

LA MISERICORDIA INVISIBILE DEL PADRE NELLA COMPASSIONE VISIBILE DI GESÙ, IL FIGLIO

Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica

MARCO SALVIOLI*

Fratelli, non abbiate paura del peccato degli uomini, amate l'uomo anche nel suo peccato, giacché proprio questa è l'immagine dell'amore divino ed è la forma suprema dell'amore sulla terra.¹

Gli archi sono belli quando si piegano soltanto perché tendono a rimanere rigidi. La rigidità che cede un poco, come la giustizia piegata dalla misericordia, costituisce la bellezza allo stato puro.²

Attraverso i decisi chiaro-scuro e le forti tonalità del suo inconfondibile stile, Caravaggio ci dona un'immagine capace di rendere, con particolare intensità, uno dei compiti nei quali si concretizza la vocazione del teologo. Egli è infatti chiamato a sondare nella fede le pieghe del Mistero di Cristo, così come l'Apostolo protagonista della *Incredulità di san Tommaso* (1600-1601), accompagnato da Cristo stesso, introduce la propria mano nella piaga del costato per accertarsi della realtà della risurrezione del

* Studio Filosofico Domenicano (Bologna); Scuola di Anagogia (Bologna).

¹ F. M. DOSTOEVSKIJ, *I fratelli Karamazov*, introduzione di F. Malcovati, tr. it. di M. R. Fasanelli, Garzanti, Milano 1992, vol. I, p. 442.

² G. K. Chesterton citato senza ulteriori indicazioni da I. STRAVINSKIJ, *Poetica della musica*, Edizioni Studio Tesi, Pordenone 1987, p. 40.

Signore. Conoscere il Mistero di Cristo alla luce della fede, mantenendo allo stesso tempo la medesima intensità indagatrice dell'allora incredulo Tommaso, così come è stato rappresentato dal Caravaggio, è certamente un'aspirazione che ogni autentico teologo custodisce in sé. Si tratta infatti di una conoscenza che *si lascia intro-durre* o, in altre parole, di una disposizione che permette al Cristo stesso di condurci all'interno del proprio corpo risorto, al cui cospetto il Mistero dell'Incarnazione e quello della Chiesa come Corpo Mistico manifestano l'appartenenza a un unico Disegno di comunione tra il *Trinitas-Deus* e l'umanità. Non per nulla san Tommaso d'Aquino poteva descrivere l'atto scientifico e contemplativo a un tempo del teologo come la condizione in cui la *ratio* è *manuducta per fidem*; qui è infatti Cristo che, avendo preso per mano Tommaso, lo guida nella compresa esplorazione del proprio costato ferito e glorioso.³

³ Per l'espressione di Tommaso, cf. *In I Sent.*, Proem., q. 1, a. 3C, ad 1m. L'esperienza dell'essere guidato fino a toccare il cuore del Figlio di Dio è stata sottolineata, nell'interpretazione della celebre pericope giovannea, da P. CLAUDEL, *Presenza e profezia*, tr. it. di S. Penna, Edizioni di Comunità, Roma 1947, p. 69: «L'incredulità di Tommaso è confusa poiché non gli basta vedere, egli vuole *toccare!* [...] Non sono più i cieli soltanto a rompersi, è Dio medesimo che S'apre e guida la tua mano fino alle giunture del Suo operato e fino ai battiti del Suo Cuore». Questo passo è stato inoltre significativamente citato, nel contesto dell'analisi del valore dei sensi spirituali nell'orizzonte dell'esperienza cristiana, in H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma*, introduzione e tr. it. di G. Ruggieri, Jaca Book, Milano 1975, p. 374. Connettendo Tommaso a von Balthasar, attraverso la lettura di Claudel, intendiamo accennare all'imprescindibilità del nesso tra esperienza cristiana e teologia: entrambe infatti vivono di quell'*essere-guidati* all'interno del Mistero di Cristo da Cristo stesso e, in quello, nella stessa Vita intratrinitaria. Non a caso vi è tutta una linea interpretativa che, almeno da Origene allo stesso Aquinate, legge nel biblico cuore/petto di Cristo il luogo della *Sacra Doctrina* intesa, in senso ampio, come la cifra della stessa Rivelazione divina accolta nella fede e pensata dalla teologia. Cf. ORIGENE, *C. Cant.* I, 2, 4 (S. Ch. 375, I): «Qui infatti certamente si dice che Giovanni riposava nella facoltà principale del cuore di Gesù e nel significato intimo della sua dottrina, e lì riposando scrutava i tesori di sapienza e di scienza che erano nascosti in Cristo Gesù» [tr. it. di M. SIMONETTI, *Commento al Cantico dei Cantici*, Città Nuova, Roma 1976, p. 78] e TOMMASO D'AQUINO, *In Psalmos XXI*, n. 11: «per cor Christi intelligitur sacra Scriptura, quae manifestat cor Christi. Hoc autem erat clausum ante passionem, quia erat obscura; sed aperta est post passionem, quia eam jam intelligentes considerant, et discernunt quomodo prophetiae sint exponendae».

L'opera d'arte, così come l'episodio narrato da Giovanni, esprime anche un'esigenza racchiusa nel vissuto di ogni credente: da un lato, vi è l'assenso della fede che è motivato ultimamente da Dio stesso che si rivela e, dall'altro, l'aspirazione – spesso non immune da sottili tentazioni – a «toccare con mano» quanto si crede. Forti delle parole del Signore sappiamo che sono beati coloro che credono, pur non avendo visto, eppure il desiderio di vedere Dio – soprattutto dopo che in Cristo si è reso visibile (*Col* 1, 15; *I Gv* 1, 1-3) – permane nel cuore di ogni credente fino a che si realizzerà nella *visio beatifica*, quando «lo vedremo così come egli è» (*I Gv* 3, 2). Già e non ancora: la tensione tra il compimento e l'*eskaton* abita la fede e la rende viva e dinamica. Il teologo si pone all'interstizio di questa soglia, nel solco della storia, per scorgere il Disegno che Dio, Padre e Figlio e Spirito Santo, traccia *ab aeterno*. In particolare le linee di questo Disegno sono state tracciate nella carne stessa di Gesù Cristo: ogni parola, ogni gesto, ogni vissuto di Cristo costituisce un punto di vista sul Mistero che lo comprende integralmente, in quanto è in Lui che «abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (*Col* 2, 9). La cristologia, di cui qui intendiamo offrire un saggio, intende sondare questa ricchezza inesauribile per rispondere a una domanda precisa: chi è Gesù Cristo? Come possiamo conoscerlo?

Il nostro metodo sarà teologico e, per quanto possibile, fenomenologico. In primo luogo, quasi al modo di una premessa metodologica, ci chiederemo *come si conosce una persona*, nella persuasione, fenomenologicamente fondata, che la conoscenza personale differisca essenzialmente da qualsiasi altro modo di conoscere. Qui ci lasceremo guidare dalle analisi svolte da Edith Stein, Dietrich von Hildebrand e Roberta De Monticelli. Dopo aver descritto tale punto di vista, esplicheremo il frutto dell'*ascolto*: considereremo quanto la Scrittura e la Tradizione ci comunicano sulla persona di Gesù Cristo – poiché Egli è persona e non un'idea o un ideale, ancorché fattasi uomo e nemmeno l'empirico convergere di una molteplicità di conoscenze storiche – così come esse si danno e nei limiti in cui esse si danno. Non potendo affrontare la totalità degli aspetti della persona di Gesù Cristo, abbiamo deciso di concentrare la nostra attenzione sui sentimenti del Signore di cui i Vangeli ci hanno tramandato la memoria.

In particolar modo, ci soffermeremo sugli episodi nei quali il sentimento della *compassione* si è pienamente manifestato sul volto del Signore Gesù. Che senso ha la narrazione di questo vissuto di Cristo nel quadro della Rivelazione? Che posto ha la compassione di Gesù nel Disegno? La teologia anagogica sviluppata da Giacomo Biffi e da Giuseppe Barzagli ci aiuterà infine a contemplare *sub specie aeterni* il Mistero rivelato nella narrazione evangelica della misericordia del *Trinitas-Deus* così come è stata rivelata dal vissuto della compassione viscerale di Gesù. Questo nella convinzione, espressa chiaramente da Sertillanges, che in Gesù «focolare di divina tenerezza» è manifestata «la veemenza contenuta di tutti i sentimenti umani» e «si rivela tutta la vita del cuore, nello stesso tempo che splende la verità».⁴

STATUS QUAESTIONIS:

ASPETTI DELLA «FENOMENOLOGIA DI GESÙ»
NEL DIBATTITO TEOLOGICO ITALIANO

1. La proposta della scuola di Milano: *Teologia*, 3 (1998)

L'espressione «fenomenologia di Gesù» compare nel dibattito teologico italiano come titolo di un felice numero monografico di *Teologia*, la Rivista della Facoltà Teologica dell'Italia Settentrionale, pubblicato nel settembre del 1998.⁵ Tale numero costituiva il primo esito di una riflessione che aveva coinvolto i docenti che, a vario titolo, afferivano alla Facoltà, nel contesto di un incontro annuale dedicato all'aggiornamento dell'offerta

⁴ A. D. SERTILLANGES O. P., *L'oratore cristiano. Trattato di predicazione*, tr. it. di G. S. Nivoli, Società Editrice Internazionale, Torino 1944, p. 154.

⁵ Ultimamente la Rivista è tornata sull'argomento con un ulteriore numero monografico dal titolo *Teologia e fenomenologia di Gesù. Teologia fondamentale in contesto post-moderno: dinamismo dell'ospitalità teologale di Gesù e riconfigurazione della fede in Christoph Theobald*, *Teologia* XXXII, 3 (2007). Qui non ci occuperemo di questo sviluppo, in quanto non direttamente centrato sull'elaborazione della fenomenologia di Gesù, ma intento piuttosto alla valutazione delle possibili relazioni con la proposta di Theobald in ordine a un ripensamento del cristianesimo a partire dalla nozione di *stile*.

didattica relativa al Corso istituzionale degli studi teologici. Nell'anno accademico 1995-1996, la posta in gioco riguardava la proposta di una linea capace di ripensare il trattato di Cristologia, principalmente in ordine alla «necessità di una più precisa intesa tra biblisti e sistematici» sul modo di presentare la cosiddetta «parte biblica». In altre parole, si trattava di adottare una prospettiva convincente per rispondere all'esigenza di mostrare come ogni proposizione cristologica e, al limite, teologica debba trovare la propria fondazione veritativa in riferimento «alla figura singolare di Gesù, dunque alla *historia Jesu*». La Rivista presentava pertanto tre contributi firmati rispettivamente da A. Bertuletti, da F. G. Brambilla e da P. Sequeri che, procedendo da esigenze differenti, tentavano di presentare e giustificare la fecondità dello sguardo fenomenologico in relazione alla riflessione teologica sul Mistero di Cristo. Poiché sostanzialmente presenta il panorama delle domande e delle strategie risolutive della cristologia odierna, qui non affrontiamo direttamente il contributo di Brambilla, mentre dedichiamo qualche pagina alla presentazione degli studi di Bertuletti e di Sequeri che hanno carattere teorico, benché il primo possa essere considerato quasi un'introduzione al secondo, decisamente più fondativi.⁶

1.1. Il contributo di *Bertuletti*, nello spiegare il senso della fenomenologia di Gesù, ne mette in luce l'obiettivo – dettato dall'auspicato superamento della dicotomia in cristologia tra ricostruzioni storiche e trattazioni sistematiche – e il valore, consistente nella capacità della fenomenologia

⁶ Editoriale, «La “fenomenologia di Gesù”», in *Teologia* XXIII (1998), pp. 239-240. Il volume presenta anche un contributo di G. Segalla sulla cristologia giovannea, sebbene non sia stato concepito nel contesto dell'incontro annuale proposto dalla Facoltà. Ciononostante la presenza di Segalla ci sembra significativa se non altro perché è a un suo articolo sulla cosiddetta «*Third Quest*», che si può risalire per individuare un progetto di ricerca fenomenologica (ispirato a E. P. Sanders e a E. Schillebeeckx) relativamente alla *Historia Jesu* così come si evince dalla quadriforme narrazione evangelica, capace di superare i limiti del metodo storico-critico. Cf. G. SEGALLA, «La verità storica dei Vangeli e la “Terza ricerca” su Gesù», in *Lateranum* LXI (1995), pp. 195-234. Nella linea di un'applicazione generica del metodo fenomenologico alla narrazione evangelica in ordine a un superamento dei limiti del metodo storico-critico, è da ricordare anche il volume di A. RIZZI, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, Presentazione di C. M. Martini S.J., Editrice A.V.E., Roma 1972.

di Gesù di fungere da principio del discorso teologico.⁷ Lo sfondo a partire dal quale emerge la proposta milanese è costituito evidentemente dalla non ancora sopita problematica, sollevata in senso critico, dalla modernità riguardante il rapporto tra storia e dogma. In sintesi, la spiegazione di Bertuletti mira a mostrare come la fenomenologia di Gesù riesca ad articolare questa relazione in modo teoricamente più convincente rispetto alla sistematica consueta, che pensa secondo «il modello metafisico (di cui si è servito il dogma)».⁸ Mentre il discorso metafisico non poteva che portare la teologia a scindere i piani (l'immanenza della storia e la trascendenza della rivelazione; l'evidenza naturale e la verità soprannaturale), il metodo fenomenologico è capace di arricchire il teologo di un punto di vista capace di tenere insieme il momento genetico e quello noematico dell'*eidōs Jesu*.

⁷ L'occasione di un'applicazione teologica del metodo fenomenologico risente con certezza dell'acceso dibattito francese sulla legittimità della cosiddetta *svolta teologica della fenomenologia*, espressione introdotta dal saggio di D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'Eclat, Paris 1991. Protagonisti di tale svolta sono E. Lévinas e, in misura maggiore, M. Henry e J.-L. Marion, dei quali rimandiamo alle principali opere, limitandoci a ricordare solamente di J.-L. MARION, *Il visibile e il rivelato*, ed. it. a cura di C. Canullo, Prefazione di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 2007. Cf. anche: J. GREISCH, «Un tournant phénoménologique de la théologique?», in *Transversalité. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 63 (1997), pp. 75-97; J.-L. CHRÉTIEN - J.-L. MARION - M. HENRY - P. RICOEUR, *Phénoménologie et Théologie*, a cura di J.-F. Courtine, Criterion, Paris 1992; E. GABELLIERI, «Saint Thomas: une ontothéologie sans phénoménologie?», in *Saint Thomas et l'onto-théologie*, Actes du colloque tenu à l'Institut catholique de Toulouse le 3 et 4 juin 1994, *Revue Thomiste* XCV, 1 (1995), pp. 150-192; J. BENOIST, «Le “tournant théologique”» (1994), in ID., *L'idée de phénoménologie*, Beauchesne, Paris 2001, pp. 81-103; A. BERTULETTI, «Fenomenologia e teologia», in *Teologia* 26 (2001), pp. 322-340; C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in J.-L. Marion, M. Henry e J. L. Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004; V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Presentazione di M. Lenoci, Vita e Pensiero, Milano 2004; F. GUIBAL, «Philosophies du Christianisme aujourd'hui», in *Rev. Sc. ph. th.* 89 (2005), pp. 217-260.

⁸ A. BERTULETTI, «Il significato di una formula inconsueta», in *Teologia*, cit., pp. 241-247, qui p. 243.

In altre parole, la fenomenologia di Gesù permette di esprimerne la verità essenziale, attraverso uno sguardo che comprenda l'insieme delle varianti figurali della coscienza di Gesù per rapporto a un invariante di senso, mostrando per così dire come il senso di un enunciato cristologico emerga sempre e comunque in relazione a uno o più aspetti della *historia Jesu* così come ci è stata trasmessa nella Scrittura e dalla Tradizione. La fenomenologia di Gesù tende pertanto, dapprima, a ricercare una vera e propria «Cristologia di Gesù» attorno all'esplicitazione fenomenologica dello stesso *vissuto di Gesù* per mostrare, in un secondo momento, il rapporto tra questa Cristologia originaria e la fede confessante. In questo modo, si afferma insieme l'*eccedenza*, l'inesauribilità dello stesso vissuto di Gesù rispetto alla fede così come è stata confessata e trasmessa dai discepoli, e l'*inseparabilità* della verità di e su Gesù dalla storia che l'ha manifestata costituendola. È solo in questo contesto che si può comprendere il ruolo architettonico della tesi di P. Sequeri sulla «fede-di-Gesù» rispetto al fine della fenomenologia di Gesù:

La rivelazione di Dio è inseparabile dalla storia di Gesù, poiché il medio insostituibile della sua attuazione è l'esistenza singolare di Gesù. [...] Perciò la fede di Gesù è il principio stesso della modalità rivelativa e storica dell'Incarnazione di Dio rivelata nella Pasqua.⁹

In questo senso, tale inseparabilità mira ad escludere la comprensione della verità teologica per rapporto a quanto fissato in termini astratti da una proposizione dogmatica o cristologica, quasi che una volta costituito il senso di tale enunciato potesse essere appreso prescindendo dal dinamismo della storia che l'ha costituito come tale. La verità di e su Gesù, espressa noematicamente dall'enunciato, è inevitabilmente attingibile attraverso il ricorso genetico al modo della sua costituzione attraverso la *historia Jesu*. È per questo che Bertuletti può sostenere che il significato espresso dalla formula inconsueta «fenomenologia di Gesù» consiste nel sostenere «ruolo fondante dell'effettività di Gesù nei confronti della fede cristologica»,¹⁰ dove per *effettività* s'intende il vissuto di Gesù e principal-

mente la sua fede. Se infatti la genesi è costitutiva del senso e il senso si manifesta attraverso la storia effettiva e, successivamente, viene trasmessa nella narrazione di quella stessa storia vissuta, allora per reperire il fondamento per una corretta cristologia occorre interrogare quella coscienza stessa di Gesù nel proprio vissuto in relazione a quel Dio che egli ha rivelato vivendo, morendo e risorgendo:

L'esperienza del Risorto è la novità necessaria per riconoscere che la verità di Dio si identifica con il processo che l'ha istituita. Nella storia di Gesù non si tratta di una manifestazione di una verità di Dio indipendente da essa, ma del fatto che la storia di Gesù realizza la verità di Dio che manifesta. [...] La verità di Dio è *cristologica*, poiché la storia di Gesù è *teologica*. L'*eidōs* di Dio rivelato in Gesù è storico, poiché è l'*eidōs* della fede di Gesù.¹¹

Questo in quanto fede e rivelazione sono pensate come le due facce della stessa medaglia, ossia la fede è intrinseca alla rivelazione stessa in quanto è costitutiva della sua evidenza. La fede-di-Gesù, in quanto uomo presumiamo, è l'atto adeguato rispetto a quel senso che è il correlato oggettivo della verità di Dio. E in questo senso, la fede confessante si fonda sulla fede stessa di Gesù fenomenologicamente attingibile, mentre – come evento rivelativo originario – rimane «impensata e impensabile» per una concezione metafisica che separa l'essere dalla sua manifestazione, poiché «la verità non appartiene all'esperienza effettiva della coscienza ma al “pensiero” che ne supera la contingenza», separando irrimediabilmente la realtà cristallizzata e sistematizzata nel concetto dall'esperienza effettiva di quella stessa realtà nel vissuto e nell'evento.

Il guadagno della fenomenologia di Gesù rispetto alle impostazioni cristologiche consuete è pertanto quello di restituire l'effettività della *historia Jesu* alla teologia rendendo possibile la riflessione sulla verità cristologica di Dio. E, in questo senso, tale fenomenologia diviene la condizione di possibilità della stessa teologia, in quanto cristiana. Il difetto dell'impostazione metafisica è quello di pensare Dio come eterno attraverso l'esclusione del tempo e, pertanto, di considerare la storia come un sem-

⁹ *Ibid.*, p. 243.

¹⁰ *Ibid.*, p. 242.

¹¹ *Ibid.*, p. 245.

plice epifenomeno dell'immutabile verità divina, una volta attinta la quale, è possibile prescindere dalla sua effettiva rivelazione storica nell'elaborazione del trattato cristologico.

1.2. Il saggio di *Sequeri* offre l'impianto fondamentale della fenomenologia di Gesù, approfondendone nel contempo la giustificazione a vantaggio di una visione meno lacerata rispetto alle cristologie consuete. *Sequeri* mostra come l'esigenza di una fenomenologia di Gesù scaturisca dallo scacco delle varie cristologie bibliche, incapaci di costituirsi in rapporto al dogma se non attraverso l'assunzione di uno schema implicitamente *kantiano*. Da un lato, infatti, si avrebbe la *historia Jesu* come fenomeno pensato per opposizione a una realtà teologica decisamente altra dalla modalità della sua stessa manifestazione, dall'altro, la definizione dogmatica (qui in particolare il riferimento è al Concilio di Calcedonia) troverebbe la propria verità nell'astratta configurazione ontologica propria di una certa interpretazione razionalistica del dogma che – nei fatti della scrittura teologica, più che nell'intenzione – produce un certo effetto quasi-docetistico per cui «la storia di Gesù tende ad essere concepita come la “parte umana” della incarnazione di Dio, quasi fosse appunto la parte “fenomenica” della “ontologia” ipostatica». ¹² In sintesi, un modello cristologico che assuma implicitamente la struttura kantiana della *scissione* tra realtà di Dio («il *fondamento* della verità teologica») e manifestazione storica («il *fenomeno* di Gesù di Nazareth»), tra divinità e umanità intese come essenze secondo un modello ontologico costituito indipendentemente dall'evidenza della manifestazione propria della rivelazione originaria in Cristo e, conseguentemente – a un livello più metodologico – tra la materia informe del dato biblico e la forma della definizione dogmatica

¹² P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: interesse e prospettive», in *Teologia*, cit., pp. 289-329, qui p. 294. Intorno al tema qui in esame si può leggere anche ID., «Storia e teologia: fenomenologia di Gesù e teologia della rivelazione», in M. MARITANO (a cura di), *Historiam perscrutari. Miscellanea di studi offerti al Prof. Ottorino Pasquato*, LAS, Roma 2002, pp. 141-147. Per una valutazione d'insieme della proposta teologico-fondamentale in cui s'inscrive l'esigenza di una fenomenologia di Gesù, cf. ID., *Il Dio affidabile. Saggio di teologia fondamentale*, Queriniana, Brescia 1996 e ID., *L'idea della fede. Trattato di teologia fondamentale*, Glossa, Milano 2002.

stessa produce un discorso teologico in cui «la storia di Gesù biblicamente attestata tende così ad essere *dedotta* dalla realtà dell'unione ipostatica». ¹³ Il modello adottato da questa lettura teologica finisce addirittura per smentire, secondo *Sequeri*, la stessa formulazione dogmatica prodotta dal Concilio di Calcedonia.

La fenomenologia di Gesù intende pertanto ripensare il sapere della fede alla luce della sua peculiare dinamica rivelativa, in cui l'opposizione tra manifestazione e cosa in sé è superata dalla consapevolezza dell'intenzionalità resa possibile dalla concezione fenomenologica stessa per cui la manifestazione è la cosa stessa che si manifesta. La discussione, così impostata, verterà piuttosto sulla proporzione di quest'identità (ad es., nella teoria fenomenologica della percezione di una cosa occorre valutare correttamente il ruolo degli *adombramenti*). Nel campo teologico, secondo *Sequeri*, non si può rinunciare ad applicare a Cristo questa concezione fenomenologica: «la verità di Dio *si manifesta* in Gesù Cristo, *identificandosi* precisamente in quell'ineducibile evento-che-è-Gesù di Nazareth». ¹⁴ In questo senso, il riferimento all'*eidos* di Gesù – attinto dai discepoli attraverso la *memoria Jesu* che ne ha formato il modo espressivo e trasmesso attraverso la Scrittura – risulta il criterio metodologico indispensabile per l'elaborazione cristologica che è chiamata, in ultima analisi, ad attingere la singolare relazione di Gesù con il Padre.

Un ulteriore aspetto di tale fenomenologia teologica è il punto cardine (*caro cardo salutis*) della corporeità di Gesù. *Logos sarx egéneto*: l'annuncio giovanneo marca la differenza cristiana rispetto al modello neoplatonico coevo e questa differenza è inequivocabilmente segnata, per *Sequeri*, da un carattere antignostico. Il corpo del Figlio esprime il Mistero di Dio la-

¹³ *Ibid.*, p. 294. Per una presentazione della formula dogmatica di Calcedonia in riferimento al dibattito aperto dalla proposta milanese di una fenomenologia di Gesù, cf. M. BORDONI, «L'esperienza di Gesù e la fede dogmatica di Calcedonia», in *Lateranum* LXV (1999), pp. 507-529. Da tale lettura, nel contesto dell'intero dibattito, risulta l'evidente urgenza di un approfondimento delle relazioni tra Scrittura, Tradizione e Magistero vivente nel contesto della Rivelazione e della teologia fondamentale che è chiamata a pensarne l'architettura. In questo senso, la Costituzione dogmatica *Dei Verbum* ha ancora molto da dire all'intelligenza della fede.

¹⁴ P. SEQUERI, «L'interesse teologico...», cit., p. 295.

sciandolo trasparire, agli occhi della fede, in pienezza attraverso la sua «storia» di morte e risurrezione. Il corpo di Cristo, sottolinea il teologo milanese, permane quasi a renderne riconoscibile l'identità: «Gesù è Signore, Gesù è alla destra del Padre, l'Agnello ferito è sul trono dell'Altissimo». ¹⁵ La fenomenologia di Gesù è pertanto portata a sottolineare il *realismo* di questa verità di fede, fino a domandarsi quali sono le implicazioni che scaturiscono, riguardo alla stessa concezione di Dio, dal prendere come riferimento, non le conclusioni di un'ontologia filosoficamente costruita in modo estrinseco, ma la contemplazione stessa della «duplice *omousia* di Gesù» rispetto alla natura divina e a quella umana.

Procedendo da quest'esigenza dettata da un certo realismo della fede, la proposta di Sequeri che fa leva sulla fede-di-Gesù è da intendersi come l'aprirsi a un:

ricentramento della verità cristiana sull'*evento fondatore della identità di Dio nella differenza del Figlio*: non come semplice integrazione della «storicità della rivelazione» che fornisce un presupposto empirico alla fede; né come «storicità conseguente» alla incarnazione metafisica del divino. L'«attuazione» e la «perfezione» della fede che si realizza *effettivamente* in *quest'uomo* è la manifestazione storicamente adeguata del punto di vista in cui *la realtà del divino (theos)* è compresa e si comprende secondo verità *a procedere* dall'*abbà* di Gesù. [...] L'integrazione di questo punto di vista – quello del Figlio – in cui verità della rivelazione paterna di Dio e corrispondenza filiale della fede di Gesù coincidono nell'*effettualità* storica dell'evento, è precisamente ciò che si rende disponibile nell'attuazione della fede dei discepoli: che lo Spirito di Dio rende effettivamente possibile ad ogni uomo. ¹⁶

Da questa prospettiva risultano diverse conseguenze, capaci di riconfigurare in senso più marcatamente cristologico, il discorso teologico. Attraverso una descrizione fenomenologica della *historia Jesu* si palesa, da un lato, il fatto che Gesù sia insieme «salvatore assoluto» (quindi Dio) e «perfetto credente», mentre, dall'altro, si affaccia la possibilità di una predicazione analogica dello spazio e del tempo rispetto a Dio oltrepassando

¹⁵ *Ibid.*, p. 303.

¹⁶ *Ibid.*, p. 313.

il divieto imposto dalla separazione metafisica tra l'ente creato (descrivibile spazio-temporalmente) e l'essere increato (dicibile propriamente solo per esclusione dello spazio e del tempo). Quest'analogia è fondata, secondo Sequeri, proprio sul carattere *permanente* dell'umanità del Figlio: «il compimento dell'intenzionalità antignostica e salvifica del principio cristologico rende necessaria l'audacia di un discorso *sull'esistenziale umano* di Dio, irriducibile all'esistenziale soprannaturale dell'uomo». ¹⁷ Questo, nella consapevolezza, tutt'altro che ingenua, della necessità di uscire da una prospettiva puramente logica e formale.

In ultima analisi è nell'evento pasquale, nell'esperienza del Risorto, che si manifesta quella singolare «omologia» che manifesta l'*eidōs* di Gesù e risponde alla domanda sul *chi* del Cristo: «la presenza reale di Dio-in-Gesù si lascia attestare negli stessi segni (parole, opere, atteggiamenti, eventi) con i quali si è storicamente identificato Gesù-in-Dio, prendendo l'iniziativa di rappresentare semplicemente l'*abbà*-Dio nella vita dell'uomo». ¹⁸

Qual è infine il *revelatum* manifestato nell'effettività della *historia Jesu*? Di che cosa ci parla l'*eidōs* di Gesù? Cristo dice essenzialmente la sua relazione col Padre, dalla cui singolarità si conosce nella fede la sua identità di Unigenito. Per Sequeri questa relazione, in quanto legame, manifesta nella vicenda stessa di Gesù la verità ultima dell'*«affectus Dei»* come *«pietas Dei erga hominem»*: Dio è *Agape*. In Cristo viene rivelata la «umanità non discriminante di Dio» attraverso una storia che dice l'inequivocabile «spregiudicata esposizione di Dio alla prossimità servizievole nei confronti dell'uomo». ¹⁹ In modo tale da superare l'astratta distinzione tra considerazione ontologica e funzionale: Gesù è il Dio per noi e, in questo, rivela l'in sé della sua relazione con il Padre, che manifesta «il mistero – nascosto nei secoli – dell'attaccamento di Dio alla generazione». ²⁰

¹⁷ *Ibid.*, p. 315.

