

L'Altro dell'esistenza. Sulle tracce di una fenomenologia teologica

di Antonio Bergamo

Just as French phenomenology seems to be characterized by a theological turn, so 20th century theology in turn seems to manifest a phenomenological intonation. This contribution, listening to these attempts, attempts to reread this relationship in the light of certain conceptual plexuses: form, flesh, intersubjectivity. Through these, an attempt will be made to delineate the "place" of Revelation.

Keywords: Form, flesh, intersubjectivity, otherness, Lévinas

La differenza trinitaria e il suo darsi

«In lui era la vita (*zoé*) e la vita era la luce degli uomini» (Gv 1,4). Il *Logos* dischiude l'aperto dell'intimo di Dio, il *principio* nel quale l'alterità segna la dinamica originaria dalla quale e per la quale tutto è stato fatto. Il *Logos* parla e performativamente introduce gli umani in questa relazione che intesse la loro esistenza. Nel principio (Gv 1,1) si dà il differenziale della differenza, l'evento della differenza che combina in unità¹.

Ciò che prima era velato, si disvela e mette a parte della sua pienezza di senso e di vita. Quello che è fuori dal campo fenomenico si sottomette in certo qual modo ad esso, pur rimanendo *altro* da esso. Una fenomenologia evenemenziale si tratteggia nel prologo giovanneo, per la quale la via di accesso al mistero di Dio si dà nel *luogo* del Verbo incarnato che pone la sua tenda *in mezzo* a noi (cf. Gv 1,14). L'intersoggettivo si illumina di una certa intensività relazionale che *segna* lo spazio-tempo abitato nella carne dall'essere umano capace di sentire l'A/altro.

Il *Logos* ci rimanda alla carne, che egli ha assunto, come esistenziale primordiale, in maniera tale che quelle impressioni singolari che accadono non sono semplici dati, ma rivelano delle direttrici di senso, come trasformazione e delimitazione della relazione tra l'io, il mondo e Dio. L'identità del Verbo che si situa nell'essere originariamente *pros theou* (Gv 1,2), si manifesta quale punto di trazione nel quale l'identità del soggetto umano è subordinata ad una alterità fondamentale. Essa intesse la relazione con l'altro da sé nell'orizzonte empirico, nel quale permane l'ecedenza evenemenziale di un darsi che interpellando si ritrae. Il sentire dell'umano è allora non il rimando a un mero contenuto dato, ma ad una relazione dinamica tra il soggetto e il mondo nel quale è posto responsabilmente. Un divenire che paradossalmente riposa nell'immutabilità, intesa come *dynamis* di una relazione sorgiva che si manifesta come amore tripersonale il quale accade nella storia *tra* le sue pieghe (*en-ergheia*)². Lo spazio e il tempo entrano in questo quadro con tutto il loro portato, collocando la relazione non come mero accidente come nell'ontologia classica, ma quale relazione sostanziale che dinamicamente performa l'incedere spaziotemporale, accompagnandolo verso il suo *oltre*, l'Altro.

1 - Agostino nel suo *Commento* al Vangelo insiste su questo punto: il principio originario porta in sé il timbro della differenza nella relazionalità dinamica che sussiste, secondo una certa *taxis*, tra il Padre e il Figlio nello Spirito Santo. Il Padre non essendo mai senza *dirsi*, non è mai senza il Figlio. La differenza si situa nel principio, nella forma in cui è apparsa, secondo una relazione immutabile, immutabile *dinamicamente* nella sua relazionalità: cf. Agostino, *Commento al Vangelo di Giovanni*, 1.X, Città Nuova, Roma 2005, p. 85.

2 - S. Bulgakov, *L'Agnello di Dio. Il mistero del Verbo incarnato*, tr. it. O.M. Nobile Ventura, Città Nuova, Roma 1990.

Come ha ricordato Maurice Merleau-Ponty «poiché siamo al mondo noi siamo *condannati al senso*»³ in maniera tale che l'esercizio del pensiero è l'espressione di questo apprendere, giorno per giorno, a vedere il mondo, si potrebbe dire in quella luce nella quale è la vita degli uomini. Questa luce pone fra parentesi per un istante le affermazioni dell'atteggiamento naturale, per condurre al profondo dell'esistenza nel quale incontriamo il Volto dell'Altro, come ha magistralmente sottolineato Emmanuel Lévinas⁴. È il sentire originario che a sua volta ha provato a descrivere María Zambrano, possibile attraverso i chiari del bosco⁵, e non attraverso una luce abbagliante che riduce il vissuto a puro dato. *Claritas* aurorale eterogenetica.

