilità. È questa la novità nella visione fenomenologica di Henry:

«Prima della visione delle cose, prima dell'evento trascendentale da cui ogni visione trae la propria possibilità, prima della venuta nel fuori del "fuori di sé", dell'orizzonte di visibilità di ogni visibile, prima dell'apparire del mondo, prima della sua creazione, vi è l'Archi-intelligibilità della vita, dell'Invisibile. Nell'Archi-intelligibilità della Vita diviene intelligibile la vita stessa attraverso un processo di auto-generazione; una generazione in se stessa del Primo Sé Vivente in cui essa prova se stessa e così si rivela a sé»⁸².

Ecco allora che: «Non è il pensiero a darci accesso alla vita ma è la vita a permettere al pensiero d'accedere a sé»⁸³ E la vita si manifesta nella sua unica modalità che è quella del pathos, dell'affettività, della carne:

«La fenomenologia della vita, infatti, vuole opporre all'apparire ek-statico del mondo, proprio del pensiero occidentale di origine greca, un modo di manifestazione più originario: l'autorivelazione immanente della vita nel suo pathos invisibile. Questi cinque termini (auto rivelazione-immanenza-vita-pathos-invisibile) costituiscono l'ossatura di tutto il lavoro di Henry che punta principalmente sull'autorivelazione immanente. E' quest'ultima che consente l'esplorazione sistematica dell'invisibile, è il pathos di cui è costituita la vita che determina il nostro essere profondo e senza il quale diventa impossibile capire qualcosa dell'uomo e della sua realtà»⁸⁴.

Nella seconda parte de *Incarnation* il tema della donazione della Vita trova esplicitazione e applicazione nella realtà della nostra carne. Henry chiarisce che «Solo attraverso la carne è possibile l'accesso al corpo, al nostro, a quello degli altri e del mondo.

⁸² A. P. VIOLA, *Dal corpo alla carne*, op. cit., p. 71.

⁸³ M. HENRY, *Incarnazione*, op. cit., p. XXI.

⁸⁴ A. P. VIOLA, *Dal corpo alla carne*, op. cit., p. 73.

Ancor di più, la carne connota il modo d'essere, la possibilità d'essere dell'uomo in quanto uomo»⁸⁵. Secondo Henry, dunque la realtà propria del nostro corpo è quella di essere una carne, cioè corpo capace di sentire, di auto sentirsi, di provarsi in un sentire originario.

La carne è la rivelazione di una vita soggettiva a sé, nella modalità specifica dell'auto-affezione. C'è, quindi un legame molto stretto tra vita, affettività e carne: la vita non si rivela mai se non come soggettiva e ha la sua materia fenomenologica nell'affettività; realisticamente avviene come carne, cioè una corporeità che è una vita soggettiva in grado di rivelarsi a sé. Il soggetto, perciò è costitutivamente *incarnato*, il che significa «venuto a sé» come carne. L'analisi fenomenologica di questo venire a sé è imperniata su due categorie: *l'Io posso* e lo *sforzo*. Il momento fondamentale dell'autorivelazione del sé è *l'Io posso*; la consapevolezza di sé in effetti connessa ad un poter fare: il soggetto si scopre come potere di agire, come libertà; Tuttavia, *l'Io posso* si percepisce solamente nello *sforzo* che compie: nell'istante in cui il soggetto si sforza, sente se stesso come quello *sforzo*; così, *l'Io posso*, e quindi il soggetto vivente, è legato alla corporeità: infatti, lo sforzo rimanda direttamente ad un corpo che si piega o che in qualche modo viene messo in tensione. Ma questo corpo sotto sforzo non è percorso da una forza estranea alla sua materia: la carne è lo stesso soggetto che si avverte solamente come carne: in questo processo essa si esperimenta come passività: infatti è nella carne che l'io fa esperienza del non potersi distanziare da sé.

Henry analizza il legame *corpo-vita* a partire dalla distinzione corpo-carne. Egli parte dal presupposto che tutti gli esseri viventi sono esseri incarnati e in quanto tali hanno un corpo. Addirittura il filosofo sostiene che in quanto esseri incarnati, più che avere una carne, noi siamo carne. Da qui la distinzione tra il corpo degli esseri materiali (che lascia fuori dalla sua ricerca) e quello degli uomini; Henry porta l'esempio della pietra: essa non sente e non prova nulla, mentre il corpo dell'uomo percepisce le qualità di tutti gli oggetti che costituiscono il suo ambiente. Il nostro corpo, dunque, si differenzia da quello materiale poiché prova se stesso nel momento in cui sente quanto lo circonda. Il filosofo chiama il primo carne, il secondo corpo.

⁸⁵ *Ivi*, p. 8.

«La nostra carne non è altro che ciò che provando, soffrendo, subendo e sopportando se stessa e così godendo di sé secondo impressioni sempre rinnovate, si trova per ciò stesso capace di sentire il corpo che le è esterno, di toccarlo come pure di essere toccato da esso. Esattamente ciò di cui il corpo esterno, il corpo inerte dell'universo materiale, è per principio incapace»⁸⁶.

L'identità degli esseri incarnati è data dal fatto che «sono esseri sofferenti, attraversati dal desiderio e dalla paura, che sentono tutta la serie di impressioni legate alla carne perché costitutive della sua sostanza, una sostanza impressionale dunque, che inizia e finisce con ciò che prova»⁸⁷.

Carne e corpo non si possono interscambiare, anzi si oppongono come il sentire e il non-sentire: da una parte ciò che gode di sé, dall'altra la materia inerte.

La nostra carne costituisce il punto di partenza per conoscere il corpo. La distinzione carne-corpo si basa, nel pensiero di Henry, sulla dicotomia tra “verità del mondo” e “verità della vita”, dove il corpo appartiene al primo, mentre la carne alla verità della vita. Il nostro si rifà alla distinzione operata da Husserl tra *Körper*, corpo e *Leib*, carne, dove questa sta ad indicare che il corpo umano non è un qualsiasi corpo che sta nella sua oggettività, bensì è corpo proprio, incarnato. Il corpo è l'oggetto delle nostre esperienze, quello che *ci si fa presente nell'orizzonte del mondo*, per cui siamo nel mondo: il corpo “toccato” (Merleau-Ponty). L'altro modo di essere del corpo è quello di essere *principio di esperienza*, corpo radicalmente soggettivo, questo è la *carne*. Corpo è, dunque, solo il corpo oggetto, preso in considerazione senza gli attributi propri della soggettività, ovvero il corpo studiato e analizzato dalla scienza; il corpo soggettivo, invece, è quello in prima persona, che si sente vivere, che si coglie e si prova in un'esperienza primordiale e irriducibile: il “corpo proprio” che fa tutt'uno con l'ego ed è radicalmente soggettivo è solamente il corpo incarnato, *Leib*. Henry, infatti, afferma che *non c'è carne senza incarnazione*, ossia senza il presupposto trascendentale che rende possibile la carne.

Dalla riflessione sulla carne, Henry passa ad affrontare, nella terza parte di *Incarnation*, l'altro tema fondamentale della sua ricerca: L'Incarnazione in senso cristiano.