¹⁸ *Ibid.*, p. 317.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 319-320.

²⁰ *Ibid.*, p. 323.

Mistero che parla dell'obbedienza filiale di Cristo nei confronti del suo Abbà, inclusiva della figliolanza partecipata ad ogni uomo, traducibile nella semantica propria di una ontologia dell'ordine degli affetti, dove – nei legami attivati dallo Spirito di Dio – viene vissuto il dialogo eterno tra «l'attaccamento affettivo del Padre alla generazione e il distacco affettivo del Figlio dalla forma divina, che ne esegue la destinazione».²¹

La dinamica divino-umana dell'*affectus Dei*, cui Sequeri accenna nella conclusione del suo contributo, apre a uno sviluppo ulteriore: l'indagine della relazione ravvisabile tra i sentimenti di Gesù (*Fil 2, 5-9*) e il mistero dell'Incarnazione.

2. La recezione italiana: considerazioni e sviluppi

La proposta milanese ha suscitato risposte differenziate nel contesto del dibattito teologico italiano. Segnaliamo brevemente gli interventi espliciti orientati in tal senso, differenziandoli secondo il seguente criterio: per *considerazioni* intendiamo sostanzialmente le riprese della fenomenologia di Gesù in continuità con altre prospettive di ricerca; come *sviluppi* abbiamo invece preso in esame quei contributi che, avendo adottato *in toto* il punto di vista della fenomenologia di Gesù, intendono mostrarne la fecondità affrontando diversi temi cristologici, per lo più inconsueti e resi possibili come oggetti di studio proprio dalla particolare ottica adottata nell'indagine.

2.1. Appartengono al primo gruppo i saggi contenuti nel numero monografico di *Lateranum* che presenta alcuni studi (P. Coda, R. Penna, N. Ciola, M. Bordoni, S. Rostagno e G. Lorizio) elaborati in seguito al Seminario dedicato a *L'esperienza religiosa di Gesù. Per una ermeneutica della singolarità cristologica*, tenuto nella Facoltà teologica della Pontificia Università Lateranense nel febbraio del 1999. Prendiamo qui in esame solamente il saggio introduttivo di Piero Coda, che – precisando il tema, l'obiettivo e il metodo del lavoro seminariale – esplicita la modalità della recezione della fenomenologia di Gesù da parte dell'ambiente del Latera-

²¹ *Ibid.*, p. 327.

no e, per contiguità, dell'*Associazione Teologica Italiana*.²² Il tema della ricerca è costituito dal tentativo di mettere a fuoco il significato dell'esperienza religiosa di Gesù, intesa come la «relazione vissuta di Gesù con Dio», in continuità – così almeno ci sembra – con quella che Sequeri chiama la fede-di-Gesù. Il metodo seguito per studiare quest'oggetto è *fenomenologico*, in ordine all'esperienza stessa di Gesù così come si può evincere dalla narrazione evangelica, e *ontologico*, rispetto all'identità cristologica che emerge dalla dogmatica costituitasi nella tradizione ecclesiale.

2.1.1. Secondo Coda, tema e metodo della ricerca sono sollecitati dalla contemporaneità che richiede, per un verso, di trattare la cristologia – soprattutto in campo soteriologico – tenendo conto dell'imponente fenomeno del pluralismo religioso e, per l'altro, di riprendere la questione filosofica dell'essere, una volta che si siano metabolizzate le critiche costruttive portate nel corso del Novecento alla metafisica tradizionale. Queste considerazioni sono svolte facendo esplicita attenzione agli interventi magisteriali più recenti o ai documenti della Commissione Teologica Internazionale,²³ da cui è tratta la necessità di adottare una linea metodologica capace di armonizzare l'esigenza fenomenologica e quella ontologica, senza *separazione* e senza *confusione*.

L'incontro tra fenomenologia e teologia, sebbene comporti la necessità di guardarsi da non pochi «scogli», risponde per Coda al bisogno di accostare la rivelazione di Gesù Cristo come «dono che ci raggiunge gratuitamente e come tale c'interpella». In questo senso, il metodo fenomenologico porta la filosofia a liberarsi dell'«orizzonte meramente apriorico del trascendentale», di stampo evidentemente kantiano, ed aiuta la teologia ad

²² P. CODA, «Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo», in *Lateranum*, LXV (1999), pp. 463-480. La contiguità di cui sopra emerge dal modo stesso con cui Coda inserisce la ricerca lateranense nella scia dei convegni dell'ATI, cf. p. 464.

²³ In particolare vengono citati di GIOVANNI PAOLO II, l'Enciclica *Fides et Ratio* e la catechesi «L'esperienza del Padre in Gesù di Nazareth», in *L'Osservatore Romano* (4.3.1999). Della CTI è invece menzionato il documento *Il cristianesimo e le religioni*, in *La Civiltà Cattolica* 148, 1 (1997), pp. 146-183; ora anche in CTI, *Documenti 1969-2004*, Prefazione del Card. W. J. Levada, Introduzione di L. Ladaria, ESD, Bologna 2006, pp. 543-597.

evitare le meccaniche deduzioni metafisiche, nel momento in cui non si pongono in ascolto della sempre rinnovantesi capacità espressiva della Rivelazione. Considerando poi direttamente la proposta milanese, Coda vi riconosce elementi «fecondi e condivisibili» come: a. la necessità di riconoscere in Gesù Cristo il riferimento nel quale la storia è colta escatologicamente come il luogo in cui si dà «l'ontologia dell'essere divino»; b. la messa in luce del ruolo fondamentale, in sede cristologica e antropologica, della «coscienza credente di Gesù» per l'accesso al «Dio/Abbà». Sottolineando il senso «generale, e non tecnico» secondo il quale il metodo fenomenologico è adottato in teologia, Coda riporta la proposta milanese – unitamente al contributo esegetico di G. Segalla (si veda, *sopra*, n. 6) – al tentativo di pensare la rivelazione cristologica nella modalità gratuita del suo darsi come «evento della verità nella storia». ²⁴

A partire da questa recezione del metodo fenomenologico, Coda propone alcuni elementi programmatici. Innanzitutto, l'esperienza religiosa di Gesù, che comprende la questione relativa alla fede-di-Gesù, va esaminata approfondendo la singolarità di Gesù in rapporto al Dio/Abbà esplorando: l'esperienza universale di Dio e, soprattutto, la forma di quest'esperienza nella rivelazione e nella tradizione d'Israele, al cui ineducibile compimento si trova la stessa *fides Jesu* nella sua singolarità rispetto al Padre. È infatti in questo contesto che si può porre correttamente la questione della coscienza messianica e filiale di Gesù. In secondo luogo, Coda presenta l'urgenza di un approfondimento del tema dell'esperienza religiosa di Gesù in chiave pneumatologica ed ecclesiologica, con particolare riferimento all'evento pasquale. Così facendo, da un lato, si può tentare di dire qualcosa di più rispetto alla balthasariana risoluzione delle esperienze del rifiuto, della condanna, dell'abbandono e della morte nell'obbedienza della fede e, dall'altro, si può percorrere la via di una connessione tra «una fenomenologia dell'esperienza religiosa di Gesù, una fenomenologia dell'esperienza cristiana *attuale* del Risorto, che è al contempo, e indissolubilmente, una fenomenologia della presenza/azione dello Spirito di Cristo nella Chiesa e nella storia». ²⁵ Tale impostazione,

²⁴ P. CODA, «Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo», cit., p. 469.

²⁵ *Ibid.*, pp. 475-476.

orientata in senso più sistematico, ci sembra operare uno slittamento di non poco peso rispetto al termine stesso di «fenomenologia». Mentre la proposta milanese opta per un paradigma decisamente husserliano e, al limite, heideggeriano (con riserva) – sulla linea praticata dalla svolta teologica della fenomenologia francese –, la rilettura di Coda sembra suggerire surrettiziamente un uso hegeliano del termine «fenomenologia» più consona al progetto generale di un'ontologia trinitaria alla cui elaborazione il teologo del Laterano lavora da anni. ²⁶

Quest'impressione dovrebbe essere verificata sulla base della modalità con cui Coda introduce la propria riflessione sulla «illuminazione ontologica del referto fenomenologico», la quale emergerebbe dal costituirsi di questo stesso. Rifacendosi a *Fides et Ratio* (n. 83), Coda ritiene essenziale il «saper compiere il passaggio dal fenomeno al fondamento» consistente nell'elaborare il momento ontologico: a. affermando la realtà di quanto ci è fenomenologicamente donato («Gesù è il Figlio di Dio») e b. nominando «l'Essere stesso di Dio in quanto ci è in esso storicamente ed escatologicamente rivelato dal Figlio fatto carne nello Spirito Santo (“Dio è Agape”）」, ²⁷ facendo appello a una metafisica purificata dalla deviazione onto-teologica.

²⁶ Cf. P. CODA, *La percezione della forma. Fenomenologia e cristologia in Hegel*, Città Nuova, Roma 2007. Operazione, per altro lecita, se si continua, e non solo in ambito teologico, ad impiegare il termine «fenomenologia» in un senso così ampio e, perciò, impreciso. Del resto, lo stesso dibattito francese – se lo si vuole ridurre all'osso – verte sulla legittimità di un uso di «fenomenologia» tale da poter avere un uso sensato in ordine all'ambito teologico. Per quanto riguarda la distinzione tra la nozione hegeliana di «fenomenologia» e quella husserliana, pur non senza qualche ambiguità dovuta a una sottolineatura eccessiva della prossimità di Husserl a Kant, cf. P. RICOEUR, «Sur la phénoménologie», in *Esprit* 21 (1953), pp. 821-839 e dello stesso la nota appendice «Husserl (1859-1938)», in E. BRÉHIER, *Histoire de la Philosophie allemande*, Vrin, Paris 1967², pp. 183-196; ora entrambi in ID., *A l'école de la phénoménologie*, Vrin, Paris 1993³. Per una presentazione, meno nota, ma storiograficamente più aderente alla genesi effettiva della fenomenologia husserliana, indipendentemente dal confronto con le grandi filosofie moderne, cf. E. MELANDRI, *Le «Ricerche Logiche» di Husserl: introduzione e commento alla prima ricerca*, Il Mulino, Bologna 1990.

²⁷ P. CODA, «Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo», cit., p. 477. Anche Sequeri utilizza le espressioni *fenomeno* e *fondamento*, ma le considera come contrapposte (in senso kantiano), per opporre a una simile concezione il punto di vista della fenome-

Coda termina invitando a un discorso cristologico che non *separi*, né *confonda* il momento ontologico e quello fenomenologico. Mentre l'invito a non separare ontologia e fenomenologia, vede Coda porsi all'interno di una via percorsa, secondo il suo stesso parere, da Von Balthasar, Hemmerle e Sequeri (che ascriverebbero tale separazione all'opera nell'impostazione metafisica e apologetica di certa teologia consueta), risulta molto più caratterizzante l'invito ad evitare la *confusione*. Questa emergerebbe dai discorsi nei quali il momento fenomenologico «assorbe» in sé il momento ontologico, probabilmente a causa della volontà di differenziarsi, in modo eccessivo, dalla metafisica separata e sostanzialistica. Cadono nella critica di Coda le proposte dei filosofi Michel Henry – a partire dalle cui posizioni risulta difficile o, peggio, impossibile pensare «l'identità trinitaria di Gesù» o «l'ontologia dell'Essere divino in Sé» – e Jean-Luc Marion, attestato sul dionisiano «apofatismo dossologico». L'alternativa a queste Scilla e Cariddi della contemporanea cristologia è allora da ritrovarsi nella proposta di un discorso capace di trovare una certa unità nella distinzione, nel rispetto della *historia Jesu* e della sua espressione ontologica – pienamente interna al movimento stesso della Rivelazione – nell'enunciato giovanneo *Dio è Agape*.²⁸

nologia di Gesù, per cui il *fenomeno* è immediatamente manifestazione del *fondamento* per cui non si può dare alcuna contrapposizione possibile. L'anomalia di certe posizioni teologiche consisterebbe infatti nel sostenere che «il *fenomeno* della manifestazione di Gesù di Nazareth non è il *fondamento* della verità teologica che inerisce alla propria *effettualità*, bensì l'evidenza previa che rende pensabile/credibile la sua vera realtà come qualcosa che sta *altrove* rispetto all'*effettività* storica della manifestazione», P. SEQUERI, «L'interesse teologico...», cit., p. 294. A questo punto non si può evitare d'interrogarsi sulla capacità della «illuminazione ontologica» affermata da Coda di evitare le secche dell'anomalia teologica denunciata da Sequeri.

²⁸ P. CODA, «Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo», cit., p. 479. Riportiamo di seguito il passo che esprime la logica di tale articolazione dell'unità nella distinzione, la quale sembra alludere – al di sotto della parafrasi evangelica – ancora una volta alla logica hegeliana dell'*Aufheben*, per cui l'ontologia viene posta nel momento in cui è tolta dalla considerazione puramente fenomenologica: «Un'ontologia preambolare è necessariamente da presupporre alla fenomenologia dell'evento Gesù, ma al tempo stesso essa – parafrasando il vangelo – si può dischiudere correttamente e compiutamente solo in quanto “persa” nell'evento e così “ritrovata” all'interno di esso come sua interiore e ulteriore intelligibilità d'essere» (*ibid.*).

2.1.2. Anche la recezione di Maurizio Gronchi si pone all'interno del più ampio progetto di elaborazione dell'ontologia trinitaria, sottolineando in particolare il valore della *relazione* in ordine a un'ermeneutica dell'evento cristologico attenta all'esperienza religiosa di Gesù. In particolare, la trattazione pneumatologica di questa categoria consentirebbe di pensare, in esplicito riferimento alla proposta fenomenologica di Sequeri e Bertuletti, «l'essere umano di Dio mediante l'essere divino di Gesù». ²⁹ Si tratta, in altre parole, di formulare il discorso cristologico in modo da ottenere una «reciproca illuminazione del punto di vista “dal basso” e “dall'alto” riguardo a Gesù Cristo, integrando la prospettiva ascendente (l'innalzamento e l'elezione) e la retrospettiva discendente (la preesistenza e l'incarnazione)». In modo da ricalibrare quest'ultimo punto di vista, praticato per Gronchi da lungo tempo, guardando a Gesù «dal punto di vista di Dio» ha favorito una concezione preconstituita della *historia Jesu*, rendendo impossibile quella convergenza tra fenomenologia e ontologia suggerita, ad esempio, da Coda. ³⁰ Attraverso tale dialettica dei punti di vista *von unten* e *von oben*, il cristologo dell'Urbaniana procede a una rapida descrizione dell'esperienza religiosa di Gesù la quale, mantenendo la tensione tra la comune forma del pio ebreo e l'unica relazione con il Padre, permette di manifestare nei tratti di Gesù il volto di Dio. Un aspetto degno di sottolineatura è la considerazione del ruolo della corporeità di Gesù alla luce dei Misteri dell'ascensione e della sessione alla destra del Padre:

Ora, Gesù è nel seno del Padre (*Gv* 1, 18), è tornato da dove è venuto, ma con una non piccola differenza: con l'ascensione di Gesù al cielo, nella Trinità ha fatto ormai il suo ingresso l'umanità crocifissa e gloriosa del Figlio. La carne ricevuta da Maria ormai appartiene all'eternità di Dio. [...] Questo è il segno che Dio ha davvero preso sul serio la nostra umanità, tanto da trattenerla permanentemente, nella nuova condizione gloriosa, a cui siamo destinati. ³¹

²⁹ M. GRONCHI, «Per una fenomenologia cristologica della relazione», in *Euntes Docete* LVI, 1 (2003), pp. 31-43, qui p. 32.

³⁰ Cf. *ibid.*, p. 33.

³¹ *Ibid.*, p. 39.

Tema che abbiamo visto già affrontare con la stessa enfasi, anche se in altri termini, da Sequeri. Nello specifico, Gronchi interpreta il fatto dell'assunzione di Cristo come se il corpo crocifisso e risorto, entrando nella Trinità, costituisse un *novum*, «un arricchimento permanente di Dio (non nel senso di una carenza, ma secondo la logica della libertà dell'amore)».³² Non stupisce quindi che si intenda superare la lettura metafisica dell'unione ipostatica: come pensare altrimenti un «arricchimento di Dio»?

2.2. Per quanto riguarda gli *sviluppi* della fenomenologia di Gesù, questi si sono avuti specialmente intorno alla nuova serie della collana *Studi cristologici* pubblicata da Cittadella Editrice e diretta da Piero Coda, Alberto Cozzi e Giovanni Cesare Pagazzi. Proprio a quest'ultimo si devono tre saggi, il primo dei quali in collaborazione con Franco Manzi, in cui si cerca di elaborare teologicamente alcuni dei temi più suscettibili d'essere indagati fenomenologicamente per descrivere la coscienza filiale di Gesù di Nazareth. In questa sede, affronteremo direttamente solamente il secondo saggio in ordine cronologico per l'attinenza con il tema centrale del nostro contributo.³³ Un altro teologo che ha tentato di applicare e sviluppare la fenomenologia di Gesù è Marcello Neri, di cui considereremo il volume dedicato alla corporeità e all'affettività di Cristo alla luce del ripensamento del contenuto teologico custodito dalla devozione al Sacro Cuore.³⁴

2.2.1. Ne *Il pastore dell'essere* Manzi e Pagazzi delineavano una fenomenologia dello sguardo di Gesù, il Figlio, in cui il senso di tutto ciò che è viene «coistituito e riconosciuto». L'obiettivo era quello di restituire il mondo-della-vita (*Lebenswelt*) di Gesù di Nazareth attraverso l'analisi specifica – condotta con grande attenzione al testo biblico e alle sugge-

³² *Ibid.*, p. 41.

³³ F. MANZI - G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Prefazione di F. G. Brambilla, Cittadella Editrice, Assisi 2001; G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Presentazione di G. Lafont, Cittadella Editrice, Assisi 2004; ID., *Il polso della verità. Memoria e dimenticanza per dire Gesù*, Prefazione di E. Salmann, Cittadella Editrice, Assisi, 2006.

³⁴ M. NERI, *Gesù affetti e corporeità di Dio. Il Cuore e la fede*, Prefazione di K. Müller, Cittadella Editrice, Assisi 2007. Cf. anche ID., «Verso una fenomenologia di Gesù», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, IX (2005), pp. 367-394.

stioni derivate dall'antropologia in senso ampio – del modo con cui la *fede-di-Gesù* ha vissuto, da Figlio in relazione al Padre, momenti essenziali della sua storia: la nascita, la relazione con il creato e il sacrificio. Esplorare il senso teologico di queste dimensioni significa, pertanto, assumere lo sguardo del Figlio e percepire con Lui, nella gratitudine, il senso della vita nella carne come ciò che è totalmente ricevuto dal Padre e chiamato ad essere totalmente riconsegnato nel dono di sé. Al centro di tale indagine fenomenologica sta la considerazione della qualità della *passività* di Gesù, che si riflette nei due estremi «storici» della sua vicenda nella carne: la nascita, come originaria recezione di sé, e il sacrificio nella libera obbedienza di colui che viene consegnato come agnello immolato e viene risuscitato il terzo giorno. Nell'*eidòs* di Gesù, colto fenomenologicamente, Dio è rivelato «non solo come Padre che dona la vita, ma anche come Figlio che la riceve e l'accoglie», posizione che esclude ogni deviazione ariana in sede cristologica, in quanto l'«essere generato» del Figlio sta a dire che l'«avere un'origine» non coincide con l'«avere un inizio» nel tempo al modo delle creature.³⁵ È l'unicità del Figlio-Dio unigenito che è nel seno del Padre (*Gv* 1, 18) a costituire l'asse della corretta interpretazione della coscienza filiale di Gesù e, allo stesso tempo, a suscitare lo scandalo, rappresentato dalla reazione dei capi dei giudei, che non possono accettare che Gesù possa dire *Io sono* – attribuendosi il Nome di Dio (*Es* 3, 14 e, ad es., *Gv* 8,58) – e, per di più, dichiarare di avere un Padre che essi, a differenza di Gesù, non conoscono (*Gv* 8, 54-55).

Con *In principio era il legame*, Pagazzi estende la fenomenologia dello sguardo di Gesù affrontando i passi neotestamentari che narrano, da un lato, del bisogno e della solitudine e, dall'altro, dei sensi e della sensibilità – immaginazione compresa – così come sono stati vissuti dal Figlio. Tale fenomenologia si apre a una considerazione più generalmente cristologica sulla relazione tra il *Logos* incarnato e il mondo, riprendendo il problema delle ricadute della polemica antiariana sull'attuale concezione del Cristo, argomento che sta evidentemente a cuore al teologo lodigiano.

³⁵ F. MANZI - G. C. PAGAZZI, *Il pastore dell'essere...*, cit., pp. 64-65. Gli autori fanno riferimento e valutano l'eventuale peso che la polemica antiariana ha esercitato nella recezione e nella traduzione di *Gv* 1, 18, a partire da san Girolamo, cf., *ibid.*, pp. 45 e ss.

La tesi centrale del volume consiste nel sostenere che, attraverso il bisogno e i sensi, il Figlio si sia legato definitivamente al cosmo in modo tale che, dal punto di vista del suo vissuto, lo stesso mondo-della-vita parla del Padre.³⁶ Attraverso questa prospettiva – arricchita da molteplici osservazioni antropologiche, psicologiche ed esegetiche –, Pagazzi indaga la possibilità di interpretare il *Logos* come *legame*, sottolineando la correlazione tra il Salvatore del mondo e il mondo del Salvatore. Fondamentale risulta qui la dichiarazione del punto di vista adottato con il nome di «fenomenologia» che Pagazzi, quasi di sfuggita, inserisce in nota alle sue riflessioni:

Per «fenomenologia» non viene qui inteso un metodo di lettura del reale, ancorché purché di metodo si tratti. Essa rappresenta innanzitutto uno sguardo sulla realtà che respinge ogni *dietrologia* della verità, ribadendo la trascendenza della verità stessa nell'immanenza del fenomeno del mondo, anche nelle sue manifestazioni più feriali e quotidiane come, appunto, il bisogno e i sensi. Per fenomenologia s'intende quindi ciò che permette di vedere la co-implicazione tra trascendenza e immanenza. In teologia ciò comporta il tentativo di vedere il mondo attraverso lo sguardo del Figlio che, in modo singolare e definitivo, s-copre la discreta trascendenza del Padre creatore nell'immanenza di ogni fenomeno del mondo. Ciò vale innanzitutto per quel singolarissimo fenomeno del mondo rappresentato dall'umanità, dalla storia del Figlio di Dio.³⁷

In questa sede, risulta particolarmente interessante il percorso dall'immaginazione ai sensi riassunto nel capitolo dedicato al *Vangelo dei sensi e sensibilità del Figlio*. Procedendo dalla considerazione del rapporto tra la coscienza di Gesù e il mondo espresso dalle parabole, con e oltre Ricoeur,

³⁶ Significativa di questo impianto è, ad esempio, l'espressione seguente, G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame...*, cit., p. 28: «Agli occhi del Figlio fame e sete parlano del Padre e della sua attenzione perché Egli "sa" ciò di cui si "ha bisogno"». Assumendo nella propria carne il bisogno della fame e della sete, caricato di un'ambivalenza potenzialmente nociva per la risposta dell'uomo a Dio (come si comprende dalla tentazione relativa alla trasformazione delle pietre in pane), Cristo scioglie l'ambiguità connessa a questa manifestazione della finitudine umana rendendo questi bisogni un momento essenziale della relazione con Lui stesso e con il Padre nello Spirito nell'istituzione dell'Eucaristia.

³⁷ *Ibid.*, p. 102.

Pagazzi ritiene che esplorando la capacità immaginativa del Nazareno si possa pervenire a una descrizione del suo vissuto percettivo, a partire dall'assunzione fondata su una certa concezione fenomenologica per cui «l'immaginazione è la traccia e il giudizio sensoriale, sensuale e sentimentale di questo legame complicato (perché co-implicato) dell'«Io» con il mondo».³⁸ Posizione questa che assume criticamente la separazione tra conoscenza e sentimento, consumatasi nel corso della modernità filosofica (il riferimento è a Descartes e a Kant), per suggerirne un superamento attraverso la considerazione fenomenologica, e quindi intenzionale, della coscienza capace di manifestare l'essere-con-il-mondo del *Logos* incarnato che ci rivela il Padre. Ciò che Gesù ha visto e udito nel corso della sua vita nella carne, rielaborato immaginativamente sulla scorta della propria esperienza della sua relazione singolare con il Padre, opera pertanto una «apertura e rieducazione» dei sensi in ordine alla percezione del Regno che si compie in Lui (cf. *Mt* 13). In questo contesto, Pagazzi suggerisce due linee di approfondimento dell'estetica fenomenologica di Gesù che meritano una sintetica menzione:

- a. facendo riferimento al Salmo 115, ma soprattutto a Esodo 3, viene ricordato che JHWH, a differenza degli idoli che sono *in-sensibili*, nel racconto biblico è rappresentato continuamente come dotato di *sensi*: osserva, ode, vede, odora... In riferimento alla rieducazione e alla guarigione dei sensi operata da Gesù (vedendo, toccando, ascoltando...), Pagazzi giunge a sostenere che «prima di essere caratteristica dell'uomo, i sensi sono prerogativa di Dio»;³⁹

³⁸ *Ibid.*, p. 67. Per quanto riguarda la co-implicazione di sensazione e sentimento Pagazzi si riferisce significativamente all'opera di Edith Stein, la cui riflessione è fondamentale per l'elaborazione della nostra proposta, presentata da M. Epis e affiancata, per quanto riguarda l'interpretazione estetica della coscienza credente alla teologia fondamentale di P. Sequeri (cf. n. 23, p. 64).

³⁹ *Ibid.*, p. 71 e p. 92: «I sensi di Gesù rivelano – in modo *inaudito, mai visto prima* e definitivamente – la sensibilità di Dio, di cui tutto l'Antico Testamento parla». A nostro parere si potrebbe andare oltre, esplorando – sulla base delle affermazioni di Gesù nel Vangelo di Giovanni in cui compare l'*Io sono* – l'identificazione di Gesù con JHWH, che rivela l'inaudito: il Dio d'Israele è Figlio e, pertanto, ha un Padre, Dio egli stesso. Rimando per l'onere della prova esegetica a B. G. BOSCHI - W. BINNI, *Cristologia primi-*

b. l'altro spunto riguarda il ripensamento, in ordine a un'estetica fenomenologica della visione, della singolare visione di Gesù che fruiva, già in terra, della *visio beatifica*. Per superare le critiche della teologia liberale e dei modernisti (probabilmente relative a uno sbilanciamento in senso monofisita), Pagazzi suggerisce di ripensare la visione senza caricare di un valore negativo la mediazione che, di per sé, riguarda ogni sensazione. Gesù e i Santi in Cielo avrebbero allora una *visio beatifica* che è tale, «non perché “immediata”, ma perché in grado di realizzare pienamente la mediazione, il legame che ogni sensazione testimonia».⁴⁰

La prospettiva di Pagazzi culmina nel portare in evidenza la reciprocità tra il vedere di Gesù, che scorge il Padre invisibile nel mondo, e il suo essere visto, in quanto Rivelatore rivelato nel e dal mistero del mondo; tra il suo toccare e il suo essere toccato:

La relazione estetica con il mondo, che accomuna Gesù a tutti gli uomini, diventa il luogo in cui affiora un altro rapporto, cioè la relazione che vincola singolarmente il Figlio al Padre e il Padre al Figlio. Il *con-senso*, libero da invidia, che Gesù accorda a questi due legami che Lo costituiscono come il Figlio nel mondo, Gli permette di scorgere la relazione che il Padre stringe con il mondo: un vincolo così stretto e discreto da consentire al Padre di (s-)comparire nel mondo. [...] Il mistero del Padre, (s-)comparso nel mondo, Invisibile del mondo, Lo *ri-guarda*, Lo *tocca* e Lo scopre come «immagine del Dio invisibile» (*Col 1, 15*).⁴¹

tiva. *Dalla teofania del Sinai all'Io sono giovanneo*, EDB, Bologna 2004, p. 237: «È Gesù che afferma a chiare lettere la verità della Sua presenza nell'Antico Testamento sempre creduta dalla Chiesa di Giovanni, ma oggi dimenticata e anche poco chiarita, pur essendo lo specifico della rivelazione cristiana. È la novità eminente del Nuovo Testamento che YHWH, il Dio dell'Antico Testamento, quello che la Chiesa ha conosciuto come il Cristo, avesse un Padre. Il Padre (Dio) di nostro Signore (YHWH) Gesù il Cristo, il “Figlio” di Dio». Sulla scorta degli studi di Boismard, anche Luc Devillers identifica il *Logos* con Colui-che-è che si è rivelato a Mosè in *Es 3,14* offrendo una stimolante lettura di *Gv 1,18b*; L. DEVILLERS, O. P., «Exégèse et théologie de Jean 1,18», in *Revue Thomiste* 89 (1989), pp. 181-217 e ID., «Le sein du Père. La finale du prologue de Jean», in *Revue Biblique*, 112-1 (2005), pp. 63-79.