Se la fenomenologia «è lo studio delle essenze e per essa tutti i problemi consistono nel definire delle essenze: per esempio l'essenza della percezione e quella della coscienza»⁶; interpellando il dato rivelato neotestamentario, siamo rinviati a uno choc ontologico, in cui l'io e il mondo si scoprono attraversati da una energia teandrica, antinomia concreta dell'umano e del divino in relazione. L'essere corpo vive di tale dinamica partecipando di un ritmo che lo attraversa, secondo libertà, nell'*in-altrarsi* di questo amore pericoretico che genera una pienezza di vita.

L'attenzione fenomenologica in teologia

L'ontologia che si sprigiona dalle viscere della rivelazione⁷ chiama un accesso fenomenologico, reso disponibile nel *Logos* incarnato che mette a parte della sua stessa vita. Ed il pensiero è provocato a trovare la dis-misura di una analogia che lo esprima.

Volgendo lo sguardo allo sviluppo della teologia nel XX secolo ci si può forse facilmente accorgere di questa attenzione fenomenologica. Come nella fenomenologia francese si è potuto parlare di una svolta teologica⁸, forse anche nella teolo-

3 - M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, tr. it. A. Bonomi, Bompiani, Milano 2018, p. 30.

4 - Cf. G. Ferretti, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Sellier, Torino 1996.

5 - La filosofa spagnola evidenzia come la nostra luce è come quella dei chiari del bosco, una luce chiara che apre radure nella realtà, come fossimo in un bosco. Siamo rinviati al luogo dell'accadere, e questo implica una postura singolare: aprirsi e riceversi nell'aprire la radura *nel* bosco. La trascendenza non si offre quale fuga dal reale, ma quale aperto nel reale secondo un tocco leggero di grazia nell'ombra in cui siamo posti: M. Zambrano, *Chiari del bosco*, trad. it. C. Ferrucci, Bruno Mondadori, Milano 1991.

6 - M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 15.

7 - P. Coda, *Un'ontologia "dalle viscere della rivelazione"?*, in P. Coda - A. Bergamo - R. Buffo, *Lessico di ontologia trinitaria*, Città Nuova, Roma 2023, pp. 43-65.

8 - La critica a una parte della fenomenologia francese è ben nota, soprattutto in Dominique Janicaud. Tuttavia, va notato che Janicaud non si oppone all'ispirazione teologica, bensì al modo in cui – secondo

gia cattolica contemporanea sembra di potersi accorgere per converso di una sorta di svolta fenomenologica, con differenti accenti.

Tale svolta sembra caratterizzarsi sotto due diversi profili⁹: quale spazio ermeneutico della singolarità cristologica e quindi fenomenologia dell'evento di Gesù Cristo, ma anche quale spazio ermeneutico dell'esperienza umana del darsi di Dio nella storia quale evento/avvento performativo. Questi due profili convergono nel costitutivo rimando al Cristo risorto.

Per la filosofia si tratta di superare l'imprigionamento nell'orizzonte meramente apriorico del trascendentale, senza perdere però il guadagno rappresentato dal principio moderno di soggettività; per la teologia di raggiungere l'evento Gesù senza che l'espressione della sua identità nel linguaggio metafisico ereditato dalla tradizione dogmatica ne pregiudichi l'ascolto e una rinnovata espressione¹⁰.

È in questo darsi sinfonico, dunque, che è possibile collocare i numerosi tentativi che costellano il rapporto tra fenomenologia e rivelazione nella teologia cattolica, che richiamiamo brevemente senza pretesa di esaustività non essendo questo il luogo per approfondirli. Accanto ai poderosi tentativi di H.U. von Balthasar, con la sua estetica teologica che si dipana nella drammatica della storia¹¹, e di K. Rahner, con la sua fenomenologia esistenziale che vede l'uomo uditore della Parola e sottolinea la plausibilità della Rivelazione¹²; troviamo il tentativo di Armido Rizzi di tratteggiare una fenomenologia cristologica¹³, quello di Angelo Bertuletti