⁸⁶ *Ivi*, p. 10.

⁸⁷ *Ibidem*.

La fenomenologia dell'Incarnazione che egli sviluppa, muovendo innanzitutto dal *Prologo* di Giovanni, e successivamente dalla riflessione dei Padri della chiesa, apre ad una meditazione profonda, non solo della realtà del Cristo, ma anche del nostro stesso essere carne. L'Incarnazione di Cristo è l'unica realtà che consente di capire la carne che noi siamo. Henry precisa fin dall'inizio e con molta chiarezza che il farsi carne del Verbo non può ridursi semplicemente all'assunzione di un corpo visibile: la fenomenologia si occupa di ricercare ciò che viene prima, l'originaria condizione di possibilità di esistenza della carne. L'incarnazione è dimensione essenziale del mistero di Cristo e come tale prima di tutto chiede di essere compresa. Secondo il filosofo, la verità di Cristo non è da ricercare nella sua visibilità storica, in quanto non è questa che testimonia il Suo essere Figlio, piuttosto nell'intimità reciproca col Padre: l'originario essere carne del Cristo è l'eterna generazione in cui egli riceve tutto ciò che è e non può ammettere in sé una exteriorità.

Egli intende l' Incarnazione come una rete di relazioni fra il Padre e il Figlio, fra gli uomini e il Figlio, e fra gli uomini stessi. Nel farsi carne il Figlio manifesta il Padre, rivelandosi come Figlio e rivelando agli uomini il loro essere figli. L'Incarnazione del Verbo è la sua rivelazione, la sua venuta fra noi⁸⁸, il suo mostrarsi simili a noi che rivela in realtà il nostro essere simili a Lui. E' nella sua carne che egli si rivela in ciò che è e ci rivela a noi stessi in ciò che siamo, non semplicemente uomini, ma figli, Figli dell'unica Vita. C'è un'unica essenza della vita, per cui l'uomo è lui stesso figlio, generato nella vita a partire da questa.

L'opera del Verbo si compie così «entro la carne»⁸⁹. La rivelazione di Dio agli uomini è, dunque cosa della carne: è la carne stessa in quanto tale ad essere rivelazione.

La verità dell'Incarnazione è la verità del Cristo e della sua relazione con gli uomini ed è una verità che conduce al seno del Padre.

Il percorso seguito da Henry va da Giovanni ai Padri della Chiesa, prendendo in esame quello che egli definisce «un movimento spirituale e culturale forse senza eguali

⁸⁸ M. HENRY, *Incarnazione*, op.cit., p. 17.

⁸⁹ *Ibidem*.

nella storia dell'umanità»⁹⁰ che ha tentato di riflettere sulla sconvolgente verità del cristianesimo.

Il carattere decisivo dell'Incarnazione appare, per Henry, già in Giovanni. Le due espressioni che l'evangelista pone all'inizio del *Prologo*, determinano il contenuto dogmatico di tutto il cristianesimo.

La prima: «In principio era il Verbo», (Gv 1,1) dice l'essenza di Dio. In essa si rivela l'originalità del monoteismo cristiano che non si può ridurre all'affermazione concettuale di un Dio unico: Dio è Vita. La seconda: «E il Verbo si fece carne» (Gv 1,14) è legata alla prima: entrambe parlano del Verbo, la prima riferendolo alla Vita, la seconda alla carne; la venuta del Verbo in una carne appare una conseguenza della prima affermazione. Dio appare costituito dalla relazione tra Padre e Figlio: il Padre si rivela a sé nel Figlio, nel senso che si rivela a sé unicamente generandosi con sé singolare del Figlio. In questa auto rivelazione non c'è separazione, un porre qualcosa fuori di sé, ma c'è una vita che viene a sé unicamente generando un Sé.

La verità del mistero dell'Incarnazione, come centro indiscutibile della fede cristiana, viene ripresa dai Padri. Questi identificano nell'incarnazione la possibilità stessa del rivelarsi di Dio e della salvezza degli uomini. L'Incarnazione del Verbo come Fonte di salvezza è la tesi cruciale del dogma cristiano, cruciale perché ha suscitato scandalo nel corso della storia antica. Henry sottolinea l'estraneità di tale tesi all'orizzonte di pensiero dei greci, ma anche degli ebrei. Per i Greci il *Logos* è pura intelligibilità che dispiega la sua essenza fuori dal mondo sensibile soggetto al divenire e alla morte, l'uomo che è anch'egli dotato di logos può immergersi nella contemplazione dell'intelligibile e unirsi al *nous* eterno solo distogliendosi dal sensibile. Nella visione greca, dunque l'uomo è diviso tra anima e corpo, spirito e materia, divisione che non permette di pensare a una vera incarnazione. Anche nella prospettiva dell'Ebraismo l'Incarnazione non risulta concepibile: per gli ebrei è dominante l'idea del corpo come formato da materia bruta e inerte, «fango della terra»:

⁹⁰ *Ivi*, p. 6.

«Che l'Eterno , il Dio lontano e invisibile di Israele, colui che nasconde il suo volto nelle nuvole o dietro i cespugli, del quale tutt'al più si ode la voce (di chi è in effetti la voce?) venga nel mondo giovandosi di un corpo terrestre, per subirvi il supplizio di una morte ignominiosa riservata agli scellerati e agli schiavi, ecco, quanto, in fin dei conti, è assurdo tanto per un rabbino erudito quanto per un saggio dell'antichità pagana. Che quest'uomo, il più miserabile, pretenda essere Dio, è la massima delle blasfemie che ha meritato la morte»⁹¹.

La novità del cristianesimo è invece nel paradossale riporre la salvezza nel corpo: la carne del Verbo è per noi principio di vita eterna, ed è una carne simile alla nostra, la nostra stessa carne.

Nella tesi di Giovanni è implicita la definizione dell'uomo come carne, poiché è nella carne e, per essa, che il Verbo si è fatto uomo, ha assunto la condizione di uomo. Nella carne è dunque la verità dell'uomo, la sua essenza più propria, ma non solo! Nell'Incarnazione il rapporto con Dio non si esprime più come l'innalzarsi della ragione o dello spirito umano verso un Dio che è egli stesso Ragione e Spirito: la relazione Dio-uomo diventa la relazione Verbo-carne, una relazione intima che è tra l'uomo carnale e il logos e questa relazione interiore è posta nella persona del Cristo: nell'Incarnazione è in causa, dunque l'essere stesso del Cristo, Verbo di Dio fatto uomo nella carne, la sua relazione col Padre e gli uomini, e la relazione di questi con Dio, relazione che in lui, nella sua carne, si rende possibile.

L'affermazione di Giovanni significa che «la carne del Verbo non proviene dal fango della terra ma dal Verbo stesso. [...] Nel fango della terra vi sono corpi, non carne. Qualcosa come una carne non può venire e non ci viene che dal Verbo»⁹².

La negazione del carattere umano della carne del Cristo, nella visione di Henry, costituisce il nucleo centrale di ogni eresia cristologica: Valentino e Marcione, il docetismo e il monofisismo rifiutano di ammettere la concreta realtà della carne del Verbo che riducono a pura apparenza o riconducono ad un'origine diversa rispetto a quella dell'uomo: una carne di origine celeste, divina psichica, spirituale, così che essa è meno indegna della condizione divina.