⁴⁰ G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame...*, cit., n. 42, pp. 73-74.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 89-90.

Il Figlio incarnato non è pertanto pensabile indipendentemente dal mondo, per la cui salvezza è mandato dal Padre. Tale reciprocità è sviluppata dal teologo lodigiano in soteriologia per mostrare come la Grazia che salva consista in questa singolare co-appartenenza tra Gesù e il mondo: «Gesù, in quanto co-appartenenza del Figlio e del mondo, è la Grazia».⁴² Nella carne di Gesù, il Figlio, può essere pensato il Legame tra la Trinità e il mondo che attua la salvezza per essersi legato definitivamente con gli uomini e il mondo senza il quale essi non potrebbero esistere. Il *Logos* giovanneo e la connessione (*sunarmologoumenos*) paolina in *Ef 4, 16* convergerebbero nel manifestare Gesù come il Legame che compagina tutte le cose in Dio. Cristologia cosmica, affermata splendidamente da Ireneo e Giustino, riproposta da Pagazzi, una volta che si sia chiaramente superata la tentazione del riduzionismo ariano che fa del Figlio il principio creato della creazione stessa.⁴³

2.2.2. Il contributo alla fenomenologia di Gesù di Marcello Neri ha di mira un approfondimento della corporeità e dell'affettività di Gesù, il Figlio. Nel riprendere la proposta della *scuola di Milano*, il teologo dehoniano offre a nostro parere una significativa chiarificazione del compito di

⁴² *Ibid.*, p. 107.

⁴³ *Ibid.*, pp. 123 e ss. Interessante il «recupero teologico», suggerito da Pagazzi, della tradizionale interpretazione del *Logos* in ordine al significato di *intellectus* e *ratio* che, in connessione con quello di *verbum mentis*, costituisce la chiave di volta dell'architettura ermeneutica dei commenti al *Prologo* giovanneo di Agostino e di Tommaso. Attraverso la comune radice indoeuropea *lg*, Pagazzi giunge a considerare – nel campo semantico aperto dalla pluralità delle interpretazioni del *Logos* – l'intelligenza come «l'atto di chi sa scorgere i legami dentro e tra le cose, il *Legame dentro le cose*. Cogliere la *ratio* delle cose è intenderne la *relatio*. “Cogliere” è già “raccolgere”» (*ibid.*, p. 136). Quest'interpretazione fenomenologica sembra incontrare, *mutatis mutandis*, quella anagogica e metafisica tratteggiata da G. BARZAGHI, O. P., «Cristocentrismo metafisico e dialettica della mediazione», in ID., *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Cantagalli, Siena 2003, pp. 191-286, in part., pp. 215-216: «Cristo *Logos* è mediatore intratrinitario e mediatore intramondano e teomondano. Nel *Logos* è detta tutta la Trinità, è detto tutto il mondo e il *Logos* Incarnato è l'espressione o visibilità cosmica di questa dizione eterna. Dal punto di vista di Dio, cioè dal punto di vista dell'Assoluto o secondo il *punto di vista dell'assoluto*, Cristo è la connessione necessaria del diverso: sintesi a priori di Dio e mondo. [...] Dio è essenzialmente il suo proprio agire: è l'incarnazione».

tale prospettiva riguardo al ripensamento dell'affermazione dogmatica in cristologia – in particolare, l'attenzione si posa su Calcedonia – in ordine al valore fondante della *historia Jesu*. Si tratta di approfondire il realismo del dogma calcedonese, operando uno spostamento dell'attenzione dal *che cosa* delle due nature al *come* si dia l'ordine della loro relazione nell'unica persona di Gesù, il Figlio.⁴⁴

Ponendo al centro dell'elaborazione l'umanità di Cristo dal punto di vista della corporeità, Neri può conseguentemente mettere in luce due piste di approfondimento che, forse sulla scorta di Pagazzi, conducono alla semantica teologica del *legame*:

- a. il *come* della relazione tra la divinità e l'umanità richiede una riformulazione del dogma di Calcedonia nei termini di un'«identificazione di Dio con la sua storia» nella consapevolezza che «l'umano corporeo concreto, che è Gesù di Nazaret, è il divino concreto del Figlio/Verbo»;
- b. l'evento della risurrezione attesta, in continuità con quanto osservava Sequeri, che «l'umano concreto del Figlio/Verbo non solo è Dio ma è definitivamente *in* Dio» al punto che «la risurrezione di Gesù è il referente fenomenologico adeguato per percepire *come* ogni corpo-comune dell'umano è-nel-legame con l'essere di Dio».⁴⁵

⁴⁴ M. NERI, «Verso una fenomenologia di Gesù», in *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione*, IX (2005), p. 370: «Quanto una fenomenologia di Gesù deve cercare d'illuminare è esattamente questo "come" del legame delle differenze nell'unicità dell'identità – ossia come siano proprio, e unicamente, questa singolarità concreta dell'umano (Gesù di Nazareth) e del divino (il Verbo/Figlio)». Cf. anche ID., *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., p. 16: «l'impegno all'interpretazione del *come* le due nature del *Logos* incarnato si concretizzano nell'effettività del vissuto di Gesù, consegna alla teologia un "materiale" che è invito esigente a non arenarsi alla semplice elaborazione del *cosa* è il mistero dell'unione ipostatica formalmente custodita dal dogma». Questo superamento del *che cosa* apre, in sede fenomenologica, all'ulteriore passaggio verso il *chi*, la domanda appropriata alla persona in quanto tale.

⁴⁵ Per quest'ultimo paragrafo cf. M. NERI, «Verso una fenomenologia di Gesù», cit., pp. 370-372. Questa configurazione è ripresa in ID., *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., p. 27, dove – a partire dalla considerazione della spiritualità del Sacro Cuore – viene delineata la struttura della fede attestante «l'insuperabile definitività del referente corporeo dell'accadere di Dio». L'importanza di questa devozione nello sviluppo della fenomenologia di Gesù era già stata rilevata, in forma di accenno, in G. C. PAGAZZI, *In principio era il legame...*, cit., pp. 53-54.

A nostro parere, queste linee di approfondimento vengono a ripensare, con sensibilità fenomenologica, quel campo d'indagine dischiuso tradizionalmente dall'argomento della *communicatio idiomatum* e dalle forme chistiche cui dà luogo. Relativamente a tali forme, è Neri stesso ad offrircene un esempio inequivocabile sostenendo che la corporeità di Gesù: «si mostra come il legame sostanziale fra l'esistenziale umano di Dio e l'esistenziale teologale di Gesù».⁴⁶

È a margine dell'Enciclica di Pio XII *Haurietis aquas* che Neri mostra la fecondità cristologica della devozione al Sacro Cuore la quale, in quanto riconosce come fondante la relazione al corpo e agli affetti del Signore Gesù, permette di approfondire il *come* dell'unione ipostatica nella persona del Verbo incarnato. Da questo punto di vista, l'effettività del corpo di Gesù non può essere facilmente superata e consente, pertanto, di considerare fenomenologicamente come il *Logos* incarnato passi, in Dio, l'esperienza sensibile del corpo e della finitudine e, nell'uomo, l'essere-*agape* di Dio attraverso la carne. L'*agape* intratrinitario si dà, senza confusione e senza separazione, sul piano del vissuto affettivo di Gesù:

l'effettività dell'identificazione di Gesù alla sua identità col *Logos* di Dio assume in tal modo una dimensione affettiva costitutiva. L'istituzione ontologica dell'identità del *Logos* si realizza esattamente nel costitutivo degli affetti storici dell'uomo di Nazareth. L'affezione fondante il vissuto di Gesù (realismo dell'identificazione), si attesta essere l'esistenziale stesso del *Logos* di Dio (originarietà dell'identità). Questa figura complessiva rappresenta quello che potremmo chiamare l'ordine cristologico degli affetti. [...] L'ordine cristologico degli affetti è quindi luogo dell'essere di Dio; e, d'altro lato, esso è la sensibilità stessa dell'essere di Dio.⁴⁷

⁴⁶ M. NERI, «Verso una fenomenologia di Gesù», cit., p. 387. Un ulteriore ricorso alla costruzione chistica si trova in ID., *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., p. 31: «È proprio intorno all'indice simbolico del cuore di Gesù che si configura la forma effettiva del legame [...] tra la natura umana (identificazione del corpo di Gesù con il *Logos* di Dio) e la natura divina (identità corporea originaria del *Logos* che è Gesù) di Cristo».

⁴⁷ ID., *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., pp. 30-31. A p. 46, Neri precisa la propria concezione dell'ontologia sostenendo che la *vita Jesu*, nella sua dimensione corporea e affettiva, precede la dimensione logica e, in un certo qual modo, ontologica del Mistero. Per cui egli, pur salvaguardando la valenza fondativa dell'ontologico, giunge

Riprendendo una formula cara a Sequeri, di cui Neri ha esplicitamente inteso approfondire la riflessione, l'*affectus Dei* trova la propria definitiva espressione negli affetti vissuti da Gesù, il Figlio, che rivela il Padre nello Spirito Santo. Per cui il vissuto di Gesù, inevitabilmente corporeo, costituisce l'unico accesso adeguato per giungere alla verità di Dio. In altri termini, e tralasciando la pur fondamentale riflessione di Neri sul simbolico, se «il corpo di Gesù è la corporeità del *Logos*-Figlio di Dio» allora, per rispetto alla *res Jesu*, il metodo più adeguato per coglierne la singolarità è quello reso possibile da «una fenomenologia del vissuto corporeo di Gesù». ⁴⁸

Nel percorrere la via della fenomenologia di Gesù, con particolare attenzione al vissuto corporeo e affettivo di Gesù, Neri prende in considerazione alcuni spunti dall'opera di Maurice Merleau-Ponty per la centralità assoluta che l'*incarnazione* svolge nella sua concezione del cristianesimo. Secondo l'autorevole fenomenologo francese con l'*incarnazione* Dio non può più essere pensato come lo si pensava prima che questa «configurazione dell'essere di Dio» si imponesse alla riflessione: con il Cristo la carne non è più una semplice mancanza, ma diviene un mezzo per fare esperienza di Dio. ⁴⁹ Delle suggestioni, poi, colte da Neri in segui-

a sostenere che l'esistenza precede l'essenza. Il teologo – ci sembra di capire – deve cioè pensare l'essenza di Dio, a partire dalla sua rivelazione attraverso la carne e gli affetti di Cristo e non secondo un'ontologia costituita aprioristicamente. Questa conclusione è in continuità con la lettura che Neri fa di von Balthasar, secondo la quale l'influente teologo svizzero riterrebbe che «il vissuto corporeo di Gesù sia l'unica forma adeguata dell'essere originario di Dio» (*ibid.*, p. 83). A riguardo, cf. M. NERI, *La testimonianza in H. U. von Balthasar. Evento originario di Dio e mediazione storica della fede*, EDB, Bologna 2001.

⁴⁸ *Id.*, *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., p. 93.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 97. Qui Neri fa riferimento, in particolar modo, a M. MERLEAU-PONTY, «Fede e buona fede», in *Id.*, *Senso e non senso*, Introduzione di E. Paci, tr. it. di P. Caruso, Net, Milano 2004, pp. 203-212. La filosofia di Merleau-Ponty è stata considerata capace di offrire fecondi spunti di riflessione alla teologia già da M.-D. CHENU, O. P., «Situation Humaine: corporalité et temporalité» (1960), in *Id.*, *La Parole de Dieu II. L'Évangile dans le temps*, Les Éditions du Cerf, Paris 1964, pp. 411-435 e, in relazione a Rahner e Schillebeeckx, da F. RYAN, *The body as symbol: Merleau-Ponty and Incarnational Theology*, Corpus Books, Washington/Cleveland 1970.

to alla lettura dell'opera postuma *Il visibile e l'invisibile* segnaliamo qui quell'originale correlazione posta da Merleau-Ponty per cui, nella propria ottica fenomenologico-ontologica, quando si tratta dell'invisibile questo non è mai posto assolutamente, ma è sempre colto per rapporto a un visibile determinato. In ordine a una cristologia fenomenologicamente sensibile, nota Neri, «si potrebbe dire che l'essere del *Logos* è l'ulteriorità invisibile di quella manifestazione visibile che è l'unico fenomeno del corpo di Gesù». ⁵⁰

3. Note critiche

per un ripensamento della «fenomenologia di Gesù»

3.1. La fenomenologia di Gesù presenta evidenti vantaggi per una riformulazione della cristologia consapevole di dover attingere alla Sacra Scrittura i propri contenuti essenziali. Così facendo, tale prospettiva permette di dare il giusto spazio a temi che, pur avendo un certo peso nella narrazione biblica, non hanno trovato nella trattazione sistematica del Mistero di Cristo la giusta collocazione o la debita attenzione (come gli affetti, la corporeità, l'immaginazione oltre alla *fides Jesu*). Affrontando i testi rivelati con un atteggiamento fenomenologico, la cristologia assiste pertanto a un interessante, e tutt'altro che marginale, ampliamento del proprio campo d'indagine a dispetto della restrizione cui certa analisi storico-critica, di stampo perlopiù bultmanniano, intendeva operare sulle conoscenze acquisibili riguardo a Gesù di Nazareth. La *memoria Jesu* degli Apostoli, tramandatoci nella fede attraverso la Sacra Scrittura e la Tradizione, testimonia invece di un più ampio portato conoscitivo intorno alla persona di Gesù apprezzabile una volta che si sia abbandonata quella fiducia assoluta ed esclusiva in altri metodi propria di una certa stagione dell'esegesi. Non è a caso, secondo il nostro modo di vedere, che la proposta di una fenomenologia di Gesù sia sorta nel tempo della cosiddetta

⁵⁰ *Id.*, *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., p. 100. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, Nuova ed. it. a cura di M. Carbone, tr. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1994.

Third Quest. È infatti in riferimento alla valutazione dei risultati di quest'ultima corrente, che Giuseppe Segalla indicava nel metodo fenomenologico una feconda possibilità per articolare l'imponente mole di conoscenze storico-esegetiche su Gesù al fine di ottenere, attraverso un'«ermeneutica integrale», una figura di Gesù storicamente coerente (il meno possibile connotata ideologicamente) e dotata di quella consistenza personale di cui hanno fatto esperienza i primi discepoli e, attraverso la loro testimonianza, le prime comunità cristiane che ce ne hanno trasmesso la memoria. Segalla suggeriva poi tre passaggi: a. *epochè*, ossia l'atteggiamento di vigilanza critica capace di mettere tra parentesi le concezioni storiche posteriori di carattere dogmatico o ideologico; b. *empfindung*, atteggiamento di empatia rivolto al mondo giudaico in cui Gesù è vissuto e a quello cristiano originato dalla fede nella sua persona; c. *visione eidetica*, intesa come quell'intuizione che prende insieme i diversi tasselli del mosaico costituito, in ultima analisi, dalla figura di Gesù tramandatici. La proposta di Segalla, per quanto limitata alla ricerca esegetica, mette in luce due elementi importanti: 1. per comprendere Gesù occorre ricordarsi che l'unità della ricerca è data dall'unità dell'oggetto che, in questo caso, è una persona (*chi* è Gesù?); 2. la necessità di ricorrere all'*empatia*, elemento lasciato in ombra dalla Scuola di Milano e tuttavia fondamentale per poter giungere a una fenomenologia del vissuto di Gesù che, in quanto tale, è un vissuto *altrui*.

L'alterità di Gesù, elemento cui la recente cristologia ha prestato molta attenzione sotto il titolo di *singularità*, è momento che una fenomenologia di Gesù non può trascurare così come hanno messo in luce, pur procedendo da prospettive differenti, sia Severino Dianich sia, sebbene di passaggio, Xavier Tilliette. Per il primo, l'indagine fenomenologica del vissuto di Gesù presenta un eccesso di sapere (sedicente?) sulla sua coscienza, che tradisce quel pudore apofatico che risulta necessario quando ci si accosta al Mistero di Cristo.⁵¹ Tilliette, rifacendosi un saggio di Nédoncelle, considera la possibilità che possa essere irriverente ricercare che cosa

⁵¹ Cf. S. DIANICH, «Linee di tendenza», in G. BOF (a cura di), *Gesù di Nazaret... Figlio di Adamo, Figlio di Dio*, Paoline, Milano 2000, p. 416.

abbia vissuto il *Logos* incarnato, ma vede nel fatto che Gesù ha assunto una natura umana determinata la possibilità di una certa qual comprensione proprio a partire da «una sorta di empatia nei suoi confronti, sulla scorta dell'appartenenza alla stessa umanità».⁵² Nella sezione dedicata più esplicitamente alla filosofia, il nostro contributo si pone alla ricerca di quale empatia sia possibile nel contesto di una fenomenologia del vissuto di Gesù.

3.2. Il secondo rilievo riguarda la nozione di fenomenologia che viene impiegata nel dibattito italiano. Sebbene non si possa non notare una certa genericità del riferimento alla fenomenologia, lasciando qui tra parentesi l'uso fattone da Coda, è chiaro che la fenomenologia di Gesù rinvia perlopiù all'opera husserliana, mediata, per quanto riguarda la sua ricezione, dagli studi di ambito francese che negli anni Novanta del Novecento hanno posto con decisione il problema della correlazione tra fenomenologia e teologia, fino a suggerire la possibilità di proporre la fenomenologia come la filosofia più adatta a pensare la teologia cristiana (cf., ad es., *Il visibile e il rivelato* di Jean-Luc Marion). Neri, anche qui in compagnia di Sequeri, Moingt e Theobald, non esita a riproporre la fenomenologia dell'ultimo Merleau-Ponty o gli studi di J.-L. Chrétien o di D. Franck. Ora, procedendo da questi riferimenti, la fenomenologia di Gesù tende a porsi in alternativa alla cristologia consueta che fonda sulla razionalità

⁵² X. TILLIETTE, S.I., «Come Cristo visse la sua umanità. Un saggio di esegesi fenomenologica», in *Gregorianum* 82, 3 (2001), pp. 527-541, qui, pp. 528-529. Il riferimento di Tilliette è a M. NÉDONCELLE, «Le moi du Christ et le moi des hommes à la lumière de la réciprocité des consciences», in H. BOUËSSE -J.-J. LATOUR (Edd.), *Problèmes actuels de christologie*, Desclée de Brouwer, Bruges 1965, pp. 201-206, in part., p. 215: «la réciprocité humano-divine est évidemment bien différente de la nôtre quand il s'agit du moi du Christ: d'emblée, ce moi a une orientation unique qui doit se manifester dès le début dans son existence terrestre, s'il y a une union hypostatique. C'est par là que Jésus est à part, bien plus encore que par le type de réciprocité qui l'unit aux hommes. Chercher à scruter et à exprimer en quoi consiste ce privilège est une entreprise hasardeuse et nous ferons bien de nous rappeler l'avertissement du théologien anglican Mascall: "Il est à la fois ridicule et irrespectueux de demander ce qu'on peut bien éprouver quand on est Dieu incarné"».

metafisica le proprie asserzioni. In ogni saggio fin qui esaminato, tranne forse quello di Coda che spinge più in direzione di una complementarità tra fenomenologia e ontologia, la metafisica appare come un elemento estraneo al pensiero autenticamente cristiano che viene a sovrapporsi, soprattutto in sede di ermeneutica conciliare, alla rivelazione biblica limitandone le prospettive sull'essere di Dio, attraverso una legalità concettuale costituitasi indipendentemente rispetto alla *historia Jesu*. Proprio nell'introdurre la fecondità dell'apporto di Merleau-Ponty, a partire da un'osservazione di Moingt Neri si esprime in maniera emblematica a riguardo: nella cristologia consueta «ciò che più si approssima all'insuperabile effettualità (incarnazione del *Logos*) che determina la qualità cristiana di Dio è, al tempo stesso, quanto sembra dover necessariamente venire ricondotto all'astrazione metafisica per poter essere adeguato a quell'accadere». ⁵³ La metafisica sembra fare problema per la tesi dell'assoluta immutabilità di Dio, del *Trinitas-Deus*, rispetto a un mondo che è nulla come aggiunta a Dio. La metafisica è qui posta in questione proprio sul quel punto in cui san Tommaso sembrava averla vinta. La teoria della creazione esige infatti di pensare la relazione tra Dio e il creato in modo asimmetrico: mentre da Dio al creato la relazione è di ragione, in quanto quest'ultimo non aggiunge nulla all'Essere assoluto, dal creato a Dio la relazione è reale in quanto quello è partecipazione dell'essere che Dio possiede integralmente, senza residuo alcuno. Questa asimmetria si ritrova conseguentemente anche tra la Persona del Verbo e la natura umana assunta (anima e corpo) nel contesto dell'Unione ipostatica. ⁵⁴

⁵³ Id., *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., p. 94.

⁵⁴ Cf., ad es., *ST III*, q. 2, a. 7, co.: «Respondeo dicendum quod unio de qua loquimur est relatio quaedam quae consideratur inter divinam naturam et humanam, secundum quod conveniunt in una persona Filii Dei. Sicut autem in prima parte dictum est, omnis relatio quae consideratur inter Deum et creaturam, realiter quidem est in creatura, per cuius mutationem talis relatio innascitur, non autem est realiter in Deo, sed secundum rationem tantum, quia non nascitur secundum mutationem Dei. Sic igitur dicendum est quod haec unio de qua loquimur, non est in deo realiter, sed secundum rationem tantum in humana autem natura, quae creatura quaedam est, est realiter. Et ideo oportet dicere quod sit quoddam creatum»; *ST III*, q. 35, a. 5, co.: «Omnis autem relatio quae ex tempore de Deo dicitur, non ponit in ipso Deo aeterno aliquid secundum rem, sed

A fronte di quest'interpretazione classica della relazione tra la natura divina e quella umana in sé e in Cristo, Neri sostiene con Merleau-Ponty che

L'incarnazione attesta un come-se inimmaginabile al puro ordine della ragione metafisica, che una fenomenologia teologica deve raccogliere come la sua questione più propria: «*Come se il Dio infinito non fosse più sufficiente a se stesso, come se qualche cosa si muovesse in lui, come se il mondo e l'uomo, anziché essere un'inutile decadenza della perfezione originaria, divenissero i momenti necessari di una perfezione più grande*». ⁵⁵

Anche qui, e non ci sarebbe bisogno di esplicitarlo, Merleau-Ponty fa riferimento ad Hegel. Ciò che della metafisica non sembra proprio accettabile, in questa prospettiva, è l'immutabilità della natura divina e, pertanto, la perfezione, l'ubiquità e l'eternità ad essa connesse.

La posizione di Neri non è isolata nel dibattito sulla fenomenologia di Gesù. Già Bertuletti sosteneva che, secondo la metafisica, l'ontologia è altro dalla fenomenologia e che la verità cristologica di Dio rimane non pensata dalla teologia metafisica, la quale non può che dedurre la storicità dall'essere divino che, come tale, esclude la temporalità in quanto – aggiungiamo noi – essendo *Actus purus, Ipsum Esse Subsistens* esclude il mutamento di cui il tempo, aristotelicamente, è misura. ⁵⁶ Sequeri, da parte

secundum rationem tantum, sicut in prima parte habitum est. Et ideo filiatio qua Christus refertur ad matrem, non potest esse realis relatio, sed solum secundum rationem. Et sic quantum ad aliquid utraque opinio verum dicit. Nam si attendamus ad perfectas rationes filiationis, oportet dicere duas filiationes, secundum dualitatem nativitatum. Si autem attendamus ad subiectum filiationis, quod non potest esse nisi suppositum aeternum, non potest in Christo esse realiter nisi filiatio aeterna». Per un'esposizione tanto sintetica, quanto efficace, della teoria della creazione cf. G. BARZAGHI, «La nozione di creazione in san Tommaso d'Aquino», in *L'essere, la ragione, la persuasione*, II ed. ampl., ESD, Bologna 1998, pp. 138-154 e ID., «Fondazione metafisica dell'ecclesio-cristocentrismo», in *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, Prefazione di G. Biffi, Cantagalli, Siena 2003, pp. 176-179.

⁵⁵ Id., *Gesù affetti e corporeità di Dio...*, cit., pp. 97-98. Neri traduce direttamente dall'originale; per l'edizione italiana, cf. M. MERLEAU-PONTY, «Fede e buona fede», in ID., *Senso e non senso*, cit., p. 206.

⁵⁶ Cf. A. BERTULETTI, «Il significato di una formula inconsueta», in *Teologia*, cit., p. 246.

sua, insiste sulla necessità di equiparare in Cristo i diritti della natura divina e della natura umana nel senso che, in alternativa all'ontologia del divino propria della metafisica,

l'essere creato ha titolo per essere riconosciuto compatibile (cristologicamente) con l'essere divino. Si tratta pertanto di sviluppare positivamente anche la reciproca. L'ordine temporale *degno* della libertà e del senso, come anche l'ordine spaziale *autonomo* della identità e della relazione, dicono di un principio teologale della loro desiderabile perfezione.⁵⁷

Non è certo questo il luogo per affrontare il problema dell'imprescindibilità o meno della metafisica per una teologia che voglia dirsi tale e conseguentemente se la fenomenologia possa proporsi come alternativa alla metafisica. A nostro parere, la fenomenologia costituisce un metodo di chiarificazione dell'esperienza in grado di fornire le datità essenziali sulle quali edificare un qualsiasi discorso sensato in quanto rispettoso di ciò che si manifesta così come si manifesta. In quanto tale, la fenomenologia non necessita della metafisica, più di quanto non la escluda o la sostituisca. Storicamente, al di là dell'annosa *querelle* sul significato della svolta trascendentale dello Husserl di *Idee* (1913), la fenomenologia si è imposta nella seconda metà del Novecento più attraverso la mediazione di Heidegger che non secondo la prima ricezione ad opera dei circoli di Monaco e di Gottinga, convinti dal realismo sotteso alle *Ricerche logiche* (1900-1901).⁵⁸ Anche la *Husserl-Renaissance* cui ha recentemente assistito la Francia non sfugge al plesso Husserl-Heidegger, che, a causa soprattutto del secondo, risulta decisamente alternativo alla metafisica. Non erano tuttavia orientati così i primi allievi di Husserl – tra i quali Adolf Reinach, Dietrich von Hildebrand, Edith Stein e Jean Héring, solo per

⁵⁷ P. SEQUERI, «L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: interesse e prospettive», in *Teologia*, cit., p. 316.

⁵⁸ Cf. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, M. Nijhoff, The Hague/Boston/London 1978² e S. BESOLI - L. GUIDETTI (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

ricordarne alcuni –, i quali erano rimasti affascinati dalla capacità della fenomenologia di risollevare i problemi della filosofia classica. In questa sede, intendiamo mostrare come si possa dare una fenomenologia di Gesù autenticamente tale e proprio per questo, diremmo noi, compatibile con la genuina prospettiva metafisica, così come ha inteso mostrare Edith Stein con *Essere finito e Essere Eterno*. Data la particolare caratteristica dell'opera di Husserl, il quale era solito riprendere i problemi *immer wieder* senza assestarsi su una posizione definita, dicendo «fenomenologia» si dice inevitabilmente un certo tipo di fenomenologia. Se il dibattito sulla fenomenologia di Gesù ha fatto riferimento, in modo più o meno esplicito, a una determinata versione della fenomenologia (in ascolto di Heidegger o di Hegel), qui intendiamo mostrarne un'altra nella speranza di non perdere nulla di quanto è stato acquisito attraverso questo metodo e, allo stesso tempo, mostrare come i risultati utili conseguiti non implicano minimamente un abbandono della metafisica più rigorosa.⁵⁹

I] PHAENOMENOLOGICA

L'elaborazione in ambito teologico di una fenomenologia di Gesù necessita di una chiara proposta filosofica. In questo senso, intendiamo presentare alcune linee essenziali per comprendere il senso e il valore della fenomenologia della persona. Se la fenomenologia di Gesù intende approfondirne la conoscenza attraverso una descrizione del suo stesso vissuto, così come lo abbiamo ricevuto attraverso la narrazione evangelica, il primo problema consiste nel focalizzare che cosa significa conoscere una persona, a differenza, ad esempio, di una cosa materiale o di una dottrina. Rispetto a questo problema ci affideremo alle prime ricerche di Edith Stein, aiutati dalla lettura che ne ha offerto Roberta de Monticelli. L'im-

⁵⁹ Oltre all'opera di Edith Stein, cf. l'interessante articolo di E. GABELLIERI, «Saint Thomas: une ontothéologie sans phénoménologie?», cit., che in dialogo con la proposta francese contemporanea giunge a riconoscere come san Tommaso abbia presentato, nei suoi principi, una «métaphysique phénoménologique» (p. 190).

pianto complessivo dell'analisi fenomenologica aperto sull'affettività di Gesù è sostenuto dal saggio sul «cuore» di Dietrich von Hildebrand, importante rappresentante – con la Stein – della fenomenologia realistica dei Circoli di Monaco e di Gottinga.⁶⁰

I. 1. Cosa significa conoscere una persona? Il ruolo dell'empatia

Il fenomenologo affronta le questioni filosofiche in prima persona, a partire da quanto si manifesta alla coscienza e nei limiti in cui ciò si manifesta. Allo stesso tempo questo atteggiamento propriamente filosofico mira a due obbiettivi: cogliere l'essenza di ciò che mi si manifesta descrivendo fedelmente lo stile stesso di tale manifestazione; saper esibire la fonte di legittimità di questo sapere, ossia essere in grado di rispondere alla domanda su come si sa ciò che si sa.