lui – alcuni autori trasferiscano dei concetti teologici o metafisici che non avrebbero una significazione fenomenologica. Lévinas, Marion ed Henry sono gli autori principalmente criticati, ma a questo riguardo possono essere presi in considerazione anche i tentativi di E. Falque e J.-Y. Lacoste, più focalizzati sui fenomeni religiosi (*Le tournant théologiques de la phénoménologie française*, éditions de l'éclat, Paris 2001, p. 8 e pp. 39-40). A questa critica ha articolato una risposta e un dibattito Marion, in quale ha messo in evidenza come questo tornante teologico, ponga la sua attenzione su qualcosa che i tentativi di Husserl e Heidegger hanno obliato, un qualcosa di irriducibile alla intenzionalità della coscienza o alla comprensione del *Dasein*, come lo possono essere le eccedenze, l'affettività, l'alterità, le quali ci rimandano a una donazione autonoma del senso al di là di ogni soggettività: J.L. Marion, *Un moment français de la phénoménologie*, in «Rue Descartes», 35 (2002/1), p. 11.

9 - Cf. P. Coda, *Fenomenologia e ontologia dell'evento Cristo*, in «Lateranum», 3 (1999), pp. 466-469.

10 - *Ibid.*, p. 467.

11 - Pur rinviando alla monumentale opera di H.U. von Balthasar, per un approfondimento specifico: D. Fares, *Fenomenología de la verdad del mundo: Una guía de lectura de los primeros escritos de Hans Urs von Balthasar*, Facultades de Filosofía y Teología de la Compañía de Jesús, Buenos Aires 2018.

12 - In particolare: K. Rahner, *Spirito nel mondo*, a cura di M. Marassi – A. Zoerle, Vita & Pensiero, Milano 1989; *Id.*, *Uditori della Parola*, tr. it. A. Belardinelli, Borla, Torino 1988.

13 - A. Rizzi, *Cristo verità dell'uomo. Saggio di cristologia fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2010.

per il quale la fenomenologia di Gesù è la condizione di possibilità della teologia¹⁴, quello di Pierangelo Sequeri, volto a sottolineare l'importanza della storia di Gesù come forma effettuale della verità ontologica di Dio, in cui il sentire è posto come eteroaffezione che rimanda al suo veramente Altro¹⁵. Ed infine non possiamo dimenticare il tentativo di Klaus Hemmerle, di dipanare una fenomenologia dell'amore quale via di accesso all'ontologia trinitaria, e i più recenti tentativi di Cesare Pagazzi, di delineare una fenomenologia cristica degli esistenziali¹⁶.

Tali sentieri sembrano accomunati da alcuni punti nodali: la singolare relazione vissuta da Gesù con il Padre, spazio aperto dell'esperienza umana tesa a cogliere la significatività degli eventi nell'Evento sorgivo che li interpella e sopravanza, nell'orizzonte dello Spirito che diventa esperienza cristiana del Risorto attraverso un accesso empatico¹⁷. In sintesi, dunque, emergono le due linee di approfondimento: una fenomenologia "di" Gesù, che mette a fuoco il baricentro cristologico; e una fenomenologia "in" Gesù, che illumina l'orizzonte del reale in prospettiva trinitaria. Si dà però anche una terza linea, quella di una fenomenologia esistenziale in cui i due assi si incontrano, ed emergente da/in una ontologia trinitaria.

Tentativi di accesso: l'*ad-venire* di Dio in Lévinas

Tutto il tentativo di Emmanuel Lévinas potrebbe essere compreso come la tematizzazione dell'evento del senso che non è incatenato alla intenzionalità, come se ne fosse una sua opera, e nemmeno alla capacità statica di comprendere l'es-

¹⁴ - A. Bertuletti, *Il significato di una formula inconsueta*, in «Teologia», 23 (1998/3), pp. 241-247; Id., *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014.

¹⁵ - P. Sequeri, *L'interesse teologico di una fenomenologia di Gesù: giustificazione e prospettive*, in «Teologia», 23 (1998/3), pp. 289-329; *Il sensibile e l'inatteso. Lezioni di estetica teologica*, Queriniana, Brescia 2016; *Il Grembo di Dio. Ontologia trinitaria e affezione creatrice*, Città Nuova, Roma 2023; *L'umanità del Dio*, Vita & Pensiero, Milano 2023.