⁹¹ *Ivi*, p. 13.

⁹² *Ivi*, p. 27.

I Padri della Chiesa, pur sotto l'influenza della doppia eredità, costituita da un lato dalla filosofia greca, dall'altro dalla tradizione ebraica, giungono a pensare correttamente il mistero dell'Incarnazione non senza difficoltà e incertezze. Scrive Henry:

«In discussione agli occhi di Tertulliano e dei Padri è la realtà dell'Incarnazione del Cristo, e, di conseguenza, quella della carne che egli ha assunto. Se l'origine e la natura della carne del Cristo non sono identiche a quelle della nostra carne, allora, incarnandosi, egli non ha fatto propria realmente la nostra condizione, condiviso realmente la nostra esistenza, subito realmente il peso di una carne finita come la nostra, con i suoi bisogni, la sua sete, la sua fame, la sua precarietà, con la sua morte inscritta in essa fin dalla nascita. Il Cristo quindi non è morto, né realmente resuscitato; in una parola, è tutto il processo cristiano d'identificazione reale del Verbo con l'uomo come condizione d'identificazione reale dell'uomo con Dio a venire ridotto a una serie di apparenze e, insieme, a una specie di mistificazione»⁹³.

La carne del Cristo, dunque, non ha solo l'apparenza di una carne umana, ma è realmente umana: capace come quest'ultima di sentire e di patire. Sono questi a fare di essa una carne e non un mero corpo, visibile nel mondo. «Si compie così nella problematica dei Padri la svolta decisiva per cui le determinazioni oggettive dei corpi materiali che ci si mostrano nel mondo cedono il passo alle determinazioni impressionali e affettive quali si svelano nel pathos della vita»⁹⁴.

In particolare è la capacità di soffrire a fare della carne del Cristo una carne umana.

L'incarnazione così intesa supera totalmente il dualismo greco di anima e corpo: «Il corpo materiale e mondano dei greci è simile al pezzo di terra divenuto carne sotto il soffio divino, che è soffio di Vita. Solo che, quando il corpo è trasformato in carne per opera della Vita, esso trae la sua condizione di carne solo dalla vita che gli concede di provare se stesso in essa e divenire in tal modo carne»⁹⁵.

Si può così desumere lo stretto legame che, per il filosofo francese, esiste tra il racconto di *Genesi* e il *Prologo* di Giovanni, nel senso che la comprensione del primo può avvenire solo alla luce del secondo: solo alla luce dell'incarnazione, infatti, è possibile intendere la trasformazione del fango della terra, del corpo oggettivo, in corpo soggettivo e

⁹³ *Ivi*, p. 183.

⁹⁴ *Ivi*, p. 186.

⁹⁵ *Ivi*, p. 191.

vivente. Lo spirito di vita non si unisce dall'esterno ad una materia data, piuttosto la trasforma dall'interno rendendola in tutto materia vivente, ovvero carne.

Henry giunge ad affermare che l'uomo non è stato mai creato, non è mai venuto al mondo: E' venuto nella Vita: in questo è simile a Dio, fatto della sua stessa stoffa, della stoffa di ogni vita e di ogni vivente; l'*incipit* del *Prologo* permette di intendere l'impostazione trascendentale delle Scritture; non si tratta, infatti, di una genesi storica, ma astorica e acosmica – trascendentale, appunto, com'è il generarsi della vita nella vita.

Con l'Incarnazione di Dio si chiarisce anche il senso della sua trascendenza. Essa, tuttavia, non va intesa, come nella tradizione filosofica, al modo di un Dio artefice dell'universo, esterno alla sua creazione, non curante della vita degli uomini: «Trascendenza designa l'immanenza della Vita in ogni vivente»⁹⁶. Il termine Immanenza riassume tutta la prospettiva del filosofo francese; essa per Henry non esclude la realtà dell'*ipseità* in cui la vita si genera ogni volta: Il Figlio di Dio, il Verbo incarnato è il principio stesso di ogni *ipseità*, nel quale e per il quale, ogni essere nasce alla vita. Da qui il deciso rifiuto dell'Infinito romantico in cui l'individualità esiste solo per sopprimere se stessa. L'originalità del cristianesimo rispetto ad altre forme di spiritualità sta proprio nel fatto che

«L'unità assoluta tra tutti i Sé viventi, lungi dal significare o implicare la dissoluzione o l'annientamento dell'individualità di ciascuno, si trova invece ad essere costitutiva di tale individualità in quanto è nell'effettuazione fenomenologica della Vita nel suo Verbo che ogni vivente è unito a sé, generato in se stesso come Sé assolutamente singolo, irriducibile ad ogni altro»⁹⁷.

Se la vita ci è data nel Figlio e per il Figlio, per il quale siamo tutti figli di Dio, anche la salvezza non è possibile che per il suo tramite, poiché essa ci lega alla Vita infinita, e ricostituisce questo legame ogni volta che viene meno.

Lo stretto legame tra Incarnazione e salvezza, è preso in considerazione da Henry a partire dal discorso dei Padri; la riflessione di questi si incentra sull'origine della nostra salvezza, sulla singolare identità del Cristo e su ciò che la rende possibile. La meditazione

⁹⁶ *Ivi*, p. 176.

⁹⁷ *Ivi*, p. 354.

sull'Incarnazione diviene, così ricerca del fondamento ultimo, dell'originario principio di intelligibilità, della relazione di Dio con l'uomo. La salvezza è per i padri appartenente all'"economia", e trova il suo centro nell' evento pasquale: proprio l'evidenza di mostrare il valore soteriologico di tale evento determina la forte attenzione al mistero dell'Incarnazione e al posto che essa occupa nell'economia della salvezza. Henry, tuttavia, nella lettura dei Padri, privilegia quasi esclusivamente quello che ha a che vedere con l'originario, trascurando quanto rinvia al divenire della salvezza.

Nella visione del filosofo, infatti, l'Incarnazione non implica l' abbassamento di Dio, lo spogliarsi della sua condizione divina: essa non coincide con la *kenosi*, secondo la quale il Verbo depone la forma divina per farsi uomo.

Nell'ultima opera di Henry, *Le parole del Cristo*, il tema dominante è la verità concepita come veridicità e credibilità delle parole di Gesù; la valutazione verte, dunque su chi o che cosa assicura che le parole del Cristo siano effettivamente vere⁹⁸. Ecco allora che *Le parole del Cristo* si presenta come una meditazione incentrata sulle parole di Gesù come sono riportate nei vangeli, in particolare, l'autore prende in considerazione i Vangeli sinottici in relazione al testo di Giovanni. La riflessione su questi rimane sicuramente in prospettiva filosofica, anche se c'è il tentativo di non tradire il significato dei termini, e di coglierne il senso più vero, nonostante le affermazioni assurde in una logica umana.