Ognuno compie ogni giorno una fondamentale esperienza che porta ad evidenza una distinzione essenziale di capitale importanza per la nostra vita: qualcosa lo *incontriamo*, mentre in qualcos'altro ci *imbattiamo* o semplicemente lo *troviamo*. La capacità di usare bene questi due verbi presuppone la coscienza della distinzione d'essenza tra cose e persone:

⁶⁰ E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917; tr. it. a cura di E. COSTANTINI e E. SCHULZE COSTANTINI, *Il problema dell'empatia*, Prefazione alla seconda edizione di A. Ales Bello, Edizioni Studium, Roma 1998²; ID., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften - Eine Untersuchung über den Staat*, Niemeyer, Tübingen 1970²; tr. it. di A. M. PEZZELLA, *Psicologia e scienze dello spirito. Contributi per una fondazione*, presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1999²; ID., *Einführung in die Philosophie*, in «Edith Steins Werke», vol. XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg i. B. 1991; tr. it. di A. M. PEZZELLA, *Introduzione alla filosofia*, prefazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2001²; R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale. Introduzione alla fenomenologia*, Guerini e Associati, Milano 1998 e ID., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano 2003. Cf. anche l'antologia R. DE MONTICELLI (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici (1911-1933)*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2000, con testi di A. Pfänder, D. von Hildebrand, M. Geiger e E. Stein; D. VON HILDEBRAND, *The Heart. An Analysis of Human and Divine Affectivity*, Prefazione by J. Haldane, Introduzione by J. F. Crosby, with a new text by E. Husserl, St. Augustine's Press, South Bend, Indiana (USA) 2007.

le persone s'incontrano, nelle cose ci s'imbatte o le si trova. L'analisi di questi vissuti costituisce un'ottima introduzione al problema della conoscenza personale. Incontrare una persona significa infatti intuire che ciò che percepisco non è un semplice oggetto, che ciò che ho di fronte è un corpo vivente (*Leib*), ma soprattutto è un *io* che si vive come *io* stesso mi vivo: capace di muoversi, di esprimersi, di parlare di sé, degli altri e del mondo che lo circonda da un punto di vista unico, benché condivisibile attraverso la considerazione del significato ideale che egli stesso intende comunicare, capacità di volere e provare sentimenti, ecc. ... Lo stile di manifestazione di una persona, in particolar modo, dice che ciò che si manifesta non esaurisce ciò che la persona è. Conoscere una persona significa allora intraprendere un viaggio interpersonale in cui ciò che si annuncia come profondo e ulteriore viene, a poco a poco, a manifestarsi. La persona, infatti, a differenza di un qualsiasi oggetto inanimato è caratterizzata da un essenziale stile di trascendenza, ossia – con le parole di Roberta De Monticelli, cui devo le presenti riflessioni – «l'apparenza non è affatto tutta l'essenza (principio di trascendenza), ma dell'essenza e non di altro è manifestazione (principio di fedeltà)».⁶¹ In altre parole, difficilmente potrei dire di conoscere una persona per il fatto che ne conosco la taglia, le misure o la composizione fisico-chimica – informazione, ad esempio, che varrebbe per un sacco di cemento –, così come sbaglierei a limitare la conoscenza di una persona al solo comportamento osservabile in modo oggettivo per così dire dall'esterno e in modo distaccato, perché è lo stesso modo di darsi alla coscienza di una persona che richiede come essenziale alla propria comprensione l'accettare di entrare in relazione con lei. Allo stesso modo, nessun docente approverebbe uno studente che alla richiesta di presentare il contenuto di un libro rispondesse descrivendo il numero delle pagine, il loro peso e il tipo di carta, avendo ignorato del tutto il contenuto ideale dell'oggetto libro, che è ciò che permette di conoscere *I promessi sposi*, distinguendoli da *I fratelli Karamazov*.

⁶¹ R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale...*, cit., p. 104.

L'impulso principale a una chiarificazione della conoscenza personale l'ha dato Edith Stein nella tesi dottorale su *Il problema dell'empatia* (1917) elaborata alla scuola della fenomenologia teorizzata da Edmund Husserl, in particolare, secondo lo stile realistico dei primi fenomenologi di Monaco e di Gottinga. La sezione pubblicata della tesi si articola in tre parti conseguenti: dapprima la Stein chiarisce l'aspetto *noetico* portando ad evidenza l'essenza degli atti di empatia, in seguito si sofferma sull'aspetto *noematico*, descrivendo, da un lato, la costituzione dell'individuo psicofisico estraneo e, dall'altro, soffermandosi sulla comprensione della persona nell'aspetto che più la caratterizza, ossia la spiritualità definita fenomenologicamente attraverso l'intenzionalità conoscitiva, volitiva e soprattutto affettiva. Poiché abbiamo trattato altrove gli aspetti della costituzione psicofisica, con particolare attenzione alla distinzione tra *Leib* e *Körper*, qui considereremo il problema dell'empatia in relazione alla comprensione dell'intero antropologico che chiamiamo persona, dal punto di vista degli atti intenzionali. Rimane tuttavia assodato che, come sottolinea la stessa Stein, non si possa prescindere dalla considerazione del corpo dell'altro, soprattutto dalla percezione delle espressioni, per conoscerne la vita personale.⁶²

Con il nome di «empatia» (*Einfühlung*) vengono indicati quegli atti nei quali si fa esperienza dei vissuti altrui in quanto tali. Attraverso tali atti quindi viene posto il fondamento di una percezione dell'altro, che mostra la non pertinenza fenomenologica – ossia l'infedeltà all'esperienza per come si offre alla coscienza – della tesi del solipsismo. Attraverso questa specie di vissuti ho coscienza dell'altro come centro sorgivo di atti, così come vivo me stesso. L'empatia si configura come un accorgersi, un «rendersi conto» (*gewahren*) di ciò che l'altro sta vivendo, l'atto nel quale l'uno fa esperienza del vissuto altrui in quanto tale: «quel genere di atti – afferma la Stein – nei quali è possibile cogliere la stessa esperienza vissuta estranea».⁶³ Vivendo questa specie di atti ogni io può cogliere l'altro

⁶² E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., pp. 228-229. Ci permettiamo di rinviare al nostro «Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità», in *Divus Thomas* 110, 46 (2007), pp. 71-126.

⁶³ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 71.

non come un *alter ego*, proiettando il proprio vissuto sul corpo dell'altro cui associo estrinsecamente una soggettività, ma come un vero e proprio *ego alter*. Secondo Roberta De Monticelli, l'empatia facendo sì che «noi «vediamo» gli altri *come* nostri simili»,⁶⁴ mostra come il solipsismo in cui è scivolata molta filosofia post-cartesiana sia un vero e proprio *equivoco*: «chi vive se stesso come persona, come un tutto significante, può capire le altre persone».⁶⁵

La difficoltà dell'analisi noetica rispetto all'empatia consiste nel mostrare come tale atto si distingue essenzialmente da altri atti come la percezione esterna, l'ideazione o il plesso ricordo, attesa, fantasia. Facendo variare immaginativamente l'atto attraverso l'ampio spettro delle sue possibilità alla ricerca dell'invariante distintiva, il fenomenologo giunge alla visione d'essenza che gli permette di distinguere l'empatia dagli altri atti *summenzionati*. Su questa base essenziale si può, in un secondo momento, procedere a una chiarificazione critica delle varie teorie sull'empatia per scartare quelle fenomenologicamente inadeguate al modo di darsi dell'esperienza.

Procediamo da un esempio: ho appena incontrato un vecchio amico che mi annuncia, con gioia, l'imminente nascita del primogenito. La sua gioia mi si offre come evidente, attraverso una certa conformazione dei tratti del volto che chiamiamo sorriso, unitamente a un certo rilucere degli occhi. Le parole, l'atteggiamento, il volto dell'altro mi si offrono non solo nella configurazione della presenza personale, ma in quella particolare situazione per cui non posso non accorgermi che il mio amico è nella gioia. È forse questo un atto di percezione esterna? Si può forse percepire la gioia, benché altrui, così come si percepisce la consistenza dei tasti del computer che si arrendono al battere delle dita nella videoscrittura? Occorre qui ricorrere a quella particolare specificazione dell'atto fornita dall'oggetto di tale atto, resa possibile dall'intenzionalità per cui ogni coscienza è coscienza di qualcosa. La gioia del mio amico non è qualcosa come un tasto del computer, così come un vissuto altrui in generale

⁶⁴ R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale...*, cit., p. 165. Cf. anche L. BOELLA, *Sentire l'altro. Conoscere e praticare l'empatia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2006, p. XII.

⁶⁵ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 227.

(correlato dell'atto di empatia) non è una cosa materiale in generale (correlato di un atto di percezione esterna). Mentre una cosa materiale si dà per adombramenti successivi, posso cioè girarle attorno scoprendo nuovi lati, un vissuto – anche quando è colto come espressione di un corpo che si offre per adombramenti successivi – non mi si dà in questo modo. Per questo l'atto di empatia non può coincidere con la percezione esterna, con la quale tuttavia condivide una proprietà essenziale: il fatto di essere descrivibile come «atto originario offerente»,⁶⁶ in cui qualcosa è dato come presente – per così dire – in carne ed ossa.

L'originarietà, che è l'autentica chiave di volta per la comprensione dell'empatia, distingue tale atto, da un lato, dall'ideazione e, dall'altro, dal plesso composto da ricordo, attesa e fantasia. Mentre nell'ideazione cogliamo intuitivamente e originariamente oggetti ideali o le stesse essenze con i relativi nessi, l'empatia offre originariamente i vissuti altrui in quanto si danno *hic et nunc*, in modo concreto. Più decisiva è la distinzione rispetto agli atti che non sono originariamente offerenti: nel ricordo, nell'attesa e nella fantasia non viene percepito qualcosa che è presente in carne ed ossa, ma quel qualcosa è presentificato nell'atto stesso per riferimento al passato, al futuro o al presente rappresentato fantasticamente. Altro è vivere la percezione della gioia altrui, altro è ricordare che qualcuno provi gioia, attendere che qualcuno gioisca o immaginarsi che qualcuno provi gioia. Posso immaginarmi nella gioia o ricordarmi quanto ero felice, ma non è detto che per questo io provi gioia, al contrario potrei vivere originariamente la tristezza per essermi ricordato di quanto allora fossi felice. Diverso è il caso di un atto originariamente offerente nel quale vivo la gioia o, attraverso un atto di empatia ugualmente originario, appercepisco la gioia altrui. Eppure tra il vissuto sorgivo della mia gioia e l'appercezione della gioia altrui vi è una differenza altrettanto significativa: mentre entrambe gli atti sono originariamente offerenti, l'empatia non è tale per il suo contenuto. Originariamente appercepisco una gioia che, essendo sorgiva per un altro soggetto, non scaturisce in maniera viva da me. Nell'empatia l'io vive la gioia come provata da un altro e, pertanto, quel vivere è originariamente offerente (non è cioè una presentificazione di qualco-

⁶⁶ *Ibid.*, p. 73.

sa che non si sta offrendo, ma è esperienza diretta di un aspetto reale), ma l'oggetto di quel vissuto non appartiene originariamente al soggetto dell'atto di empatia, ma al soggetto che è oggetto, come soggetto di atti, dell'atto di empatia altrui: «nella mia esperienza vissuta non-originaria, io mi sento accompagnato da un'esperienza vissuta originaria, la quale non è stata vissuta da me, eppure si annunzia in me, manifestandosi nella mia esperienza vissuta non-originaria. In tal modo, noi perveniamo *per mezzo dell'empatia a una specie di atti esperienziali sui generis*». ⁶⁷ In altre parole, nell'originarietà propria degli atti di empatia si manifesta un'originarietà estranea correlata a un vissuto che in colui che vive l'atto di empatia risulta non-originario.

Quest'originarietà caratteristica è importante anche per cogliere la differenza tra un atto di empatia e un atto in cui si viene a conoscenza, tramite comunicazione, del vissuto altrui. Altro è fare esperienza del vissuto altrui, altro è conoscerlo per sentito dire o supporlo: «il sapere arriva, sì, all'Oggetto ma non lo “possiede”, ha dinanzi l'oggetto ma non lo vede; il sapere è cieco e vuoto, non riposa in se stesso ma rinvia sempre indietro verso qualche atto che esperisce e vede». ⁶⁸ Atto che, nel caso del vissuto altrui, prende il nome di empatia. Occorre qui fare attenzione: non è tanto il mezzo attraverso il quale si coglie empaticamente il vissuto altrui ad essere determinante, quanto il modo. Anche una comunicazione scritta se consente di cogliere direttamente il vissuto dell'autore è capace di essere oggetto di un atto di empatia, così come l'espressione di un volto in un acceso faccia a faccia. Diverso è invece il caso in cui un testo informi semplicemente del vissuto di qualcuno rappresentandolo: in quest'ultimo caso il lettore non sarebbe direttamente coinvolto attraverso un atto di empatia, ma verrebbe meramente a sapere di un vissuto altrui. ⁶⁹

⁶⁷ *Ibid.*, p. 79. In modo molto espressivo, R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale...*, cit., p. 169: «lo *mi* vivo, ma “ri”-vivo soltanto l'*Erleben* altrui: è questo “ri-vivere” (*Nachleben*) che caratterizza l'empatia». Cf. anche M. EPIS, *Fenomenologia della soggettività. Saggio su Edith Stein*, LED, Milano 2003, pp. 90 ss.

⁶⁸ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 91.

⁶⁹ Cf. la distinzione tra *appresentazione* e *rappresentazione* in R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale...*, cit., p. 162.

L'atto di empatia si configura pertanto come ciò che *fonda* ogni altro atto con cui percepiamo l'altra persona ed entriamo in relazione con lei. Attraverso l'empatia abbiamo la possibilità di non percepire solo cose o qualità delle cose, ma anche persone. In tal caso, il vissuto altrui non può essere pensato come un oggetto che mi sta di fronte, ma come un atto vitale intenzionalmente unito a un correlato oggettivo che attrae, coinvolge in sé chi lo avverte attraverso un atto di empatia, ponendo quest'ultimo presso l'altro, rendendolo capace di percepire ciò che l'altro sta percependo salvaguardando la distinzione tra le due coscienze.⁷⁰

I. 2. La relazione tra sentimento e valore e suo valore manifestativo della persona

Dopo aver presentato alcune caratteristiche essenziali degli atti di empatia, consideriamo come – attraverso questi stessi atti – viene a costituirsi la comprensione delle persone riguardo all'aspetto spirituale. Per evitare da subito eventuali fraintendimenti chiariamo cosa s'intende in fenomenologia con questa categoria. L'ambito spirituale riguarda essenzialmente quegli atti che godono pienamente dell'intenzionalità e, pertanto, fenomenologicamente riguarda la coscienza. Essa, scrive la Stein, si mostra «come ciò che costituisce un Oggetto e perciò esce dal rapporto di natura e si pone di fronte ad essa: la coscienza come correlato del mondo oggettivo non è natura ma spirito».⁷¹

⁷⁰ Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 78. Cf. anche ID., *Introduzione alla filosofia*, cit., pp. 2007-208.

⁷¹ *Ibid.*, p. 195. Cf. anche ID., «La causalità psichica», in *Psicologia e scienze dello spirito...*, cit., p. 72: «L'io, che fino a quel momento viveva nel flusso dei dati, dei quali "era in possesso" senza tuttavia "guardarli", apre ora il suo sguardo spirituale e si dirige verso qualcosa che gli si presenta, divenendo per lui "oggetto". I dati immanenti possiedono già una forma inferiore dell'intenzionalità e quindi dell'oggettività. Il dirigersi verso qualcosa a cui ci stiamo riferendo, l'*intentio*, che si erge sul fondamento dei dati immanenti, indica una nuova classe di vissuti, di unità che si costituiscono nel flusso: la classe delle "apprensioni" o degli "atti". Con essi inizia la *vita spirituale*».

Avendo descritto la funzione dell'empatia nella percezione dell'individuo psicofisico, la Stein intende mostrare come si possa comprendere la persona in quanto ha di più individuale. È a questo livello, il quale – pur potendo essere distinto, in sede analitica – non può assolutamente essere dualisticamente separato dalla dimensione della corporeità, che possiamo porci la domanda: *chi è l'altro?* Dove il *chi* non esprime solo un'identità generica o specifica (un uomo), ma essenziale (Pietro, Paolo...).

L'ambito degli atti intenzionali propri di una persona non si esauriscono con gli atti teoretici (percezione, rappresentazione, giudizio, deduzione...) e con quelli specificamente volitivi (intenzione, scelta, decisione,...). Un ambito molto importante per conoscere la persona è dato dagli atti propri del sentire intenzionale, cui diamo il nome di *sentimenti*. Questi si differenziano dall'emozione, dalle passioni e dagli stati d'animo principalmente perché hanno come correlato intenzionale *il mondo dei valori*, cui corrisponde una certa gerarchia. Mentre l'emozione o la passione è espressione di una certa reazione psichica che investe l'individuo psicofisico, perlopiù in modo causale, il sentimento esprime oggettivamente il valore che lo ha motivato, manifestando allo stesso tempo come la persona vive se stessa rispetto al valore stesso. Nel sentire, il soggetto non vive solo il darsi dei diversi oggetti, «ma vive se stesso, e vive i sentimenti come provenienti dalla "profondità del suo Io". [...] Inoltre nei sentimenti viviamo noi stessi non solo come esistenti, ma come individui fatti in questo o in quel modo; essi ci manifestano le proprietà personali».⁷² Se il sen-

⁷² E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 205; cf. anche, *ibid.*, p. 208: «Qui si dischiudono dei rapporti essenziali fra la gerarchia dei valori, l'ordinamento in profondità dei sentimenti assiologici e le stratificazioni della persona che si rivelano in essi. Per cui ogni passo in avanti nel regno dei valori è simultaneamente una conquista nel regno della propria personalità. Questa correlazione rende possibile anche una legalità razionale dei sentimenti, il loro ancoraggio nell'io e una decisione in questo ambito su ciò che è "giusto" o "sbagliato"». La Stein rimanda qui a *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori* di Max Scheler; sul rapporto tra i due fenomenologi, cf. P. ZORDAN, «Edith Stein e Max Scheler. Un confronto a partire dalle analisi del *Problema dell'empatia*», in *Segni e comprensione* XIX, 54 (2005), pp. 64-78. Per una collocazione della lettura fenomenologica dei sentimenti in un contesto storico-filosofico più ampio, si legga – con qualche riserva sul progetto teoretico complessivo – E. FRANZINI, *Filosofia dei sentimenti*, Bruno Mondadori, Milano 1997.

tire non può prescindere dall'insieme degli atti teoretici che ci presentano la realtà, negli atti teoretici la persona vive sbilanciata sull'oggetto, mentre nell'atto del sentire intenzionale il valore che è espresso dal sentimento, da un lato, è vissuto come emergente dall'io concreto e, dall'altro, mantiene il proprio statuto oggettivo capace di manifestare uno strato più o meno profondo della personalità. Per questo gli atti teoretici si chiamano anche vissuti *non-egologici*, nel senso che in essi non ne va del proprio io così come accade nei vissuti *egologici* nei quali ci si sente in un modo piuttosto che in un altro, modi che – a seconda della profondità con cui siamo coinvolti da un valore – rivelano chi siamo. Il sentimento intenzionale opera quindi come una risposta al valore che percepisce, attraverso un'esperienza che la Stein non esita a descrivere come un «essere-toccati interiormente». ⁷³

Il quadro dei sentimenti intenzionali, intesi non come fuggevoli emozioni o come reazioni passionali, porta a manifestazione il *carattere* di una persona in quanto tale, ossia l'insieme delle qualità stabili che ci permettono di cogliere *chi* è una persona proprio dal modo in cui vive i valori, dal peculiare stile con cui acconsente o dissente dall'oggettivo aspetto valoriale della realtà che esperisce. Nei vissuti in cui è implicato essenzialmente il sentire intenzionale, si dischiudono gerarchicamente le profondità dell'anima, dalle quali dipende l'atteggiamento nei confronti dei valori. Da come viviamo la gioia, la sofferenza, l'amore, l'ira – in quanto disposizioni stabili –, possiamo comprendere chi siamo, rispetto a quel nucleo essenzialmente individuale, propriamente indefinibile e, tuttavia, suscettibile di riconoscimento. ⁷⁴

⁷³ E. STEIN, «Individuo e comunità», in *Psicologia e scienze dello spirito...*, cit., p. 188.

⁷⁴ *Ibid.*, pp. 244 e ss. Una delle definizioni di *carattere*, proposte dalla Stein, si trova in *Introduzione alla filosofia*, cit., p. 175: «Il carattere è la capacità di sentire e l'impulso con il quale questo sentire si trasforma in volontà e azione. E poiché il sentire è sinonimo di vivere i valori, poiché è la coscienza il luogo di dati del mondo dei valori, così come la percezione per gli oggetti della natura – allora possiamo anche dire che il carattere è l'apertura (eventualmente anche la chiusura) all'ambito dei valori ed il modo in cui si mobilita per la loro realizzazione. Possiamo fare chiarezza sulla costituzione del carattere muovendo dall'essenza del valore e dall'essenza del sentimento. [...] alla gerarchia dei valori e del sentire i valori si connette l'articolazione delle qua-

Nelle sue linee generali questa teoria è stata condivisa da Dietrich von Hildebrand, il quale, oltre ad avere affrontato in diversi luoghi della sua ricerca etica il problema del valore e della profondità, specificamente in *The Heart* (1965) ha offerto un'analisi fenomenologica del sentire intenzionale umano e divino – in riferimento al Cristo dei Vangeli, assunto attraverso il punto di vista della devozione al Sacro Cuore –, procedendo proprio dall'assunzione per cui l'affettività ha un compito specifico nella costituzione del nucleo della persona. Inoltre ha mostrato, a differenza della tradizione aristotelica o, più radicalmente, di quella empirista, la necessità fenomenologica di adottare una nozione «alta» di sentimenti – chiamati da von Hildebrand *spiritual feelings* – caratterizzati dall'essere risposte intenzionali, ossia relazioni coscienti e dotate di significato ad oggetti, i valori, colti dall'intelletto. ⁷⁵

A Roberta De Monticelli dobbiamo, invece, la ripresa e l'approfondimento forse più significativo della teoria del sentire come manifestazione dell'identità personale. Nella tematizzazione fenomenologica dell'*Ordine*

lità caratteriali in livelli dotati di profondità diversa». Inoltre, per la relazione tra *carattere* e *nucleo della persona*, cf. *ibid.*, p. 182: «La predisposizione originaria del carattere si distingue da tutte le altre inclinazioni della persona per il fatto che ad essa appartiene un momento qualitativo ultimo ed irriducibile che la impregna totalmente, che dà al carattere un'unità interna e lo distingue da tutti gli altri. Essa è l'*essenza della persona* che non si sviluppa, ma si dispiega unicamente nel corso dello sviluppo caratteriale, nel quale si manifestano le qualità singole e si dispiega totalmente o solo in parte a seconda delle circostanze favorevoli o sfavorevoli; è il *nucleo* identico che si trova in tutti i possibili processi evolutivi e negli esiti dello sviluppo – determinati dai rapporti esteriori – e delimita l'ambito di queste possibilità. Poiché per una persona non è possibile un qualsivoglia processo evolutivo, la sua "essenza" o "nucleo" pone i limiti alla sua capacità di cambiamento».

⁷⁵ D. VON HILDEBRAND, *The Heart...*, cit., p. 40: «Affectivity (with the heart as its center) plays a specific role in the constitution of the person as a mysterious world of his own, and it is indissolubly connected with the most existential gesture of the person and with the self», e pp. 25 e 37 per la caratterizzazione degli *spiritual feelings*. Dello stesso, proprio in relazione all'espressione fenomenologica dell'*essere toccati in profondità* dal valore, cf. ID., «Morale e conoscenza etica dei valori» (1922), in R. DE MONTICELLI (a cura di), *La persona: apparenza e realtà. Testi fenomenologici (1911-1933)*, cit., pp. 71 e ss.

del cuore – che esprime la correlazione essenziale messa in luce dalla Stein tra gerarchia valoriale, profondità dei sentimenti e stratificazione della persona – ella vede emergere proprio «il profilo dell'ultima in(con)divisibile “*haecceitas*” di ciascuno di noi, incarnata nella viva attualità del suo sentire». ⁷⁶ Conoscendo da quali situazioni, cose o persone una persona si lascia coinvolgere e a quale profondità, si inizia ad intravedere quell'ordine di priorità assiologico che manifesta il profilo del Sé, che – a differenza dell'Io, soggetto dell'attività consapevole – compendia la dimensione più interiore o ulteriore della persona stessa. Se il sentire è una percezione di quella qualità reale delle cose che chiamiamo valore, un sentimento è propriamente «una disposizione del sentire che comporta un *consentire* più o meno profondo all'essere di ciò che la suscita, o un più o meno profondo *dissentire* da questo, e un *atteggiamento* caratteristico nei confronti di questo essere, capace di motivare altri sentimenti, emozioni, azioni, passioni, scelte, decisioni, azioni e comportamenti». ⁷⁷ Sullo sfondo di ogni sentimento si delinea una persona, con un proprio stile affettivo individuale e caratteristico capace di rivelare che cosa le sta a cuore e in che misura o profondità. Sulla base degli atti di empatia è pertanto possibile percepire l'intimo consentire o dissentire dell'altro rispetto a un determinato valore, venendo così a fare esperienza dell'interiorità altrui, scorgendo per chi e per che cosa si commuove o da chi e da che cosa è toccato, incontrando qui l'altro come tale conoscendolo in quanto persona che si manifesta lasciando scorgere un'ulteriorità che può essere colta soltanto entrando in relazione con essa.

Dopo aver mostrato la rilevanza cognitiva dell'affettività per la manifestazione e la comprensione dell'identità personale, ci soffermiamo brevemente su quella che la De Monticelli chiama la «teoria dei picchi» della vita affettiva, ossia la fenomenologia dell'amore (e dell'odio, che qui non affronteremo) relativamente alla conoscenza personale. La posizione peculiare dell'amore nella gerarchia dei valori e del sentire (acconsentire o dissentire) loro correlato, era stata già individuata da Scheler, ripresa

⁷⁶ R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore...*, cit., p. 168.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 121.

dalla Stein e fatta oggetto di un importante studio da von Hildebrand; la pensatrice italiana ne sottolinea alcuni aspetti per noi importanti, in continuità con la posizione condivisa dalla fenomenologa carmelitana. ⁷⁸

Se l'atto, anche in fenomenologia, è specificato dal suo oggetto occorre indagare qual è il termine intenzionale e valoriale di questo fondamentale sentimento. Se procediamo dall'esperienza dell'amore, non possiamo non cogliere che questo sentimento è una risposta che viviamo nell'incontro con un'altra persona nel momento in cui siamo disposti a riconoscerla nella sua individualità essenziale e ad acconsentire alla sua presenza in modo *incondizionato* ed *integrale*. Nell'amore infatti noi esprimiamo il nostro «sì» nei confronti dell'altro, senz'altra motivazione che la sua esistenza, ossia senza premettere un giudizio di valore che comporti una giustificazione del nostro sentimento (non si ama a partire da un perché!). In questo senso, si può dire che l'amore esprime la gratitudine per la semplice esistenza dell'altro così com'è ed esclusivamente in forza di chi egli è. Inoltre, mentre gli altri sentimenti positivi hanno come correlato intenzionale un aspetto della persona, l'amore coglie l'altro nella sua interezza, senza escluderne alcun aspetto e, proprio per questo, si può dire che l'amore coglie la persona amata come individuo unico e irripetibile perché acconsente alla sua esistenza come intero, senza astrarre o isolare e senza scegliere. Mentre una qualità personale la si apprezza, solo una persona può essere propriamente amata e, in questo, «la sua unicità *risalta come una sola cosa col suo essere e col suo valore*». ⁷⁹ Il sentimento inten-

⁷⁸ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 209: «nell'atto dell'amore abbiamo un afferrare, ossia un intendere del valore personale, che non è un valorizzare a causa di un altro valore; non amiamo una persona perché fa del bene, il suo valore non consiste nel fatto che faccia del bene (anche se forse è possibile che in ciò si manifesti il valore), ma in quanto la persona stessa è pregevole, e noi l'amiamo “per se stessa”. E la capacità d'amare, che si manifesta nel nostro amore, ha radici in una profondità diversa che non la capacità del valutare morale, la quale viene vissuta nel valutare un'azione». Cf. anche D. VON HILDEBRAND, *Essenza dell'amore* (1971), ed. it. a cura di P. Premoli De Marchi, Bompiani, Milano 2003. Per quanto segue cf. R. DE MONTICELLI, *L'ordine del cuore...*, cit., pp. 172 e ss.