¹⁶ - K. Hemmerle, *Tesi per una ontologia trinitaria*, trad. it. M. B. Curi ed E. Prenga, Città Nuova, Roma 2023.

¹⁷ - In particolare: F. Manzi – G.C. Pagazzi, *Il pastore dell'essere. Fenomenologia dello sguardo del Figlio*, Cittadella, Assisi 2001; G.C. Pagazzi, *In principio era il legame. Sensi e bisogni per dire Gesù*, Cittadella, Assisi 2004. Accanto ad essi è possibile segnalare una serie di altri studi recenti che si possono inscrivere in una ricerca di un accesso fenomenologico all'evento che si dipana da Gesù Cristo: S. Fausti, *Ermeneutica teologica. Fenomenologia del linguaggio per una ermeneutica teologica*, EDB, Bologna 2012; C. Dobner, *Nella mistica di Adrienne von Speyr. Un tentativo di fenomenologia teologica*, Effatà, Cantalupa (TO) 2019; L. Vantini, *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017; M. Salvioli, *Per una fenomenologia di Gesù in chiave anagogica*, in «Divus Thomas» (2008), pp. 22-110; M. Neri, *Verso una fenomenologia di Gesù*, in «Rivista di teologia dell'evangelizzazione», I (2005), pp. 367-384; M. Neri, *Gesù affetti e corporeità di Dio. Il Cuore e la fede*, Cittadella, Assisi 2007; M. Gronchi, *Per una fenomenologia cristologica della relazione*, in «Euntes Docete», LVI (2003/1), pp. 31-43.

sere, che risponde invece a una dinamica relazionale. Attraverso l'evento, qualcosa che proviene da altrove, da e con l'evento stesso, scompagina il chiuso del mio vissuto, rinviandolo all'aperto della trascendenza che fa breccia nelle apparenze possibili. In questo quadro il fenomeno offre un senso capace di evadere dal chiuso, attraverso il limite (Falque)¹⁸ o attraverso l'eccesso della non-presenza nella donazione (Marion)¹⁹. Ci si trova di fronte a un tentativo di descrivere fenomeni al di là della significazione proveniente dalla coscienza intenzionale. Una certa intenzionalità permane, ma essa si dà come nello scarto che si manifesta in alto o in basso.

Se in *Totalità e infinito* Lévinas si sofferma sull'alterità, in *Altrimenti che essere*²⁰ la soggettività viene ad essere approfondita come relazione con l'Infinito, come sensibilità, come prossimità e come sostituzione. Così anche la Rivelazione si situa in un rinnovarsi di un Dire che riecheggia nel Detto come «ingiunzione dell'Altro»²¹, ovvero come essere chiamato, convocato, coinvolto nello sguardo dell'Altro. Pensare è chiamare. E la Rivelazione è la chiamata che viene da altrove, convocando in un incontro che mi raccorda alla tessitura del reale. «Rivelazione (...) è presenza perpetuamente rinnovata, ovvero amore»²². Non si tratta di rendere Dio semplicemente oggetto di una riflessione, ma di riconoscerlo come quel soggetto assoluto e incomparabile che scompagina l'*insecuritas* radicale dell'uomo nella sua gettezza, che non è più meramente tale, ma scoperta di una solidarietà (essere-con) che precede ogni possibile detto tematizzabile. Per questo anche l'interpretazione della Scrittura si realizza al di là del versetto, in Lévinas. L'Altro dunque è primordialmente presente all'interno della soggettività, nel suo essere apertura. E l'intenzionalità non è l'ultima relazione spirituale²³.

Lévinas del resto non intende oltrepassare la fenomenologia, bensì il primato totalizzante della soggettività, come l'*ego* in Husserl e il *Dasein* in Heidegger. Quando sottolinea che «l'abitazione e l'intimità della dimora (...) presuppone una

18 - E. Falque, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021.

19 - J.L. Marion, *L'idolo e la distanza*, tr. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1979; Id., *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, tr. it. F. Peruzzotti, In-schibboleth, Roma 2022.

20 - E. Lévinas, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, a cura di S. Petrosino e M.T. Aiello, Jaca Book, Milano 1983.

21 - Cf. G. Sansonetti, *Emmanuel Lévinas. Rivelazione come dire originario*, in «Filosofia e Teologia», 3 (1996), p. 499.