Henry riflette sul fatto che Cristo non è solo uomo, ma anche Verbo di Dio, che parla agli uomini, nel linguaggio degli uomini e dice cose non solo umane, ma al tempo stesso totalmente altre rispetto alla realtà dell'uomo: esse infatti parlano di Dio, del Dio in nome del quale Cristo parla, e che egli stesso è. Scrive Henry:

«Mai infatti queste parole rivolte a uomini, in un linguaggio che è il loro, e nelle quali Cristo parla loro di sé, lo fanno come se lui fosse uno di loro, come se fosse un uomo. In modo velato, prima indiretto, poi apertamente, egli si designa proprio come il Figlio di Dio, e quindi, agli occhi di tutti quelli che erano lì, come Dio stesso. E che le sue affermazioni strabilianti non fossero neppure il prodotto di tarde fantasie di comunità esaltate lo si vede dal fatto che furono esse, lui vivente, la causa diretta della sua condanna e della sua morte»⁹⁹.

⁹⁸ Cfr M. HENRY, *Le parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003, p. 14.

⁹⁹ *Ivi*, p. 15.

Henry si esprime, dunque con chiarezza: nei vangeli non è possibile distinguere l'uomo Gesù dal Cristo della fede; la sua riflessione verte proprio su questa "duplicità" della parola di Cristo. Henry giunge presto a mostrare come il linguaggio di Gesù non si può considerare autosufficiente e auto esplicativo, poiché Gesù non è maestro di una saggezza puramente umana! Egli parla in nome di Dio, in nome di una verità che egli incarna in quanto Verbo stesso di Dio. «In realtà quello che si delinea nelle sue parole è un autentico bouleversement, un rovesciamento radicale della condizione umana, la cui plausibilità e forza sono date dal fatto che chi lo prospetta non sia soltanto un uomo»¹⁰⁰.

Henry stabilisce che assumere la natura umana non significa annullarsi in essa, piuttosto dimorare in essa in quanto Verbo: solo perché il Verbo dimora nell'uomo-Gesù, costui è il Cristo e le Sue parole, che contraddicono la logica umana, possono aspirare alla credibilità.

Uno dei passi evangelici in cui il carattere umanamente sconvolgente della parola di Gesù si manifesta in modo clamoroso, è quello delle Beatitudini. Henry arriva ad affermare che le parole di questo Vangelo possono aspirare all'accoglienza perché si rivelano misteriosamente capaci di parlare al cuore dell'uomo, facendogli intravedere un'altra verità che non è riconducibile alla verità del mondo, piuttosto alla verità della vita, cui appartiene il nostro essere.

La dicotomia verità del mondo-verità della vita è la stessa che il filosofo pone tra il visibile e il non visibile, in quanto la verità del mondo appare in un fuori, mentre la sfera dell'invisibile si identifica con l'immanenza della vita esperita nella sua profondità, ossia con il pathos e l'affettività che ci costituiscono.

La chiave di comprensione dell'insegnamento di Cristo sta dentro di noi: un unico legame, infatti, stringe la nostra vita a quella del Verbo divino, che dimora nel Padre, nell'unica vita infinita dalla quale e nella quale tutto sussiste e prende vita.

Il Verbo divino si è fatto carne, ha assunto cioè fino in fondo la condizione incarnata degli uomini. Un'unica corrente di vita fa' sì che noi, nel Figlio Dio, siamo figli dello stesso Padre. «Tutto questo lo capiamo non con l'intelletto ma con la vita che parla in

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 16.

noi, voce dell'unica vita infinita che dà senso alle parole paradossali di Cristo, che nessuna logica puramente umana è in grado di comprendere»¹⁰¹.

L'analisi di Henry sul *Prologo* di Giovanni mostra l'identità profonda tra Parola-Verità-Vita; da qui la dicotomia profonda tra "parola della vita" e "parola del mondo", che risulta direttamente speculare al dualismo verità della vita e verità del mondo. Le parole di Cristo contro ogni logica mondana diventano, così comprensibili come parole della vita.

«La Parola della vita non deve niente al mondo. Il potere di rivelazione su cui si fonda è quello della vita, essendo la parola della vita nient'altro che l'autorivelazione di questa, il suo Verbo. Ne segue che la parola della vita parla, non delle cose o del mondo, ma della vita stessa. Meglio ancora, essa parla la vita; quello che dice, essa non lo pone mai fuori di sé ma lo conserva in sé come un bene di cui non si disfa mai, giacché è la sua stessa vita»¹⁰².

La parola, dunque parla la vita, poiché essa è tutta nel suo rivelarsi che si compie nel *pathos* originario, in quel continuo gioire e soffrire in cui ci è dato toccare la verità del nostro essere. E non solo: «poiché la parola della vita detiene l'inconcepibile potere di dare la vita, essa è un'azione, l'azione di dare la vita, di generarla nella nascita in temporale di ogni vivente, di risuscitarla quando essa non è più»¹⁰³.

Il Verbo di Dio, per cui è stato fatto tutto ciò che esiste, è lo spirito di Dio che ha fatto tutte le cose: ecco perché, come afferma Henry, la vera comprensione della Genesi ha fondamento proprio nel *Prologo* di Giovanni.

Il luogo della rivelazione della parola è il nostro cuore, luogo in cui si svela la nostra identità nel legame profondo con la vita divina. Ecco perché Cristo sostiene che solo chi viene da Dio può intendere la sua parola. Così scrive il filosofo:

«Il luogo in cui chi viene da Dio intende la sua parola è il cuore. Qui l'ascolto della Parola fa tutt'uno con la generazione dell'uomo. Lì, nell'autorivelazione della vita nel suo Verbo, si compie l'autorivelazione che costituisce l'uomo in ciò che ha di specificamente umano. L'ascolto della parola è quindi consustanziale alla natura umana. L'identità tra la rivelazione dell'uomo a lui stesso nel suo cuore e la

¹⁰¹ *Ivi*, p. 23.

¹⁰² *Ivi*, p. 24.

¹⁰³ *Ibidem*.

rivelazione di Dio nel suo Verbo spiega perché Dio veda nel segreto dei cuori – uno dei grandi temi dell'insegnamento del Cristo agli uomini»¹⁰⁴.

Ne *Le Parole del Cristo* tornano tutti i temi del pensiero di Henry, pensiero che si snoda all'interno della sua filosofia della vita come fenomenologia dell'invisibile.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 25.

APPENDICE

MADRE GIOVANNA FERRARI, FONDATRICE DELLE MISSIONARIE FRANCESCANE DEL VERBO INCARNATO

1. Luisa Ferrari

Madre Giovanna Francesca, al secolo Luisa Ferrari, nasce a Reggio Emilia il 14 settembre, 1888, settima ed ultima figlia dei coniugi Ferrari. Muore a Fiesole il 21 dicembre 1984 all'età di 96 anni.¹⁰⁵ La mamma Eurosia appartiene ad una famiglia borghese: è profondamente religiosa e sarà da lei che Luisa attingerà tutti gli insegnamenti della fede in famiglia. Il padre professor Giuseppe è uomo di vasta e solida cultura, riconosciuta anche al di fuori dell'ambito scolastico. Luisa eredita dal padre soprattutto le caratteristiche intellettuali - volitive e dalla madre particolarmente l'indole religiosa e l'apertura alla vita cristiana.