⁷⁹ *Ibid.*, p. 191.

zionale dell'amore, proprio perché ci tocca più in profondità, costituisce la disposizione più alta per la comprensione della persona altrui così com'è, offrendo un'intuizione piena – benché non esaustiva – dell'altrui individualità essenziale. Non solo quindi i nostri amori manifestano chi siamo, ma solo all'intelligenza che ama con un cuore senziente la persona si manifesta nella sua identità più profonda.⁸⁰

I. 3. Dall'empatia alla compassione: una distinzione d'essenza

Rispetto al quadro appena tracciato la compassione è da collocarsi tra i sentimenti intenzionali propri dell'essere umano e capaci, pertanto, di rivelare l'identità personale di chi li vive come disposizione stabile ad acconsentire a un valore come qualità reale nel contesto di un ordine di priorità. Più difficile è dire in che cosa tale sentimento consista e in che relazione si ponga con l'empatia.⁸¹

⁸⁰ Nell'opera della maturità, Edith Stein, rileggendo sant'Agostino, dona consistenza antropologica e metafisica alla propria concezione del sentimento, cf. *Endliches und ewiges Sein - Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, in «Edith Steins Werke», vol. II, a cura di L. Gelber e P. Romaeus Leuven, Verlag Herder, Freiburg i. B. 1986³; tr. it. di L. Vigone, *Essere finito e Essere Eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, rev. e presentazione di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 1992², p. 468: «Nel suo intimo l'uomo sente come è costituito, come “si sente” o “è disposto”. Nell'intimo quindi è la sede della *vita dei sentimenti*. Ma la vita dei sentimenti non è limitata agli stati d'animo intimi e agli umori. Lo spirito non solo esce da sé conoscendo e volendo, ma anche sentendo. Il suo apprendimento dell'ente deriva dal suo intimo essere fatto così o essere così determinato in modo che non coglie solo mediante l'intelletto conoscendo, ma anche sentendo [*führendes Aufnehmen*]; così l'ente viene compreso nel suo valore e nel suo significato per il proprio essere, di fronte ad esso si prende posizione sentendo e volendo. Il sentire [*Das Fühlen*] condizionato e condizionante sta tra la conoscenza intellettuale e la volontà».

⁸¹ *Ibid.*, p. 125: «Rimpianto, rimorso, compassione, ad esempio, presuppongono non solo capacità cognitive superiori, ma anche e soprattutto l'esistenza di *sentimenti nei confronti altrui e propri*, e spesso di sentimenti di un grado di complessità personale veramente inattuabile anche al più affettuoso dei cani e al più simpatico dei delfini». La compassione, insieme alla gioia e all'amore, è collocata tra gli *spiritual feelings* da D. VON HILDEBRAND, *The Heart...*, cit., p. 25. Tuttavia, se questo è l'ambito del sentimento più proprio dell'uomo, occorre non isolarlo dall'intero antropologico che è la

Al centro del dibattito fenomenologico sulla compassione stanno le analisi di Max Scheler sul *Mitgefühl*, normalmente tradotto con «simpatia» e indica la partecipazione affettiva, o nella forma verbale di *mitfühlen* che equivale a co-sentire affettivo. Questo atto complesso si dà nelle forme concrete del *Mitfreude*, *mitfreuen* (co-gioire) e del *Mitleid*, *mitleiden* (compassione, co-patire), relativamente alla gioia o al dolore altrui partecipato dal soggetto del co-sentire. Importante è la distinzione tra quello che Scheler chiama *miteinanderfühlen* (sentire insieme con un altro) e *mitfühlen* di cui sopra. Nel primo caso, infatti, si hanno due o più soggetti che vivono insieme un sentimento nei confronti di uno stato di cose che riguarda entrambi, come, ad es., nel caso del dolore che vivono un padre e una madre nei confronti della morte di un loro figlio. Il co-sentire, invece, presuppone una chiara distinzione tra il vissuto proprio e quello altrui e, in un secondo momento (non necessariamente cronologico), l'uno fa proprio il sentimento dell'altro. In questo senso, compassione significa essenzialmente *sentire dolore sulla base del dolore altrui*.⁸²

Coerentemente con quest'interpretazione, Edith Stein, confrontandosi con l'analisi scheleriana, riconosce che quello che lei chiama empatia (il post-sentire, *Nachfühlen* di Scheler) può costituire la base del co-sentire, ma non coincide con tale atto.⁸³ La differenza tra l'atto di empatia nel caso della tristezza altrui e il sentimento di compassione sta anche, per la Stein, in questo: mentre nel caso dell'empatia colgo la tristezza dell'altro, ma non vivo alcuna tristezza originaria, nel momento in cui vivo quel particolare caso del co-sentire che è la compassione sono triste per la tristez-

persona: altrimenti non prenderemmo in considerazione la compassione reale, ma la nozione astratta di compassione. La correlazione al valore è presente anche nell'espressione minima della compassione, quella istintiva e subitanea propria della passione che si definisce rispetto alla reazione psicofisica. Già a questo primo e semplice livello «si affaccia» una valutazione assiologica che esprime la personalità di chi la vive. A questo livello si dovrebbe ripensare la posizione della fenomenologia: penso soprattutto a von Hildebrand, rispetto alla descrizione aristotelica delle passioni.

⁸² Cf. M. SCHELER, *Essenza e forme della simpatia*, tr. it. di L. Pusci, con introduzione di G. Morra, Città Nuova, Roma 1980 e, per il glossario scheleriano, L. BOELLA, *Grammatica del sentire. Compassione Simpatia Empatia*, CUEM, Milano 2004, pp. 149 e ss.

⁸³ Cf. E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., n. 16, p. 99.

za dell'altro che mi è data comunque attraverso un atto di empatia. In particolare, la tristezza co-sentita è un vissuto originario, mentre la tristezza altrui, oggetto dell'empatia, è non-originaria: empaticamente si coglie al triste dell'altro e, attratti in essa, si giunge a percepire la tristezza dell'avvenimento, cosicché – a motivo di quella – si giunge a provare una tristezza originaria, ossia che scaturisce in maniera viva dall'Io di chi la sente.⁸⁴

In continuità con queste analisi fenomenologiche, von Hildebrand ha descritto la compassione evidenziando le seguenti caratteristiche: a. è rivolta verso un dolore concreto che colpisce qualche persona; b. è sempre permeata di dolore, in quanto chi sente compassione di un altro soffre insieme a lui; c. si dà tra pari, in quanto espressione della solidarietà umana di fronte al dolore. Infine il fenomenologo mette in luce come il

⁸⁴ *Ibid.*, pp. 82-85. Cf. R. DE MONTICELLI, *La conoscenza personale...*, cit., p. 169: «L'empatia è esperienza originalmente offerente, ma non tale che l'*Erleben* "percepito" scaturisca da me. Per esempio la compassione *motivata* dalla percezione della sofferenza altrui "si origina" fenomenologicamente "in" me o "da" me, è "originaria" in questo senso, che *io ne sono la fonte*: ma questo non vale per la sofferenza "percepita". [...] Non ogni atto di empatia è accompagnato da partecipazione affettiva o sim-patia: tutt'altro. Il sadico, ad esempio, deve pur empatizzare la mia sofferenza per goderne, ma nel suo caso appunto il mio vissuto ne motiva uno suo contrario, il piacere». A proposito, cf. anche M. C. NUSSBAUM, *L'intelligenza delle emozioni*, tr. it. di R. Scognamiglio, ed. it. di G. Giorgini, Società Editrice il Mulino, Bologna 2004, pp. 393 e ss, la quale, benché abbia una concezione fenomenologicamente non precisa dell'empatia, riconosce la necessità di distinguere tra empatia e compassione, riconoscendo che l'una non è sufficiente per vivere l'altra. Sulla linea della tradizione aristotelica, san Tommaso d'Aquino dimostra di avere ben presente tale distinzione, quando, riferendosi alla *miseriordia* o *compassio*, scrive: «cum miseriordia sit compassio super miseria aliena [...] ex hoc contingit quod aliquis misereatur ex quo contingit quod de miseria aliena doleat. Quia autem tristitia seu dolor est de proprio malo, intantum aliquis de miseria aliena tristatur aut dolet inquantum miseriam alienam apprehendit ut suam» *S. Th.* II-II, q. 30, a. 2, co.). Un conto è apprendere (empaticamente, aggiungiamo noi) il dolore dell'altro per un male che gli è accaduto, un altro è rattristarsi per la situazione altrui; per sentire compassione occorre che il dolore dell'altro sia appreso come proprio, ossia lo si viva originariamente come dolore. Riguardo a san Tommaso occorrerebbe poi sviluppare il tema della *cognitio affectiva* o *per connaturalitatem*, per cogliere le affinità e le differenze con la fenomenologia dell'empatia e dei sentimenti; cf. M. D'AVENIA, *La conoscenza per connaturalità in S. Tommaso d'Aquino*, ESD, Bologna 1992.

momento sim-patico sia fondato sull'atto empatico: «la compassione presuppone, come dato specifico proprio dell'uomo, un cuore sensibile al dolore, cioè una comprensione speciale dell'uomo che soffre, implicando così l'azione di quell'afflato di comprensione proprio di chi è uguale».⁸⁵

I. 4. Quale empatia nei confronti di Gesù, il Figlio?

Dopo aver descritto le caratteristiche fenomenologiche dell'atto che permette di cogliere il vissuto altrui, al fine di elaborare una fenomenologia di Gesù, occorre mostrare come sia possibile cogliere empaticamente il vissuto del Cristo. In ordine a ciò, poiché intendiamo svolgere un'indagine teologica e non semplicemente storica, occorre porsi dal punto di vista del plesso costituito dalla Rivelazione e dalla fede teologale, che è l'unico capace di porci *in presenza* del Cristo stesso, assiso alla destra del Padre e presente sacramentalmente nell'Eucaristia, che parla attraverso la Scrittura ricevuta nella Tradizione della Chiesa e interpretata autenticamente dal Magistero attuale.

Secondo la fede della Chiesa, espressa chiaramente nell'*Horos* del Concilio di Calcedonia, Gesù è vero Dio e vero uomo: una Persona, quella divina, che sussiste in due nature, quella divina e quella umana. Il Figlio eterno del Padre assume la natura umana facendosi uomo in tutto, eccetto che il peccato. Ambientare l'empatia nella fede teologale significa fondare la possibilità di una fenomenologia di Gesù propriamente teologica, proporzionata non solo al Cristo in quanto esemplificazione concreta del tipo umano, ma al Figlio incarnato nella cui piena umanità traspare nella fede la pienezza della divinità. Come si esprime Reinhard Körner, estendendo teologicamente la fenomenologia dell'empatia proposta da Edith Stein: «in Gesù di Nazareth, Dio è diventato empaticabile (*empfindbar*) – autenticamente empaticabile».⁸⁶

⁸⁵ D. VON HILDEBRAND, *La trasformazione in Cristo* (1940), tr. it. di F. Dalmazzo, Morcelliana, Brescia 1952, pp. 268-269.

⁸⁶ R. KÖRNER, «"Einführung" im Sinne Edith Steins. Ein personaler Grundakt im christlichen Glaubensvollzug», in *Teresianum* L (1999)/I-II, pp. 151-171: p. 167. Il volume raccoglie gli atti del Simposio Internazionale *Edith Stein. Testimone per oggi, profeta per domani*, tenutosi presso il *Teresianum*, Roma 7-9 ottobre 1998.

La Stein, ancora prima della conversione, aveva considerato fenomenologicamente pertinente la possibilità, per il credente, di vivere empaticamente la relazione con Dio. Se con empatia intendiamo l'atto con cui si fa esperienza della coscienza altrui in quanto tale, è sempre in questo modo che il credente può cogliere «l'amore, l'ira, i comandamenti del suo Dio; non diversamente Dio può cogliere la vita dell'uomo».⁸⁷ Affermazione che non dovrebbe scuotere più di tanto il fenomenologo, il quale considerando la possibilità della fede teologale non può non ammettere che il credente, partecipando alla conoscenza che Dio ha di se stesso nella fede teologale (*Deus per Deum cognoscitur*), sia legittimato a descrivere ciò che in tale atto gli si offre così come si dà e nei limiti in cui si dà, ottemperando così al fenomenologico principio di tutti i principii. Venendo afferrati dalla grazia, che è partecipazione alla vita divina, siamo resi capaci di afferrare Dio stesso che è il vero e proprio oggetto della fede teologale. In teologia, la fenomenologia è resa legittima dalla Rivelazione che ci è donata nella fede nel momento in cui siamo attratti dalla grazia e ne veniamo permeati, essendo la fede – ci ricorda Edith Stein, citando san Tommaso (*S. Th.* II-II, q. 4, a. 1, co.) – un «habitus mentis, qua inchoatur vita aeterna in nobis, faciens intellectum assentire non apparentibus».⁸⁸ Ciò che sfugge all'evidenza della ragione o della percezione sensibile, non è tuttavia rivelata senza un riferimento alla ragione e alla percezione. È piuttosto la partecipazione alla vita divina, che si esprime quanto al conoscere nella fede, a renderci capaci di riconoscere il divino nell'umano e, riguardo a Cristo, il *Logos* del Padre nella carne di Gesù: «Beato te, Simone figlio di Giona, perché né la carne né il sangue te l'hanno rivelato, ma il Padre mio che sta nei cieli» (*Mt.* 16,17).

In questa sede, intendiamo mostrare come l'empatia svolga un preciso ruolo all'interno della vita del credente. È infatti nostra intenzione mostrare come l'empatia, mantenendo la propria struttura essenziale, una volta che l'uomo sia stato afferrato dalla grazia, possa nella fede essere vissuta

⁸⁷ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 80.

⁸⁸ ID., *Essere finito e Essere eterno*, cit., p. 65.

nei confronti di Gesù, consentendoci di accostarci al mistero del cuore del Figlio. Von Hildebrand, partendo dalle considerazioni sull'affettività umana che anche noi condividiamo, ha tentato una esplorazione dell'«affettività del Dio-uomo» leggendo i passi neotestamentari che menzionano i sentimenti del Cristo, sulla base della fondamentale convinzione teologica per cui «through his Sacred Humanity he is the self-revelation of God», espressa dal tradizionale Prefazio di Natale: «*quia per incarnati Verbi mysterium, nova mentis nostare oculis lux tuae claritatis infulsit: Ut dum visibiliter Deum cognoscitur, per hunc in invisibilem amorem rapiamur*».⁸⁹ Se nel Verbo incarnato, il Dio invisibile si rende visibile, nei sentimenti di Gesù, il *Trinitas-Deus* si offre alla nostra empatia. Un sentimento non è infatti conosciuto attraverso una rappresentazione intellettuale: conoscere che Gesù ha provato compassione o ira significa semplicemente essere informati del fatto che Gesù ha vissuto tali sentimenti. Nell'empatia, invece, noi appercepriamo attraverso le espressioni corporee il sentimento dell'altro, in cui mi accorgo di chi o che cosa gli sta a cuore iniziando così un percorso di conoscenza personale nella quale apprendo non soltanto *che cosa* è Gesù, ossia la sua natura – se Gesù prova dei sentimenti, allora è vero uomo –, ma *chi* è Gesù, quali sono le disposizioni stabili con cui vive le relazioni, innanzitutto con me che lo sto conoscendo entrando un relazione con lui personalmente. La fede, riprendendo la celebre espressione di san Tommaso (*S. Th.* II-II, q. 1, a. 2, ad 2m), non termina alle proposizioni – ossia non è essenzialmente conoscenza di una dottrina –, ma alla «*res*» che è il *Trinitas-Deus*: possiamo, infatti, entrare in relazione con il Padre attraverso la persona di Gesù, il Figlio, nello Spirito Santo. Il dono della grazia dello Spirito Santo, che procede dal Padre e dal Figlio e che abita in noi dal battesimo, ci conforma al Figlio e – resi così figli nel Figlio – ci pone in relazione con Padre.

Edith Stein, riferendosi alla dinamica posta dall'atto di empatia, scrive in modo fenomenologicamente rigoroso:

Nell'istante in cui il vissuto emerge improvvisamente dinanzi a me, io l'ho dinanzi come Oggetto (ad esempio, l'espressione di dolore che riesco a «leggere nel volto» di un altro); mentre però mi rivolgo

⁸⁹ D. VON HILDEBRAND, *The Heart...*, cit., p. 75.

alle tendenze in esso implicite e cerco di portare a datità più chiara lo stato d'animo in cui l'altro si trova, quel vissuto non è più Oggetto nel vero senso della parola, dal momento che mi ha attratto dentro [*hineingezogen*] di sé, per cui adesso io non sono più rivolto a quel vissuto, ma immedesimandomi in esso, sono rivolto al suo Oggetto, lo stato d'animo altrui, e sono presso il suo Soggetto, al suo posto.⁹⁰

È nostra convinzione che colui che è afferrato dalla grazia sia «attratto» nella vita dei sentimenti di Gesù e possa così non solo esserne informato, per averli appresi attraverso la lettura di qualche passo del Nuovo Testamento, ma vivere gli stessi sentimenti provati dal Cristo, facendo così esperienza del suo vissuto benché in modo non-originario, ossia senza che quei sentimenti sorgano da noi, ma siano colti nell'altro. L'empatia consiste in un sentire che trova nell'altro la fonte originaria del sentimento: è esperienza di ciò che l'altro vive e, in questo senso, costituisce l'atto in cui l'altro mi è offerto per quello che è nella sua singolare alterità.

Ma l'empatia, non è l'ultimo atto. Il cristiano è infatti chiamato alla sequela proprio fino al punto da avere gli stessi sentimenti che furono di Cristo Gesù (*Fil 2, 5*) o, in termini fenomenologici, di co-sentire con Cristo, possibilità fondata sull'azione della grazia che dopo averci portato a far esperienza del vissuto del Figlio di Dio ci conduce a sentire con e come Lui. In altre parole, la fenomenologia dell'atto di empatia, vissuta nell'attrazione esercitata dalla grazia, mostra come il credente possa percepire i sentimenti di Cristo, da un lato, salvaguardando la singolarità dell'unione ipostatica (Cristo è l'Unigenito del Padre) e, dall'altro, aprendosi alla conformazione a quegli stessi sentimenti (*Gal 2, 20*: «Non sono più io che vivo, ma è Cristo che vive in me»⁹¹).

A questo punto, s'impone un'ulteriore precisazione. Abbiamo accennato sopra al fatto che l'empatia, nel quadro tracciato da Edith Stein, viene esercitata «leggendo» la corporeità espressiva dell'altro. Questo ele-

⁹⁰ E. STEIN, *Il problema dell'empatia*, cit., p. 78.

⁹¹ Per un approfondimento della tematica, comprendente anche una rassegna delle menzioni del rapporto tra vita spirituale e sentimenti di Cristo nel Magistero recente, cf. V. BATTAGLIA, «Per una teologia dei sentimenti di Gesù Cristo. La via dell'esperienza spirituale (Parte prima)», in *Ricerche Teologiche* 14 (2003), pp. 67-98.

mento è tutt'altro che marginale: quando è in gioco l'uomo la corporeità non può essere affatto trascurata. In teologia, accade lo stesso: nel caso della conoscenza per empatia dei sentimenti di Cristo, dove è possibile fare esperienza del suo corpo per «leggerne» le espressioni? I Padri della Chiesa e, in particolare, Origene, come ci ricorda H. U. von Balthasar, non avevano particolari dubbi al riguardo:

Si può parlare in più sensi del corpo di Cristo. La forma fondamentale e originaria del suo «corpo» è il corpo storico, che egli assunse da Maria, nel quale visse sulla terra e salì al cielo. La forma terminale e finalistica del suo incarnarsi è la Chiesa, il corpo mistico, ma non perciò meno reale, l'incorporazione dell'umanità al corpo storico e, per esso, l'incorporazione allo Spirito di Cristo e di Dio. Ma per rendere evidente che il corpo storico e quello mistico non sono due entità separate, bensì una unità rigorosa, vi sono due forme mediatrici di corporeità che seguono il passaggio dalla prima alla seconda forma corporea: l'Eucaristia e la Scrittura. Esse trasmettono ai credenti l'unico *Logos* fatto uomo, e fanno di lui, che in sé è origine e vita, la *via*.⁹²

Attraverso l'Eucaristia, insieme agli altri sacramenti, e la Scrittura il credente può incontrare il corpo del Signore nella Chiesa e fare esperienza dei suoi sentimenti, «legendoli», in analogia con quanto facciamo quando cogliamo il vissuto altrui attraverso le espressioni del volto, nelle espressioni del suo corpo mistico che trovano il proprio «*fons et culmen*» nella liturgia eucaristica.

⁹² H. U. VON BALTHASAR, «Verbo, Scrittura, Tradizione», in *Verbum caro. Saggi Teologici I*, tr. it. di G. Colombi, rev. di E. Guerriero, Nuova edizione rivista nelle Opere, vol. XX, Jaca Book-Morcelliana, Milano - Brescia 2005, p. 33 e p. 40: la Scrittura «non testimonia un Verbo passato, ma presente». Cf. anche ID., *Parola e mistero in Origene*, tr. it. di M. Martini, Jaca Book, Milano 1992², pp. 37 e ss. Così anche E. SCHILLEBEECKX, *Cristo, sacramento dell'incontro con Dio*, tr. it. di E. Balducci, San Paolo, Cinisello Balsamo (Mi) 1994¹⁰, p. 213: «La parola ecclesiale e i sacramenti ecclesiali non sono che i centri irradiatori ardenti di questa manifestazione del Signore, vasta quanto il mondo, che si trovano all'interno del *concentrato* di questa presenza visibile di grazia che è la chiesa, dove, grazie all'eucaristia, il Cristo è realmente presente *somatikôs*, "corporalmente", e dunque personalmente».

Se l'Eucaristia ci comunica la stessa vita del Cristo, la Scrittura ci testimonia la verità sulla sua persona. In particolar modo, è da rilevare che la stessa costituzione neotestamentaria è fondata – per quanto riguarda la testimonianza sui sentimenti di Cristo – su molteplici atti di empatia propri dei testimoni qualificati, gli Apostoli, che ne hanno trasmesso il contenuto alle loro comunità e a coloro che hanno posto per iscritto quell'annuncio. Quello stesso atto di empatia, animato dalla grazia dello Spirito effuso dal Risorto, che ha permesso ai testimoni di cogliere nel ricordo della loro vicenda con Gesù, la sua compassione, la sua ira, la sua angoscia o il suo amore, così come ce ne parlano i Vangeli, vive di nuovo nel credente che, nella Chiesa e sotto l'azione dello Spirito, accosta la Sacra Scrittura. L'esperienza delle prime comunità cristiane che costituisce la matrice del Nuovo Testamento come testo scritto è, per quanto riguarda la testimonianza relativa ai sentimenti di Gesù, essenzialmente un atto di empatia.⁹³ Come gli Evangelisti si sono ricordati delle espressioni corporee del Cristo, dei suoi tratti animati da un determinato vissuto interiore e – alla luce del Risorto e dell'effusione dello Spirito nella Pentecoste –

⁹³ Per il rapporto tra Scrittura, esperienza e memoria delle prime comunità cristiane, cf. E. SCHILLEBEECKX, *Gesù. La storia di un vivente*, tr. it. di E. ten Kortenaar, Queriniana, Brescia 1980³, in particolare, p. 41 e J. D. G. DUNN, *Gli albori del cristianesimo. I, La memoria di Gesù*. Tomo I, *Fede e Gesù storico*, tr. it. di F. Ronchi, Paideia, Brescia 2006 e Tomo III, *L'acme della missione di Gesù*, tr. it. di F. Ronchi, Paideia, Brescia 2007, pp. 933 e ss., dove l'oggetto dei Vangeli è riconosciuto nel «Gesù ricordato». Anche se relativa all'ermeneutica delle apparizioni pasquali, è pur sempre significativa la seguente affermazione in E. SCHILLEBEECKX, *La questione cristologica. Un bilancio*, GdT 127, tr. it. di D. Pezzetta, Queriniana, Brescia 1985², p. 103: «La grazia pasquale tocca il cuore e i sensi, e i sensi attraverso il cuore e lo spirito. Sarebbe razionalismo unilaterale rimuovere da questo avvenimento d'esperienza qualsiasi aspetto emotivo». Per il rapporto tra memoria e consapevolezza post-pasquale, cf. H. U. VON BALTHASAR, *Gesù ci conosce? Noi conosciamo Gesù?*, tr. it. di R. Vignolo, in ID., *Gesù e il cristiano*, vol. XXV delle *Opere*, Jaca Book, Milano 1998, p. 490: «non v'è dubbio, che la luce illuminante della Pasqua venga proiettata indietro sul complesso delle situazioni precedenti fino a che, a conclusione di tutto il processo, sotto l'ispirazione dello Spirito Santo prenda forma una immagine rappresentativa e in tal modo normativa dell'evento Cristo nel suo insieme» e p. 507: «ciò che nel Vangelo lo Spirito Santo ci presenta di Gesù è «la via orientata alla croce e lo sguardo retrospettivo sulla vita dal punto di vista della risurrezione [che] si rispecchiano l'uno nell'altro».

ne hanno colto, descritto e trasmesso il senso, così ogni credente, per l'influsso di quello stesso Spirito che è all'origine dei Vangeli, può nei sacramenti e nella Scrittura della Chiesa coglierne empaticamente il vissuto nell'oggi della sua vita di fede in cui incontra il Cristo.⁹⁴

II] BIBLICA

Avendo esposto le linee per la conoscenza fenomenologica della persona ed aver mostrato le condizioni di possibilità per parlare dell'empatia nei confronti di Cristo, possiamo procedere all'ascolto della narrazione evangelica. Si tratta di considerare quanto i Vangeli ci comunicano intorno ai sentimenti di Gesù, considerati come la chiave per fornire una risposta fenomenologicamente adeguata alla domanda: «chi è Gesù?». È qui in gioco una comprensione empatica della sua persona, che abbia di mira non il *che cosa* del Cristo – ossia la rivelazione delle due nature, data nel complesso intreccio dei *titoli cristologici* –, ma la possibilità di relazionarsi all'identità profonda di Gesù in quanto persona, percependola nelle singole manifestazioni espressive che i primi discepoli ci hanno trasmesso.

Non potendo procedere a una descrizione esaustiva dei diversi sentimenti vissuti da Gesù così come i Vangeli ce li hanno trasmessi, ci concentreremo sul sentimento che, a nostro parere, più esprime l'identità del Cristo in quanto Salvatore dell'uomo nell'obbedienza senza riserve al Padre. Si tratta del sentimento di *compassione viscerale* espresso dal verbo *σπλαγχνίζομαι* (*splagchnízomai*). La scelta di questo tra i diversi *verba affectuum* utilizzati dai Vangeli è dovuta alla posizione di privilegio, a livello semantico, che il «provare compassione» riveste nei racconti sinottici. In particolare, ci siamo affidati all'attento studio filologico di

⁹⁴ H. U. VON BALTHASAR, «Verbo, Scrittura, Tradizione», in *Verbum caro...*, cit., p. 40: la Scrittura «non testimonia un Verbo passato, ma presente, poiché è eterno. Attesta un Verbo rivolto non ad altri, bensì a me. Così come l'Eucaristia non è ricordo di realtà passata, ma perenne e pone nella presenza reale il corpo e il sacrificio unico, irripetibile, ogni volta attuale del Signore, similmente la Scrittura non è storia oggettivata (*Historie*), ma forma e veicolo del Verbo divino che in ciascun incontro è nell'atto di arrivare».