22 - E. Lévinas, *Nell'ora delle nazioni. Letture talmudiche e scritti filosofico-politici*, Jaca Book, Milano 2000, p. 177.

23 - Cf. Id., *Di Dio che viene all'idea*, a cura di S. Petrosino, tr. it. G. Zennaro, Jaca Book, Milano 1983, p. 242.

prima rivelazione di Altri»²⁴, egli si sta dunque interrogando su come nel movimento dell'essere vivente, si dia un evento che è condizionato da questo movimento, alla radice del quale si dà la vera trascendenza metafisica. La chiusura dell'*ego/Dasein* accade quando non ci si accorge che ci sono eventi che costituiscono aperture all'interno dell'economia dell'essere²⁵, che ne frantumano le strutture spaziali introducendo a una trascendenza di un tipo totalmente differente dalla progettualità heideggeriana²⁶. Ad Heidegger tuttavia Lévinas riconosce alcuni meriti: «che il "brivido" filosofico nuovo apportato dalla filosofia di Heidegger consiste nel distinguere *essere* ed *ente*, e a trasportare nell'essere, la relazione, il movimento, l'efficacia che fino ad allora risiedevano nell'esistente (*existant*). L'esistenzialismo consiste nel sentire e pensare l'esistenza – l'essere verbo – come evento. Evento che non produce ciò che esiste, che non è l'azione di ciò che esiste su un altro oggetto. È il puro fatto di esistere che è evento»²⁷.

Questo essere al mondo costituisce per Lévinas l'ambiguo stare in una condizione di gioia possibile e di minaccia: «il godimento (*jouissance*) sembra riguardare a un "altro", nella misura in cui un avvenire si annuncia nell'elemento e lo minaccia di insicurezza»²⁸. L'io non è solo apertura all'altro ma proprio in questa apertura diventa un vero soggetto nella misura in cui costruisce una casa attorno al suo corpo. L'altro costituisce un rimando alla manifestazione della trascendenza metafisica per il fatto che l'essere corpo rinvia a un sentire il corpo dell'altro, sensibilità che precede ogni sentire, essere due entità corporali irriducibili alla carne univoca del mondo²⁹ che essi condividono sebbene sperimentino una separazione insormontabile. Come appare questa trascendenza? «L'Amata, che può sì essere compresa ma che resta intatta nella sua nudità, al di là dell'oggetto e del volto, e così al di là dell'ente, si mantiene nella sua verginità»³⁰. Pensare alla persona amata è pensare all'incontro, al suo sguardo, al contatto. Il contatto con essa, equivale a sentire nello stesso tempo il corpo altrui e il proprio. È sulla soglia dell'immanenza che accade qualcosa: l'incontro che attraversa quella separazione che pure rimane. L'esperienza dell'amore non accade tramite l'immanenza, ma attraverso l'amato, nella sua trascendenza che dice una distanza. Per questo la voce della persona amata

24 - Id., *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, tr. it. A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1986, p. 153.

25 - Cf. *ibid.*, pp. 238-242.

26 - Cf. Id., *Parola e silenzio e altre conferenze inedite*, tr. it. S. Facioni, Bompiani, Milano 2012, pp. 91-93.

27 - Id., *Gli imprevisti della storia*, tr. it. G. Pintus, Inschibboleth, Roma 2013, p. 89.

28 - Id., *Totalità e infinito*, cit., p. 138.

29 - Cf. *ibid.*, pp. 209-214.

30 - *Ibid.*, p. 265.

costituisce la manifestazione per eccellenza della trascendenza metafisica³¹. Si tratterebbe dunque di pensare una intenzionalità estroflessa che *apre* il luogo della manifestazione possibile.

L'aprirsi di una soglia

La relazione vede il rapporto di due poli nel quale emerge la condivisione di uno spazio, spazio temporalizzato del reale e tempo spazializzato dei vissuti. In esso si offre la percezione di appartenere l'uno all'altro, relazione che pertanto non è mai una fusione, cosa questa che la distruggerebbe, diventando una entità. Attraverso la sincronia dell'intreccio temporale, nel gesto autentico sperimento la diacronia di un tempo sorgivo che prende spazio tra noi, al di là del detto.