Riceve il Battesimo il 3 novembre 1888, la Cresima nella Pentecoste del 1897, mentre la Prima Comunione il 6 giugno 1901.

La sua vita cristiana, oltre all'educazione alla fede da parte della mamma, risulta alimentata da un'intensa partecipazione ai sacramenti e dall'ascolto della Sacra Scrittura; infatti i suoi scritti, in modo particolare le sue preghiere, sono ricche di risonanze bibliche insieme al suo amore per San Francesco, che fin da ragazza la attraeva nel suo ideale di vita.

Compie in modo regolare gli studi fino a conseguire il diploma di scuola magistrale nel 1907; comincia, quindi, a svolgere delle supplenze. Nell'insegnamento non esita a testimoniare agli alunni i valori umani e religiosi che le appartengono.

Circa la sua formazione spirituale, determinante è l'incontro con San Francesco d'Assisi. In un'intervista ricorda il giorno in cui per la prima volta entra nella chiesa dei padri cappuccini di Reggio Emilia nell'autunno del 1907 ed afferma: «Non conoscevo

¹⁰⁵ Cfr AGMFVI, A,IV, F, n.2, p. 49 *Archivio Generale delle Missionarie Francescane del Verbo Incarnato* (da qui in avanti indicato con: AGMFVI), A, I, A, n. 1 (dove la prima lettera indica la classe, il numero romano la serie, la seconda lettera la sezione, il numero arabo il fascicolo).

proprio nulla, né di San Francesco, né di francescanesimo, quando entrata nella pace sacra di quella sconosciuta chiesetta, mi sentii come immergere nel mio mare»¹⁰⁶.

Esprime così la gioia per il compiersi di un anelito che risulta essere presente in lei fin dall'infanzia, quando per temperamento si è trovata francescana, in sintonia con Poverello, nella gioia di vivere sul suo esempio: «senza conoscere ancora San Francesco, ero innamorata di tutto ciò che era nudo e povero, dai muri al soffitto. Ecco perché mi raccoglievo facilmente nei luoghi silenziosi, solitari, poveri, disadorni [...] quivi mi era favorevole il raccogliermi in Dio»¹⁰⁷.

L'ispirazione iniziale a dar vita ad una nuova congregazione religiosa nella Chiesa si può trovare in alcune esperienze spirituali che Luisa ha vissuto, fin da fanciulla.

Importante e significativa è l'esperienza che fa nell'estate del 1907 sentendo una voce interiore che le dice: *Sarai madre di figli e figlie*. Inoltre, il 14 dicembre 1919 a Savignano (Forlì), ascoltando il Vangelo proclamato durante la Celebrazione Eucaristica, Luisa riceve un'altra ispirazione circa la missione specifica dell'Opera che si sente chiamata a realizzare: «Preparate le vie del Signore!».

Una svolta decisiva avviene il 16 luglio 1923 e così racconta:

«In una cocente giornata di luglio del 1923, unite in un solo vincolo d'anima nei disegni di Dio, che ormai stavano manifestandosi, nell'opacità dell'ardente ricerca della propria vita, io e la mia prima compagna giungemmo alla S. Casa di Loreto per la prima volta.

La profonda commozione mistica di quell'HIC VERBUM CARO FACTUM EST scritto in bronzo sull'Altare avvolse entrambe di un desiderio vivissimo di glorificare l'Incarnazione di Dio nelle anime, lontane e smarrite [. . .] Dar vita ad una nuova istituzione religiosa, ove le anime trasformate in 'case viventi' concepiscano nell'Amore Santo di Dio, le più sublimi applicazioni della Misericordia Divina ed umana, per i piccoli, per i poveri, per i sofferenti, per gli smarriti fu il tormento del nostro spirito sino alla raggiunta realizzazione»¹⁰⁸.

¹⁰⁶ Da un'intervista fatta a Madre Giovanna nel 1975: AGMFVI, A, IV, J, n. 2 c.

¹⁰⁷ AGMFVI, A, IV, F, n.2, pp. 56-57.

¹⁰⁸ Ciclostilato n. 1 ad uso delle Missionarie Francescane del Verbo Incarnato, 26 – meditazione del 30 ottobre 1952: Un "Ecce Hic!" vivente!

2. L'Incarnazione in Madre Giovanna

Luisa Ferrari-Madre Giovanna “entra progressivamente” nel mistero del Verbo Incarnato: fin dagli anni della fanciullezza, Luisa si sentiva inspiegabilmente attratta dalla parola “Verbo”; senza ancora comprenderne il significato, intraprende un cammino di intimità sempre più grande con Lui, fino a fare di Cristo il vero polo attrattivo della propria vita, l'unica Regola dei propri desideri, progetti, scelte. Scriveva in una circolare del 1941: «Uno deve essere il nostro respiro, uno il nostro pane, uno il nostro ideale: il Verbo!»¹⁰⁹.

Il mistero dell'Incarnazione è meditato da Madre Giovanna con intensità unica e sorprendente: è su questo evento che la madre innesta il progetto di vita e di missione per tutta la sua famiglia religiosa.

La spiritualità francescana vede nel Cristo, non solo il redentore del genere umano della colpa, ma prima di tutto il glorificatore del Padre, che eleva tutte le creature all'unione con Se stesso, facendo rifluire in esse la sua vita divina – la grazia – e rendendole partecipi della sua missione di glorificatore del Padre, e del suo destino di gloria nella beatitudine eterna¹¹⁰. Allo stesso modo in Madre Giovanna l'Incarnazione è compimento dell'umanità, realizzazione piena dell'uomo, certezza che la sua tendenza verso l'Assoluto è possibile.

Diversi sono i suoi scritti che fanno riferimento al fine redentivo dell'Incarnazione: in *Figlie dilette: ascoltatevi!* (raccolta di lettere della Madre indirizzate alle sue figlie spirituali), ella così afferma:

«Santo Natale! Il Nostro Giorno, perché esso assomma tutto il mistero dell'Amore fattosi Uomo, per salvarci». In “Preghiere” la fondatrice chiama Cristo «Verbo di salvezza, venuto per la nostra salute, entrato nella storia degli uomini per versarvi a torrenti la tua misericordia»¹¹¹ e ancora, in uno scritto autobiografico, riflette sulla conformazione a Gesù Redentore: « E' mia sola ansia scendere, come Lui, tra gli uomini, per incontrare ciò che è perduto, e ciò che deve essere salvato»¹¹².

¹⁰⁹ *Figlie Dilette Ascoltatevi* 11.4. D'ora in poi questa raccolta di lettere sarà abbreviata con Fda.

¹¹⁰ Cfr M. CICCARELLI, *I Misteri di Cristo nella spiritualità francescana*, I, Benevento 1962.

¹¹¹ *Preghiere* di Madre Giovanna, 103, 50, 136.

¹¹² AGMFVI; A, IV, F, n. 3, p. 68.