Amerigo Miranda intitolato *I sentimenti di Gesù*, il quale legge nella narrazione evangelica della compassione viscerale del Cristo una caratteristica attribuita esclusivamente a Lui che rimanda, proprio sul fondamento di questa evidente singolarità, alla sua divinità.⁹⁵

Di notevole interesse è risultato anche un saggio di Segalla che traccia il quadro del mondo affettivo di Gesù rifacendosi esplicitamente proprio all'*Ordine del cuore* della De Monticelli, per quanto riguarda la lettura dei

⁹⁵ A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù. I verba affectuum dei Vangeli nel loro contesto lessicale*, Presentazione di R. Penna, EDB, Bologna 2006, p. 16: «Riservato alla componente divina di Gesù è il sentimento di compassione, la cui frequenza nei vangeli e l'esclusiva attribuzione al Cristo non lasciano dubbi su un uso intenzionalmente ristretto alla sua persona. Accanto ad esso, risultano esclusivamente riferiti a lui la magnanimità, il turbamento e lo sconvolgimento, l'afflizione, l'esultanza nello Spirito» e pp. 77-78: «la serie dei sentimenti della divinità di Gesù è dominata dal termine *splagchnízomai*, che è semanticamente collocabile tra il "provare generosità" e "provare misericordia", e si pone nei vangeli come il vero e proprio tratto caratterizzante della disposizione di Dio nei confronti degli uomini: esso si può connettere principalmente, per utilizzare categorie valide anche altrove, alla sfera delle *reazioni*, anche se in effetti costituisce un *unicum* nelle narrazioni evangeliche, condiviso da tutti i sinottici». Condividiamo la critica all'espressione «sentimenti della divinità di Gesù» avanzata da G. SEGALLA nella *Recensione* al volume di Miranda in *Teologia*, XXXII, 2 (2007), pp. 254-255. Ci sembra infatti più appropriato parlare di «sentimenti che rivelano la divinità di Gesù», anche in riferimento alle molteplici suggestioni che possono derivare da una considerazione più profonda dello sfondo vetero-testamentario fondato sulla relazione semantica che può essere istituita tra *splágchna* / *splagchnízomai* e l'ebraico *raḥāmīm* / *riḥam* in base all'uso attestato dai *Testamenti dei XII Patriarchi*, cf. H. KÖSTER, «σπλάγγων κτλ.», in G. KITTEL - G. FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, ed. it. a cura di F. Montagnini - G. Scarpat - O. Soffritti, vol. XII, Paideia, Brescia 1979, coll. 915-916 e coll. 919 ss. Cf. anche: C. SPICQ, «σπλάγγνα, σπλάγγνίζομαι», in Id., *Note di lessicografia neotestamentaria*, vol. II, ed. it. a cura di F. L. Viero, Paideia, Brescia 1994, pp. 554-557 e O. MONTEVECCHI, «Viscere di misericordia», in *Rivista Biblica Italiana*, XLIII (1995), pp. 125-133, in part., p. 127: «l'uso di σπλάγγνα e derivati rivela una fedeltà più letterale all'ebraico, rispetto ai LXX, i quali avevano operato una certa ellenizzazione talora non solo linguistica». Uno sguardo generale sui testi e i temi coinvolti da questa ricerca, benché a livello divulgativo, può trovarsi in AA. VV., *Amore-Carità-Misericordia, Dizionario di spiritualità biblico-patristica*, n. 3, Borla, Roma 1993 e K. ROMANIUK, *La misericordia nella Bibbia*, Ancora, Milano 2004².

sentimenti in ordine alla manifestazione dell'identità personale.⁹⁶ Segalla distingue chiaramente i Sinottici dal Quarto Vangelo. Mentre in quest'ultimo i sentimenti di Gesù si trovano unificati nell'amore che trova nel Padre suo l'unica sorgente, nei Sinottici – dove il primato nella tradizione dell'affettività di Gesù spetta a Marco – Segalla rileva una sorta di ellisse, i cui fuochi coincidono con la compassione viscerale (*splagchnízomai*) nei confronti della folla o dei singoli afflitti da diverse sofferenze e con il dolore (tristezza, angoscia) per la propria passione e morte nel contesto dell'abbandono alla volontà del Padre. In particolare, il sentimento di compassione viscerale, che è il più frequente nei Sinottici, è quello che «caratterizza maggiormente il mondo affettivo Gesù nella sua missione salvifica di annunciare e portare il Regno di Dio con la sua parola e la sua attività taumaturgica». ⁹⁷ La missione di Gesù viene così caratterizzata da una profonda partecipazione, anche affettiva, alle sofferenze dell'umanità cui è mandato, manifestando quello che Segalla non teme di definire come «un tratto singolare personale del mondo affettivo di Gesù: la compassione partecipativa e attiva, un tratto tipico della sua identità». ⁹⁸ Nel profilo della singolare e personale affettività di Gesù qui sapientemente tracciato, la compassione viscerale manifesta un tratto caratterizzante di Gesù che si radica nel nucleo della sua identità e da questo scaturisce. Il cuore di Gesù trova infatti il proprio centro nella profondità insondabile dell'amore ricevuto dal Padre, cui Egli corrisponde dall'eternità e nella propria vicenda terrena amando gli uomini fino al totale dono di sé.

Sulla base dell'autorevolezza di questi e altri studi, procediamo qui a una breve illustrazione dei principali testi evangelici che descrivono la compassione viscerale di Gesù, cui segue una veloce analisi del ruolo giocato da questo sentimento nelle parabole.

⁹⁶ G. SEGALLA, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», in *Studia Patavina*, 54 (2007), pp. 89-133. Lo stesso fascicolo raccoglie anche gli atti del Simposio annuale di *Studia Patavina*, ispirato dalla proposta etica della De Monticelli: *Etica e religione: amore, rispetto e sentimento della trascendenza* (Padova, 13 novembre 2006), a cura di Giuseppe Trentin.

⁹⁷ *Ibid.*, p. 96.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 116.

II. 1. La compassione viscerale di Gesù nella narrazione dei Vangeli Sinottici

Mc 1, 41: «*Mosso a compassione (splanchnistheis)*, stese la mano, lo toccò e gli disse: “Lo voglio, guarisci!”».

Il primo testo in cui compare la compassione viscerale è *Mc* 1, 40-45, la pericope in cui Gesù, commosso profondamente dalla supplica del lebbroso, lo guarisce toccandolo. Nonostante sia un testo piuttosto incerto per quanto riguarda il verbo che esprime il sentimento di Gesù, riteniamo si possa concordare con Simon Légasse sull’attendibilità dei testimoni che propendono per la compassione.⁹⁹ Questo sentimento di compassione è caratterizzato da una particolare profondità (il sostantivo *splanchna* indica le viscere, e in particolare il grembo materno, considerate come la sede dei sentimenti più radicati) e indica una partecipazione al dolore dell’altro colma di tenerezza. L’intensità della commozione provata da Gesù è confermata dall’immediatezza con la quale motiva il gesto che guarisce il lebbroso. Il plesso costituito dalla compassione viscerale e dal miracolo manifesta la divinità di Gesù: se, infatti, guarire un lebbroso equivaleva a risuscitare un morto, nondimeno solo a Gesù è possibile attribuire un tal sentimento, la cui profondità manifesta una «disposizione duratura» nei confronti della sofferenza umana che esplicita la «radice divina dei senti-

⁹⁹ Oltre a S. LÉGASSE, *Marco*, tr. it. di C. Valentino, Borla, Roma 2000, p. 127, propendono per *splanchnisthesis* (mosso a compassione), rispetto alla variante *orghisthesis* (sdegnato): J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco. Analisi linguistica e commento esegetico*, vol. I, tr. it. di B. Pistocchi, Cittadella Editore, Assisi 1997, pp. 185-186 e J. R. DONAHUE, S.J., - D. J. HARRINGTON, S.J., *Il Vangelo di Marco*, tr. it. di G. Vischioni, Elledici, Leumann (TO) 2006, p. 81. Preferiscono *orghisthesis*, adottato come *lectio difficilior*, R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, vol. I (cc. 1,1- 8,26), tr. it. di M. Soffritti, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia 1980, p. 243 e, in modo più sfumato, J. GNILKA, *Marco*, tr. it. di G. Poletti, Cittadella Editrice, Assisi 1987, p. 114. Così anche J. ERNST, *Il vangelo secondo Marco*, vol. I (cc. 1,1 - 8,26). Interessante è anche l’osservazione, tesa a depotenziare l’alternativa rispetto al senso complessivo della pericope, fatta da P. LAMARCHE, *Évangile de Marc*, Paris, J. Gabalda 1996, pp. 90-91: «de toute manière le texte mêle et entremêle pitié et irritation, que ce soit en opposita la pitié de 41 et l’irritation de 43, que ce soit à l’intérieur du verset 41 (d’une part colère, et l’autre geste de bonté; la colère étant relayée par l’irritation de 43)».

menti» del Cristo e la fonte del suo potere salvifico.¹⁰⁰ L’uso del verbo *splanchnizomai*, ed è questa una notazione fenomenologicamente importante, comporta una connotazione che rinvia a una inevitabile dimensione corporea, la quale, lungi dal velare l’identità profonda di Gesù, contribuisce a narrarne la singolarità: solo il Nazareno, infatti, esprime se stesso attraverso questo sentimento.¹⁰¹ Riferendosi esplicitamente all’uso marciano, Köster – con una formulazione che sembra contrapporre il senso teologico inteso dall’evangelista alla descrizione di un autentico sentimento – ritiene che si tratti «di una caratterizzazione teologica di Gesù quale Messia in cui è presente la misericordia divina».¹⁰² Questa osservazione certamente corretta è, a nostro parere, indebolita dalla contrapposizione suddetta tra sentimento, positivisticamente ridotto a pura manifestazione biologica, e intenzione narrativa puramente teologica. È per oltrepassare le limitazioni imposte da quest’atteggiamento dicotomico tra fenomeno e cosa in sé, che abbiamo proposto la concezione fenomenologica del sentimento come correlato del valore che manifesta l’identità personale. Letta alla luce di questa comprensione dell’essenza del sentimento, questa pericope marciana assume più consistenza e unità potendo essere accolta nella sua interezza. Marco ci sta infatti narrando di una reale disposizione affettiva di Gesù che comporta, insieme al miracolo che questa motiva, la manifestazione di una irriducibile singolarità. In altre parole, il significato teologico è inseparabile dalla manifestazione fenomenologica del sentimento di compassione viscerale, compreso nella pienezza espressiva della sua connotazione corporea.¹⁰³

¹⁰⁰ A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., pp. 96-97. Cf. anche J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco...*, cit., pp. 185-186: «Dobbiamo notare che il verbo “commuoversi”, applicato nel Nuovo Testamento solo a Dio e a Gesù, veniva utilizzato nella letteratura dell’epoca per significare la tenerezza dell’amore per gli uomini. Mc attribuisce così a Gesù una qualità propriamente divina: il Figlio di Dio (1,11), si comporta come Dio stesso».

¹⁰¹ Il carattere corporeo del verbo è accentuato soprattutto da C. SPICQ, «σπλάγχνα, σπλαγγνίζομαι», cit., p. 556.

¹⁰² H. KÖSTER, «σπλάγγνον κτλ.», coll. 921-922.

¹⁰³ Cf. *Es* 34, 6-7, dove non si esita ad attribuire a JHWH l’attributo della compassione viscerale propria del grembo materno (*raḥāmîm / riḥam*) con tutto il suo spessore corporeo. Cf. A. MELLO, «Il Dio misericordioso e gli attributi della sua misericordia (*Es* 34,6-7)», in *Parola Spirito e Vita*, 29 (1994), pp. 37-50.

Mc 6, 34: «Sbarcando, vide molta folla e *si commosse (esplagchnisthê ep'autois)* per loro, perché erano come pecore senza pastore, e si mise a insegnare loro molte cose».

Mt 14, 14: «Egli, sceso dalla barca, vide una grande folla e *sentì compassione (esplagchnisthê peri autôn)* per loro e guarì i loro malati».

Nel contesto della moltiplicazione dei pani per i cinquemila, rivolta ai figli d'Israele, sia Marco che Matteo ritengono importante sottolineare il sentimento di compassione viscerale che Gesù prova alla vista della folla. Si tratta, infatti, di una «esigenza insopprimibile dell'animo» che richiama il valore *percettivo* e quello propriamente *affettivo* del sentimento.¹⁰⁴

In Marco la motivazione è lo stato di dispersione in cui si trova la folla: lo stato di pecore senza pastore (*Ez* 34, 5) implica che Gesù sia il Messia, il pastore promesso ad Israele (*Sal* 23, 2).¹⁰⁵ È in questo contesto che la risposta di Gesù non è taumaturgica, ma didascalica: Gesù vede la folla e comprende empaticamente il suo smarrimento. La profonda commozione che vive, motiva la sua decisione di rispondere a quello stato di smarrimento, offrendo la sua parola di verità: qui «la compassione è il ponte tra la simpatia e l'azione (vedi *Lc* 10, 33; 15, 20)».¹⁰⁶

Matteo narra della folla che segue Gesù, nonostante il suo ritirarsi in disparte. Al vedere lo stato di quelle persone, Gesù prova una profonda compassione che motiva, qui, la guarigione dei malati, elemento tipico del racconto matteoano. Anche per Matteo la menzione della compassione di Gesù rivela un chiaro intento teologico: Gesù è caratterizzato secondo un tipico attributo che nell'Antico Testamento è riservato al Dio d'Israele.¹⁰⁷

¹⁰⁴ Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., p. 98.

¹⁰⁵ Cf. R. PESCH, *Il vangelo di Marco*, cit., p. 544. Cf. anche J. GNILKA, *Marco*, cit., p. 356: «Gesù è il pastore ed è in procinto di costituire il popolo escatologico di Dio».

¹⁰⁶ J. R. DONAHUE, S.J., - D. J. HARRINGTON, S.J., *Il Vangelo di Marco*, p. 183 (dove «simpatia», nella nostra accezione corrisponde ad empatia). Qui gli autori notano anche lo spessore propriamente teologico del termine impiegato: «Il termine è praticamente un sinonimo di *oktrimoi* (ebraico *raḥāmîm / riḥam*, “amore misericordioso”) che nell'Antico Testamento è una qualità di Dio (*Is.* 54,7-8, “ma con affetto perenne ho avuto pietà di te”; *Sal.* 84,15; 111,4; 112,4; 145,8)».

¹⁰⁷ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, vol. II (cc. 14,1 - 28,20), tr. it. di V. Gatti, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia 1991, p. 19.

La sua compassione è inoltre espressione della dedizione verso i miseri, connotata in senso messianico, secondo la prospettiva matteaana che legge l'opera taumaturgica di Gesù in ordine alla vicenda del Servo di JHWH che è venuto a farsi carico delle nostra infermità e ad addossarsi le nostre malattie (cf. *Mt* 8, 17 che cita *Is* 53, 4).¹⁰⁸ È proprio commentando *Mt* 14, 14 che Origene scorge l'amore di Gesù che lo porta a soffrire con gli uomini (*cum-patire*) e a guarirli, manifestandosi come medico compassionevole.¹⁰⁹ Tale lettura costituisce un vertice nell'esegesi dei passi neotestamentari sulla compassione viscerale di Gesù.

La correlazione tra il sentimento di compassione viscerale e il motivo delle pecore senza pastore, menzionato da Marco, è ripresa da Matteo in un altro contesto che, come tale, non trova paralleli negli altri sinottici.

¹⁰⁸ Cf. A. SAND, *Il vangelo secondo Matteo*, vol. I (cc. 1,1 - 16,20), tr. it. di L. Bianchi, Morcelliana, Brescia 1992, p. 444, dove, secondo uno stile già criticato, viene negato il carattere descrittivo del sentimento, per rilevare esclusivamente il senso messianico della notazione. Le riduzioni a metafora delle descrizioni dell'affettività di Gesù impoveriscono la testimonianza evangelica, impedendo al lettore di conoscere il *Gesù ricordato* (e teologicamente ricordato) dagli evangelisti. Per un approfondimento della lettura matteaana di *Is.* 53,4, cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, vol. I (cc. 1,1 - 13,58), tr. it. di S. Cavallini, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia 1990, pp. 452 e ss. In questa rilettura del Quarto canto del Servo di JHWH è difficile non scorgere una meditazione teologica sul mistero pasquale del Cristo, la cui compassione sanante si è manifestata pienamente sulla croce; cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo. Commento midrashico e narrativo*, Edizioni Qiqajon, Comunità di Bose, Magnano (VC) 1995, pp. 153-154.

¹⁰⁹ ORIGENE, *C. Mt.* X, 23: «È Gesù che esce verso costoro, non essendo capaci di andare verso di lui, perché una volta che è con quelli che sono *fuori*, li porti *dentro*. Grande però è la folla che sta fuori: il Logos di Dio uscì verso di essa, vi effuse la luce della sua visita, la vide e, nel vederli, più meritevoli di pietà, per il fatto di trovarsi in mezzo a persone così, nel suo amore per gli uomini soffrì, lui incapace di patire, nel sentire compassione e non solo sentì viscerale commozione, ma *guarì anche i loro malati* affetti da malattie diverse e varie, venute dal male» (tr. it. di R. Scognamiglio, *Commento al vangelo di Matteo*, vol. I (Libri X-XIII), introduzione e note a cura di M. I. Danieli, Città Nuova, Roma 1998, pp. 163-164). Per un approfondimento in Origene, il quale nelle *Omellerie su Ezechiele*, VI, giunge ad attribuire una certa compassione anche al Padre, cf. L. PERRONE, «“La passione della carità”. Il mistero della misericordia divina in Origene», in *Parola, Spirito e Vita*, 29 (1994), pp. 223-235.

Si tratta di *Mt* 9, 35-38, dove troviamo un breve sommario sull'attività didascalica e taumaturgica di Gesù e il comando dato ai discepoli perché preghino al fine di ottenere operai per la messe.

Mt, 9, 36: «Vedendo le folle ne sentì compassione (*esplagchnisthê peri autôn*), perché erano stanche e sfinite, come pecore senza pastore».

Qui la compassione viscerale di Gesù, dipinto con i tratti misericordiosi del Messia o «rappresentante (escatologico) di Dio»,¹¹⁰ è connessa alla cura per il gregge che si esprime, di fatto, nella missione di cui Matteo parla nel c. 10. Questa pericope sembra, infatti, assumere il duplice ruolo redazionale di chiusa nei confronti della sezione taumaturgica (cc. 8 e 9) e di introduzione al discorso missionario. La compassione viscerale di Gesù rivela una commozione più che umana,¹¹¹ che non è condivisa da nessun altro, nemmeno dai discepoli.¹¹² Gesù viene così caratterizzato da una profonda sensibilità che non solo gli permette di percepire lo stato di sfinimento della folla, ma che lo porta a lasciarsi muovere da quello stato di bisogno, fino a farsi coinvolgere provando una compassione così profonda da motivare la (preghiera per la) missione.¹¹³

Mc, 8, 1-2: «In quei giorni, essendoci di nuovo molta folla che non aveva da mangiare, chiamò a sé i discepoli e disse loro: “*Sento compassione* di questa folla (*splagchnizomai epi ton ochlon*), perché già da tre giorni mi stanno dietro e non hanno da mangiare. Se li riman-

¹¹⁰ A. SAND, *Il vangelo secondo Matteo*, cit., p. 296. Cf. anche A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., pp. 102-103.

¹¹¹ Cf. J. GNILKA, *Il vangelo di Matteo*, vol. I, cit., p. 515.

¹¹² Cf. J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, tr. it. di M. Soffritti, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia 1997, p. 222.

¹¹³ Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., p. 102, dove l'Autore descrive il vissuto di Gesù, sottolineandone il carattere empatico, come una «segreta comunicazione con le folle». Grazie a questa radicata capacità relazionale nei confronti delle folle, «la compassione lo pone in una posizione di reciprocità nei loro confronti, per un'intima compartecipazione alla loro difficoltà, simmetrica alla ricerca di un contatto, tanto che i successivi gesti attraverso cui le guarigioni hanno luogo traducono in termini fisici un mutuo avvicinarsi». Queste osservazioni sono, evidentemente, da leggersi alla luce di quanto abbiamo notato sopra, riguardo all'interpretazione mattea-na del Servo di JHWH.

do digiuni alle proprie case, verranno meno per via; e alcuni di loro vengono di lontano”».

Mt, 15, 32: «Allora Gesù chiamò a sé i discepoli e disse: “*Sento compassione* di questa folla (*splagchnizomai epi ton ochlon*): ormai da tre giorni mi vengono dietro e non hanno da mangiare. Non voglio rimandarli digiuni, perché non svengano lungo la strada”».

Nel contesto della moltiplicazione dei pani per i Quattromila, Marco e Matteo narrano di un fatto piuttosto insolito nei vangeli: Gesù, di sua iniziativa, manifesta ai discepoli il proprio vissuto affettivo e la situazione che lo motiva.¹¹⁴ Il fatto che il riferimento alla compassione viscerale compaia in bocca allo stesso Gesù, aumenta notevolmente l'efficacia della notazione.¹¹⁵ Tutti i commentatori consultati rimarcano che, a differenza del racconto della moltiplicazione per i Cinquemila, in questo caso la compassione è motivata dalla fame delle folle, che per seguirlo, si sono ritrovate in una situazione di debolezza fisica tale da sollecitare la cura di Gesù, che coinvolge gli stessi discepoli. Non consideriamo fuori luogo, a questo punto, sottolineare che entrambi i vangeli (*Mc* 11, 12; *Mt* 4, 2) ci ricordino che Gesù conobbe la fame per esperienza, elemento che contribuisce a chiarire la qualità della sua compassione, intesa come partecipazione attiva a una condizione di sofferenza e di debolezza umana.

Mt, 20, 34: «Gesù si commosse (*splagchnisthês*), toccò loro gli occhi e subito ricuperarono la vista e lo seguirono».

La pericope ripresenta il sentimento di compassione viscerale di Gesù che, oltrepassando la richiesta di pietà (*eleéō*, v. 30) espressa dai due ciechi, ne rivela la divinità che si esprime nel gesto di guarigione. Miranda mette inoltre in luce come il racconto rappresenti il rapporto e la relativa sproporzione tra la pietà umana e la misericordia propriamente divina, correlazione che può gettare luce – aggiungiamo noi – sullo stesso vissuto pienamente umano e pienamente divino di Gesù.¹¹⁶ Risulta importante, per uno sguardo che contempi l'intero piano narrativo, che Matteo men-

¹¹⁴ Cf. *Ibid.*, p. 100.

¹¹⁵ Cf. J. R. DONAHUE, S.J., - D. J. HARRINGTON, S.J., *Il Vangelo di Marco*, cit., p. 218.

¹¹⁶ Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., p. 104.

zioni il sentimento di compassione viscerale mentre Gesù si avvia verso la croce, realizzando la profezia isaiana del Servo di JHWH (*Mt.* 8, 17 che cita *Is.* 53, 4), in un contesto segnato dal riconoscimento della sua dignità regale (v. 30: «Signore, abbi pietà di noi, figlio di Davide!»).¹¹⁷

Lc. 7, 12-13: «Quando fu vicino alla porta della città, ecco che veniva portato al sepolcro un morto, figlio unico di madre vedova; e molta gente della città era con lei. Vedendola, il Signore *ne ebbe compassione (esplagchnisthê)* e le disse: “Non piangere!”».

Luca presenta una sola volta la compassione viscerale di Gesù nel corso della narrazione e, ciononostante, questa pericope (7, 11-17) rappresenta molto efficacemente la qualità della percezione alla sofferenza altrui e la profondità della partecipazione vissuta da Gesù.¹¹⁸ L'avvio ricco di particolari, tendente a presentare la scena come fosse raccontata da un testimone oculare, prepara la manifestazione della profonda commozione di colui che è intenzionalmente chiamato *Signore (Kýrios)* dall'evangelista.¹¹⁹ Globalmente l'episodio si caratterizza come un'epifania.¹²⁰ Luca, infatti, che solitamente evita di descrivere i sentimenti Gesù, qui, vuole mostrare come nella sua compassione viscerale, spontanea,¹²¹ alla vista del disperato dolore della vedova, traspaia quella divina misericordia che costituisce uno dei tratti costitutivi della rivelazione ad Israele (*Ger* 31, 20; *Is* 54, 7).¹²²

¹¹⁷ Cf. J. SCHNIEWIND, *Il vangelo secondo Matteo*, cit., p. 369. Commentando questo passo, ORIGENE, *C. Mt.* XVI, 9 (tr. it. di R. Scognamiglio, *Commento al vangelo di Matteo*, vol. III, note e cura di M. I. Danieli, Città Nuova, Roma 2001, p. 52) vede nella commozione viscerale e misericordiosa di Gesù l'espressione della sua divina *filantropia*.

¹¹⁸ Cf. H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca*, vol. I (cc. 1,1 - 9,50), tr. it. di V. Gatti, ed. it. a cura di O. Soffritti, Paideia, Brescia 1983, p. 641.

¹¹⁹ Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., pp. 105-108.

¹²⁰ Cf. F. BOVON, *Vangelo di Luca*, vol. I, Introduzione e comm. a 1,1 - 9,50, ed. it. a cura di O. Ianovitz, tr. it. di P. Pellizzari, Paideia, Brescia 2005, p. 420.

¹²¹ Cf. J. A. FITZMYER, S.J., *The Gospel according to Luke*, vol. I (cc. 1-9), Doubleday & Company Inc., Garden City, New York 1982, p. 659.

¹²² Cf. L. T. JOHNSON, *Il Vangelo di Luca*, tr. it. di G. Vischioni, Elledici, Leumann (TO) 2004, p. 107; G. ROSSÉ, *Il vangelo di Luca. Commento esegetico e teologico*, Città Nuova, Roma 2006⁴, pp. 256-257.

Nel comportamento di Gesù si compie la «prolessi profetica» messa in atto da Luca nei racconti dell'infanzia, dove si dice che Dio «ha visitato e redento il suo popolo» (1, 67) e, soprattutto, che «grazie alla bontà misericordiosa (*splánchna eléous*) del nostro Dio» (1, 78) verrà a visitarci dall'alto un sole che sorge.¹²³

II. 2. La compassione viscerale nelle parabole di Gesù

Altre importanti menzioni della compassione viscerale compaiono all'interno di tre importanti parabole: quella del servo spietato (*Mt* 18, 21-35), quella del buon samaritano (*Lc* 10, 25-37) e quella del padre misericordioso (*Lc* 15, 11-32). Secondo la divisione proposta da un recente studio, la prima e la terza parabola apparterebbero al tipo delle «parabole della rivelazione di Dio», il cui messaggio ha una finalità propriamente teologica («Dio è così», direbbe Jeremias), la seconda farebbe invece parte delle «parabole di condotta esemplare».¹²⁴ In questa sede, sulla base della prospettiva adottata in questo studio e, in particolare, procedendo dal fatto che il riferimento alla compassione viscerale è nei Vangeli un tratto esclusivo di Gesù, intendiamo leggere le parabole che contengono il riferimento a questo peculiare sentimento in chiave *crisologica*. Nel raccontare queste parabole, l'evangelista lascia che Gesù ci parli di sé, della propria identità più profonda, svelandoci – in questo caso, più che mai – il proprio cuore. A partire dal riconoscimento dell'identità profonda di Gesù, non risulta poi minimamente problematico comprendere come, parlandoci di sé, egli riveli, da un lato, l'interiorità del Padre suo e, dall'altro, il comportamento esemplare dell'uomo. In questo senso, la redazione di queste parabole – che trovano, come vedremo, un autentico punto di svolta nella sorprendente descrizione del darsi della compassione viscerale – mostra l'eccezionale empatia che la comunità cristiana responsabile della tradizione di questi racconti ha vissuto nei confronti del Risorto. Facendo

¹²³ Cf. H. SCHÜRMAN, *Il vangelo di Luca*, cit., p. 649.

¹²⁴ A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, ed. it. a cura di O. Ianovitz, tr. it. di A. Piana, Paideia, Brescia 2004. Per l'inciso: J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, tr. it. di G. Capra e M. A. Colao Pelizzari, Paideia, Brescia 1973², p. 160.

esperienza della profonda compassione del Signore, la comunità cristiana non ha potuto non esprimere – nella predicazione apostolica, tramandata per iscritto – la conoscenza personale dell'affettività di Gesù come manifestazione adeguata delle «viscere di misericordia di Dio» (Lc 1, 78).¹²⁵ Condividiamo pertanto l'osservazione fatta da Barbaglio: Gesù presta ai personaggi delle parabole la gamma dei suoi sentimenti e, in particolare, quando vuole presentare com'è Dio non esita ad attribuirgli quella stessa compassione viscerale che lui solo nei vangeli vive nei confronti delle più diverse condizioni di miseria dell'uomo.¹²⁶

Mt 18, 26-27: «Allora quel servo, gettatosi a terra, lo supplicava: Signore, abbi pazienza con me e ti restituirò ogni cosa. Impietositosi (splaḡchnistheis) del servo, il padrone lo lasciò andare e gli condonò il debito».

La parabola è posta alla conclusione del c. 18 del vangelo secondo Matteo, un capitolo che tratta delle relazioni dei discepoli nel contesto ecclesiale. Nello specifico la parabola è introdotta in seguito a un'istruzione di Gesù sul perdono e intende invitare i discepoli al perdono sincero. Il senso della parabola, tuttavia, non sta nell'applicazione conclusiva (v. 35), ma nel racconto stesso che mostra una situazione caratterizzata da particolari relazioni che s'instaurano, in primo luogo, tra un servo e il suo signore e, secondariamente, tra quello stesso servo e un altro servo. Queste relazioni sono definite dal debito dell'uno nei confronti dell'altro. Il primo servo è in debito nei confronti del suo signore, così come l'altro servo è in debito nei confronti del primo e, tuttavia, non vi è assolutamente paragone

¹²⁵ In base all'attenzione nei confronti dei sentimenti di Gesù, l'interpretazione cristologica è condivisa da G. SEGALLA, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», cit., pp. 108 e ss. In particolare, Segalla rileva che la frequenza della menzione dei sentimenti nelle parabole corrisponde a quella presente nelle sezioni narrative, con la prevalenza – tipica dei Sinottici – proprio del nostro sentimento della compassione viscerale. Inoltre, nell'interpretazione del sentimento espresso nelle parabole il riferimento a Gesù è inevitabile.

¹²⁶ Cf. G. BARBAGLIO, «Le emozioni e i sentimenti di Gesù», in *Servitium* 130 (2000)/III, pp. 251-263, qui p. 252.

riguardo all'entità del debito. La proporzione tra il primo debito (diecimila talenti) e il secondo (cento denari) è stato calcolato essere circa nell'ordine di 600.000: 1.¹²⁷ L'efficacia narrativa della parabola è infatti data da due elementi, paragonabili ai due fuochi di un'ellisse: da un lato, rispetto a un debito esorbitante, talmente iperbolico da risultare quasi ironico, il signore della parabola – per il solo fatto di assistere alla supplica disperata del primo servo – gli concede incomparabilmente di più di quanto chiede, ossia gli condona l'incondonabile perché è mosso a compassione; dall'altro, quello stesso servo, appena sgravato da una tale inaudita misericordia, getta in carcere un altro servo come lui per il semplice fatto che gli deve una cifra proporzionalmente irrisoria. Se l'aspetto parenetico è chiaro – come potete non perdonare l'inezia commessa a vostro danno da un vostro pari, voi che siete stati oggetto dell'infinita misericordia di Dio? –, l'intera parabola è condizionata dall'inimmaginabile risposta del «signore» di fronte alla supplica del primo servo. Un atteggiamento tanto incomprensibile, sproporzionato e, in fondo, umanamente irragionevole è motivato da quel sentimento di compassione viscerale che imprevedibilmente permette alla parabola quella svolta nella narrazione che la costituisce. L'ira del signore della parabola non è, pertanto, che l'altra faccia della sua inaudita misericordia: dall'infinito perdono che i discepoli hanno ricevuto gratuitamente deve scaturire un corrispondente atteggiamento nei confronti degli altri. L'affermazione conclusiva, con il riferimento di Gesù al Padre celeste, suggerisce infatti la corrispondenza tra le viscere (*splaḡchna*) di Dio e il cuore (*kardia*) dell'uomo.