È in questa soglia cronotopica che andrebbe cercata la plausibilità della Rivelazione di Dio, quale Altro alla radice del divenire altro, nella relazione con Altri che mi interessa come prossimità e cura di essi, in quanto la relazione con l'autentica trascendenza *fa segno* verso la dimensione estatica della carne e ne rivela l'ambiguità, in una economia di velamento/dis-velamento. In essa fa breccia la presenza al mondo di una profondità ancora più profonda del mondo sensibile, a cui il mio sentire si rivolge, come parola che mi interpella, scompaginando la chiusura solipsistica della mia soggettività. Si danno fenomeni che eccedono la fenomenicità nel loro rimando a una ulteriorità di senso.

Il ritorno alla cosa stessa accade lì dove la soggettività può essere ricompresa come istanza di ospitalità ricettiva della trascendenza. «*Nemo novit nisi invicem*»³², evidenzia Ilario di Poitiers nel suo *De Trinitate*, richiamando il passo evangelico in cui si afferma che «nessuno conosce il Figlio se non il Padre, e nessuno conosce il Padre se non il Figlio e colui al quale il Figlio lo voglia rivelare» (Mt 11,27). Il *Logos* incarnato introduce in un intreccio di relazioni nella luce e nella forza dello Spirito, per il quale l'autentica conoscenza non si dischiude se non nella reciprocità. Una reciprocità che vede il tenersi in tensione di due poli attraverso l'evento che ne apre l'abissale punto cieco. Il polo umano e il polo divino, antinomicamente posti in relazione nel Verbo incarnato, senza confusione né separazione. Una reciprocità liberante, reciprocante, secondo la definizione di P. Coda, che permette l'accoglienza del fenomeno nel Sé soggettivo trasformando la soggettività stessa, attraverso la costitutiva relazione all'Altro. Questo diventare altro è la cifra di una fenomena-

31 - Cf. Id., *Parola e silenzio*, cit., pp. 93-94. La trascendenza scompagina la totalità di un essere corporeale al mondo attraverso il suo aprirsi. La parola, il linguaggio, sono un punto di luce in cui qualcosa accade e mi rimanda al di là di me stesso.

32 - Ilario di Poitiers, *De Trinitate*, II.11.

lità che trasgredisce le mere apparenze, per rinviare al divenire originario dell'esistenza che trova la sua scaturigine nell'essere *altro* del Verbo, in una relazione che nella forza dello Spirito "genera" vita.

L'evento dunque non è gestito dalla coscienza, semmai gestato nell'intreccio relazionale che la interpella in quegli esistenziali che dicono il fare breccia di una alterità capace di alterare l'integrità narcisistica dell'io. Da un lato io sono situato nel campo della fenomenicità, dall'altro il *Logos*, che questo campo lo ha fatto suo nel tempo e dall'eternità, lo abita aprendolo al suo *oltre*. Sul livello orizzontale io sono posto in una relazione che abbraccia la mia soggettività che non può dirsi se non nel riferimento all'altro, al di là di qualsiasi detto tematizzabile. Sul livello verticale l'intenzionalità della coscienza è trasgredita nel portare questa relazione al suo oltre, al riferimento all'Altro sorgivo, come Colui che si rende contemporaneo a me nel suo essere la soglia di accesso al seno del Padre. Io vedo, sento, percepisco e tale apertura non implode nel suo contenuto, ma è attraversamento, *eterothesis*.

Spaziotempo nel *novum* trinitario

Gli eventi che scandiscono l'esistenza rinviano al *novum* del loro accadere. Tale *novum* è qualitativo, trasformazione di sé nell'apertura all'altro. Esso non è prevedibile, non tanto nel senso di una imprevedibilità assoluta, quanto di un possibile che si dà nella calcolabilità di una fattispecie generale³³. Per quanto possa essere preparato e predisposto all'incontro esso sempre mi sorprende, introducendomi in un orizzonte di novità. Basti pensare all'incontro con un amico, che – per quanto possa essere determinato dal mio esserci con i miei progetti esistenziali che abbracciano la familiarità che ho con lui – mi porta in uno nuovo punto di trazione dello spazio tempo. Incontrare l'amico è varcare la soglia di un evento significativo, le cui condizioni sfuggono alla mia determinazione, ma che mi apre a una nuova percezione dello spazio e del tempo³⁴. Nel reciproco riceversi, si apre un nuovo orizzonte di significato donato. Cronotopo della reciprocità. Tale incontro mi conduce di fronte al divenire altro con lui, sfuggente all'impenetrabile stasi dell'immobile. Qualcosa mi ferisce e scompagina il mio vissuto.