Quando Madre Giovanna parla del Verbo emerge, inoltre, il riferimento alla sua preesistenza prima dell'Incarnazione. I brani biblici che ricorrono con maggiore frequenza nei suoi scritti, infatti, sono di contenuto cristologico e testimoniano tale realtà: vi è il continuo ripresentarsi del Prologo di Giovanni, che è l'inno dell'Incarnazione e anche l'inno della preesistenza del Logos presso il Padre. In particolare la madre ripete spesso il versetto 14: «E il verbo si è fatto carne» di Giovanni: lo presenta come mistero da contemplare instancabilmente e come fonte e modello della missione cui sono chiamate ad ispirarsi le sue figlie. La realtà della preesistenza del Verbo è contemplata anche in Col 1,15-17, dove si attesta la mediazione della Parola nella creazione e nella conservazione del mondo nell'esistenza; si tratta di un altro passo menzionato spesso dall'autrice: esso alimenta il suo costante sguardo sull'uomo e su tutte le realtà create: «Ogni anima... è la parola di Dio: ogni creatura... è la parola di Dio, fatta carne!»¹¹³.

Il titolo *Verbo eterno* compare diverse volte nelle preghiere e in alcune circolari: la preghiera *Canto nuovo al Verbo* si apre proprio con l'invocazione «O Verbo eterno» che viene ripetuta a chiusura e sigillo di ogni strofa: qui l'autrice si rivolge al Verbo «coeterno al Padre», per il quale tutte le cose sono state fatte. Il tema del Verbo per mezzo del quale e nel quale la creazione è compiuta e continua ad esistere, si rivela fondamentale per la Madre. Tale concetto si ripresenta, ad esempio, quando lo indica alle suore come unico ideale: «Uno deve essere il nostro respiro, uno il nostro pane, uno il nostro ideale: il Suo Verbo! Quel Verbo Divino, per cui tutte le cose sono»¹¹⁴.

Inoltre, sempre a partire dal dato biblico, l'Incarnazione si presenta come un profondo atto di *kènosi*, di spoliazione. Anche questo aspetto del mistero di Cristo riecheggia nelle circolari raccolte in *Figlie dilette: ascoltatemi*: per esprimere la realtà della *kènosi*, ovvero dell'abbassamento del figlio di Dio, la madre utilizza i verbi scendere e discendere, inserendoli in frasi brevi, esclamative, capaci di comunicare tutto il suo

¹¹³ AGMFVI, A, II, B, n. 2.

¹¹⁴ Fda, 11.4.

stupore dinnanzi a questo mistero: «Dio sta per scendere dal Cielo!, Natale! E' l'Amore Divino che scende dai Cieli fra noi mortali!»¹¹⁵.

Infine, un ultimo aspetto su cui si sofferma l'autrice, è la contemplazione del Verbo nell'evento dell'Incarnazione e della creazione: come San Francesco, Madre Giovanna, dopo aver meditato sulla presenza del Verbo nel cosmo, si stupisce davanti alla creatura per eccellenza che è l'uomo e giunge ad affermare che in lui il Verbo ha il Suo riflesso più vivo.

L'espressione "Verbo Incarnato" compare almeno più di cinquanta volte in *Figlie dilette*: *ascoltate*! E circa quindici in *Pregchiere*; in alcuni passi si trovano termini analoghi come: "Verbo Umanato", "Verbo divino", "Verbo Sacratissimo", "Verbo Amore", "Verbo splendore del Padre", "Verbo Sposo", "Verbo fatto Pane", "Verbo Incarnato fatto Eucaristia".

Alcuni titoli rimandano con immediatezza alla povertà e spoliazione del presepe che Madre Giovanna contempla: «Vi abbraccio e vi bacio ad una ad una, invocandovi dal "Divino Povero" su nuda paglia, lo spirito della povertà serafica»¹¹⁶.

Un altro tema centrale che emerge nei testi della fondatrice, è l'associazione Verbo Incarnato e Parola di Dio; frequenti, infatti, sono i titoli quali: "Verbo fatto Parola", "Parola del Padre", "Unica Parola del Padre", "Parola vivente del Padre", "Parola incarnata", "Parola Assoluta ed Immortale", "Parola Increata". In una circolare del 1967, la Madre esorta così le suore: «Vi consiglio fortemente di abbeverarvi e fortificarvi all'acqua viva delle Sacre Scritture, che è il Verbo fatto Parola, che è Dio che parla, che chiama, che opera, che salva e si dona oltre ogni umano desiderio ed oltre le più audaci speranze»¹¹⁷.

Un altro gruppo di titoli fa riferimento al Verbo Incarnato come Figlio, sia nella raccolta di circolari, sia nelle preghiere: "Figlio infinito, senza limiti", "Divin Figlio", "Figlio dell'uomo", "Figlio per noi", "Figlio diletto", "Figlio Unigenito del Divin Padre"¹¹⁸.

¹¹⁵ *Ivi*, 249.1

¹¹⁶ *Ivi*, 101.4.

¹¹⁷ *Ivi*, 122.

¹¹⁸ *Ivi*, 204.1.

Ancora il “Verbo Incarnato” è additato in alcune circolari con il titolo di re: “Re dell’anima”, “dolcissimo Piccolo Re”, “il nato Re”, “il Re delle genti”. Nelle preghiere è invocato : “Re dei Re”, “Re degli Angeli”, “Re dell’Universo”¹¹⁹.

Infine il “Verbo Incarnato” per Madre Giovanna, è anche, semplicemente, “Amore”, con una precisa missione, quella di salvarci; i titoli che utilizza sono: “Amore incarnato”, “Amore Divino”, “Verbo Amore”, “Eterno Amore”, “Sommo Amore”¹²⁰.

Il tema dell’unione sponsale con Cristo è centrale nella spiritualità di Madre Ferrari: “Spose del Verbo” è stata la denominazione della famiglia religiosa fino all’approvazione ecclesiastica. Tra le preghiere se ne trova una del 1921 in cui ella si rivolge a Cristo chiamandolo «Sposo dolcissimo dell’anima mia», e ancora «Amabilissimo mio Sposo celeste»¹²¹. Questo brano esprime l’unione della madre a Cristo con un legame nuziale; nelle preghiere è frequente il tema del Verbo-Amore: “Amore infinito”, “Amore del cuore”, “glorioso Amore”, “Amore di tutti gli Amori”, “Sommo Amore”, “nostro unico Amore”¹²². In *Figlie dilette: ascoltate!* il Cristo è chiamato Sposo in diversi passi: la madre esprime e desidera per le figlie spirituali la certezza di essere chiamate dal Verbo-Sposo, per la realizzazione dei Suoi disegni. Inoltre in alcune lettere è presente un accorato appello alla necessità di coltivare l’intima unione con il Cristo: «Tenetevi fisse, cuore a cuore, con il vostro Sposo diletto e pendete serene dal cenno delle sue labbra Divine. Tutto in Lui per noi è Paradiso, tutto è gloria, tutto è vita»¹²³.