In sede interpretativa, riteniamo che si possa affermare che la qualità sorprendente della compassione viscerale del signore della parabola, in forza del verbo impiegato e della relazione contestuale (Gesù istruisce i discepoli sul comportamento da adottare nei confronti del perdono), sia la medesima vissuta da Gesù nel corso della narrazione. Il sentimento menzionato nella parabola supporta e richiede un'interpretazione cristologica

¹²⁷ Cf. A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, cit., p. 45: diecimila talenti equivarrebbero infatti a sessanta milioni di denari.

e solo in essa, ossia a partire dalla personale compassione di Gesù, può essere compreso il riferimento alla misericordia del Padre celeste. Nella compassione visibile – ossia, oggetto di empatia umanamente possibile – di Gesù si manifesta allora la misericordia invisibile del Padre.¹²⁸

Lc. 10, 33: «Invece un Samaritano, che era in viaggio, passandogli accanto lo vide e n'ebbe compassione (esplagchnisthê)».

Anche nella parabola del buon Samaritano, ciò che produce la svolta nel racconto è la compassione viscerale che egli prova alla sola vista della desolante condizione dell'uomo incappato nei briganti.¹²⁹ Questa compassione lo spinge a porre in secondo piano la norma mosaica (*Nm 5, 2; 19, 11-13*) che prescriveva di astenersi dal contatto con i cadaveri, così come Gesù – motivato dallo stesso viscerale sentimento (*Mc 1, 40-45*) – guarisce dalla lebbra il lebbroso toccandolo, nonostante il divieto imposto dalla medesima legge di purità rituale (*Lv 5, 3; Nm 5, 2*).¹³⁰ Benché questa parabola intenda, secondo molti commentatori, rappresentare un modello di comportamento secondo la volontà di Dio manifestata da Gesù, non si può assolutamente escludere che tale esemplarità trovi nello stesso Gesù il proprio *analogatum princeps*. Pertanto condividiamo pienamente l'osservazione di Rossé:

il verbo è già utilizzato nella Bibbia per parlare della compassione di JHWH per i deboli, i poveri. È il sentimento attribuito a Gesù nei confronti dell'uomo bisognoso di aiuto (cf. *Mc 1, 41; 6, 34; 8, 2; Lc 7, 13; 15, 20*). Non a caso, diversi Padri della Chiesa hanno intravisto la figura di Cristo in questo samaritano.

¹²⁸ G. SEGALLA, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», cit., p. 113: «Il comportamento del padrone verso il servo, mentre intende rivelare il cuore di Dio, rivela anche il cuore di Gesù verso i peccatori». Più deciso ancora, anche sulla base dell'osservazione del fatto che la compassione viscerale è in Matteo attribuita solo a Gesù, è A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, cit., p. 332: «il *Kýrios* è Gesù [...]. Tutta la parabola va letta in chiave messianica».

¹²⁹ Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., p. 108.

¹³⁰ A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, cit., p. 110. Per Marco, cf. J. MATEOS - F. CAMACHO, *Il Vangelo di Marco...*, cit., p. 186 e J. R. DONAHUE, S.J., - D. J. HARRINGTON, S.J., *Il Vangelo di Marco*, cit., p. 83.

Opinione condivisa anche da Segalla che vede nella compassione di costui «uno specchio del sentimento di Cristo di fronte a chi ha bisogno del suo aiuto».¹³¹

Lc. 15, 20: «Partì e si incamminò verso suo padre. Quando era ancora lontano il padre lo vide e commosso (esplagchnisthê) gli corse incontro, gli si gettò al collo e lo baciò».

Anche in questa parabola, il punto culminante, la svolta inattesa del racconto è segnalata dalla descrizione del sentimento di viscerale commozione del padre della parabola, che motiva l'insieme delle azioni quantomeno sorprendenti di quest'ultimo nel corso dell'intera narrazione.¹³² È sulla base della sua profonda misericordia che il padre – quasi umiliandosi, incurante della propria dignità di anziano¹³³ – sta in attesa scrutando in lontananza, corre, abbraccia e ristabilisce il figlio minore nella sua dignità e fa festa per lui. Così come va incontro al figlio maggiore, ricordandogli – nonostante la rabbia e il risentimento che lo rode – ch'egli condivide tutto quello che il padre possiede.

Per interpretare questa parabola, occorre tener fede a un importante suggerimento di Jeremias: questo racconto non è da interpretarsi allegoricamente, assegnando ad ogni personaggio un riferimento univoco, e pertanto il padre non è da identificarsi immediatamente con Dio, ma con un padre terreno.¹³⁴ Ci troviamo piuttosto di fronte a «una storia presa dalla

¹³¹ G. ROSSÉ, *Il vangelo di Luca*, cit., p. 409; G. SEGALLA, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», cit., p. 110. Tra i Padri, cf. AMBROGIO, *Exp. Ev. sec. Lucam VII, 74: «Questo Samaritano, che stava scendendo – chi è Colui che è disceso dal Cielo, se non colui che è asceso al Cielo, il Figlio dell'uomo che è nel Cielo? – vedendolo mezzo morto, poiché nessuno prima era stato capace di curarlo [...] si accostò a lui, cioè: si fece simile a noi avendo preso sopra di sé la nostra compassione, e si fece vicino donandoci la sua misericordia»* (tr. it. di G. Coppa, *Esposizione del Vangelo secondo Luca, Tutte le opere di Sant' Ambrogio. Opere esegetiche IX/II*, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1978, p. 149).

¹³² Cf. A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., p. 110.

¹³³ Cf. A. J. HULTGREN, *Le parabole di Gesù*, cit., p. 92 e J. ERNST, *Il vangelo secondo Luca*, vol. II (cc. 9,51 - 24,53), tr. it. di M. Dequam e G. Scandicci, Morcelliana, Brescia 1990², p. 647.

¹³⁴ Cf. J. JEREMIAS, *Le parabole di Gesù*, cit., p. 158.

vita» (Jeremias) che Gesù, aggiungiamo noi, racconta in risposta a una perplessità avanzata, dai farisei e dagli scribi, nei confronti del suo comportamento di solidarietà nei confronti dei peccatori (15, 2). La parabola, come insieme, può quindi essere interpretata come un racconto che spiega la motivazione profonda dell'agire di Gesù – nei termini della De Monticelli, il suo sentire nei confronti del valore dei peccatori – e, allo stesso tempo, rispecchia il comportamento dei farisei e degli scribi nei suoi confronti. La motivazione profonda dell'agire di Gesù è il sentimento di compassione viscerale, da cui è animato il padre della parabola e che lo porta ad agire secondo una misericordia sproporzionata, irragionevole rispetto alla valutazione di qualsiasi considerazione fatta dal buon senso comune. Una compassione che è percezione empatica e partecipazione alla dolorosa situazione del secondogenito, in cui si manifesta un incomparabile amore tenero e misericordioso. Se Jeremias legge nella parabola la volontà di Gesù di giustificarsi pretendendo «di attualizzare nel suo agire l'amore di Dio verso il peccatore»,¹³⁵ Miranda, analizzando il sentimento di compassione del padre, riconosce che mostra caratteristiche legate «all'immagine lucana del Cristo, e richiamano per analogia l'immagine del Padre celeste».¹³⁶ In altre parole, si potrebbe sostenere che attraverso questa parabola Gesù intende suggerire che è in forza della sua viscerale compassione, la stessa del Dio d'Israele, che egli condivide la mensa con i peccatori per ristabilirli nella loro dignità. Concludendo, con Segalla, possiamo affermare, in base all'interpretazione data della parabola del padre misericordioso, che «Gesù rivela nel suo comportamento misericordioso il cuore e la compassione del Padre “in cielo”».¹³⁷

¹³⁵ *Ibid.*, p. 162.

¹³⁶ A. MIRANDA, *I sentimenti di Gesù...*, cit., p. 111.

¹³⁷ G. SEGALLA, «Il mondo affettivo di Gesù e la sua identità personale», cit., p. 112. A partire da questa lettura, riteniamo di poter comprendere meglio l'affermazione di sant'Ambrogio, il quale, commentando il passo in cui il padre getta le braccia al collo del secondogenito in *Exp. Ev. sec. Lucam VII*, 230, scrive: «Cristo ti si getta al collo, perché vuol toglierti dalla nuca il giogo della schiavitù e imporre sul tuo collo un dolce giogo» (tr. it. cit., p. 269). Cogliendo, oltre a questi elementi, anche la sfumatura di umiliazione (confermata anche dalla moderna esegesi storico-critica) emergente dal comportamento del padre che, animato dalla compassione viscerale, corre incon-

III] ANAGOGICA

La considerazione esegetica ci ha consegnato la precisa memoria della compassione di Gesù, sottolineandone il carattere *unico* (il verbo *splagchnizomai* è attribuito solamente al Cristo nei Vangeli) e *divino* (quanto all'uso di tale verbo nella cultura di sfondo). Il riferimento alle viscere indica, poi, la particolare *profondità* di tale sentimento, elemento fenomenologicamente significativo in ordine alla manifestazione dell'identità personale più intima e caratterizzante. Come rileva Segalla, nel saggio più volte citato, l'aspetto della compassione manifesta il tratto più rilevante di Gesù in ordine alla sua missione nei confronti di un'umanità prostrata dall'ignoranza, dalla fame, dalla malattia, dalla morte – effetti molteplici della condizione di peccato, riflessa dall'atteggiamento dei figli nella parabola del padre misericordioso, che è l'espressione più drammatica della miseria dell'uomo e che, allo stesso tempo, costituisce il motivo della missione stessa di Gesù: «non sono venuto per chiamare i giusti, ma

tro al figlio minore e gli getta le braccia al collo, PIETRO CRISOLOGO, *Sermones*, V, 6, interpreta la scena in chiave trinitaria e cristologica, sottolineando la sfumatura “kenotica” del gesto: «Ma il padre gli va incontro, e gli va incontro da lontano. *Mentre eravamo ancora nell'empietà, Cristo è morto per noi*. Il Padre gli va incontro, gli va incontro nel cielo, quando per causa sua discende dal cielo e giunge sulla terra. *Il Padre, dice, che mi ha mandato è con me. Gli si gettò al collo*. Gli si gettò al collo quanto tutta la Divinità nella persona di Cristo, abbassandosi, trovò ricetto nella nostra carne. Ascoltatelo dire: *Padre, come tu sei in me io sono in te, così anche costoro siano una cosa sola con noi*» (tr. it. di G. Banterle, *Sermoni/1* [1-62bis], Scrittori dell'area santambrosiana. Opere di san Pietro Crisologo, a cura di G. Banterle, R. Benericetti, G. Biffi, G. Scimé, C. Truzzi, Biblioteca Ambrosiana - Città Nuova, Milano - Roma 1996, p. 77). Cf. anche il riferimento alla sofferenza, nel gesto compassionevole del gettare le braccia al collo del secondogenito, in *Id.*, *Sermones*, III, 3: «Lo vide da lontano, e fu mosso a compassione. È mosso da compassione [*misericordia*] colui che non può muoversi dal suo posto. *Gli andò incontro* non con l'avanzare del corpo, ma con l'affetto paterno [*pietatis adfectu*]. *Gli si gettò al collo* col peso dell'amore, non con la gravezza delle membra. *Gli si gettò al collo* non con l'abbandono ma con la sofferenza delle viscere [*viscerum passione*]. *Gli si gettò al collo* per sollevare così chi giaceva. *Gli si gettò al collo* per togliere col peso dell'amore il peso dei peccati. *Venite a me, dice, voi tutti che siete affaticati e oppressi; prendere su di voi il mio carico, perché è leggero*» (tr. it. cit., pp. 61-63).

i peccatori» (*Mc* 2, 17; *Mt* 9, 13, che introduce l'espressione con l'aggiunta di *Os.* 6, 6: «Misericordia io voglio e non sacrificio»; *Lc* 5, 32). Questa missione è compiuta sulla croce, quando Gesù muore per i peccatori (*Rm* 5, 6-8). Nel mistero pasquale di Gesù, si manifesta e si attua il Disegno divino per cui «Dio, ricco di misericordia, per il grande amore con il quale ci ha amati, da morti che eravamo per i peccati, ci ha fatti rivivere con Cristo: per grazia infatti siete stati salvati. Con lui ci ha anche risuscitati e ci ha fatti sedere nei cieli, in Cristo Gesù, per mostrare nei secoli futuri la straordinaria ricchezza della sua grazia mediante la sua bontà verso di noi in Cristo Gesù» (*Ef* 2, 4-7).

In questo senso, il sentimento espresso attraverso il verbo *splagchnizomai* ci parla anche del senso redentivo che la morte in croce di Gesù assume alla luce della fede pasquale. In particolar modo, questo tratto emerge dalla prospettiva con cui il Vangelo di Matteo caratterizza la sezione dei miracoli di guarigione (cc. 8 e 9), che si chiude con la menzione della compassione viscerale di Gesù per la folla, vista «come pecore senza pastore», che motiva e, redazionalmente, introduce l'invio dei Dodici «alle pecore perdute della casa d'Israele» (cf. *Mt.* 9, 36 e *Mt.* 10, 6). Gesù, per Matteo (8, 17), guarisce adempiendo quanto viene detto in *Is.* 53, 4 del Servo di JHWH: «egli si è caricato delle nostre sofferenze, si è addossato i nostri dolori e noi lo giudicavamo castigato, percosso da Dio e umiliato». Quest'interpretazione dell'attività taumaturgica di Gesù alla luce della profezia sul Servo sofferente, nota Mello, non può che derivare dalla meditazione sulla passione e morte in croce.¹³⁸ La misericordia di Gesù non è pertanto un sentimento «a poco prezzo», ma è un viscerale compatire che si fa carico della miseria dell'umanità, fino al dono supremo di sé nella morte, affinché tutti gli uomini fossero salvati per la partecipazione alla sua stessa vita.

Approfondendo le correlazioni, di cui abbiamo qui ripreso solo un esempio, offerte dall'analisi della testimonianza evangelica sulla compassione viscerale di Gesù, si giunge a comprendere come questo sentimento, espressivo della sua identità personale rispetto alla sua missione, è connesso strettamente al Mistero pasquale che rivela definitivamente chi è Gesù.

¹³⁸ Cf. A. MELLO, *Evangelo secondo Matteo*, cit., pp. 153-154.

III. 1. Redenzione creatrice: il Disegno divino *sub specie aeterni*

Alla luce della fede pasquale, quello stesso Gesù che è stato crocifisso, è annunciato come il Signore Risorto che siede alla destra del Padre. Il Mistero della sua identità è finalmente dischiuso: «Colui che discese è lo stesso che anche ascese al di sopra di tutti i cieli, per riempire tutte le cose» (*Ef* 4, 10). Consustanziale al Padre, il Figlio assume la natura umana, si fa carne e accetta di morire come uno schiavo sulla croce. Essendosi attuato nella carne di Gesù si è, infatti, manifestato «il disegno eterno» (*Ef* 3, 11) nascosto nell'intimità di Dio: «piacque a Dio di fare abitare in lui ogni pienezza e per mezzo di lui riconciliare a sé tutte le cose, rappacificando con il sangue della sua croce, cioè per mezzo di lui, le cose che stanno sulla terra e quelle nei cieli» (*Col* 1, 19-20).

Che ne è della compassione viscerale di Gesù alla luce del Disegno eterno che è egli stesso, Dio e uomo, crocifisso e risorto, assiso alla destra del Padre? Quale significato assume per la comprensione del Mistero di Cristo considerare che in Lui abbiamo un grande sommo sacerdote che «ha attraversato i cieli» (*Eb* 4, 14) e sa «compatire (συνπαθήσαι) le nostre infermità, essendo stato lui stesso provato in ogni cosa, a somiglianza di noi, escluso il peccato» (*Eb* 4, 15)? Tenendo presente che Gesù, crocifisso e risorto, è insieme «primogenito dell'intera creazione» (*Col* 1, 15) e che «in lui sono state create tutte le cose» (*Col* 1, 16) e «tutte in lui sussistono» (*Col* 1, 17)? Per poter far emergere il senso teologico della compassione viscerale di Gesù, colta fenomenologicamente come si dà e nei limiti in cui si dà, occorre collocarla nel Disegno eterno e, pertanto, occorre adottare una prospettiva capace, nella fede, di contemplarlo simultaneamente, come dall'alto, nella totalità delle sue linee. Questo punto di vista è quello *anagogico*, elaborato dal card. Giacomo Biffi e dal p. Giuseppe Barzagli, secondo il quale la Scrittura è interpretata «dal punto di vista della vita eterna, cioè di Dio, secondo il *disegno eterno*, che presiede e che si esprime nella creazione».¹³⁹

¹³⁹ G. BARZAGHI, *Lo sguardo di Dio. Saggi di teologia anagogica*, prefazione di G. Biffi, Cantagalli, Siena 2003, p. 14. Cf. anche G. BIFFI, *Alla destra del Padre* (1970), Prefazione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2004; ID., *Canto nuziale. Esercizi di teologia anagogica*, Presentazione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 2000 e G. BARZAGHI,

Dal punto di vista anagogico, reso possibile dalla partecipazione alla stessa conoscenza di Dio nella fede teologale, la storia della salvezza è contemplata in Gesù Cristo simultaneamente in quanto Disegno eterno o *eidōs* cristiano. Quello stesso *Verbum* consustanziale nel quale il Padre dice tutto il *Trinitas-Deus* e tutto il creato è quello stesso Gesù che è stato crocifisso, è risorto ed è asceso al Padre dove siede ferito e glorioso. In questo senso, alla luce di una considerazione complessiva delle affermazioni cristologiche presenti nel Nuovo Testamento, espressa secondo una corretta concezione metafisica chiamata a chiarire le relazioni tra Dio e mondo, eternità e tempo, si può sostenere che «*ex parte Dei*, l'agire di Dio è Dio, eterno; ogni azione divina è simultanea. Creazione e incarnazione redentiva sono insieme. Anzi: l'incarnazione redentiva è nella creazione e la creazione è nell'incarnazione redentiva. Questo è il *Disegno*, cioè il *Quadro* con i suoi lineamenti stabili e attuali ontologicamente: l'inseità redentiva della creazione».¹⁴⁰ Non s'intende qui negare la storia: si tratta piuttosto di comprendere come in Dio ciò che si manifesta per noi *sub specie temporis* è concepito in un unico e medesimo atto eterno. Il dispiegamento storico, che implica un «prima» e un «poi», è compreso simultaneamente dalla scienza divina che si esprime nel *Verbo incarnato* che costituisce, insieme, il piano e il centro del *Disegno eterno* in cui tutto

«L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della creazione», in *Divus Thomas* 107, 37 (2004), pp. 215-298. Questa prospettiva presenta molte analogie con quanto sostiene, senza giungere alla radicalità della considerazione *sub specie aeternitatis*, riguardo al movimento della cristologia nel Nuovo Testamento, B. SESBOÛÉ, *Cristologia fondamentale*, tr. it. di M. Zappella, Piemme, Casale Monferrato 1997, p. 36: «Poiché abbiamo bisogno di schemi di rappresentazione ispirati al simbolismo spazio-temporale per esprimere ciò che sfugge sia allo spazio che al tempo, direi che l'articolazione, che guida il Nuovo Testamento da una cristologia ascendente ad una cristologia discendente, è costituita da un movimento retrospettivo, per cui *a partire da ciò che sta avanti si arriva a ciò che sta dietro*» e p. 64: «La contemplazione della nostra elezione in Cristo, fin da prima della fondazione del mondo (*Ef* 1,4), ci fa già intravedere dal punto di vista dell'origine ciò che è la fine, cioè la ricapitolazione dell'universo sotto un solo capo, Cristo (*Ef* 1,10)».

¹⁴⁰ G. BARZAGHI, «L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della creazione», cit., p. 252.

è solidamente ed eternamente scompaginato. L'eternità non è, infatti, la negazione del tempo, ma consiste piuttosto nel condensato integrale di ogni istante in cui tutto è dato *in unum*. Se questo è vero l'eternità non precede, né segue la storia, ma in ogni istante del succedersi storico è presente tutta l'eternità anche se non totalmente, secondo la prospettiva dell'*eviterno* che media tra la durata successiva del tempo e quella simultanea dell'eternità, offrendo nella propria durata successiva discreta, la manifestazione successiva dell'insuccessivo. In virtù di questi sguardi prospettici sull'intero, offerti dalla prospettiva eviterna in cui tutto il Disegno è dato secondo prospettive differenti, si può comprendere come la storia stessa sia resa comprensibile proprio a partire da una comprensione simultanea del suo dispiegarsi *sub specie aeternitatis*.¹⁴¹ Altrimenti, ossia senza la considerazione dell'eterno, almeno partecipato nel presente dell'interprete, non si avrebbe una storia, ma il molteplice disperdersi di indefiniti fatti disseminati nel conflitto delle interpretazioni.

La prospettiva anagogica non può che essere cristocentrica e di un cristocentrismo cosmico. Se il Disegno eterno di Dio è Cristo, il *Logos incarnato*, il centro del Disegno è la sua crocifissione gloriosa in cui si manifesta la sua più profonda identità (*Gv* 8, 28: «Quando avrete innalzato il Figlio dell'uomo, allora saprete che Io Sono»), nel momento in cui si realizza la sua missione redentiva. Il Crocifisso Risorto è quindi l'Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo (*Ap* 13, 8) e, insieme, il Principio della creazione di Dio (*Ap* 3, 14). Considerazione, quindi, che ci permette di affermare che – in virtù dell'unione ipostatica col *Logos* – il mondo è creato per mezzo dell'umanità crocifissa di Cristo, così come quella stessa umanità presiede alla storia della salvezza come «ricapitolazione» di tutte le cose che in Cristo stesso «sussistono» (cf. *Ef* 1, 10 e *Col* 1, 17).¹⁴²

L'ultimo passaggio della considerazione anagogica chiede di interpretare quanto detto a proposito della cristologia, che è simultaneamente espressiva del mistero della Creazione e di quello dell'Incarnazione re-

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 240-251. Cf. anche G. BIFFI, «Eternità e tempo nel nostro destino», in *La Scuola Cattolica* 87 (1959), pp. 196-212.

¹⁴² Cf. anche H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni. Misterium paschale*, Introduzione e tr. it. di G. Ruggieri, Queriniana, Brescia 1995², pp. 44-45.

dentiva, alla luce del mistero trinitario: «nell'idea di cristocentrismo cosmico, che vede Cristo nel cuore dell'atto creatore, è compresa l'identità di Trinità immanente e Trinità economica: Cristo uomo (economia) presiede alla creazione ed è insieme il Cristo intratrinitario». ¹⁴³ In altre parole, «c'è un'intimità di presenza dell'Agnello immolato fino dalla fondazione del mondo nello stesso atto generativo del Figlio intratrinitario». ¹⁴⁴ Tra Processione e Missione visibile, tra Generazione e Incarnazione, che comprende integralmente la vicenda terrena di Gesù, si dà pertanto una identità precisa che Barzaghi interpreta secondo la particolare connessione istituita, sul piano logico, dal secondo modo *dicendi per se secundo*, ossia non convertibile: «dall'analisi della missione si ricava la processione; ma non viceversa, visto che la missione è non necessaria e relativa *ex parte creaturae*, cioè sul versante temporale, mentre la processione è costitutiva e assoluta» e, tuttavia, «nello sguardo di Dio è una fattualità eterna incessante e immutabile, assoluta e in questo senso libera. In questo modo l'Agnello immolato dalla fondazione del mondo è nello stesso cuore glorioso della Trinità». ¹⁴⁵

¹⁴³ G. BARZAGHI, «L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della creazione», cit., p. 290.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 291.

¹⁴⁵ *Ibid.*, pp. 293-294. Questa riflessione è condotta a partire dalla concezione di *missione* di TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* I, q. 43, a. 2. Anche von Balthasar, nel momento in cui vuole mostrare l'identità di persona e missione in Gesù Cristo, è guidato dalla medesima intuizione tommasiana, così come è espressa in *I Sent.*, d. 16, q. 1, a. 1, sol.: «Sicut processio temporalis non est alia quam processio aeterna essentialis, sed addit aliquem respectum ad effectum temporalem, ita etiam missio visibilis non est alia essentialiter ab invisibili missione». Per una presentazione sintetica del pensiero di Balthasar, cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar. Gesù Cristo pienezza della rivelazione e della salvezza*, Queriniana, Brescia 1997, pp. 142 e ss. e pp. 389 e ss. In particolare, rimandiamo alla significativa sezione «Missione e persona di Cristo», in H. U. VON BALTHASAR, *Teodrammatica*, vol. III, *Le persone del dramma*, tr. it. di G. Somnavilla, Jaca Book, Milano 1983, pp. 141-242.

III. 2. La misericordia invisibile del *Trinitas-Deus* nella compassione visibile di Gesù

Il Disegno eterno espresso in Gesù Cristo, Agnello immolato fin dalla fondazione del mondo, può essere definito un Disegno di misericordia. La misericordia divina, infatti, emerge in più passi della Scrittura come la motivazione che specifica quell'amore con il quale il Padre ha tanto amato il mondo da dare il suo Figlio unigenito per la salvezza di coloro che credono in lui (cf. *Gv* 3, 16). Se Dio è amore (*I Gv* 4, 8b), quest'amore nei confronti dell'uomo che si manifesta nell'incarnazione redentrice del Figlio si chiama misericordia (*Ef* 2, 4-5; *I Pt* 1, 3-4), espressa nel modo più forte nel Vangelo secondo Luca quando la venuta di Cristo, il sole che sorge, è detta avvenire «διὰ σπλάγγνα ἐλέους», per le viscere di misericordia del nostro Dio (*Lc* 1, 78).

Dal punto di vista anagogico e, in particolare, in forza della cristologia trinitaria che ne consegue, si può affermare che poiché il Padre dice nel Verbo tutta la Trinità e tutto il creato e poiché in Cristo «abita tutta la pienezza della divinità» (*Col* 2, 9), allora quella stessa misericordia invisibile del Padre che ha motivato la missione visibile del Figlio, concepito nella carne per opera dello Spirito, è *espressa* nella compassione viscerale e visibile, oggetto della fenomenologia di Gesù. ¹⁴⁶ Nella contemplazione alla

¹⁴⁶ Utilizziamo la semantica dell'*espressione* [*Ausdruck*] in accordo con la cristologia di von Balthasar, il quale (in riferimento a *Eb.* 1,3) tratta in questi termini la dottrina neotestamentaria su Gesù Cristo come espressione visibile del Padre invisibile. Per un'esposizione sintetica, cf. G. MARCHESI, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, cit., pp. 405 e ss. In particolare, ci riferiamo a H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. I, *La percezione della forma*, cit., p. 427: «Anche se solo il Figlio di Dio è uomo, la sua umanità è tuttavia necessariamente espressione di tutta l'essenza trinitaria di Dio. Solo così egli può essere rivelazione dell'Essere assoluto [...] Dio infatti non si serve della natura umana come di uno strumento esterno per pronunciare in essa, dal di fuori e dall'alto, il totalmente Altro che è Dio, ma assume questa natura d'uomo come sua e si esprime, attraverso di essa e a partire dal suo interno, mediante la sua struttura espressiva ontologica. Questa intrinsecità del rapporto espressivo è data dal fatto che è Dio il creatore [...]. In termini astratti: perché egli è l'Essere stesso (e non un ente accanto agli altri) che, in questo ente che è l'uomo, si dà un'espressione definitiva». Cf. anche Y. M.-J. CONGAR, O. P., «*Dum*

luce della fede teologale di Cristo, Crocifisso e Risorto, vero Dio e vero uomo, abbiamo l'originario convergere dei punti di vista fenomenologico e anagogico, il *sub specie temporis* e il *sub specie aeternitatis*, sull'*eidos* cristiano, altro nome del Disegno eterno. San Leone Magno si esprime al riguardo con grande precisione, quando parlando del Verbo scrive:

Ha assunto la forma di servo, ma senza la macchia di peccato che è nell'uomo; ha potenziato la natura umana senza però portare danno alla divina, in quanto l'abbassamento mediante il quale da invisibile che era si è reso visibile, e da Creatore e Signore di tutte le realtà volle anch'egli essere uno tra i mortali, fu per la condiscendenza della sua misericordia, non per il venire meno della sua onnipotenza. Pertanto, colui che rimanendo Dio, si è insieme fatto anche uomo nella forma di schiavo, è lui che aveva creato l'uomo.¹⁴⁷

Contemplando la Croce gloriosa sulla quale fu innalzato Gesù, il Figlio, possiamo contemplare l'espressione massima dell'amore misericordioso della Trinità economica e, quindi immanente, per l'uomo. Nel mistero dell'Incarnazione redentrice del Verbo, che si compie come *Mysterium paschale*, l'amore intratrinitario – del Padre che genera il Figlio, del Figlio che è generato dal Padre e dello Spirito Santo che procede dal Padre e dal Figlio come da un unico principio – si esprime nei confronti dell'umanità segnata dal peccato come misericordia e viscerale compassione. La profondità di questa compassione è data da quanto scrive san Paolo: «Colui che non aveva conosciuto peccato, Dio lo trattò da peccato in nostro favore, perché noi potessimo diventare per mezzo di lui giustizia di Dio» (2 Cor 5, 21) e «Cristo ci ha riscattati dalla maledizione della legge, diventando lui stes-

visibiliter Deum cognoscimus. Meditazione teologica» (1959), in Id., *Le vie del Dio vivo. Teologia e vita spirituale*, tr. it. di I. Valetti Bonini, Morcelliana, Brescia 1965, pp. 73-99, in part., p. 75: «in Gesù Cristo Dio parla di se stesso» e p. 88: «la cosa più sorprendente non è che Gesù Cristo sia Dio, ma che Dio sia Gesù Cristo». Cf. inoltre, nello stesso volume, il saggio «La misericordia attribuito sovrano di Dio» (1962), pp. 55-68, in part., p. 61: «Gesù Cristo rivela precisamente l'umanità e la benignità di Dio (Tit. 3,4). In lui, Dio ha preso un cuore d'uomo, una sensibilità d'uomo; è stato commosso, ha compatito, ha sofferto».