Sfogliando le pagine del quarto Vangelo l'immagine dell'amicizia ritorna. «Vi ho chiamati amici, perché tutto ciò che ho udito dal Padre ve l'ho fatto conoscere» (Gv 15,15). Essa diventa la misura di una analogia sproporzionata. La misura senza misura di un fondamento che alberga il mettere a parte di qualcosa che produce l'e-

³³ - Cf. M. Cacciari, *Metafisica concreta*, Adelphi, Milano 2023, pp. 262-264.

³⁴ - Cf. H. Maldiney, *Penser l'homme et la folie*, Millon, Grenoble 1991, pp. 406-408.

vento del senso, come fosse sempre la prima volta. L'amicizia vede una sincronia nell'ordine del tempo, in cui di solito le cose appaiono opponendosi l'una all'altra. Tale sincronia riposa nella sincronia della prossimità in cui sono *per l'altro* non essendo l'altro. In cui due corpi, due solitudini, come ha ricordato Lévinas, si sfiorano e si custodiscono nella reciproca alterità facendo l'esperienza di un legame non assimilante³⁵.

Se l'amicizia introduce in una novità in cui si vive lo spaziotempo, essa viene utilizzata analogicamente nei Vangeli per esprimere il rapporto tra il *Logos* che introduce nel seno del Padre e coloro che ascoltano la sua voce. Essere con l'altro riposa nella misteriosa solidarietà del *Logos* che lo porta a condividere tutto dell'uomo, eccetto il peccato, il suo grido di comunione che si manifesta anche nelle situazioni limite del dolore, del non-senso, dell'incomunicabilità. Non si può concepire la carne in maniera univoca per descrivere ciò che accade nel sentire umano. Alcuni eventi dolorosi come una grave malattia, una catastrofe naturale, un fallimento profondo riconfigurano di volta in volta la nostra esistenza, e ci rimandano ad uno scarto tra noi e il mondo³⁶.

L'essere nella carne ci rimanda a tale scarto scoprendolo abitato di una presenza che mi fa segno nella prossimità d'Altri a cui sono rinviato ed affidato. Presenza che è il nodo stretto dall'*hesed* di Dio che si manifesta in pienezza nel *Logos* il quale, prendendo la nostra carne, introduce diacronicamente l'eterno nel tempo e il tempo nell'eterno, sincronizzando i nostri vissuti nel suo *diventare* nostro contemporaneo, solidale con noi. Essere-in-Cristo a partire dal suo essere-con noi. Il divenire altro del *Logos* che riposa nel suo essere *pros theou*, non presuppone un cambiamento in lui in qualità, ma l'introdurre il nostro essere-là nella qualità nuova del suo eterno che squaderna l'aperto della vita comunione delle Tre divine Persone nello spaziotempo.

Una fenomenologia ermeneutica del darsi

Nel percorso sinora svolto sono emersi tre vettori: la forma, la carne, l'intersoggettività. Nel campo di forze del reale, mutuando una immagine dalla fisica, essi vedono l'entrata del vettore cristologico che ne compagina i rapporti secondo un differenziale pericoretico.

Quanto passato in rassegna, in particolare facendo riferimento al tentativo di accesso fenomenologico di E. Lévinas, ci ha rinviati anzitutto sulla necessità di una illuminazione ontologica del dato fenomenologico nel suo darsi. Il passaggio dal

35 - Cf. E. Lévinas, *Il Tempo e l'Altro*, tr. it. F.P. Ciglia, il Melangolo, Genova 2005, pp. 51-53.

36 - Cf. E. Falque, *Hors phénomène*, cit., pp. 23-61.