Anche nelle *Costituzioni* dell’Istituto l’anelito al Verbo trova ampio spazio: la madre stessa riconosce e gioisce del fatto che il Verbo incarnato vi occupa il “primo posto”. L’articolo 88, nel quale è descritto l’annuncio che la famiglia religiosa è inviata dalla Chiesa a diffondere, si presenta interamente costruito attorno al mistero di Cristo:

- «Per noi proclamare il mistero del Verbo Incarnato significa rivelare al mondo che:
- a) Cristo è il centro del cosmo e della storia;
 - b) tutte le cose sono state create in Cristo, per mezzo di Cristo e in vista di Cristo;

¹¹⁹ *Pregliere di Madre Giovanna*, 121, 124, 134.

¹²⁰ Fda, 3.2, 62.3, 249.1, 73.4, 123.2.

¹²¹ *Pregliere*, 76, 77.

¹²² *Ivi*, 96, 83, 52, 51.

¹²³ Fda, 10.2.

- c) l'uomo, quanto al corpo e allo spirito, è fatto a immagine del Figlio di Dio [...];
- d) Cristo è rivelatore e perfetto adoratore del Padre [...];
- e) il Verbo Incarnato, unita a Sé l'umanità intera, esercita in mezzo al suo popolo l'ufficio sacerdotale»¹²⁴.

¹²⁴ *Costituzioni*, n. 88.

CONCLUSIONE

Mettendo a confronto i due autori, si può affermare che il pensiero di Maurice Merleau-Ponty si concentra soprattutto sulla sfera conoscitiva intenzionale, mentre quello di Michel Henry si basa essenzialmente su quella emotiva-affettiva. Merleau-Ponty parte dal corpo e concepisce l'uomo sempre in relazione ad un mondo esterno affermando che non vi è alcuna distinzione fra questi, piuttosto un rapporto di continuità dove il soggetto è contemporaneamente oggetto, senziente e sentito, toccante e toccato; il soggetto e il mondo sono dati insieme e inseparabilmente nell'ambiguità.

Al centro della filosofia di Henry, invece, c'è la carne, carne che rivela tutta la soggettività dell'uomo stesso e dunque la sua essenza. L'autore amplia la sua riflessione sull'Incarnazione intesa in senso cristiano (riflessione completamente assente in Merleau-Ponty); l'Incarnazione di Cristo, sostiene Henry, è l'unica realtà che ci permette di comprendere la carne che noi siamo: è nella sua carne che Cristo rivela ciò che è e permette a noi di capire chi siamo, figli nel Figlio.

Volendo mettere, poi, a confronto la riflessione di Madre Giovanna sull'Incarnazione particolarmente con quella di Michel Henry, si può affermare che vi sono elementi in comune, ma anche differenze.

In Madre Giovanna il mistero dell'Incarnazione costituisce il fondamento su cui si innesta la spiritualità di tutta la famiglia religiosa; in particolare, ella si sofferma sul fine redentivo di tale evento, parlando di Gesù che si è fatto uomo per salvarci; in Henry, invece, l'aspetto della redenzione passa in secondo piano. Inoltre in Madre Giovanna è presente in modo rilevante l'aspetto della *kènosi*, dell'abbassamento di Dio che ha assunto la natura umana per diventare simile a noi, mentre il filosofo francese sembra non fare riferimento al fenomeno della spoliatura di Cristo.

La Madre si sofferma sulla preesistenza del *Logos* partendo dalla riflessione del *Prologo* di Giovanni, anche Henry riflette sull'origine della carne, pur non utilizzando il termine "preesistenza". Madre Giovanna contempla l'uomo e tutte le creature come riflessi

del Verbo di Dio, Henry parla degli uomini come figli nel Figlio, poiché concepisce l'Incarnazione come una rete di relazioni tra il Padre e il Figlio, il Figlio e gli uomini.

Al centro del pensiero di Henry, vi è l'immanenza, secondo cui la vita si genera ogni volta: l'uomo non è mai stato creato, piuttosto è venuto nella Vita e, questo, lo rende simile a Dio, fatto della sua stessa stoffa. Madre Giovanna si stupisce dinanzi alle meraviglie del creato e loda il Verbo divino che ha plasmato e fatto bella ogni cosa: nella preghiera *Canto nuovo al verbo*, ella magnifica il Verbo eterno, contemplato nella sua preesistenza presso il Padre, e successivamente nell'evento dell'Incarnazione e della creazione; l'ultima strofa contiene la lode corale elevata dalle creature umane e celesti e la professione di fede nel Verbo eterno quale figlio di Dio. Nel filosofo, invece, non risulta presente la componente di lode e di esaltazione del Verbo.

Proviamo, ora, a trarre delle conclusioni del nostro lavoro. L'approccio al mistero dell'Incarnazione mediante l'apporto della fenomenologia dei due filosofi francesi, Merleau-Ponty e Henry apre sicuramente nuovi orizzonti di lettura del "fenomeno" e arricchisce la riflessione cristiana. Del resto: «La fede e la ragione sono come le due ali con le quali lo spirito umano s'innalza verso la contemplazione della verità. È Dio ad aver posto nel cuore dell'uomo il desiderio di conoscere la verità e, in definitiva, di conoscere Lui perché, conoscendolo e amandolo, possa giungere anche alla piena verità su se stesso»¹²⁵.

Il «Verbo si fa carne», *sarx*, dice Giovanni, ma questa carne è anche *anthropos*, afferma Nicea: ecco allora che il Verbo diviene uomo, diviene uno di noi. Il punto di partenza è il corpo, suggerisce Merleau-Ponty: dunque Gesù facendosi uomo, o meglio, incarnandosi, assume un corpo, e con questo si relaziona con se stesso, con gli altri, con Dio e con il mondo. Ma un corpo può essere definito in quanto tale se è soggettività, se prova dei sentimenti, dice Henry e questi risiedono nella carne; dunque carne e corpo, corpo e anima non si possono disgiungere: l'antropologia cristiana li considera come l'unitotalità della persona: «...un'anima senza corpo è impensabile: l'anima è la respirazione

¹²⁵ GIOVANNI PAOLO II, *Fides et ratio*, 14 settembre 1998, n. 1.

del corpo, ciò che gli dà vita. Un corpo senza anima non sarebbe più corpo, ma cadavere»¹²⁶.

Il cristianesimo è la religione dell'incarnazione e la speranza cristiana non attende solo l'immortalità dell'anima, ma la resurrezione della carne! La salvezza cristiana passa attraverso il corpo, attraverso i sacramenti, attraverso l'appartenenza concreta alla Chiesa. Ed è passata attraverso il corpo nella persona di Cristo.

Il cristianesimo, *forse* più di ogni altra religione, ha fatto spazio al corpo, assegnandogli un posto centrale all'interno della salvezza, come è ben reso dalla definizione patristica *caro cardo salutis*, la carne è il cardine della salvezza. Si può addirittura affermare che il cammino di Dio verso l'uomo dall'atto della creazione, attraverso tutta la storia della salvezza non è altro che il progressivo tendere di Dio alla corporeità¹²⁷.