¹⁴⁷ LEONE MAGNO, *Tomus ad Flav.*, Ep. XXVIII, c. III, in Id., *Lettere dogmatiche*, tr. it., introduzione e note a cura di G. Trettel, Città Nuova Editrice, Roma 1993, p. 83.

so maledizione per noi, come sta scritto: *Maledetto chi pende dal legno*» (Gal 3, 13). L'esperienza della morte di croce fu l'estremo atto di compassione di Gesù, in cui il Figlio, inviato dal Padre nella carne ferita dal peccato, colmasse con la propria donazione quella distanza che separava l'uomo da Dio, quell'uomo che è stato concepito e creato per vivere con Dio. Occorreva quindi che il Figlio facesse esperienza della condizione di miseria nella quale l'uomo era caduto in forza del rifiuto abissale dell'amore di Dio vissuto con il peccato originale originante, al fine di riconciliarlo nella sua carne crocifissa col Padre nello Spirito Santo. Per questo si è potuto leggere l'angoscia provata da Cristo nell'orto degli ulivi come l'esperienza di «un com-patire con i peccatori» nella quale «poiché i peccati del mondo vengono "caricati" su di lui, Gesù non distingue più se stesso o il proprio destino da quello dei peccatori».¹⁴⁸ Niente di ciò che è umano è stato escluso dalla vicenda terrena di Gesù, anche ciò che più era in contraddizione con il suo non aver peccato (cf. Eb 4, 15) affinché la sua misericordia fosse autentica, dall'interno: «Egli è stato trafitto per i nostri delitti, schiacciato per le nostre iniquità. Il castigo che ci dà salvezza si è abbattuto su di lui; per le sue piaghe noi siamo stati guariti» (Is 53, 5) e «Egli portò i nostri peccati nel suo corpo sul legno della croce, perché, non vivendo più per il peccato, vivessimo per la giustizia; dalle sue piaghe siete stati guariti» (1 Pt 2, 23-24).¹⁴⁹

¹⁴⁸ Cf. H. U. VON BALTHASAR, *Teologia dei tre giorni*, cit., p. 97.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 126: «Il presupposto per questa lettura della croce, la sola possibile, è che sia stato attraversato tutto l'abisso del no contro l'amore di Dio. Con altre parole: Dio è solidale con noi non soltanto in ciò che è sintomo e pena del peccato, ma anche nell'esperienza condivisa, nel *peirasmós* del rifiuto stesso, senza tuttavia aver peccato (Eb. 4,15)». In altri termini, quest'esperienza di intima solidarietà interpretata come misericordia viene espressa in modo mirabile da san BERNARDO DI CHIARAVALLE, *I gradi della superbia e dell'umiltà*, II, 6: «Sull'esempio del nostro Salvatore, che volle patire per imparare a compatire, volle diventare misero per imparare ad aver misericordia affinché, come sta scritto di lui: *Dai patimenti sofferti conobbe a prova l'ubbidienza*, così imparasse anche la misericordia. Non perché prima di allora egli ignorasse che cosa fosse la misericordia – la sua misericordia si estende d'eternità in eternità –, ma perché ciò che conosceva per natura da tutta l'eternità, l'ha appreso mediante un'esperienza che s'inseriva nel tempo»; *Ibid.*, II, 12: «Fattosi misericor-

Alla luce del punto di vista anagogico, che ne è quindi del senso del peccato se l'Agnello è immolato fin dalla fondazione del mondo, ed è immolato per redimere l'uomo dal peccato stesso? Che ne è del peccato se l'uomo è stato concepito e creato per mezzo di Cristo e nel Disegno eterno il Cristo che presiede alla creazione è lo stesso Cristo che siede, con le ferite della sua Croce gloriosa, alla destra del Padre? San Paolo, in un passo che segna un vertice insuperato della sua opera, segnato dal lacerante quesito sul destino degli ebrei che hanno rifiutato Cristo, ha rivelato la tonalità complessiva del Disegno eterno realizzatosi in Cristo redentore che presiede, come tale, alla creazione: «Dio infatti ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare a tutti misericordia» (*Rm* 11, 32).¹⁵⁰

dioso, intendo dire, non di quella misericordia che egli, permanendo felice nella sua divinità, possedeva fin dall'eternità; ma di quella che ha trovato partecipando alle miserie umane, rivestendo la nostra natura. [...] se questa misericordia che non conosce la miseria non si fosse trovata in lui fin dall'inizio, egli non si sarebbe mai avvicinato a quella di cui è madre la miseria. Se non si fosse avvicinato ad essa, non ci avrebbe attratti a sé; se non ci avesse attratti, non ci avrebbe tratti fuori. Tratti fuori da dove, se non dall'abisso della miseria e dal fango più abietto? Non ha abbandonato la sua prima misericordia, ma vi ha unito la seconda» (introduzione, tr. e note di G. Mura, *I gradi dell'umiltà e della superbia. L'amore di Dio*, Città Nuova, Roma 1996, p. 86 e pp. 92-93). Così anche s. TOMMASO D'AQUINO, *Super ad Heb.*, c. II, lect. 4: «Christus potissime in passione expertus est miseriam nostram. Et sic dicitur, ut qui erat misericors per apprehensionem nostrae miseriae, fieret misericors per experientiam».

¹⁵⁰ Per un commento esegetico e teologico di questo versetto così decisivo, cf. S. P. CARBONE, *La misericordia universale di Dio in Rom 11,30-32*, Supplementi alla Rivista Biblica, 23, EDB, Bologna 1991, in part., p. 257: «Alla fine della parte dogmatica della Lettera ai Romani, in 11,32, il mistero dischiuso ci rivela in un colpo d'occhio che caduta e risurrezione (cf. 11,11-15), disobbedienza e misericordia vanno intesi come un concetto unitario». Significativo anche il riferimento a Gesù, p. 255: «Nel rapporto tra Rom 3,21-4,25; 9,30-10,21; 11,30-32, la misericordia di Dio emerge come attributo della persona del Cristo» e la conclusione trinitaria, p. 258: «è l'ἔλεος che svela il contenuto del vangelo di Paolo; che si rivela essere il concetto base per comprendere la teologia paolina della giustificazione, lo sviluppo del pensiero e la struttura della Lettera ai Romani. È l'ἔλεος che svela anzitutto il cuore di Dio per l'uomo, le sue intenzioni e disposizioni salvifiche, nonché la sua pedagogia; successivamente il segreto dell'amore che lega il Padre al Cristo, perfetto realizzatore di tutte le esigenze dell'amore misericordioso del Padre, e in ultimo le modalità di attuazione nel

Che cosa significa? Certo, non che Dio è causa della disobbedienza radicale dell'uomo, ossia del peccato. Si tratta piuttosto di cogliere il senso del peccato dell'uomo nel Disegno eterno e, in particolare, del peccato originale originante dai cui effetti Cristo è venuto a liberarci con l'essersene fatto carico senza riserve. A questo punto la riflessione del Card. Biffi, sul fondamento del pensiero di sant'Ambrogio, risulta decisiva. Si tratta, infatti, procedendo da una prospettiva anagogica, di interrogarsi sulla creazione alla luce dell'incarnazione redentrice nella consapevolezza metafisica dell'unicità assoluta dell'atto divino. Esplorando il Disegno da questo punto di vista, ossia in modo decisamente cristocentrico e trinitario, si può intravedere come Dio abbia preferito un ordine cosmico e storico in cui prevalesse il valore della *misericordia*, rispetto a quello della semplice innocenza.¹⁵¹ È nostra ferma convinzione, sulla base di quanto affermato finora, che il sentimento di misericordia di Gesù narrato nei Vangeli esprima la correlazione con quest'ordine valoriale intrinseco all'atto creatore e redentore. L'ordine del cuore di Gesù percepibile fenomenologicamente a partire dalla testimonianza evangelica è il medesimo dispiegato nel Disegno della redenzione creatrice: non per niente *per mezzo di lui* sono state create tutte le cose e *per mezzo di lui*, del sangue della sua croce, sono state riconciliate con Dio (cf. *Col* 1, 16 e 20). Come scrive

tempo presente-futuro dell'opera del Cristo per opera dello Spirito Santo. È l'ἔλεος che svela il mistero di questo compimento del regno di Dio, il mistero di Israele e della chiesa, della salvezza del πλήρωμα delle genti e del πᾶς Ἰσραήλ, per una maggiore gloria di Dio».

¹⁵¹ G. BIFFI, *Alla destra del Padre*, cit., p. 122: «Eleggendo questo mondo concreto, tutto pervaso dalla colpa umana, Iddio ha voluto rivelarsi alle sue creature come un Dio di misericordia, cioè un Dio deciso a superare con l'impeto del suo amore l'ostinazione sciocca dell'uomo. [...] Proprio l'esistenza del peccato spiega l'esistenza di Gesù crocifisso e risorto, il quale è appunto il segno supremo e l'attuazione della misericordia di Dio: il mondo non è stato pensato se non in Cristo, ma Cristo non è stato voluto se non come Redentore»; ID., *Esplorando il disegno. Catechesi in Università*, Elle Di Ci, Leumann (TO) 1994, p. 238: «è stato preferito il fascino di un cuore arreso e dolente al fascino di un cuore immacolato»; ID., *Approccio al cristocentrismo. Note storiche per un tema antico*, Prefazione di I. Biffi, Jaca Book, Milano 1994, p. 48.

Barzaghi, descrivendo la struttura originaria sottesa alla Rivelazione: «nella realtà concreta del Disegno di Dio, dello sguardo di Dio, bene e male sono legati in modo tale che il vero bene, il bene assolutamente concreto è la misericordia e il vero giusto, il giusto concreto nello sguardo di Dio è il contrito di cuore». ¹⁵² In questo senso, si può dire che il Disegno eterno trova il suo centro nell'in-crociarsi in Cristo della misericordia divina e del peccato perdonato dell'uomo. Situazione rappresentata con impareggiabile intuito da Rembrandt nel *Ritorno del Figliol prodigo* (1666 ca.).

L'ispezione anagogica del Disegno trova il proprio correlato più adeguato nella descrizione fenomenologica dei sentimenti di Gesù, il Figlio. A partire da questo punto di vista chiaramente cristocentrico è possibile, a nostro parere, riprendere alcune fondamentali affermazioni di san Tommaso sulla misericordia presentate nel contesto del trattato *De Deo uno*. A nostro parere, molti equivoci sorti in teologia dall'aver contrapposto eccessivamente la condizione ontologica di Dio – astrattamente considerato, eppur incomprendibilmente misericordioso – e la manifestazione di Dio espressa dal cuore di Gesù, possono e devono essere superati da una comprensione più unitaria della scienza teologica. ¹⁵³

Consideriamo, ad esempio, gli articoli 3 e 4 della *quaestio* 21 della *Prima Pars*. L'articolo 3 si interroga se la misericordia si addica a Dio. San Tommaso procede da una distinzione: la misericordia può essere considerata come *passionis affectum* o secondo l'*effectum*, ossia il liberare l'altro dalla miseria. In quest'ultimo caso, la misericordia si addice *maxime* a Dio, il quale, essendo sommamente buono, dona delle perfezioni che

¹⁵² G. BARZAGHI, «L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della creazione», cit., n. 96, p. 286. Cf. anche Id., *Oltre Dio ovvero omnia in omnibus. Pensieri su Dio, il divino, la deità*, Giorgio Barghigiani Editore, Bologna 2000, pp. 71-73; Id., «Mistica cristiana come estetica assoluta», in Id., *Anagogia. Il cristianesimo sub specie aeternitatis*, Edizioni TC, Modena 2002, pp. 116-141, in part., p. 140.

¹⁵³ Un esempio significativo di questa contrapposizione falsante tra Dio *in-sé* e Dio *per-noi*, tra considerazione ontologica e considerazione storico-salvifica, si trova a nostro parere in C. A. BERNARD, *Teologia affettiva*, tr. it. di M. G. Muzzj e B. Papisogli, Edizioni Paoline, Cinisello Balsamo (MI) 1985, in part., p. 89.

eliminano le deficienze. Questa spiegazione intende evidentemente salvaguardare la conclusione metafisica che Dio sia puro atto – e, come tale, non patisce alcunché – e il fatto che la Rivelazione (il *sed contra* si appella infatti all'autorità del *Sal* 110, 4) ci parla di un Dio misericordioso. È quindi la Rivelazione, e non la metafisica, a riconoscere in Dio un certo primato della misericordia. Poiché san Tommaso è teologo egli procede sempre dalla Rivelazione, senza tuttavia abdicare per questo alle conclusioni della ragione: la verità compresa e la verità rivelata non possono essere in contraddizione tra loro, essendo unico il loro principio. Sempre dalla Rivelazione (*Sal* 24, 10) e dalla lettura del n. 11 del *Proslogion* di sant'Anselmo dipendono le affermazioni sul rapporto tra giustizia e misericordia, presenti in tutte le opere divine, così come è affrontato dall'articolo 4 della *quaestio* 21: «*opus divinae iustitiae semper paraesupponit opus divinae misericordiae, et in eo fundatur*» e «*in quolibet opere Dei apparet misericordia, quantum ad prima radicem eius*». Benché giustificate in base alla teoria della creazione – niente è dovuto alla creatura, in quanto l'atto creativo procede *ex nihilo sui et subjecti* –, queste affermazioni s'impongono al discorso teologico sul fondamento della contemplazione del Disegno divino offerto dalla fede in Cristo, che consente all'Aquinate di affermare: «*misericordia est ipse Christus, qui datus est nobis ex misericordia Dei*» (*In Psalmos*, 47, n. 5). È da questo punto di vista che si può comprendere come san Tommaso, nelle risposte alle obiezioni, possa mostrare come la giustizia e la misericordia, che ne costituisce la *plenitudo* (*S. Th.* I, q. 21, a. 3, ad 2m), siano presenti sia nella giustificazione del peccatore (*S. Th.* I, q. 21, a. 4, ad 1m) sia nella creazione, «*inquantum res de non esse in esse mutatur*» (*ibid.*, ad 4m). ¹⁵⁴

¹⁵⁴ Concezione condivisa anche da H. U. VON BALTHASAR, *Gloria. Una estetica teologica*, vol. VII, *Nuovo Patto*, tr. it. di G. Manicardi e G. Somavilla, Jaca Book, Milano 1991², p. 391: «Protologicamente, in quanto creatore, Dio è il “Padre vostro celeste che fa sorgere il suo sole sopra i malvagi e sopra i buoni, e fa piovere sopra i giusti e sopra gli ingiusti” (Mt 5,45). Anche come creatore, e non solamente come Dio del patto, egli è il “misericordioso” e “buono” ed anche “verso gl'ingrati e i malvagi” (Lc 6,35-36)».

Se la Passione di Cristo costituisce il centro del Disegno eterno¹⁵⁵ e se questo *mysterium carnis Christi* è massimamente manifestativo della misericordia divina,¹⁵⁶ allora non si può fare a meno di considerare le affermazioni del *De Deo uno* alla luce del *De Christo salvatore*. Nei misteri della vita di Cristo e, in particolare, nel suo mistero pasquale si manifesta la *plenitudo divinae misericordiae*.¹⁵⁷ La qualità di tale misericordia divina può essere compresa solo in relazione al concreto Disegno eterno che vede il Cristo-uomo assiso alla destra del Padre in anima e corpo, e pertanto con l'insieme delle sue disposizioni affettive unificate, in ordine alla missione, dalla misericordia. In questo senso, *sub specie aeternitatis* è il Crocifisso Risorto a presiedere alla creazione (*Col 1, 16*) così come opera la redenzione mediando l'opera della Trinità quasi *ad extra* che è, in radice, opera di misericordia. Si può così affermare che la misericordia quasi *ad extra* è il riverbero della *charitas ad intra*.¹⁵⁸ Il *Trinitas-Deus* che è amore (*I Gv 4, 8*) si esprime, secondo un certo ordine degli affetti, nell'umanità di Cristo, la quale è mediatrice dell'unico atto della misericordia divina che è la redenzione creatrice. La misericordia di cui si tratta nel *De Deo uno* non è quindi da contrapporsi al cuore di Gesù, ma al contrario è comprensibile come tale alla luce della misericordia viscerale vissuta da Gesù e manifestata al massimo grado sulla croce. Che poi, in Dio, nel *Trinitas-Deus*, tale misericordia si esprima nei suoi effetti e non come sentimento – se non nell'umanità assunta di Cristo – questo non toglie nulla alla profondità della misericordia divina, anzi ne attesta l'efficacia invincibile, divina appunto, *erga homines*.

¹⁵⁵ Cf. TOMMASO D'AQUINO, *De Ver.*, q. 14, a. 8, ad 14m: «de passione non est fides nisi secundum quod coniungitur veritati aeternae, prout passio circa Deum consideratur. Ipsa etiam passio, quamvis in se considerata sit contingens, tamen secundum quod divinae praescientiae substat, prout est de ea fides et prophetia, immobilem veritatem habet» e il commento fattone, nel contesto della prospettiva anagogica, in G. BARZAGHI, «L'inseità redentiva della creazione. Logica anagogica e metafisica della creazione», cit., p. 222.

¹⁵⁶ Cf. ID., *In III Sent.*, d. 20, q. 1, sol. 2C, ad 2m e *S. Th.* III, q. 46, a. 1, ad 3m.

¹⁵⁷ Cf. I. BIFFI, *I misteri di Cristo in Tommaso d'Aquino*, t. I, Prefazione di M.-D. Chenu, Jaca Book, Milano 1994, pp. 84-85.

¹⁵⁸ Sulla relazione, in Dio e nell'uomo, tra carità e misericordia, cf. TOMMASO D'AQUINO, *S. Th.* II-II, q. 30, a. 4, co.

CONCLUSIONE:

UNA FENOMENOLOGIA DI GESÙ *SUB SPECIE AETERNITATIS*

Attraverso l'analisi della relazione tra la compassione viscerale riconosciuta dai Sinottici al Gesù terreno e la misericordia trinitaria, abbiamo cercato di mostrare come sia possibile tenere insieme la prospettiva fenomenologica e quella propria della teologia anagogica. Quest'ultima, attraverso un uso rigoroso della ragione metafisica nell'ambito della fede teologale, porta alla luce il Disegno eterno concepito nel contesto di una teoria dell'intero resa possibile da una nozione radicalmente metafisica dell'essere, inteso in senso *inclusivo* di tutto ciò che è ed esclusivo solo di ciò che non è. Tale Disegno trova il suo centro nella persona di Gesù, la cui identità viene rivelata nella storicità del *mysterium paschale*, il quale *sub specie aeternitatis* è da considerarsi come il fondamento stesso del piano divino della redenzione creatrice. Il Disegno trova nel sentimento della misericordia il correlato più adeguato al valore che intende esprimere: tutto il creato e tutta la storia in Cristo sono chiamati a riflettere questa perfezione eterna del *Trinitas-Deus* che è *Agape*.

Naturalmente questo saggio non vuole avere altra pretesa se non quella di fungere da *case study*, per mostrare la fecondità e le possibilità aperte dall'adottare, nel contesto della fenomenologia di Gesù, una nozione di fenomenologia allo stesso tempo più circoscritta e più aperta anche alla metafisica, verso la quale – come testimoniano i primi allievi – Husserl non ha mai guardato con diffidenza. In particolare, il valore dell'eternità, almeno nel senso di qualità sovratemporale della verità, sembra aver avuto una certa qual importanza strutturale nel progetto del padre della fenomenologia, a differenza di quanto poteva sostenere Heidegger.¹⁵⁹

¹⁵⁹ Riferimenti al sovratemporale emergono, qua e là, lungo tutta la produzione husserliana. Ricordiamo, come esempio e senza alcuna pretesa, se non quella di lumeggiare l'orizzonte in cui è sorta la fenomenologia: E. HUSSERL, *Ricerche logiche* (1900-1901), tr. it. e cura di G. Piana, vol. I, Net, Milano 2005, *Prolegomeni a una logica pura*, § 39, pp. 140-141: «I vissuti sono singolarità reali, temporalmente determinate, che appaiono e dispaiono. Ma la verità è "eterna", o meglio: essa è un'idea, e come tale è sovratemporale. Non ha alcun senso assegnarle un posto nel tempo, oppure una durata,

Un ritorno ad Husserl e alla filosofia elaborata nel contesto dei Circoli di Monaco e di Gottinga, insieme all'opera di Edith Stein in relazione alla metafisica classica, ancorché da rigorizzare, – lungi dal prospettare uno scenario filosofico e teologico composto di imbarazzanti doppie verità –

anche se questa si estende per tutti i tempi»; ID., *La filosofia come scienza rigorosa* (1911), Prefazione di G. Semerari, tr. it. di C. Sinigaglia, Laterza, Roma-Bari 1998², pp. 98-99: «Non dobbiamo sacrificare l'eternità per la nostra epoca, per placare la nostra indigenza, non dobbiamo lasciare in eredità ai nostri posteri indigenza su indigenza. [...] Le *Weltanschauungen* possono entrare in conflitto fra loro, ma solo la scienza può decidere, e la sua decisione porta il marchio dell'eternità»; ID., «La crisi dell'umanità europea e la filosofia» (1935); ID., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Prefazione di E. Paci, tr. it. di E. Filippini, EST, Milano 1997, p. 349: «la ragione filosofica rappresenta un nuovo grado dell'umanità e della ragione. Ma il grado di un'esistenza umana retta dalle norme ideali di un compito infinito, il grado dell'esistenza "sub specie aeterni", è possibile soltanto nell'assoluta universalità, quell'universalità è implicita fin dall'inizio nell'idea della filosofia». Una valida testimonianza di questo tenore fenomenologico è dato dal saggio in risposta a una critica di Chestov, condotta contro il razionalismo di Husserl in nome della finitudine dell'esistenza, ad opera di uno dei primi allievi del padre della fenomenologia: cf. J. HÉRING, «*Sub specie aeterni. Réponse à une critique de la Philosophie de Husserl*», in *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, VII (1927), pp. 351-364, in part., p. 352: «Il nous semble absolument injuste d'imputer à Husserl la méfiance kantiste à l'égard de la métaphysique. Non seulement il n'a jamais nié la possibilité d'une métaphysique vraiment philosophique, mais il l'a toujours réclamée». Dello stesso si veda soprattutto l'importante, quanto trascurato, *Phénoménologie et Philosophie religieuse. Etude sur la théorie de la Connaissance religieuse*, Paris, Alcan 1926, dove, tra l'altro, è affrontato – per quanto in maniera, per così dire, aurorale – il problema della teologia nel quadro della filosofia fenomenologica (pp. 92-101). Sul rapporto tra Husserl e la metafisica, cf. anche N. GHIGI, *La metafisica in Edmund Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007. Rispetto a quanto qui delineato, cui andrebbero aggiunti i lavori di Scheler, Reinach, von Hildebrand ed E. Stein, non è difficile comprendere la radicalità della svolta operata da Martin Heidegger nell'orizzonte della fenomenologia, in seguito alla decimazione dei primi allievi a causa delle lacerazioni prodotte dalla Prima Guerra Mondiale. Per segnalare il nuovo orizzonte introdotto dal filosofo di Marburgo riteniamo sia, qui, sufficiente riportare il seguente passaggio di un conferenza tenuta nel 1924 proprio ai teologi di Marburgo, cf. M. HEIDEGGER, *Il concetto di tempo*, con una Postilla di H. Tietjen, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, pp. 23-24: «Se il tempo trova il suo senso nell'eternità, allora esso va compreso muovendo dall'eternità. Con ciò sono prefigurati il punto di partenza e la via da seguire nella presente indagine: dall'eternità al tempo.

potrebbe indicare finalmente la direzione per impostare un discorso comprendente tutta la ricchezza intuitiva della cosa così come si dà, colta attraverso un'adeguata descrizione fenomenologica, e tutta la forza strutturale dell'intero *sub specie aeternitatis* dato dalla riflessione sulla nozione inclusiva di essere offerta dalla metafisica. Attraverso questa nozione di «essere», infatti, nulla della storia o della concretezza appartenente alla manifestazione verrebbe escluso, così come in fenomenologia, per riprendere una fortunata espressione della De Monticelli, «nulla appare invano». Una cristologia che intenda non escludere nulla rispetto a quanto la fede teologale e la ragione consentono, dal nostro punto di vista, ha il compito di elaborare la propria ricerca nella fedeltà a tre semplici principi:

- a. Principio Metafisico: l'essere è e non può non essere.¹⁶⁰
- b. «Principio di Evidenza: ogni tipo di cosa ha un modo specifico di darsi a conoscere, ovvero di apparire per quello che è, essenzialmente».

Porre il problema in questo modo va bene a condizione che noi disponiamo del punto di partenza indicato, cioè che conosciamo e comprendiamo a sufficienza l'eternità. Se l'eternità dovesse essere qualcosa di diverso dal vuoto perpetuarsi, dall'ἄει, e se Dio dovesse essere l'eternità, allora il modo appena suggerito di considerare il tempo non potrebbe non rimanere nell'aporia fino a quando non saprà domandare di lui. Se l'accesso a Dio è la fede, e se accettare l'eternità non è altro che questa fede, allora la filosofia non potrà mai possedere l'eternità né farne mai un uso metodico come possibile prospettiva per discutere del tempo. La filosofia non potrà mai eliminare questa aporia. È il teologo, infatti, il conoscitore adeguato e competente del tempo; e se la memoria non mi inganna, la teologia ha a che fare con il tempo sotto molteplici aspetti. [...] Il filosofo non ha fede. Se il filosofo domanda del tempo, egli è risoluto a *comprendere il tempo partendo dal tempo*, ovvero dall'ἄει, il quale ha l'aspetto dell'eternità ma si rivela come un mero derivato dell'essere-temporale».

¹⁶⁰ Il riferimento a Parmenide guarda più precisamente alla teoresi di G. BONTADINI, «Per una teoria del fondamento», in *Metafisica e deellenizzazione*, Vita e Pensiero, Milano 1996², pp. 5-23, ripresa e approfondita da Giuseppe Barzaghi. Siamo infatti persuasi che la rigorizzazione della metafisica operata da Bontadini, il noto «discorso breve», possa non solo integrarsi con la fenomenologia, ma rispondere adeguatamente alla heideggeriana distruzione/oltrepasamento della metafisica, cui presta fede molta fenomenologia, perlopiù francese, contemporanea.

c. «Principio di Trascendenza: ogni tipo di cosa ha un modo specifico di trascendere la sua apparenza, ovvero di essere realmente al di là di quanto ne appare».¹⁶¹

Riteniamo, infatti, che questi principi, nella loro semplicità e immediatezza, abbiano la capacità di rappresentare non un tipo di filosofia tra le altre, ma lo stile stesso della nostra ragione che richiede, da un lato, di attingere all'esperienza così come si dà e nei limiti in cui si dà alla coscienza e, dall'altro, di fondarsi stabilmente nell'orizzonte dell'essere.

Una fenomenologia di Gesù *sub specie aeterni* è a nostro parere una via percorribile dalla ragione teologica capace di fedeltà alla *res Jesu* sia rispetto all'evidenza della sua manifestazione, sia rispetto al suo peculiare stile di trascendenza che manifesta un invisibile da cogliere fenomenologicamente sulla linea del visibile. Solo un corretto pensiero dell'essere può rendere ragione di tale continuità, includendo in modo indeterminato sia il visibile che l'invisibile, così come l'eternità include ogni istante temporale dandosi tutta in ognuno di essi, sebbene non totalmente. Avendo presente queste considerazioni è possibile, da un lato, superare la deprecata dicotomia tra cosa in sé e manifestazione senza, dall'altro, rinunciare a un pensiero che renda ragione del senso unico del termine «Dio». In modo da offrire un senso sempre più adeguato e pertanto profondo dell'*eidos Jesu*, in quanto identità essenziale e singolare, sintetica di ogni momento della sua storia detta nell'eternità della propria Generazione e Missione: «è in Cristo che abita corporalmente tutta la pienezza della divinità» (*Col. 2, 9*).

¹⁶¹ Devo la formulazione sintetica dei principi della fenomenologia a R. DE MONTICELLI, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, SWIF Readings / Contemporanea, 2005, ISSN 1126-4780, http://www.swif.uniba.it/lei/pdf/biblioteca/readings/fenomenologia_SWIF.pdf, p. 50.