fenomeno al fondamento si colloca nell'intreccio stesso dell'orizzonte nel quale siamo posti e che rinvia all'aperto del suo darsi. Da un punto di vista metodologico quindi fenomenologia e ontologia non sono separate, né semplicemente giustapposte. Questo è reso possibile dal mettere a fuoco con pertinenza lo spazio dischiuso dalla *differenza trinitaria* che si manifesta economicamente nel differenziale teologale, secondo un rapporto tra *dynamis* e *en-ergheia* . Sergej Bulgakov a questo riguardo parla di energia teandrica, muovendosi sulla scorta di Gregorio di Palamas e della tradizione orientale. Un concetto, questo, che potrebbe essere correttamente inteso nella luce di una *dynamis* originaria che trabocca dal *Logos* incarnato. L'Altro dell'esistenza chiama l'esistente al suo divenire altro. L'eccedenza a cui l'evento cristologico trinitario fa segno non accade su un livello separato da quello del campo fenomenico, piuttosto in esso fa breccia e illumina la comprensione dell'E/essere. Si potrebbe parlare quasi di una sorta di empirismo evenemenziale³⁷. Questa attenzione implica però anche il non confondere i livelli, non assorbire il fenomenologico nell'ontologico e viceversa. Articolare questa *differenza* è possibile dall'accogliere quanto l'affermazione «Dio è *Agape* » lascia intravedere nella luce della fenomenologia dell'evento Cristo e nel suo scarto escatologico.

La Rivelazione di Dio riposa nella correlazione *tra* soggetto e soggetto e tra soggetto e mondo, in un nesso che ne rivela il rinvio immemoriale a una alterità che fa breccia nella relazionalità che li caratterizza. Il *Logos* fatto carne. Questo presuppone una concezione ontologica della ragione ermeneutica. E ciò perché da un lato essa è affermazione e accoglienza del darsi nella storia della Rivelazione, quale avvenimento oggettivo che oltrepassa la sola interpretazione del soggetto. Da un altro lato essa più radicalmente dispiega l'intenzionalità ontologica dell'atto di fede, una intenzionalità estroflessa duplice che dall'Altro viene verso me e da me va verso l'Altro, sollecitando l'intelligenza della fede a una presa di posizione responsabile che muove la libertà³⁸.

La finitezza allora non è il muro invalicabile oltre il quale non si danno altre manifestazioni possibili, ma ciò nel quale il darsi della forma (rivelazione) illumina le manifestazioni possibili esistenziali. L' *affectus* di Cristo rivela la pro-affezione originaria dell'umano aperta al suo divenire altro, quale compimento della libertà in una relazionalità sorgiva. Viene qui in rilievo tale darsi della forma, come siano attingibili forme dell'umano possibili nella forma originaria che in Cristo trasluce.

37 - È la proposta, questa, di Claude Romano, nel quale tuttavia l'elemento corpo/carne non viene ad essere tematizzato in maniera ampia nel suo considerare il darsi dell'evento: C. Romano, *L'événement et le monde* , PUF, Paris 1998; *L'événement et le temps* , PUF, Paris 2012, *Pour un réalisme du monde de la vie* , in «Revue de Métaphysique et de Morale», 2 (2016), pp. 269-284.

38 - Cf. P. Coda, *Teo-logia. La Parola di Dio nelle parole dell'uomo* , Pontificia Università Lateranense-Mursia, Roma 1997, p. 176.; v. pure p. 193.

Esse riposano nel differenziale trinitario che si fa differenza, inteso come trinitizzazione dei legami che lascia venire in rilievo l'identità dei soggetti coinvolti nella reciprocità reciprocante delle tre divine Persone partecipabile nella forza dello Spirito. Tale differenziale procede diffusivamente nell'interrelazione reciproca del creato, nella quale una ritmica di dono fa breccia nel chiuso dei processi intramondani, sollevando da un automatismo che non tiene conto dello scarto del possibile. Se al livello empirico si dà un certo tipo di logica processuale, a un livello metaempirico ogni cosa riposa e si trascende in una relazionalità reciproca. Al livello del soggetto umano la libertà di porre in essere un gesto che trasgredisca una pura calcolabilità algoritmica potrebbe risposare in quella intenzionalità agapica estroflessa che è emersa, intesa come dedizione senza attesa di ritorno, nella reciprocità assicurata dal veramente Altro dell'umanità, Cristo crocifisso e risorto. Si tratterebbe quindi di leggere nell'evento Cristo il darsi fenomenico di questa forma differenziale che rende possibile la convivialità delle differenze fra gli umani posti in una relazione di prossimità tra loro e con la realtà nella quale sono dialogicamente posti.

ANTONIO BERGAMO

Docente di Antropologia teologica ed Escatologia presso la Facoltà Teologica Pugliese e Direttore dell'Istituto Superiore di Scienze Religiose Metropolitano "don Tonino Bello" (Lecce)

antonio.bergamo84@gmail.com