La corporeità umana è al cuore dell'immagine e somiglianza con Dio e l'opera della riconciliazione di Dio con l'umanità trova il suo apice nel farsi carne della Parola. Giovanni Paolo II, nelle sue note catechesi sull'amore umano, utilizza l'espressione «teologia del corpo» da inserire nella grande tradizione teologica ecclesiale:

«Il fatto che la teologia comprenda anche il corpo non deve meravigliare né sorprendere nessuno che sia cosciente del mistero e della realtà dell'incarnazione. Per il fatto che il Verbo di Dio si è fatto carne, il corpo è entrato, direi, attraverso la porta principale nella teologia, cioè nella scienza che ha per oggetto la divinità»¹²⁸.

La parola eterna di Dio diviene corpo umano e questo evento implica un divenire che abbraccia tutta la vita di Cristo insieme alla nostra, tutta la storia del suo corpo: corpo offerto, corpo crocifisso, corpo resuscitato e asceso al cielo.

«Non è forse cosa giusta, pia e santa meditare tutti questi misteri? Quando la mia mente li pensa, vi trova Dio, vi sente colui che in tutto e per tutto è il mio Dio. È

¹²⁶ X. LA CROIX, *Il corpo e lo spirito*, op. cit., p. 117.

¹²⁷ Cfr L. MANICARDI, *Il corpo*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2005, p. 13.

¹²⁸ GIOVANNI PAOLO II, *Uomo e donna lo creò. Catechesi sull'amore umano*, Città Nuova - Libreria Editrice Vaticana, Roma-Città del Vaticano 1995⁴, p. 106: Catechesi del 2 aprile 1980.

dunque vera sapienza fermarsi su di essi in contemplazione. È da spiriti illuminati riandarli per colmare il proprio cuore del dolce ricordo del Cristo»¹²⁹.

¹²⁹ SAN BERNARDO ABATE, *disc. De aqaeductu, opera omnia*, edit. Cisterc. 5 [1968] p. 283.

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti

HENRY M., *Io sono la verità. Per la filosofia del Cristianesimo*, Queriniana, Brescia 1997.

———, *Incarnazione. Una filosofia della carne*, SEI, Torino 2001.

———, *Le parole del Cristo*, Queriniana, Brescia 2003.

MERLEAU-PONTY M., *La fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 1965.

———, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989.

———, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Medusa, Milano 2004.

———, *Senso e non senso*, Garzanti, Milano 1962.

———, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963.

2. Studi

BERQUIST, J. L., *Una teologia del corpo*, Claudiana, Torino 2011.

CANULLO, C., «Herny, Michel», in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006-2010, pp. 5240-5241.

CICCARELLI, M., *I Misteri di Cristo nella spiritualità francescana*, I, Benevento 1962.

COLAFATI, N., *L'uomo e il suo mondo*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2000.

CORETH, E., *Antropologia filosofica*, Morcelliana, Brescia 2004.

DROBNER, H., *Patrologia*, Piemme, Casale Monferrato 1998.

DI NAPOLI, G. - KÜHN, R., «Carne», in *Enciclopedia filosofica*, III, Bompiani, Milano 2006-2010, pp. 1661-1666.

DUPUIS, J., *Introduzione alla Cristologia*, Piemme, Casale Monferrato 1993.

FORTE, B., *Gesù di Nazareth. Storia di Dio, Dio della storia. Saggio di una cristologia come storia*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1985.

———, *Teologia della storia. Saggio sulla rivelazione, l'inizio, il compimento*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1991.

- FRANZINI, E., «Fenomenologia», in *Enciclopedia filosofica*, VI, Bompiani, Milano 2006-2010, pp. 4037-4046.
- KESSLER, H., «Cristologia», in T. SCHNEIDER (ed.), *Nuovo corso di dogmatica*, 1, Queriniana, Brescia 1995, pp. 283-517.
- LA CROIX, X., *Il corpo e lo spirito. Sessualità e vita cristiana*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 1996.
- LUCAS LUCAS, R., *L'uomo. Spirito incarnato*, Cinisello Balsamo 2011.
- MANCINI, S., «Merleau-Ponty, Maurice», in *Enciclopedia filosofica*, XI, Bompiani, Milano 2006-2010, pp. 7306-7313.
- MANICARDI, L., *Il corpo*, Qiqajon-Comunità di Bose, Magnano 2005.
- O'COLLINS, G., *Incarnazione*, Queriniana, Brescia 2004.
- ORBE, A., *La teologia dei secoli II e III*, II, Piemme, Roma 1995.
- PALUMBIERI, S., *L'uomo, questa meraviglia*, Urbaniana University Press, Roma 1999.
- , *L'uomo, questo paradosso*, Urbaniana University Press, Roma 2000.
- RIVA, F. - CAVAGNA, D., «Corpo», in *Enciclopedia filosofica*, IV, Bompiani, Milano 2006-2010, pp. 2293-2297.
- RIVETTI-BARBO, F., *Lineamenti di antropologia filosofica*, Jaca Book, Milano 1994.
- TILIETTE, X., «Incarnazione», in *Enciclopedia filosofica*, VIII, Bompiani, Milano 2006-2010, pp. 5573-5575.
- ZAIETTA, L., «Une signification nouvelle. Le riflessioni sull'animalità del "primo" Merleau-Ponty», in *Rivista internazionale di filosofia e psicologia*, in <http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/article/view/rifp.2016.0022/672>.
- ZEVINI, G., *Commenti spirituali del nuovo testamento. Vangelo secondo Giovanni*, I, Città Nuova, Roma 1991⁴.

3. Sitografia

- <http://www.vitellaro.it/silvio/Area%20di%20progetto/corpo%20anima%20spirito%20antico%20testamento.docx>.
- http://www.seminariobergamo.it/Amministrazione/gestione_vangeli/Upload/Natale_dPRS.

<http://www.rifp.it/ojs/index.php/rifp/article/view/rifp.2016.0022/672>.

MARASSI, M, «Il corpo in Maurice Merleau-Ponty», in *Il corpo al centro. Dalla teoria alla riabilitazione con il metodo SaM®*. A cura di A. Risoli e A. Antonietti, LED, Milano 2015: <http://www.ledonline.it/ledonline/736-risoli-corpo/736-risoli-corpo-marassi.pdf>

INDICE

INTRODUZIONE

1. Stato della questione 1
2. Metodo e piano del lavoro 3

CAPITOLO I

- «E IL VERBO SI FECE CARNE» (Gv 1, 14) 6
- 1.1 Carne-corpo nel pensiero antico e nella Sacra Scrittura 6
 - 1.2 Carne-corpo a Nicea e Costantinopoli 11

CAPITOLO II

- CARNE O CORPO IN MAURICE MERLEAU-PONTY 18
- 2.1 La fenomenologia di Merleau Ponty 18
 - 2.2 Percezione di sè e del corpo 19

CAPITOLO III

- CARNE O CORPO IN MICHEL HENRY 30
- 3.1 La “fenomenalità” della *donation* 30
 - 3.2 La *donation* e l’autorivelazione “di” una carne 33

APPENDICE

- MADRE GIOVANNA FERRARI, FONDATRICE DELLE MISSIONARIE
FRANCESCANE DEL VERBO INCARNATO 47

1. Luisa Ferrari 47
2. L’Incarnazione in Madre Giovanna 49

- CONCLUSIONE 54

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti 58
2. Studi 58
3. Sitografia 59

- INDICE 61